O Nome do Rei: sacralização, presentificação e legitimação de poder nos nomes de Afonso X e Jaime I

The Kings' Name: sacralization, presentification and legitimacy of power in the names of Alfons X and James I

Aline Dias da Silveira[*]
Universidade Federal de Santa Catarina

Rodrigo Prates de Andrade[**]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este ensaio apresenta uma análise das interpretações que os reis ibéricos Afonso X de Castela (1221-1284) e Jaime I de Aragão (1208-1276) deram aos seus próprios nomes nas obras *Setenario* e *Livro dos Feitos* respectivamente. Nosso objetivo consiste em encontrar nos detalhes da expressão do pensamento medieval, caminhos para compreender questões do âmbito intelectual e político de forma mais ampla. A partir do movimento metodológico de escalas e perspectivas, analisaremos esse artifício, entre tantos outros, de legitimação de poder perante a alta nobreza. Percebemos que a significação dada aos nomes desses monarcas ocorre dentro de um processo de sacralização, desenvolvido a partir da interpretação alegórico-figural medieval, estudada pelo filólogo alemão Erich Auerbach. Pretendemos também contribuir com futuros estudos, trazendo o conceito de presentificação e presença, desenvolvidos na obra de Hans Ulrich Gumbricht, para a análise de fontes medievais.

Palavras-chave: sacralização, presença, reis ibéricos, legitimidade, interpretação alegórico-figural.

Abstract

This essay presents an analysis of the interpretations that the Iberian kings Afonso X of Castile (1221-1284) and Jaime I of Aragon (1208-1276) made about their names in the works Setenario and Livros dos Feitos respectively. Our aim is to find ways to, through the expression and details of the medieval thought, understand broader issues related to the intellectual and political reality. Using the methodology of scales and perspectives, we analyze these artifacts, among others, to understand the legitimacy of a kings' power compared to the high nobility, keeping in mind that the given meaning to the monarchs' names stems from a process of sacralization, developed from the medieval allegorical interpretation, and studied by the German philologist Erich Auerbach. We also intend to contribute future complimentary studies, where we include the concepts of presentification and presence, developed in the works of Ulrich Gumbricht for analyzing medieval sources.

Keywords: sacralization, presence, Iberian kings, legitimacy, allegorical-figural interpretation

● **Enviado em: 08/02/2018**
● **Aprovado em: 08/06/2018**

[*] Professora Adjunta no Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina.
[**] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Introdução

A sacralização do poder real na cristandade latina medieval é um tema recorrente nos estudos medievais, sendo, certamente, a obra de Marc Bloch, *Os Reis Taumaturgos*[1], a mais conhecida e que fomentou, desde sua primeira publicação em 1924, o interesse de diversos medievalistas[2]. Bloch analisa a crença fortalecida e difundida pelas monarquias medievais francesas e inglesas de que os soberanos poderiam curar seus súditos assolados por escrófulas. Afonso X de Castela, rei contemporâneo destas práticas de cura francesas, teve o conhecimento das mesmas e, considerando ingênua a crença nos reis taumaturgos, esclarece na Cantiga de Santa Maria 321, que apenas Deus e a Virgem poderiam curar quaisquer doenças:

35 Ca dizedes que vertude | ei, dizedes neicidade/
36 mais fazed' agora tanto | éu direi, e vos calade/
37 e levarei a mininna | ant' a béla Magestade/
38da Virgen que é envólta | ena púrpura sanguina.[3]

No entanto, tal posicionamento cético em relação aos milagres que teriam sido operados pelos reis franceses, não significa que os reis ibéricos não buscavam construir uma identificação que os remetessem ao poder sagrado, a qual – assim como no caso francês – os legitimava para além da razão linhagística. O presente ensaio pretende apresentar uma análise do caso de sacralização do nome de dois reis ibéricos contemporâneos, Afonso X de Castela (1221-1284) e Jaime I de Aragão (1208-1276), com o objetivo de encontrar nos detalhes da expressão do pensamento medieval, caminhos para compreender questões de âmbito intelectual e político mais amplos. Se por um lado ambos os reis compartilhavam do contexto político ibérico de disputas, reconquistas e repovoamento do sul da Península, por outro lado, encontravam-se em situações específicas em relação às políticas nobiliárquicas em

1 BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

2 A obra de pesquisa mais antiga e monumental sobre a sacralidade do rei é a de FRAZER, James George. *The Golden Bough*: a study in Magic and religion. Parte I: The Magic Art and the Evolution of Kings. Londres. 1890-1915. Depois da publicação dos Reis Taumaturgos de Marc Bloch, podemos também citar duas outras obras impactantes sobre o tema: KANTOROWICZ. Ernest H. *Os dois Corpos do Rei*. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras. 1998 (primeira edição em Inglês 1957); THOMAS, Keith. *Religiãoe o Declínio da Magia*. Crenças Populares na Inglaterra Séculos XVI e XVII. Companhia das Letras. 2001. (primeira edição em inglês 1971).

3 Afonso responde a uma mãe que o procura, acreditando que todo rei cristão poderia curar. ALFONSO X DE CASTELA. *Las Cantigas de Santa Maria*. METTMANN, W.(Ed.). In: Acta Universitatis Conimbrigensis, 4 tomos, Coimbra, 1964, *Cantiga* 321. Tradução feita pelos autores do trecho exposto: "*Porque dizes que milagre|é, dizerdes tolice/mas fazerdes agora tanto |eu direi e vós calardes/ e levarei a menina | ante a bela Magestade/ da Virgem que é envolta | em púrpura sanguínea.*

seus reinos. A partir de um movimento metodológico de perspectivas e escalas, analisaremos um artifício, entre tantos outros, de legitimação de poder perante a alta nobreza, o qual seria a significação que esses monarcas deram aos seus nomes. Percebemos que essa significação ocorre dentro de um processo de sacralização através da relação ser humano-divino que presentifica o sagrado no nome do rei e sua pessoa.

Trabalhos como o de Marina Klein[4], Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña[5] e Elaine Senko[6] mostram como a dimensão sapiental está em primeira linha na estratégia de legitimação de poder dos monarcas ibéricos, principalmente, na obra de Afonso X. Por outro lado, para o caso de Jaime I, produções como as de Jaume Aurell[7], Stefano Cingolani[8], Luciano José Vianna[9] e Rodrigo Prates de Andrade[10] salientam como o monarca catalão-aragonês fundara as bases de sua legitimidade em uma correlação entre seus feitos e sua produção historiográfica.

Esses mesmos trabalhos demonstram que o saber e os feitos estão intimamente imbricados com a esfera sagrada. Nossa contribuição em relação às pesquisas já desenvolvidas é trazer o conceito de presentificação e presença para a análise das passagens do *Setenario*[11]e do *Livro dos Feitos*[12] que explicam o nome dos monarcas. Esses conceitos vêm sendo desenvolvidos e utilizados nas últimas décadas na área da teoria da história e filosofia da história – principalmente na academia norte-americana[13] – e colocados no debate crítico

4 KLEIN, Marina. *El rey que es fermosura de Espanna*: imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2005.

5 RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro. *Los reyes sabios Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media***.** Madrid: Editorial Actas, 2008.

6 SENKO, Elaine Cristina*. O Conceito de Justiça no Trabalho Jurídico do Rei Afonso X O Sábio (1221-1284)*: Las Siete Partidas. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná – Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2016.

7 AURELL, Jaume. *Authoring the Past*.History, Autobiography and Politics in Medieval Catalonia. Chicago: Chicago University Press, 2012.

8 CINGOLANI, Stefano M. "Memòria, llinatge i poder: Jaume I i la consciència històrica". *Butlletí de la Societat Catalanad'Estudis Històrics*, n. 19, 2008, p. 101-127.

9 VIANNA, Luciano J. *Pelos céus e pela terra*. A Conquista de Maiorca (1229) como legitimidade do rei Jaime I, o Conquistador (1208-1276). 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, 2009.

10 ANDRADE, Rodrigo P. *Gestas e Comemorações*: a experiência do tempo na oficina historiográfica de Jaime I de Aragão. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2017.

11 ALFONSO EL SABIO. *Setenario*. VANDERFORD, Kenneth H. (ed.). Buenos Aires, 1945.

12 JAUME I DE ARAGÃO. *Livro dos Feitos*. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2010.

13 RUNIA.Eelco."Presence".*History and Theory*. 2006, fev, vol 45, issue 1, pp. 1-29; RUNIA. Eelco.*Moved by the Past*: Discontinuity and Historical Mutation. New York: Columbia University Press, 2014; FROEYMAN, Anton. "Frank Ankersmit and EelcoRunia: the presence and the otherness of the past". *Rethinking History*. 2012, vol. 16, n. 3, pp. 393-41,; TELLES, Marcus Vinícius de Moura. "Presença do passado e produção de sentido: Hayden White e Eelco Runia". In: *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História/ANPUH*. Florianópoli/SC, 27-31 de julho de 2015, pp. 1-16.

em relação às ideias de representação e sentido do passado. Do interior deste movimento, Hans Ulrich Gumbrecht apresenta sua concepção de que a cultura medieval é uma cultura de "presença": [14]

> o mundo da cultura da presença, é um mundo em que (...)os seres humanos querem relacionar-se com a cosmologia envolvente por meio da inscrição de si mesmos, ou seja, de seus próprios corpos, nos ritmos dessa cosmologia. Numa cultura de presença, a vontade de desviar ou de alterar esses ritmos (e até mesmo o acaso de causar tal mudança de maneira não intencional) é vista como sinal da inconstância humana ou, pura e simplesmente, como pecado.[15]

Em sua crítica ao que ele chama de "existencialismo linguístico" sobre a suposta incapacidade da linguagem de se referir às coisas do mundo, ele considera que na experiência da nossa relação com as coisas (especialmente artefatos culturais) não seria apenas uma relação de sentido, mas de presença[16], contrariando a metafísica ocidental cartesiana que separa objeto e sentido. Ele chama a atenção para a presença física da linguagem, sempre dada, mas que foi, dentro da cultura moderna, sistematicamente omitida ou mesmo colocada entre parênteses, e afirma que a linguagem pode produzir epifanias, nas quais o passado é tornado presente[17].

Partiremos das reflexões deste autor para a análise das fontes, mas também avançaremos para o interior da fonte em um trabalho heurístico para encontrarmos outras formas possíveis de presentificações, pois compreendemos que o processo de sacralização possui uma temporalidade distinta.

Consideraremos os conceitos de figura e alegoria empregados na Idade Média a partir dos estudos de Erich Auerbach[18], entendendo que as interpretações feitas nas fontes sobre os nomes dos monarcas passaram por um processo de alegorização, tornando esses nomes a pré-figuração de Afonso X de Castela e de Jaime I de Aragão respectivamente. Distintos do significado moderno, os termos figura e alegoria na retórica grega e romana desenvolveram-se, à luz das interpretações platônicas, nos primeiros séculos do cristianismo no sentido da revelação da vontade divina. Erich Auerbach na obra *Figura* percorre esse caminho,

---

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1438733136_ARQUIVO_Presencadopassadoeproducaodesentido.HaydenWhiteeEelcoRunia.pdf, acesso 10/05/2017, 07h40.

14 GUMBRECHT, Hans Ulrich.*Produção de Presença*: o que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010; GUMBRECHT, Hans Ulrich. "A Presença Realizada na Linguagem: com atenção especial para a presença do passado". *História da Historiografia*. 2009, n. 09, p. 10-22.

15 GUMBRECHT, Hans Ulrich,*Produção de Presença*, p. 109.

16 GUMBRECHT, *A Presença Realizada na Linguagem* , p. 12.

17 Ibidem, p. 16.

18 AUERBACH Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

identificando as diversas nuances de uma interpretação figural da história que constituiriao pensamento medieval:

> Embora Agostinho rejeite o espiritualismo abstrato alegórico e desenvolva sua interpretação do Velho Testamento com base na realidade histórica concreta, conserva, no entanto, um idealismo que transfere o acontecimento concreto, completamente preservado enquanto tal, para fora do tempo, e o transpõe para o plano da eternidade. Tais ideias estavam implícitas na noção da encarnação do Verbo; a interpretação figural da história abriu caminho para que elas se manifestassem logo.[19]

Essas manifestações referidas por Auerbach constituíram as obras medievais por séculos. Assim, entender a racionalidade presente na construção dessas interpretações, permite-nos uma análise mais aprofundada da fonte e do universo mental que nela se expressa.

"Por estas sete letras, Ele enviou sobre nós os sete dons do Espírito Santo" (Afonso X, *Setenario*)

Os sete dons do Espírito Santo. Nada menos, o rei Afonso evoca para si na explicação do significado de seu nome na Ley I do *Setenario*. Sob a influência de uma perspectiva neoplatônica da relação entre ser humano e divindade, micro e macrocosmo e da figuração palavra-imagem[20], o rei de Castela não se apresenta como mais um mediador ou representante do poder divino na terra, mas como a manifestação –presença – de sua sabedoria, como nós demonstraremos a seguir.

Estas considerações, típicas do rei sábio, são indícios do caráter original do *Setenario.* Obra escrita em primeira pessoa, na qual o autor se diz o próprio rei Afonso X, o *Setenário* é considerado por muitos autores como Jerry Craddock, Georges Martin, José Luiz Pérez López[21] como uma ferramenta política na fundamentação e legitimação da autoridade do rei

---

19 Ibidem, p. 37.

20 Sobre o neoplatonismos medieval como ponto de intersecção entre as religiões monoteístas ver: ESCUDÉ, Carlos. *Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval***:** un enfoque politológico. Buenos Aires: Universidad de Cema, 2011. (Documentos de Trabajo)

21 CRADDOCK, Jerry R. "El *Setenario* : última e inconclusa refundición alfonsina de la primera *Partida*., *AHDE*, 56, 1986, p. 441-466, MARTIN, Georges. "Alphonse X ou la science politique (*Septénaire*, 1-11)". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19, 1993-1994, p. 79-100 y 20, 1995, p. 7-33; PÉREZ LÓPEZ, José Luiz. "Los prólogos del *Libro de las Leyes* y el fragmento llamado *Setenario* en la obra judiciária Alfonsí". *Revista de Literatura Medieval*, n.14, 1, 2002, p. 109-143; LÓPEZ RODRÍGUEZ, Concepción, REDONDO REYES, Pedro. "Tradición clássica y voluntad política en el Setenario de Alfonso X el sabio". *Humanitas*, 61 (2009), Coimbra, p. 143-163**;**LINEHAN, Peter. "Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra Alfonsina". In: *España y Europa : un pasado jurídico común*, Murcia : Instituto de

de Castela. Os estudos sobre o *Setenario* são controversos, pois existem diferentes posicionamentos sobre em qual área do conhecimento esta obra poderia ser categorizada. O fato de seus capítulos estarem divididos em "*leys*" o colocaria na categoria de obras legislativas ou normativas do *scriptorium* Afonsino, embora o conteúdo da obra a aproxime dos *specula*, ou seja, dos Espelhos de Príncipe medievais.

Alguns autores como Evelyn Procter e O'Callaghan[22] defendem a tese de que o *Setenario* foi elaborado antes das *Siete Partidas*, como uma primeira versão da mesma, pois a obra parece inacabada. No entanto, esta é uma longa discussão entre os especialistas e eu concordo que os estudos de Jerry Craddock e Georges Martin[23] são os mais convincentes ao afirmar que o *Setenario* é um fragmento de uma versão melhorada das *Siete Partidas*, que teria sido elaborada nos últimos anos do governo de Afonso X, quando este havia se retirado para Sevilha.

Com a proposta de demonstrar a relação entre o saber, a sacralidade e as pretensões políticas de Afonso, temos o trabalho de Luiz Pérez López (2002)[24] e Concepción López Rodríguez (2009)[25]. Ambos autores concordam que o *Setenario* seria uma obra política, na qual a representação de ensinamentos filosóficos e religiosos estariam a serviço das intenções políticas afonsinas. Todavia, acreditamos que, para obtermos uma perspectiva mais ampla, precisamos entender o *scriptorium* afonsino como uma unidade dentro do projeto político-cultural[26] de Afonso. Desta forma, para um melhor entendimento do trecho que analisaremos, o mesmo será comparado com outra obra, que empresta sua racionalidade[27] ao *Setenario*, nos

Derecho Común. 1986, p. 259-274 (p. 264 y 266); MADERO, Marta. "Formas de la justicia en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio". *Hispania*, 56 (2), 193, 1996, p. 447-466 (p. 449, nota 3).

22 PROCTER, Evelyn. *Alfonso X de Castilla, Patrono de las letras y del saber*. Trad. Manuel Gonzáles Jimenez. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 2002. (Biblioteca de Estudios Regionales, Bd. 38.); O'CALLAGHAN, Joseph F. *Thelearned King*: Thereign of Alfonso X of Castile. (MiddleAges Series) Philadelphia: 1993.

23 CRADDOCK, Jerry R.. "El *Setenario* : última e inconclusa refundición alfonsina de la primera *Partida"*. *AHDE*, 56, 1986, p. 441-466; MARTIN, Georges. "Alphonse X ou la science politique (*Septénaire*, 1-11)". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. 1993-1994, pp. 18-19, p. 79-100 y 20, 1995, pp. 7-33.

24 PÉREZ LÓPEZ, José Luiz. "Los prólogos del *Libro de las Leyes* y el fragmento llamado *Setenario* en la obra jurídica alfonsí". *Revista de Literatura Medieval*. , 2002, n.14, 1, p. 109-143.

25 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Concepción; REDONDO REYES, Pedro. "Tradición clásica y voluntad política en el setenario de Alfonso X el sabio".*Humanitas*, 61 (2009). Coimbra, 143-163.

26 Sobre o projeto cultural afonsino ver: VILANUEVA, Francisco Márquez. *El concepto cultural Alfonsí*. Madrid: Mafra, 1994. (Colecciones Mafra 1492)

27 Aqui, consideramos que as narrativas científicas ou não possuem suas próprias racionalidades. Nossas considerações foram tecidas em concordância com a obra de Rüsen, Jörn, *Razão Histórica*. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica. Editora da Universidade de Brasília. 2010, ver especialmente páginas 153-161.

referimos à tradução do texto árabe *Gāyat al-hakīm*[28] feita na corte de Afonso X em 1256 sob o nome de *Picatrix*[29].

A versão latina do *Gāyat al-hakīm* , bem como o texto árabe original, é dividida em quatro livros. Os dois primeiros apresentam a teoria e as explicações filosóficas de como se efetivam as leis do universo na relação entre micro e macrocosmo através do princípio neoplatônico de emanação. Os dois últimos tratam da prática de catalisar essa emanação a partir dos corpos celestes e direcioná-la para algum objetivo, de modo que se utiliza do pensamento simpático de correspondência e influência dos corpos supralunares (planetas) sobre os corpos sublunares (terrestres), apresentando o caminho de como essa energia pode ser intensificada, canalizada, direcionada e utilizada. Todo esse trabalho de captação, controle e direcionamento da energia foi chamado nas fontes medievais de ciência das imagens, magia ou necromancia.

Sobre a teoria da emanação (emanacionismo) na filosofia neoplatônica, segundo João Lupi e Silvania Gollnick[30], considerando os três princípios platônicos Uno, intelecto e alma, emanação – em grego *proeînai, aporreîn* – seria um movimento descendente, que seria seguido de uma conversão daquilo que foi emanado em direção a sua origem, num movimento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma. Portanto, duas hipóstases, Intelecto e Alma, procedem hierarquicamente do Uno. Especialmente na ideia de emanação do Uno, o princípio supremo indivisível, e do intelecto/inteligência (*Noûs*), universal e múltiplo[31], seria estabelecida a relação entre a parte (microcosmo) e do todo (macrocosmo) numa intrínseca e ontológica constituição[32]. É importante salientar que a teoria emanacionista na Idade Média seguiu rumos diversos, de acordo com as temporalidades de cada intelectual que pretendeu retornar às perguntas sobre a divindade e a criação por esse caminho[33].

A seguir, apresentaremos os trechos para análise do *Setenario* em comparação com o *Gāyat al-hakīm* , na qual a relação emanacionista pode ser observada:

---

28 Usaremos a tradução alemã do *Gāyat al-hakīm*: "*PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.).London, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27).Primeiraedição 1933.

29 *Picatrix*.The Latin Version of the *Ghayat Al-Hakim*.David Pingee (trad. e ed.). London, 1986.

30 LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. "A Teoria Emanacionista de Plotino". *Scintila*, Curitiba, vol. 5, n. 1, 2008, pp. 13-30.

31 BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2006, p. 78.

32 MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: Pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, pp. 90-91.

33 LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. "A Teoria Emanacionista de Plotino". *Scintila*, Curitiba, vol. 5, n. 1, 2008, pp. 13-30.

> ***Setenario***, **Ley I, p. 7-8**:
> Onde a letra A com razão demonstra, como dissemos antes, que Deus é o começo, e a letra O, o fim; não porque Deus teve começo em si, nem porque pode ser acabado, mas porque ele dá começo e fim a todas as coisas que fez (...) E assim, nós, Dom Afonso, filho do muito nobre e bem-aventurado rei, Dom Fernando, e da muito nobre rainha, Dona Beatriz, e Senhor herdeiro, primeiramente por mercê de Deus, e depois por direito de linhagem, pelo qual herdamos os reinos de Castela, de Toledo, de Leão, de Galícia, de Sevilha, de Córdoba, de Múrcia, de Jahén, de Badajoz e do Algarve, cujo o nome quis Deus por sua mercê que começasse em A e terminasse em O, e que tivesse sete letras, segundo a linguagem de Espanha, a semelhança de seu nome. Por estas sete letras, Ele enviou sobre nós os sete dons do Espírito Santo, que são estes: espírito do saber, espírito do entendimento, espírito do conselho, espírito de fortaleza, espírito de senso, de piedade, espírito de temor a Deus.[34]

> ***Gāyat al-hakīm*, Prefácio, p. 1 §1-9:**
>
> Deus, aquele que trouxe as coisas para a existência, as quais não existiam antes. Aquele que renovou a criação e lhes concedeu o dom da graça. Ele é o aquele que determina e cria todas as coisas.[35]

> ***Gāyat al-hakīm* TI, Cap. 6, p. 41§ 13-19:**
>
> Deus fez do ser humano o guardião de sua sabedoria e uma expressão de si mesmo e de toda sua criação, o fez recebedor de sua inspiração e receptáculo de suas ciências, seu arauto, um broto e uma copia do macrocosmo, de forma que ele (o ser humano) reuni em sua construção e constituição todos os entendimentos.[36]

Na análise cruzada dos trechos trazidos acima, Afonso coloca-se, claramente, como ser humano que estaria em correspondência com o Uno, o qual, pela interpretação cristã, bem como no *Setenario*, é associado ao Deus abraâmico. A letra "A" do nome Alfonso

---

34 Tradução dos autores a partir do seguinte trecho: "*Onde la A con rrazón demuestra, ssegunt de ssusodixiemos, que Dios es comienço, et la O ffin; non poórque Dios ouocomienço en ssínin puede sser acabado, mas porque él da comiençoe acabamiento a todas las cosas que él ffizo. (...)Et por ende nos don Alffonso, ffijo del muy noble e bien auentura do rrey, don Ffernando e de la muy noble rreyna donna Beatrís; e ssennor heredero, primeramiente por la merçet de Dios, e después por derecho linaie, de que heredamos los rregnos de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, e de Badaioz, e del Algarbe; cuyo nonbre quiso Dios por la ssumerçet quiso que ssecomençasse en A e sseffeneçiesse en O, en que ouyessessiete letras, ssegunt el lenguaie de Espanna, a ssemeiança del ssunonbre. Por estas ssiete letras enbióssobre nos los ssiete dones del Spíritu Ssanto, que sson éstos: spíritu de saber, spíritu de entendimiento, spíritu de conseio, spíritu de ffortaleza, de spíritu seso, de piedat, spíritu de temor dedios.*",ALFONSO EL SABIO, *Setenario***,** Ley I, p. 7-8.

35 Tradução dos autores a partir do trecho: "*Gott, (...) der die Dinge in die Existenz herausgeführt hat, nachdem sie zuvor nicht existierten, der die Geschöpfe neu hervorgebracht und ihnen ihre Gnadengaben zugewiesen hat. Er ist der Bestimmer und Neuhervorbringer alles Seienden*." , " "*PICATRIX".* Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.).London, 1962, Vorrede, p. 1, §1-9.

36 Tradução dos autores a partir do trecho"*Gott hat ihn Menschen zum Schatzmeister seiner Weisheit und zu einem Ausdruck seiner selbst und all seiner Geschöpfe gemacht, zum Empfänger für seine Inspirationen und zum Gefäß seiner Wissenschaften und Verkünder für sich, zu einem Sproß und einer Kopie des Makrokosmos, so dass er in seinem Bau und seiner Zusammensetzung alle Begriffe desselben vereinigt*." , "*PICATRIX".* Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.).London, 1962, TI, Cap. 6, p. 41,§ 13-19.

corresponderia a Λ (alfa) – a primeira letra do alfabeto grego – e a letra "O" corresponderia a Ω (ômega), a última letra do alfabeto grego, seguindo a analogia, típica do pensamento medieval[37], através da qual ele se coloca como receptáculo da vontade e sabedoria divina, pois, como ele mesmo afirma: "Deus é o início e fim de todas as coisas que fez". Alfa e Ômega. Por este caminho, Afonso reconhece-se como o homem microcosmo apresentado no *Gāyat al-hakīm*: "o fez recebedor de sua inspiração e receptáculo de suas ciências" . Da mesma forma, o nome de Afonso é utilizado por ele como uma alegoria[38] platônica que manifesta – torna presente – a natureza de seu ser, um ser em harmonia com o Uno. O nome como alegoria passa a constituir uma constelação de significados que indica o caminho de retorno a Deus.

Segundo Afonso, ele mesmo seria o escolhido por Deus e a prova disso foi o recebimento dos sete dons do espírito santo, que podemos identificar no próprio texto como manifestações múltiplas do intelecto, entendidas no neoplatonismo medieval como as virtudes que emanariam das esferas planetárias. Quando passamos à análise de outras passagens do *Setenario* encontramos nas Leys XLVIII à LVI a correspondência desses dons do Espírito Santo com as virtudes planetárias: Mercúrio (*ssaber*); Sol (*entendimiento*); Júpiter: (*conseio*), Marte (*fortaleza*), Saturno (*senso*), Vênus (*piedade*), e Lua (*temor a Deus*), o que comprova a razão neoplatônica manifesta no nome do rei.

Esses dons aproximam Afonso do rei bíblico Salomão, com o qual Afonso é repetidamente comparado nos prólogos das traduções. Um exemplo desta comparação é feita no prólogo da obra de astrologia judiciária, o *Libro de las Cruzes*[39], na qual é expresso o motivo pelo qual Afonso está interessado na tradução daquela obra e em outros textos de ciências. O autor do prólogo esclarece que a sabedoria seria o mais nobre dom a receber de Deus e esta não deveria estar escondida como o tesouro embaixo da terra[40]. Conhecimento e sabedoria estabeleceriam um vínculo direto com Deus e seriam os sinais de Deus para indicar seus escolhidos: "*Como o anjo por causa de seu entendimento e seu saber é maior e mais nobre que o ser humano, assim é o ser humano que Deus concedeu a compreensão maior e mais nobre que os outros*."[41]. Com essas palavras, Afonso e seus colaboradores legitimariam sua posição, poder e

37 Sobre o pensamento analógico medieval ver: FRANCO, Hilário Jr.. "Modelo e Imagem: o pensamento analógico medieval". In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte, 2003, p.39-58.

38 Aqui utilizamos o sentido medieval de alegoria, como o é apresentado na obra ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 111-115.

39 *Libro de las Cruzes*. KASTEN, Lloyd A.; KIDDLE, Lawrence B (eds.). Madrid, 1961.

40 *Libro de las Cruzes*, prólogo, p.1

41 Tradução dos autores a partir do trecho: "*Onde en quanto el Angel es mas alto et mas noble que el homne, por su grand entendemiento et por su grand saber que Dyos li dyo, assi el ombre, em qui Dyos quiso posar seso et entendemiento, es mas alto et mas noble entre todos los homnes*.", "*Libro de las Cruzes*, prólogo, p.1.

práticas perante a nobreza, pois sua superioridade em relação à nobreza não adviria apenas de sua linhagem e de sua coroa, mas da escolha de Deus e dos dons concedidos, que provariam a escolha divina.

Em nossa análise, identificamos a interpretação do nome do rei Afonso (A*l*fonso na língua da Espanha, como ele mesmo lembra) no *Setenário* como uma alegoria a ser desvendada ou revelada na obra através da explicação dada pelo próprio autor. A considerar que o conceito de alegoria que estamos utilizando aqui não é o moderno, mas aquele dos escritos medievais, também devedor ao pensamento platônico, principalmente, a partir das interpretações alegóricas do Talmud feitas pelo platônico judeu Filon de Alexandria[42] (25 a.ec. – 50 e.c.). Nesta perspectiva, alegoria seria uma imagem ou uma palavra ou passagem textual que manifesta simultaneamente aquilo que usualmente é, e mais uma constelação de outros significados a serem revelados, também seria um meio de alcançar verdades superiores por torná-las presentes[43].

Afonso alegoriza seu nome. Alegoriza dando significado e correspondência sagrada ao número de letras: as sete letras como veículos dos sete dons do Espírito Santo. Consequentemente, ele atribui também significado e correspondência cósmica ao seu nome, quando relaciona as esferas planetárias aos dons, num longo desdobramento de constelações de significados. E, a alegorização de seu nome é construída como pré-figuração de sua pessoa. Ou seja, o nome dado ao monarca no momento de seu nascimento seria entendido por Afonso como a chave que revelaria o que ele na verdade seria na sua relação com a divindade.

Através deste exemplo do processo de alegorização que Afonso desenvolve na obra *Setenário*, acreditamos que poderíamos trazer outras considerações em relação ao conceito de cultura de presença na Idade Média, ao qual se refere Hans Ulrich Gumbrecht. Aqui, na Alegoria, verificamos presenças físicas e metafísicas da linguagem. Na experiência e percepção de Afonso – como ele nos expõe – seu nome não é uma linguagem que abriga o passado, pois é uma alegoria da vontade divina, a qual está fora do tempo, já que o tempo seria uma criação de Deus e, por isso, aquele não pode medir a eternidade da vontade divina, como explica Agostinho de Hipona (354-430 e.c.): "Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente,

42 FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los Sueños I*. Introducción, traducción y notas de Sofía Torallas Tovar. Madrid: Gredos, 1997. Ver também o estudo de RIOS, Cesar Motta. *A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria: estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos* I. Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009.

43 Para um melhor entendimento do conceito alegórico na Idade Média ver as obra de AUERBACH Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997; ECO, Humberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2012; Benjamin, Walter. "A Alegoria e o Drama Barroco". *In*: A Origem do Drama Barroco. Editora Brasiliense, 1984.

ao passo que o tempo nunca é todo presente"[44]. A considerar as citações e referências da obra agostiniana no *scriptorium* afonsino, podemos inferir que o entendimento de Agostinho sobre a eternidade, o tempo e a vontade divina também constituem a alegoria afonsina.

Dessa forma, a alegorização feita por Afonso transcende a própria existência temporal do monarca, fazendo dele o homem e rei perfeito, "receptáculo das ciências", "copia do macrocosmo", aquele que "reúne em sua constituição todos os entendimentos", como postula o *Gāyat al-hakīm.* A alegorização do nome do rei sábio revela sua pessoa como ele a entende: um microcosmo que presentifica a sabedoria divina.

"*Sem obras a fé está morta*"

No final de seu longo reinado, Jaime I de Aragão teceu uma obra de caráter autobiográfico que anos depois ficou conhecida como o *Livro dos Feitos*. No prólogo de sua narrativa nos deparamos com uma formulação peculiar:

> Meu senhor Santiago me reprova, e diz que sem obras a fé está morta. Nosso Senhor quis cumprir essas palavras em nossos feitos, pois, embora sem obras a fé não valha nada, quando ambas se unem dão fruto, fruto que Deus deseja receber em sua mansão. Assim, apesar de ser bom, o princípio de nosso nascimento, nossas obras tinham a necessidade de levá-los à sua perfeição, embora não nos faltasse a fé em nosso Criador e em Suas obras, tampouco preces à Sua Mãe para que rogasse por nós a Seu querido Filho, a fim de que nos perdoasse os erros que Lhe fazíamos, pois a fé que nós tínhamos nos levou à verdadeira saúde[45].

Remetendo-se ao evangelho de Tiago, nestas primeiras palavras legadas no *Livro dos Feitos*, o tempo se desdobrou a partir da ação de seus agentes, não coube ao Deus cristão em si mover a história. Esta encontrou sua realização e mobilidade nas obras dedicadas ao Senhor pelos homens e mulheres abençoados pela graça divina. Contudo, por que o Conquistador retomou uma teologia tiaguina dos primeiros séculos do cristianismo? Voltemo-nos agora a

---

44 SANTO AGOSTINHO. "11. O tempo não pode medir a eternidade". In: *Confissões*. Trad. J. Oliveira e A, Ambrósio de Pina. 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p.301.

45 "Retrau mon senyor sent Jacme que fe sens obres morta és. AquestaparaulavolcnostreSenyorcomplir en los nostresfeits. E jassia que la fe senes les obres no valla re, quanabduessónajustades, fan fruit, lo qualDéuvolreebre en la suamansió. E jáfosaçò que el començadament de la nostranaixençafosbo, en les obres nostreshavia mester mellorament, no per tal que la fe no fosemnós de creurenostre Creador en le sues obres, e a la sua Mare pregar que pregàs per nós al seu car Fill que ensperdonàs lo tort que li teníem. On, de la fe que nós havíem nos aduix a la vera salut". JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap., I, p. 23-24; JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. I, p. 47.

duas concepções centrais às experiências temporais aqui analisadas, presentes tanto em Tiago quanto na narrativa de Jaime I, as relações entre *fé* e *obra:*

> Meus irmãos,tende por motivo de grande alegria o serdes submetidos a múltiplas provações, pois sabeis que a vossa fé, bem provada, leva à perseverança; mas é preciso que a perseverança produza uma obra perfeita, a fim de serdes perfeitos e íntegros sem nenhuma deficiência. Se alguém dentre vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a concede generosamente a todos, sem recriminações, e ela ser-lhe-á dada, contanto que peça com fé, sem duvidar, porque aquele que duvida é semelhante às ondas do mar, impelidas e agitadas pelo vento. Não pense tal pessoa que vai receber alguma coisa do Senhor[46].

Escrita entre os séculos I e II e.c. por um judeu-cristão balizado tanto em uma tradição veterotestamentária e judaica quanto helenística, a *Epístola de Tiago* se voltou para uma permanente fidelidade cristã[47]. A *Epístola* demonstrou um deslocamento da provação para a fé e da fé para a constância. Uma constância que deveria ser perfeita, que não hesitasse, pois aquele que hesita, que é inconstante, não receberia nada do Deus cristão. A resistência na fé, a perseverança, produziria uma obra pia em si[48]. Como os mártires do cristianismo primitivo que resistiram ao poder mundano e perseveraram ao crerem e permanecerem fiéis a Cristo – pelo exercício da prática cristã, de uma fé permanente, o Senhor ofereceria suas graças. Mil anos após a pregação de Tiago, na exegese realizada no *Livro dos Feitos*, o rei conquistador reafirmou a necessidade de uma fé absoluta em Deus e em suas obras, uma fé que o levou a verdadeira saúde centrada em uma prática cristã de virtudes e de afastamento dos vícios.

> E quando nos levaram de volta para a casa de nossa mãe, ela ficou muito alegre com esses prognósticos ocorridos conosco. Mandou então que fizessem doze velas, todas do mesmo peso e tamanho, as fez acender ao mesmo tempo, e a cada uma deu o nome de um dos apóstolos. Além disso, prometeu ao nosso Senhor que nós receberíamos o nome daquela que mais durasse. E como durou mais a de são Jaume, quase três dedos de altura a mais que as outras, por isso e pela graça de Deus nós temos o nome de Jaume[49].

46 BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. Tg 1: 2-8.
47 VOUGA, François. *A Carta de Tiago*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 18-19.
48 Ibidem, p. 42-43.
49 "E, quan nos tornaren a la casa de nostra mare, fo ella molt alegre d'aquestes pregnòstigues que ens eren esdevengudes. E féu fer dotze candeles, totes d'un pes e d'una granea, e féu-les encendre totes ensems, e a cada una mes sengles noms dels apòstols, e promès a nostre Senyor que aquella que pus duraria, que aquell nom hauríem nós. E durà més la de sent Jacme bé tres dits de través que les altres. E per açò e per la gràcia de Déu havem nós nom En Jacme". JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. V, p. 31; JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. V, p. 53-54.

A própria escolha do nome do monarca denotou a participação de Deus no tempo – a vela do apóstolo Tiago tivera a maior duração, como se o tempo não a corrompesse ou o fizesse a passos curtos. Tiago, como vimos anteriormente, pregou uma concepção prática da doutrina cristã – em sua epístola delegava aos cristãos não uma espera, mas uma busca constante pela salvação. A ligação entre Tiago e Jaime era clara, coube nela o fortalecimento de um caráter salvífico da *práxis*cristã, voltado à ação, à união entre a fé e as obras. Nota-se também que apesar da proeminência da figura de Tiago na Península Ibérica medieval, principalmente ao que tange o conflito frente aos reinos muçulmanos, Jaime I foi o primeiro rei ibérico a carregar o nome do apóstolo. Será que a escolha de seu nome foi uma promessa de sua mãe ou foi a própria promessa uma inserção da legitimidade e sacralidade do rei?

Josep Pujol nos lembra de um caráter da narrativa dos feitos: as frases latinas e bíblicas, salvo algumas exceções, não foram colocadas na voz do narrador e sim na forma de discursos públicos pronunciados pelos mais variados personagens da obra. Esta questão estilística marcou uma forma retórica destes discursos na qual as palavras das escrituras sagradas constituíram um tema delineador dos próprios discursos[50]. Não seria, portanto, a lembrança de Tiago sobre a união entre a fé e as obras uma orientação retórica do grande discurso público de Jaime I, o *Livro dos Feitos*?

"Sem obras a fé está morta". O Conquistador declarou no início de sua narrativa que, ao unir fé e obras tinha alcançado um fruto voltado para a eternidade e desejado por Deus. As palavras de Tiago, como as primeiras palavras proferidas na obra, adquiriram uma função retórica de delinear a vida de Jaime I. A escolha de seu nome, de modo similar, realçou este vínculo entre o apóstolo e o conde-rei: ela foi resultado direto da ação divina, mas também da ação humana – pela promessa de sua mãe e pelas graças de Deus. A lembrança de Tiago, a promessa de Maria de Montpellier, dentre tantos outros aspectos adquiriram a forma de uma teleologia, como se Jaime I fosse predestinado a realizar seus feitos:

> Nós queremos falar de boas obras, pois as boas obras vêm Dele e são Suas. E aquelas palavras que nós dissermos, assim serão. […] É certo que nosso nascimento se fez por virtude de Deus, porque nosso pai e nossa mãe não se queriam bem, e foi vontade de Deus que nascêssemos neste mundo. E se nós disséssemos as condições e as maravilhas que aconteceram no dia de nosso nascimento, seriam grandes, mas deixaremos de lado, pois isso já foi demonstrado no princípio desse livro. Certamente vós sabeis que somente nós somos vosso senhor natural, sem irmãos nem irmãs, pois nosso pai não teve mais ninguém de nossa mãe, e que viemos a vós muito cedo, pois éramos um jovem de seis anos e meio, e encontramos Aragão e Catalunha conturbados,

50 PUJOL, op. cit., p. 165-166.

> pois uns estavam contra os outros, e não se acordavam em nada, pois o que uns queriam, os outros não queriam. E havia má fama pelo mundo por causa dessas coisas que tinha acontecido. Este mal nós não podemos reparar a não ser de duas maneiras, isto é, pela vontade de Deus, que nos endereça em nossos assuntos para que façamos tais coisas, e se vós e nós fizermos isso com prazer, para que a coisa seja tão grande e boa que a má fama que está entre vós termine, porque a claridade das boas obras desfaz a escuridão[51].

Neste discurso pronunciado no ano de 1228 nas Cortes Gerais em Barcelona, que culminou na convocação da conquista de Maiorca, Jaime I perante os seus vassalos os lembrou de seu nascimento e como foi a própria vontade de Deus que o trouxe para o mundo. Também os lembrou dos conturbados anos iniciais de seu reinado, permeados pelas revoltas dos nobres da Catalunha e Aragão que constituíram o ambiente de uma guerra civil. Mas, principalmente, o rei lembrou seus vassalos da necessidade de boas obras, e como estas boas obras poderiam clarear aqueles anos obscuros.

As palavras de Tiago e do conde-rei ecoaram a necessidade de uma mobilidade, na qual a *práxis* aliada à constância assumiu uma centralidade na vida cristã. De acordo com Tiago, "Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica assemelha-se a um homem que, observando seu rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência"[52]. Deste modo, a palavra se esvai de sentido sem a prática, assim como a fé sem as obras. Por outro lado, aquele "[…] que considera atentamente a Lei perfeita da liberdade e nela persevera, não sendo um ouvinte esquecido, antes, praticando o que ela ordena, esse é bem-aventurado naquilo que faz"[53].

De acordo com Vouga, o princípio do texto tiaguino se assemelhou ao gênero epistolar clássico da Antiguidade, caráter que se esvaiu no decorrer da carta – em seus primeiros parágrafos ela assumiu uma forma de "incentivo pastoral às igrejas"[54]. Mais do que uma epístola, o texto de Tiago foi destinado aos cristãos dispersos no mundo pagão nas fronteiras

---

51 "Car nós volem parlar de bones obres, car les bones obres vénen d'ell e són; e aquelles paraules que nós vos direm seran-ho. [...] Certa cosa és que el nostre naiximent se féu per vertut de Déu, car no es volien bé nostre pare ni nostra mare, e sí fo volentat de Déu que nasquem en aquest món. E quan nós vos dixéssem les condicions ni les meravelles que foren al nostre naixement, grans serien, mas lleixar-nos hem, per ço car al començament del llibre se demostra. Mas ben sabem per cert que vós sabets que nós som vostre senyor natural, e som sols menys de frare e de sor, que nostre pare no hac en nostra mare, e vinguem entre vós jove, de jovent de sis anys e mig, e trobam Aragó e Catalunya torbats, que los uns venien contra los altros e no s'acordaven en neguna re, que ço que los uns volien no ho volien los altres; e havíets mala fama per lo món per les coses que eren passades. E aquest mal nós no podem adobar sinó per dues maneres, ço é, per volentat de Déu que ens endreç en nostres afers, e que comencem tals coses, nós e vós, que a ell vinga de plaer, e que la cosa sia tan gran e tan bona, que la mala fama que és entre vós que es tolga, car la claror de les bones obres desfà l'escuredat ". JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. XLVIII, p. 92-93; JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. XLVIII, p. 130-131.

52 BÍBLIA DE JERUSALÉM, op. cit., Tg. 1: 23-24.

53 Ibidem,Tg. 1:25.

54 VOUGA, op. cit., p. 17.

do Império Romano[55]. Nela o autor pregou uma experiência temporal cristã pautada na prática de virtudes e no afastamento dos vícios destinada à salvação do espírito. Não haveria um mau cristão ou um bom cristão – o único caminho à beatitude e à verdadeira vocação do cristão estavam na testificação de sua fé[56]. Diante do tempo, aquele que ouviu a palavra de Cristo deveria colocá-la em prática, caso contrário, esta esvairia seus sentidos e seria esquecida. A alegoria empregada por Tiago, o homem que se viu diante do espelho e esqueceu sua imagem, corroborou uma percepção de imobilidade e circularidade no tempo – ele se contempla, parte, esquece e volta a se contemplar. A salvação, aspecto essencial ao horizonte de expectativas cristão, encontrava-se na ação dos homens e mulheres, na realização de suas obras:

> Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: "Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos", e não lhes der o necessário para sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento. De fato, alguém poderá objetar-lhe: "Tu tens fé e eu tenho obras. Mostra-me tua fé sem obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus? Ótimo! Lembra-te, porém, que também os demônios creem, mas estremecem. Queres, porém, ó homem insensato, a prova de que a fé sem obras é vã? Não foi pelas obras que o nosso pai Abraão foi justificado ao oferecer o seu filho Isaac sobre o altar? Já vês que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente. E assim se cumpriu a Escritura que diz: Abraão creu em Deus e isto lhe foi imputado como justiça e ele foi chamado amigo de Deus". Estais vendo que o homem é justificado pelas obras e não simplesmente pela fé. Da mesma maneira também Raab, a meretriz, não foi ela justificada pelas obras, quando acolheu os mensageiros; e os fez voltar por outro caminho? Com efeito, como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé sem obras[57].

A dualidade entre a fé e as obras na *Epístola de Tiago* se inseriu em um debate confessional na proposição de Paulo pela primazia da fé, mas principalmente frente às comunidades paulinas que se multiplicavam nestes primeiros anos do cristianismo. A teologia tiaguina reafirmou que Deus não poderia ser objeto de contemplação – a fé cristã era a obediência perseverante ao Senhor[58]. Tiago opôs uma fé morta que não se realizou a uma fé viva que se presentifica pela ação. O próprio exemplo do patriarca Abraão correspondeu a

55 Ibidem, p. 26.
56 Ibidem, p. 76.
57 BÍBLIA DE JERUSALÉM, op. cit., Tg. 2: 14-26.
58 VOUGA, op. cit., p. 28-29.

"perseverança na provação" a uma "fidelidade arriscada", que foi a própria materialização de uma obra de fé[59].

Portanto, não há sentido em uma palavra que não é colocada em prática, não há sentido em uma fé que não se transforma em obra. Tiago remeteu aos seus ouvintes as passagens de Abraão e Raab como prefiguração a uma *práxis* cristã: a obra que é endereçada a Deus é boa e, quando alinhada à fé, ambas se tornam perfeitas. Na proposição teológica de Tiago, o verdadeiro cristão não pode *esperar* a salvação pela fé, mas *buscar* através dela e de suas obras a perfeição. A teologia tiaguina ressaltava um caráter de mobilidade e de ação voltado ao horizonte de expectativas dos primeiros cristãos e que encontrara novos ares, mas também novas leituras no final do século XIII sob a égide de Jaime I. Seu nome, ainda mais do que aproximá-lo de São Tiago, definiu sua sacralidade como um rei salvador da Espanha.

Ao narrar os anos finais de seu reinado, enquanto ainda procurava convencer seus vassalos da importância da ação frente aos insurrectos de Múrcia, Jaime relembrara uma visão que um frade ouvira. Este sonho foi seguido de uma série de sinais celestes: as vestes brancas, o sinal da cruz, a própria afirmação de que o homem era um anjo de Deus e de que o frade estava em penitência:

> Esse frade, que era de Navarra, disse que enquanto dormia viu um homem com vestes brancas. Ele perguntou o seu nome e se dormia. Ele ficou apavorado, fez o sinal da cruz e perguntou: "Quem és tu e porque me despertou?". Ele respondeu: "Eu sou um anjo de Nosso Senhor e te digo que é certo que este embargo ocorrido entre os sarracenos e os cristãos na Espanha será restaurado e defendido por um rei, para que aquele mal não caia sobre a Espanha". Aquele frade que era de Navarra perguntou qual rei seria aquele, e ele respondeu que era o rei de Aragão que tinha o nome de Jaume[60].

Através das graças divinas, um rei de Aragão chamado Jaime restauraria e defenderia a Espanha. Eram as palavras de Deus pronunciadas por um anjo. No início do *Llibre dels Feyts*, o monarca lembrou seus ouvintes que a escolha de seu nome se deu por uma promessa de sua mãe, mas também, pela intervenção divina. Deus, em sua eternidade imóvel, inscreveu que o

59 Ibidem, p. 95-97.

60 "E aquell frare era de Navarra e dix que el venc un home ab vestidures blanques, mentre ell jaïa dorment; e demanà-li: "Qui és tu, que m'has despertat?" E elldix:"Jo son àngel de nostreSenyor e dicte que aquestembarg que ésvengut entre los sarraïns e elscristians en Espanya, creés per cert que un rei los ha tots a restaurar e a defendreaquell mal que no venga en Espanya". E demanà'l aquest frare, que era de Navarra, qual rei seria aquell, e ell respòs que el rei d'Aragó que há nom Jacme. E deïa aquest frare que aquell que aquesta visió havia vista lo li havia dit en penitència, e per cert que ho havia vist; e pesà molt al frare quan no el dix que el rei de Navarra era. E per açò devets vós conhortar, el rei e vosaltres, car nostre Senyor restaurarà tan gran mal e defendrà que no pusca venir. E dic-vos açò per conhortar". JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. CCCLXXXIX, p. 370-371; JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. CCCLXXXIX, p. 410-411.

conde de Barcelona e rei de Aragão receberia o nome de Jaime e que ele seria o salvador da Espanha. Coube ao Conquistador, por meio de suas ações, unir a fé e as obras para alcançar a verdadeira perfeição.

Considerações finais

O que, afinal, significou nomear um rei? Quais os critérios simbólicos que envolveram a escolha dos nomes destes infantes e futuros monarcas? Talvez essa seja uma das dimensões do medievo que, pela passagem do tempo, escapam de nossas mãos. Contudo, nos casos supracitados outra dimensão se desdobrou diante de nossos olhos: uma possibilidade de pensar a sacralidade de suas figuras, a tornar seus nomes alegorias que revelam suas prefigurações.

Tanto Afonso quanto Jaime buscaram em seus nomes justificativas e formas de legitimidade para suas ações. Se o rei sábio percebera em seu nome as dádivas do Espírito Santo ofertadas por Deus, seu sogro, o rei conquistador, denotou um caráter quase tipológico, como se ele fosse uma figuração de São Tiago. Mais do que descendentes de grandes guerreiros, príncipes e heróis do mundo antigo, algo que compartilhavam com a alta nobreza ibérica, Afonso e Jaime carregavam em seus próprios nomes uma sacralidade que os colocava acima dos demais. Ao explicarem seus nomes em relação com a vontade divina, os monarcas – mesmo com fundamentos diferentes - buscaram caminhos relacionados com suas próprias experiências diversas. No entanto, o método os aproxima, ambos,e/ou seus escribas, atuam como alegoristas desvendando a prefiguração presentificada em seus nomes, legitimando e dando forma as suas pessoas.

Com esses exemplos, esperamos ter indicado mais um elemento para a análise da legitimação de poder destes reis perante a alta nobreza e da razão linhagística. Através da alegorização de seus nomes, Alfonso X de Castela e Jaime I de Aragão alçaram-se para fora do tempo e da razão linhagística para integrarem a eternidade da vontade divina. Talvez, o fato de ambas as obras serem escritas no final da vida de seus protagonistas indique seus vislumbramentos de confluências temporais: de suas experiências memorializadas, de suas posições atualizadas e de suas expectativas de retorno à vontade e ao tempo sagrado.