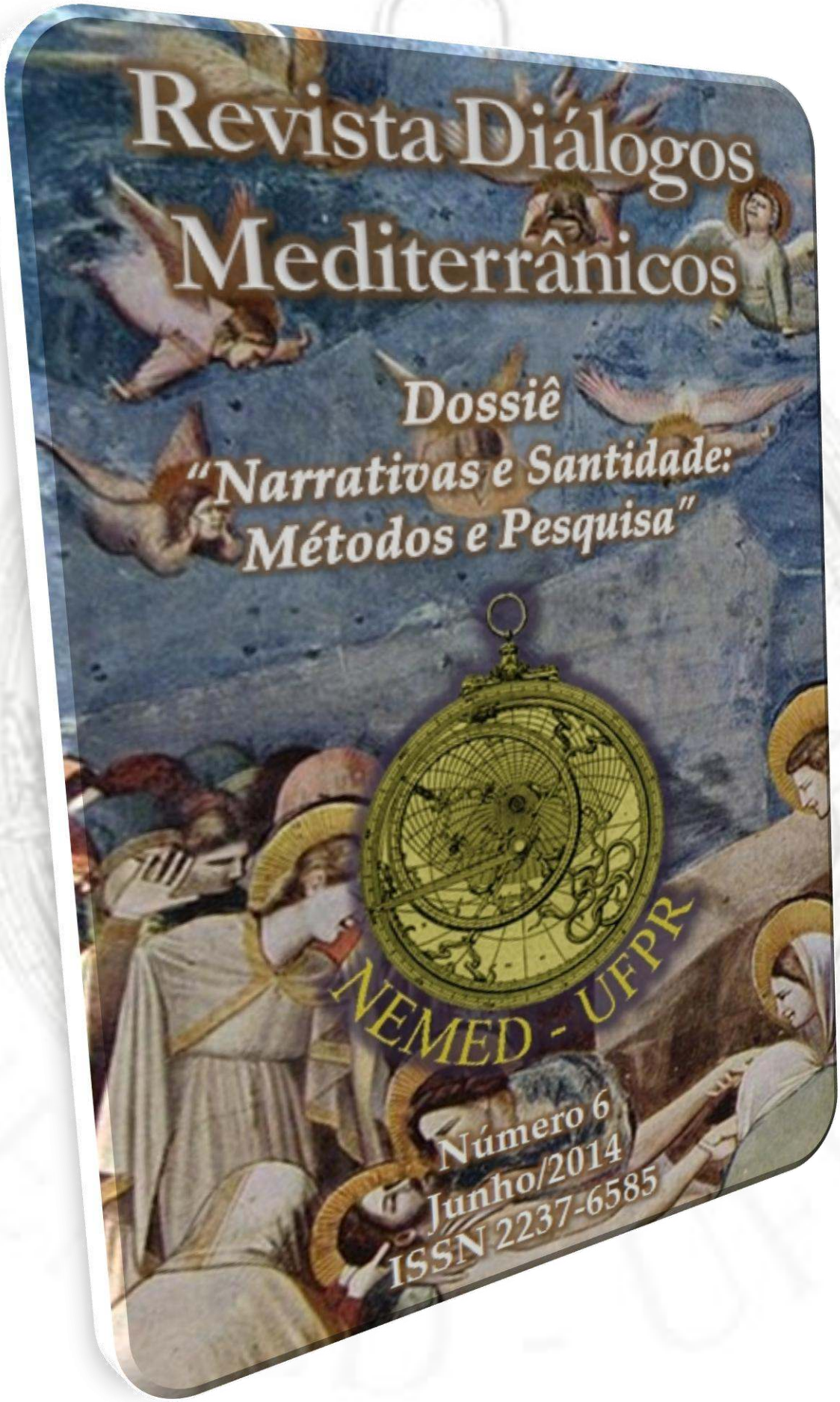

Revista Diálogos Mediterrânicos
Dossiê
"Narrativas e Santidade: Métodos e Pesquisa"
NEMED - UFPR
Número 6
Junho/2014
ISSN 2237-6585

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
EQUIPE EDITORIAL

EDITOR GERENTE

Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães, Universidade Federal do Paraná, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Dennison de Oliveira, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Profa. Dra. Fátima Regina Fernandes, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná, Brasil

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Hans-Werner Goetz, Universität Hamburg, Alemanha
Prof. Dr. Saul António Gomes, Universidade de Coimbra, Portugal
Profa. Dra. Aline Dias da Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Prof. Dr. Stéphane Boissellier, Université de Poitiers, França
Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Profa. Dra. Renata Cristina Nascimento, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil
Prof. Dr. Gerardo Fabián Rodríguez, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
Profa. Dra. Ana Paula Magalhães, Universidade de São Paulo, Brasil
Profa. Dra. Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho, Universidade de Brasília, Brasil
Profa. Dra. Maria Cecilia Barreto Amorim Pilla, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
Prof. Dr. José Carlos Gimenez, Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Prof. Dr. Cássio da Silva Fernandes, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil
Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Dr. Leandro Duarte Rust, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil
Prof. Dr. Marcos Luis Ehrhardt, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Profa. Dra. Armênia Maria de Souza, Universidade Federal de Goiás, Brasil

EQUIPE TÉCNICA

Prof. Doutorando André Luiz Leme, Universidade Federal do Paraná, Brasil

FOCO E ESCOPO DA REVISTA

A **Revista Diálogos Mediterrânicos**, vinculada ao **Núcleo de Estudos Mediterrânicos** da Universidade Federal do Paraná, tem como principal missão à difusão do conhecimento historiográfico relativo a realidade do mundo mediterrânico na diacronia histórica, desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Tal iniciativa é amparada por objetivos definidos, como o de incentivar a produção acadêmica – científica qualificada e, conseqüentemente, incrementar o debate e o intercâmbio entre especialistas nas áreas das Ciências Humanas que tenham como motor de suas investigações a História do mundo mediterrânico. Trata-se duma publicação vocacionada ao espaço científico, sendo destinada à divulgação de artigos e resenhas de mestrandos, mestres, doutorandos e doutores que devem ter como tema central a História na realidade mediterrânica.

Todos os trabalhos deverão ser encaminhados pela página web http://www.dialogosmediterranicos.com.br, através do sistema Open Journal Systems que favorece a ocorrência duma avaliação criteriosa e séria por parte dos pareceristas e dos autores de artigos e resenhas. Para tanto é essencial que cada autor realize seu cadastro no sistema, seguindo os passos informados. Os trabalhos serão enviados para sessões específicas – Dossiê; Artigos Isolados; Resenhas; Entrevistas – e sua publicação será realizada conforme a avaliação dos pareceristas.

CONTATO PRINCIPAL

Núcleo de Estudos Mediterrânicos
Universidade Federal do Paraná

Endereço: Rua Gal. Carneiro, 460.
Prédio D. Pedro I, 7º andar, sala 715.
Centro - Curitiba - Paraná – Brasil
CEP 80060-150

Telefone: 55 (41) 3360-5416 / 3360-5417

E-mail:
revistadialogosmediterranicos@hotmail.com
nemedufpr@hotmail.com

SUMÁRIO

EDITORIAL

Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 6* **7**
Marcella Lopes Guimarães

DOSSIÊ

"NARRATIVAS E SANTIDADE: MÉTODOS E PESQUISA"

Apresentação ao Dossiê **10**
Renata Cristina de S. Nascimento

A Semiótica e suas possibilidades teórico-metodológicas na análise de fontes medievais narrativas **13**
Marcelo Santiago Berriel

Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média **29**
Saul António Gomes

As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos **56**
Renata Cristina de S. Nascimento

Os muitos passados do Passado - e alguns do Presente. A "varredura de Guimarães", do século XIV a 2012 **68**
Maria de Lurdes Rosa

Questões sobre hagiografia e história da Gália alto medieval (séculos V e VI) **97**
Rossana Alves Baptista Pinheiro

A hagiografia de Martinho de Soure e a fronteira de Coimbra na primeira metade do século XII: guerra, fé e memória **113**
Fabiano Fernandes

ARTIGOS

Fortuna Tancredi: Tancredo de Lecce e a oposição siciliana ao processo da *unio Regni ad Imperium* nas crônicas coetâneas **133**
Vinicius Cesar Dreger de Araujo

A política régia portuguesa e a disputa territorial entre D. Dinis e D. Isabel Afonso **151**
Fátima Regina Fernandes, Carlos Eduardo Zlatic

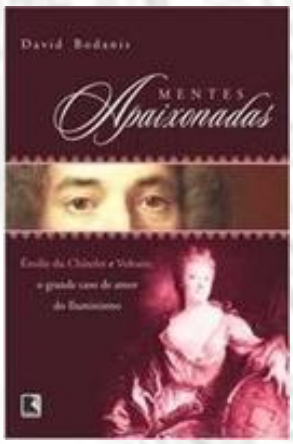
A representação dos turcos na dramaturgia do século XVI português **167**
Márcio Ricardo Coelho Muniz

Conflicto de redes, instituciones e intereses en una Monarquía Compuesta: el caso del Reino de Mallorca **178**
Antoni Picazo Muntaner

RESENHAS



MERLO, Grado Giovanni. *Francescanesimo: passato prossimo*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010, 102p. **193**
André Luiz de Siqueira



BODANIS, David. *Mentes Apaixonadas.* Tradução: Carolina de Melo Araújo. Rio de Janeiro: Record, 2012, 404p. **197**
Anadir dos Reis Miranda

NORMAS DE PUBLICAÇÃO **204**

EDITORIAL

Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 6*

Marcella Lopes Guimarães
Universidade Federal do Paraná
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

A revista *Diálogos Mediterrânicos* chega ao seu sexto número com um dossiê dedicado especialmente à compreensão da santidade, entre a Antiguidade Tardia e o medievo ibérico, através de narrativas e da cultura material do largo período. Em seu bojo, os estudos reunidos pela Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento, Professora da UFG/UEG/PUC-GO e pesquisadora do NEMED, entronizam a hagiografia que, como observou um dos autores convidados, Prof. Dr. Saul António Gomes, deve ser recolocada "nas suas fronteiras reais, que são as do desconhecido, do que ainda ignoramos e que necessitamos de conhecer mais." O mesmo autor reconhece e saúda a participação brasileira no debate internacional, o que confirma a pertinência da escolha do tema do dossiê e a atualidade dos debates que nossa revista veicula.

O Prof. Dr. Marcelo Santiago Berriel da UFRRJ é o autor do primeiro texto do dossiê. Seu artigo é uma evidência do quanto o debate teórico enriquece o lavor do medievalista, a partir de inquietações geradas no seu enfrentamento com os documentos. Para a compreensão da trajetória dos mártires do Marrocos e dos "paradigmas de comportamento presentes na *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal*, de Rui de Pina", o autor trouxe a semiótica para abrir a sua vereda. Os Professores Doutores Rossana Alves Baptista Pinheiro e Fabiano Fernandes, ambos da UNIFESP, ainda que pesquisadores de contextos bastante apartados, a primeira dedicada à Antiguidade Tardia e o segundo, ao medievo, fundamentam sua exploração do passado em hagiografias. Rossana Pinheiro realiza um amplo debate historiográfico e uma exploração detida do gênero de composição, atenta aos seus elementos variantes e invariantes na Gália, entre os séculos IV e VI. Seu foco é abrangente. Já Fabiano Fernandes preferiu o exame específico de uma "memória eclesiástica" que foi cerzida "por meio da hagiografia de Martinho de Soure, texto em sintonia como as hagiografias produzidas pelo *scriptorium* do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra", em Portugal. Assim, trata-se de perceber como um texto hagiográfico em especial colabora para a fundamentação de uma identidade.

A hagiografia também preocupa o Prof. Dr. Saul António Gomes, da Universidade de Coimbra. O autor propõe, entretanto, um diálogo entre texto, arte e cultura a partir da

exploração de três casos, como o da fundação do mosteiro de Santo Agostinho em Coimbra; da abadia de Alcobaça e do Mosteiro da Batalha. Realiza assim um exame que conjuga o verbo e o edifício em que a palavra ecoava para os fiéis. A idealizadora do dossiê, profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento também convoca o espaço físico do sagrado e enriquece o debate com o exame das relíquias, esse testemunho tão singular, proveniente da cultura material. Renata Nascimento guia o leitor pelo caminho da sacralidade régia e da identidade do reino português.

A Profa. Dra. Maria de Lurdes Rosa da Universidade Nova de Lisboa se detém sobre uma prática cultural específica fundada na medievalidade, mas escolhe compreendê-la em uma rede em que sentido e interpretação concorrem até a contemporaneidade. Justifica-se no dossiê pela importância da narrativa, na atribuição de sentido às práticas culturais.

O presente número prossegue a sua navegação mediterrânica com artigos sobre a Península Itálica medieval, o reino de Maiorca e Portugal, entre o medievo e a modernidade. Também investe na sua vocação interdisciplinar, ao incluir um artigo dedicado aos estudos literários. As resenhas divulgam obras importantes dedicadas à Idade Média, notavelmente aos estudos franciscanos, e à modernidade, com destaque para os estudos de gênero.

Agradeço aos autores a confiança e ao Prof. Me. André Luiz Leme sua colaboração essencial e fiel à revista *Diálogos Mediterrânicos*.

Boa leitura!

Curitiba, 10 de junho de 2014

DOSSIÊ

"NARRATIVAS E SANTIDADE: MÉTODOS E PESQUISA"

Apresentação ao Dossiê "Narrativas e santidade: métodos e pesquisa"

Renata Cristina de S. Nascimento[1]
Universidade Federal de Goiás
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

O dossiê "Narrativas e santidade: métodos e pesquisa" é uma tentativa de apresentação, a um público maior, de recentes pesquisas que vêm sendo realizadas no âmbito da medievalística (dos dois lados do Atlântico), e que têm por objeto a análise de fontes narrativas e iconográficas. Estas abordagens permeiam o conceito de representação, entendido aqui de forma mais ampla. Em *Olhos de Madeira*, Carlo Ginzburg argumenta que representação é algo que faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro torna visível esta realidade e, portanto, sugere a presença[2]. Através das palavras e das imagens podemos reconhecer a experiência do mundo que chamamos de real.

A utilização das fontes narrativas sugere uma enorme gama de possibilidades e, conforme nos apresenta Marcelo Berriel, a semiótica nos oferece um importante método de análise, também para a época medieval. Suas reflexões têm por base duas argumentações: uma, mais específica, relaciona-se com a busca de novos métodos possíveis para a análise de fontes narrativas e outra que diz respeito às possibilidades oferecidas pelos semioticistas no âmbito dos símbolos culturais. Ao utilizar-se da semiótica no trato com uma fonte cronística, o texto, que abre este dossiê, busca historicizar o discurso presente na *Crônica de D. Affonso II*, detendo-se às passagens sobre os Mártires de Marrocos. Uma importante reflexão teórica aliada a uma desafiadora e, ao mesmo tempo, corajosa metodologia de análise.

O segundo texto, de autoria de Saul Antonio Gomes, evoca o conceito de cultura, tomando como referencial maior a arte medieval, associada à materialização do que o autor chama de gramática cristã; "igrejas são livros simbólicos e abertos do catecismo cristão". Estas são expressões de uma verdade que se pretendia representar e estabelecer, na perspectiva de construção da memória espiritual de uma época e sociedade. Partindo da trilogia hagiografia, arte e cultura, o autor apresenta três expressões da arte portuguesa que reúnem elementos

[1] Possui graduação em Historia pela Universidade Federal de Goiás (1994), mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (1998) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2005). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Goiás, da Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

[2] GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 85.

bastante significativos: o Mosteiro de Santa Cruz, a abadia cisterciense de Santa Maria de Alcobaça e o Mosteiro Dominicano de Santa Maria da Vitória ou da Batalha. Por último, trata de alguns relatos hagiográficos de santos ibéricos e do significado de seus locais de sepultura, representantes da memória desta mesma santidade.

Partindo do simbolismo presente nas santas relíquias relacionadas à paixão de Cristo, Renata Cristina Nascimento procura ressaltar sua importância como elos de ligação entre o mundo real e espiritual, pois para muitos o contato com a materialidade do Cristo Morto, através de objetos que evocam sua presença física, poderia operar maravilhas. A posse destes símbolos de santidade era motivo de disputas, sendo também almejado por reis e príncipes como importantes construtores de sacralidade dinástica. As relíquias são realidades materiais que têm por objetivo aproximar o homem do sagrado, cumprindo um papel cultual e espiritual, sendo fundamentais para o entendimento das práticas, dos rituais e das crenças cristãs.

A memória do castigo coletivo e da humilhação pública é evocada através do ritual da varredura de Guimarães, fenômeno de longa duração que têm sua gênese na Idade Média. Ao retomar narrativas que expressam o início deste costume, Maria de Lurdes Rosa, reacende uma necessária discussão sobre o estigma da deserção e, principalmente, da covardia, atribuída de forma violenta a pessoas e grupos sociais específicos e de baixa condição, que deveriam purgar-se de sua posição menor de forma pública, inseridas em uma lógica de humilhação que era perpétua e, em muitos casos, hereditária. Usando fontes cronísticas e jurídicas a autora nos apresenta um interessante relato dos pormenores que envolviam a "varredura", em que seus perpetrantes usavam "barretes vermelhos e outras insígnias infames", sendo objetos de escárnio pelos demais. A rivalidade entre as cidades de Guimarães e Barcelos evoca elementos da invenção/interpretação desta tradição.

Em "Questões sobre hagiografia e história da Gália alto medieval (séculos IV a VI)", Rossana Alves Pinheiro nos oferece uma pesquisa tendo por preocupação a construção discursiva presente nas hagiografias. Seria a hagiografia um gênero misto, composto por distintas formas narrativas? Para responder a esta e a várias questões, o historiador também deve tentar aproximar-se do público para o qual o texto seria dirigido. A autora parte da análise de três narrativas: A *Vida de São Martinho*, A *Vida de São Honorato* e a *Vida de São Cesário*. Estas inserem-se na lógica do narrador, pois todas foram compostas por monges-bispos, que teriam alcançado a dignidade episcopal a partir do monaquismo, por isso apresentam em seus textos elementos recorrentes.

Para finalisar o dossiê, Fabiano Fernandes se detém de igual modo sobre uma fonte hagiográfica, escrita no século XII. Interessante perceber a intencionalidade do texto escrito, desta vez de modo mais claro, que evidencia, para além do *exemplum,* uma forma normatizadora de conduta e de princípios norteadores espirituais, mas principalmente sociais. Modelo teológico-político para a condução da sociedade cristã em uma zona de fronteira, também reflete a ascenção do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que teria papel dominante no contexto do nascente reino.

Deste modo, pretendemos conquistar ainda mais audiência para as pesquisas aqui apresentadas, em um diálogo lusófono, contribuindo de forma concreta para o crescente interesse pelo fazer histórico, através de um dossiê que, creio sinceramente, vale a pena ser lido e reinterpretado.

A Semiótica e suas possibilidades teórico-metodológicas na análise de fontes medievais narrativas

La Sémiotique et ses possibilités théoriques et méthodologiques dans l'analyse des sources médiévales narratives

Marcelo Santiago Berriel [1]
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Resumo

Análise das aproximações entre a História e a Semiótica dividida em dois aspectos: o teórico e o metodológico. Primeiramente, faz-se um esboço das possibilidades de diálogo com as teorias oriundas da Semiótica, ressaltando o quão profícuo pode ser este diálogo interdisciplinar para a medievalística. Em seguida, apresenta-se um exemplo de recurso metodológico para análise de fontes narrativas inspirado na semiótica narrativa de T. Todorov e aplicado na *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal*, de Rui de Pina. Enfatiza-se que, apesar dos usos de métodos semióticos na análise de fontes por parte de historiadores brasileiros e de algumas incursões teóricas nos debates de semioticistas, a historiografia ainda pode se beneficiar consideravelmente deste campo disciplinar, mormente nos estudos medievais.

Palavras-chave: Semiótica; Método; Narrativa; Crônicas.

Résumé

Analyse des approches entre l'Histoire et la Sémiotique. Cela est partagée en deux parties : la théorique et la méthodologique. D'abord on fait une esquisse des possibilités de dialogue avec les théories issues de la Sémiotique, en ressortant comment peut être avantageux ce dialogue interdisciplinaire pour la médiévistique. Ensuite, on montre un exemple d'outil méthodologique pour être utilisé dans l'analyse des sources narratives issu de la sémiotique narrative de T. Todorov qui est utilisé spécifiquement sur la *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal*, écrit par Rui de Pina. On met emphase que, malgré les usages des méthodes sémiotiques dans l'analyse des sources faits par les historiens brésiliens et quelques incursions théoriques dans les débats des sémiotiques, l'historiographie peut encore se bénéficier considérablement de ce champ disciplinaire, surtout dans les études médiévales.

Mots-clés : Sémiotique; Méthode; Narrative; Chroniques.

● **Enviado em: 10/02/2014**
● **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Professor Adjunto de História Antiga e Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (*campus* Nova Iguaçu). Coordenador do LEPEM – Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística. Membro da Rede Luso-Brasileira de Estudos Medievais.

> Admito que quem estuda a história pode ter crença infantil e comovente no poder organizador do nosso espírito e do método em si, mas deve além disso respeitar a incompreensível verdade, a realidade e a originalidade do fenômeno. Estudar história, meu caro, não é uma brincadeira, nem uma ocupação infantil e irresponsável. Estudar história requer o conhecimento prévio de que com esse estudo se almeja algo impossível de atingir, e todavia necessário e importantíssimo. Estudar história significa entregar-se ao caos, conservando a crença na ordem e no sentido.
>
> (Padre Jacobus, o personagem historiador do romance de Hermann Hesse, *O Jogo das Contas de Vidro*)

Decifrar os vestígios das sociedades que nos antecederam não é tarefa fácil. O talento de romancista de Hesse criou um personagem historiador que nos alerta sobre a dificuldade em construir modelos explicativos para entender as sociedades que só podemos conhecer mediante vestígios esparsos e desordenados. Para os leitores do escritor, uma informação apresentada com admirável estilo. Para os historiadores, rotina. A pesquisa histórica necessita de métodos bem definidos e opções teóricas convincentes. Isto é necessário para, ao término da pesquisa, apresentar um ordenamento, uma explicação, ou, ao menos, a compreensão de uma parcela de uma sociedade do passado (o que obviamente dependerá, para além das fontes disponíveis, das preferências e escolhas do pesquisador). Mesmo entre os historiadores descrentes em relação à aplicabilidade do método hipotético-dedutivo em História, não se nega a obrigatoriedade de uma metodologia eficaz para o tratamento das fontes, além de um quadro teórico capaz de resumir o olhar do pesquisador para seu objeto de pesquisa. O presente artigo propõe uma opção para contribuir nestas escolhas e debates, especificando o campo dos estudos medievais.

Os resultados aqui expostos não são mais do que parciais. Os limites deste ensaio, bem como a predominância das dúvidas sobre as conclusões, devem-se ao fato deste artigo ser fruto de uma pesquisa inicial, carregada de alternativas de percurso a seguir, leituras exploratórias e análises ainda incipientes. O leitor perceberá tais limites e compreenderá, pois vale mais compartilhar questionamentos iniciais de uma pesquisa e submeter-se às críticas do que enclausurar-se crendo-se detentor de algum achado singular que merece desvendar-se somente no fim da jornada. As reflexões que compartilho originaram-se basicamente de duas preocupações: uma, mais específica, relaciona-se com a busca de métodos para a análise de fontes narrativas, visto que, entre meus interesses de pesquisa, encontram-se as crônicas e outras fontes narrativas portuguesas; a outra, diz respeito a uma preocupação mais ampla acerca dos estudos sobre a cultura medieval. Portanto, a exposição de minhas reflexões gira

em torno de problemas metodológicos, por um lado, e teóricos, por outro. Por fim, exemplificarei, para as questões metodológicas, com um ensaio de aplicação do método numa fonte narrativa – especificamente, um trecho da *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal*, de autoria de Rui de Pina. A segunda das preocupações citadas acima merece uma breve introdução do problema antes de esclarecer objetivamente quais são os argumentos que intento apresentar[2].

Como um ponto de convergência para o qual se direcionaram esforços e expectativas, a chamada "História das Mentalidades" tornou-se emblema, por volta dos anos 60 e 70, para a historiografia francesa herdeira dos *Annales*. Lucien Febvre e Marc Bloch já se preocupavam, décadas antes, com o estudo das "mentalidades", apesar do termo apenas ter se vulgarizado posteriormente. Febvre queixava-se do desinteresse dos historiadores por uma história do amor, da piedade, da crueldade, etc. Bloch, no clássico *Os Reis Taumaturgos,* dialogou com a antropologia para relacionar aspectos culturais e relações de poder. Os fundadores dos *Annales* apenas sinalizaram para algo que foi amplamente debatido e estudado pelos seus seguidores, notadamente aqueles pertencentes à chamada "terceira geração" desta "escola" historiográfica. Para a geração de Jacques Le Goff, o termo "mentalidades" parecia constituir-se numa grande novidade encarada com entusiasmo. Mesmo admitindo a importância dos "novos objetos", "novos problemas" e "novas abordagens", não tardou para que fossem apontados a insuficiência de alguns "objetos", a polêmica de alguns "problemas" e a discordância em relação a algumas "abordagens". Um dos pontos considerados exagerados foi justamente a noção de "mentalidades", insuficiente para dar conta dos processos sociais de maneira satisfatória, sobretudo devido ao seu caráter "interclassista"[3] – o próprio Le Goff dizia que as "mentalidades" constituíam-se num fundo comum que ligava o mais humilde camponês da França a São Luís:

> O nível da história das mentalidades é aquele do quotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento, é o que César e o último soldado de

[2] Limito-me aqui a uma sumária exposição acerca de algumas questões ligadas à História Cultural. Não intento detalhar o assunto, primeiramente, pelo limite de espaço para fazê-lo, mas também devido às minhas limitações e preferências. Portanto, não referencio outras tradições historiográficas além daquela ligada aos chamados herdeiros dos *Annales*.

[3] Termo utilizado por Carlo Ginzburg em sua crítica à maneira francesa de definir a noção de mentalidades. Cf. VAINFAS, Ronaldo. "História das Mentalidades e História Cultural." In: CARDOSO, Ciro. F. & VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). *Domínios da história – Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 151.

> suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum.[4]

Abandonado até mesmo pelos seus defensores, o termo "mentalidades" deixou, contudo, sua herança, notadamente entre os historiadores da "História Cultural" (embora este campo também seja heterogêneo tanto em elaborações conceituais quanto em opções ideológicas). Curiosamente, percebe-se que se trata, muitas vezes, de um abandono unicamente do termo, mas não do objeto que este faz referência. Vainfas afirma que "... é notável o contraste entre o desgaste da noção de mentalidades no vocabulário dos historiadores e o extraordinário vigor dos estudos sobre o mental, ainda que sob novos rótulos e com outras roupagens."[5]

Apesar desta observação, os historiadores da cultura não se limitam a imitar os antecessores defensores das "mentalidades". É desnecessário detalhar aqui os horizontes alcançados pelos chamados estudos culturais. Mesmo alguns adversários da "Nova História Cultural", reconhecem o mérito em pesquisar um campo das atividades humanas que era relegado a segundo plano pela historiografia mais tradicional. As críticas mais interessantes, entretanto, dizem respeito ao uso equivocado de alguns termos, a começar pelo próprio termo "cultura", polissêmico e com uma carga considerável de polêmica, mesmo entre os antropólogos. Outro bom exemplo é o termo "representação social" – que, por ser citado cansativamente por críticos e defensores, há quem vire os olhos ao ler o termo num título de pesquisa. Ciro Cardoso, por exemplo, mesmo considerando que o termo não é utilizado como um verdadeiro conceito pela maioria dos historiadores, e sim como uma noção, e mesmo discordando da maioria das abordagens que priorizam as representações, não propõe o abandono do termo, mas uma melhor definição conceitual do mesmo. Em texto no qual critica o uso da noção de representação social (especificando as teorizações de Roger Chartier), Cardoso propõe como alternativa um diálogo interdisciplinar com a psicologia social, disciplina que, segundo ele, consegue trabalhar a noção em questão com melhor precisão. Eis as razões expostas por Ciro Cardoso para justificar sua proposta interdisciplinar:

> Em primeiro lugar, parece-me que, dentre as diversas ciências sociais, até o presente momento, a psicologia social foi aquela que soube manejar com maior precisão, bem como com atenção às complexidades que envolve uma noção que, nas demais disciplinas (incluindo a história cultural), sói aparecer em formas desanimadoramente vagas e, ao mesmo tempo, como se se tratasse

[4] LE GOFF, Jacques. "As Mentalidades." In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 71.

[5] VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.* p. 128.

> de algo simples. Em segundo lugar, porque é também a psicologia social a área de estudos sociais que menos cai na tentação de querer reduzir o pensamento científico a meras representações (...).[6]

Embora seja convincente o argumento (e instigador o convite), o uso da psicologia social nas pesquisas históricas pode reservar armadilhas. Como diálogo teórico, considero válido, contudo, existe, a meu ver, um obstáculo em termos metodológicos. Os psicólogos sociais utilizam métodos de pesquisa extremamente diversos daqueles usados pelo historiador, obviamente. Mas não se trata apenas de diferença metodológica. Em psicologia social, as técnicas usadas para a coleta de dados são geralmente laboratoriais, com características muito específicas. Há seleção de grupos de indivíduos (significativos como amostragem, em relação ao objeto da pesquisa), aplicação de questionários aliada ao método de observação (para registros de reações ou hesitações das pessoas envolvidas), pesquisas de opinião, etc. Excetuando as pesquisas em história oral, os historiadores (sobretudo medievalistas) não poderão utilizar uma metodologia de pesquisa semelhante à utilizada pelos psicólogos sociais. Mesmo considerando a possibilidade de diálogo com as teorias elaboradas pelos últimos, os primeiros deverão se questionar se é válido tomar de empréstimo uma teoria de determinada área e não compartilhar a metodologia desta área, sobretudo sabendo que, 1) teoria e metodologia estão intimamente relacionadas e, 2) o conceito de representação social no campo das pesquisas dos psicólogos sociais foi construído paulatinamente a partir de pesquisas de campo às quais foi aplicada esta metodologia com características específicas.[7]

No campo que se convencionou denominar História Cultural, não se encontra somente o termo "representação social" como conceito largamente utilizado apesar de polêmico. Imaginário, sensibilidades, categorias culturais, produção simbólica, entre outros tantos termos, são comuns nos trabalhos dos historiadores da cultura. O uso constante, todavia, não garante o consenso. Muitos dos termos utilizados são polissêmicos e, alguns deles, pouco operacionais. Para nos limitarmos às pesquisas em História Medieval, lembremos que Le Goff, em suas considerações sobre a "Longa Idade Média", disse que para se entender a cultura medieval deve-se fazer uma "história dos valores". São esses valores que definem, segundo ele, o mais relevante da cultura do medievo, o que, ainda segundo ele, permite dizer que a Idade Média durou até o século XVIII, visto que os tais valores constituem-se em aspectos de

---

6 CARDOSO, Ciro Flamarion. "Introdução: uma opinião sobre as representações sociais." In: CARDOSO, Ciro Flamarion & MALERBA, Jurandir (orgs.) *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 21.

7 Cf. JODELET, Denise (org.) As Representações Sociais. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

longa duração que só perdem espaço com as revoluções burguesas. A defesa do termo "valores" feita por Le Goff apresenta dois aspectos que cabe aqui ressaltar: 1) Insere-se no contexto da defesa de sua noção de "longa Idade Média" e 2) é utilizada para justificar um novo olhar sobre o que, outrora, chamava de "mentalidades".

> E atualmente, por desilusão ou por prudência, eu não sei, mas o fato é que há algum tempo me afasto um pouco dessa noção nebulosa, que pode ser usada sempre, de "mentalidades". Escrevi e continuo a pensar que mesmo essa nebulosidade foi muito útil, porque deu origem a esquemas de descrição e de explicação muito rígidos: permitiu que fossem introduzidos grandes matizes na história das ideias.
>
> O que se deve estudar é como tomam forma, no espírito e nos comportamentos do homem comum, as ideias, os conceitos, que só podem ser manejados pelos intelectuais ou pelas categorias sociais mais elevadas. Há que tentar apreender as estruturas e os conteúdos dos pensamento dos homens e das mulheres do passado. Acho que se pode chegar a isso através de uma história dos valores.[8]

No entanto, o impasse conceitual continua. Como podemos definir esses "valores"? Dependendo da abordagem, seria apenas atribuir novo nome a objetos que antes chamávamos de mentalidade ou representação. Neste caso específico, Le Goff exemplifica quais seriam estes "valores" ("a fidelidade, a hierarquia, a honra, especialmente"[9]). Também afirma que tais valores são "estruturantes" da sociedade medieval. Estas considerações de fato denotam avanço e maturidade das reflexões deste admirável medievalista. Contudo, na trilha de seus argumentos, ao explicar o motivo para os considerar como "estruturantes", Le Goff parece depositar nos "valores" um pouco da carga de "nebulosidade" que atribuiu às "mentalidades": "são valores que, passando de um nível social a outro em cada categoria, podem ser encontrados, mais vigorosos ou menos vigorosos, explícitos, de alto a baixo na hierarquia social".[10] Estaríamos diante de um resquício teórico daquilo que, outrora, ele dizia existir em comum a todas as camadas sociais, de São Luís ao "camponês de seus domínios"?

Em substituição aos termos "cultura(s)" ou "cultural", alguns autores já utilizam em suas abordagens termos como "produção simbólica", "bens simbólicos", etc. provavelmente influenciados por Pierre Bourdieu. Este sociólogo tornou-se, para alguns historiadores, uma boa interlocução no referente aos estudos culturais, principalmente por permitir uma abordagem dos fenômenos culturais que os vincule satisfatoriamente à prática social, ao invés de trata-los como entidades abstratas e autoexplicativas. Infelizmente, Bourdieu – tal como

---

8 LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, pp. 37-38.
9 LE GOFF, Jacques. *Ibid*. p. 38.
10 LE GOFF, Jacques. *Ibid.* p. 38.

Althusser, Foucault e, mais recentemente, Koselleck – foi vítima, no Brasil, dos efeitos de uma espécie de "moda intelectual". Trazendo interessantes visões acerca do social, o sociólogo foi exaustivamente referenciado para, em seguida, começar a ser abandonado. Ainda existem pesquisas inspiradas nas teorias de Bourdieu, certamente; contudo, o uso dessas teorias já não é feito com o entusiasmo de algum tempo atrás.

O campo semântico que envolve o termo "simbólico" é tão vasto que, para evitar o risco de controvérsia já vivida quando da adoção de outros termos, é preciso uma definição conceitual clara. Helenice Silva, por exemplo, explicando o que seria o campo da "história simbólica" em capítulo incluído numa coletânea sobre o estudo das "representações"[11], apresenta a perspectiva das obras de Marcel Gauchet. Sob esta perspectiva, busca-se explicar "de que modo o simbolismo age na sociedade"[12], decifrando assim um mesmo "invariante cultural" que liga uma sociedade do passado à sociedade contemporânea. Ora, esta crença em uma "comum humanidade" é bem distinta do que apregoam as construções teóricas de Bourdieu, apesar da semelhança dos termos empregados.

Os termos usados por Bourdieu – e não apenas os termos, superficialmente falando, mas inclusive algumas de suas conceituações – nos remetem a uma área do conhecimento com a qual poucos historiadores procuram dialogar: a Semiótica.

Parece que após as propostas metodológicas do professor Ciro Cardoso[13], poucos historiadores se aventuraram nesse diálogo (e quando o fazem, geralmente seguem à risca os métodos expostos no livro *Narrativa, Sentido, História*). Mais do que reproduzir uma proposta de interdisciplinaridade, o que se espera, após uma contribuição original e importante, é que outros deem continuidade à proposta de maneira original e criativa. Ficam-nos, assim, algumas perguntas. Porque não buscar outros métodos semióticos não tratados por Ciro Cardoso? Porque, para além do empréstimo de **métodos**, não dialogamos **teoricamente** com a semiótica? Será que esta disciplina não pode nos auxiliar na construção de conceitos que enriqueçam os estudos culturais? Ressalvo que são apenas questionamentos e não alimento a pretensão de dar conta deste problema em tão poucas linhas.

A semiótica, inicialmente muito centrada nos conceitos de *signo*, sobretudo devido à influência de Ferdinand de Saussure e Charles Sanders Peirce, vem, há algumas décadas, se

[11] SILVA, Helenice Rodrigues. "A História como 'A Representação do Passado': a nova abordagem da historiografia francesa". In: CARDOSO, Ciro Flamarion & MALERBA, Jurandir. *Op. cit*. pp. 81-99.
[12] SILVA, Helenice Rodrigues. *Op. cit.* p. 91.
[13] CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papirus, 1997.

definindo mais como uma "teoria da significação"[14]. Umberto Eco vê com bons olhos esta orientação voltada aos processos de significação, pois, segundo ele, apesar da contribuição dos estudos fundadores da disciplina, as discussões sobre o *signo* pouco contribuíam no avanço dos estudos sobre a cultura. Sim, para Umberto Eco, trata-se de cultura. A semiótica seria, embora ele não diga isso explicitamente, uma substituta da antropologia. Eco relativiza afirmando que este projeto de uma disciplina é extremamente vasto e, certamente, apresenta alguns riscos graves:

> Na verdade, o projeto de uma disciplina que estuda o conjunto da cultura, resolvendo em signos uma imensa variedade de objetos e eventos, pode dar a impressão de um arrogante 'imperialismo' semiótico. Quando uma disciplina define como seu objeto próprio 'tudo', reservando-se assim o direito de definir por meio de seus aparatos categoriais específicos o universo inteiro, o risco é assaz grave.[15]

Na tentativa de dar uma solução para os limites do objeto de estudo da semiótica, apesar das afirmações de que "tudo" serve para significar, afirma, em seguida: "a semiótica tem muito a ver com o que quer que possa ser ASSUMIDO como signo"[16]. Temos aqui uma boa proposta de definição, pois envolve tudo o que intencionalmente se assume como signo nas relações sociais, deixando de lado as produções humanas que, apesar de servirem para significar, não são assumidas como signo. Contudo, continua Eco:

> É signo tudo quanto possa ser assumido como um substituto significante de outra coisa qualquer. Esta outra coisa qualquer não precisa necessariamente existir, nem substituir de fato no momento em que o signo ocupa seu lugar. Nesse sentido, a semiótica é, em princípio, *a disciplina que estuda tudo quanto possa ser usado para mentir.*[17]

E como se quisesse nos provocar, conclui: "se algo não pode ser usado para mentir, então não pode também ser usado para dizer a verdade: de fato, não pode ser usado para dizer nada"[18]. Ora, o "que não pode ser usado para dizer nada" não pode, evidentemente, ser objeto nem da semiótica nem de nenhuma disciplina acadêmica interessada nos processos de significação e comunicação. Então, concluímos – na tentativa de decifrar o texto de Umberto

---

14 Não perfilarei todo o processo histórico da constituição da semiótica como área acadêmica, por considerar que existem inúmeros trabalhos que o fazem. Cf. por exemplo: ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. SãoPaulo: Perspectiva, 2009; GREIMAS, A. J. & COURTÉS J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008. Especificamente para o público da área de história: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op. cit.* 1997.

15 ECO, Umberto. *Op. cit*. p. 4.

16 ECO, Umberto. Ibid. p. 4.

17 ECO, Umberto. Ibid. p. 4.

18 ECO, Umberto. Ibid. p. 4.

Eco – que o objeto da semiótica não é somente o que pode ser usado para "mentir" (no sentido de signo assumido), mas tudo o que pode dizer algo, significar e, também, mas não necessariamente, comunicar. Assim, se a cultura é um complexo constituído por processos de significação, é a semiótica a disciplina privilegiada para seu estudo.

O perigo, pelo menos na visão de alguns pesquisadores externos aos estudos semióticos, é justamente o que consta neste programa de definição explicado por Eco: encarar a cultura como esse imenso campo de significações. Se, segundo este "pan-semiotismo", incluirmos todas as formas possíveis de significação e não apenas os sistemas propositadamente sígnicos usados para comunicar (a linguagem escrita, por exemplo), incluiríamos no possível campo de estudos da semiótica a moda, a gastronomia, a arquitetura, etc. Então, o que não seria cultura? O que não seria objeto da semiótica? Esta discussão não encontra consenso nem mesmo entre os semioticistas e, caso queiramos uma relação interdisciplinar que não caia nos problemas já vivenciados pelos estudos culturais (imprecisão conceitual e divergências referentes aos termos empregados), é preciso delimitar com precisão quais processos de significação são realmente relevantes. No que tange os historiadores, abordar unicamente aqueles que foram produzidos com a intenção de comunicar já é um bom começo.

Esta interdisciplinaridade pode ser bastante útil para a medievalística. Considerando que, na sociedade medieval, o "simbólico" (ou seja, tudo o que a sociedade produz com intenção de significar algo, e não somente o que se entende como "simbolismo medieval" – os símbolos do poder régio, por exemplo) desempenha papel fundamental em diferentes âmbitos, é provável que a semiótica tenha bastante a contribuir no entendimento dos atos de comunicação presentes nas relações sociais medievais.

Estas reflexões teóricas ainda tem um percurso muito longo pela frente, se encontrarem historiadores interessados em percorrê-lo. Entretanto, ao contrário do diálogo teórico, o uso metodológico de técnicas oriundas da semiótica, sobretudo no referente à análise de fontes, é algo que podemos avaliar a curto ou médio prazo.

Fontes de caráter narrativo são demasiadamente utilizadas nas pesquisas dos medievalistas. Isto é algo corriqueiro e compreensível se pensarmos no imenso número de fontes que podem ser classificadas como narrativas: crônicas, hagiografias, contos, *exempla*, etc. E mesmo fontes *a priori* não classificadas como narrativas, podem incluir aspectos ou trechos narrativos. Assim, pode ser bastante profícuo o uso de métodos da chamada semiótica narrativa na análise de tais fontes.

A semiótica narrativa, apesar da variedade de correntes existentes, apresenta-se como um campo majoritariamente de influência estruturalista ou pós-estruturalista (se não majoritariamente, pelo menos na maioria dos autores lidos pelos historiadores brasileiros). Como tributária do estruturalismo, é óbvio que a "análise estrutural da narrativa" – como comumente é chamada – pressupõe a existência, num relato dado, de uma estrutura, um todo constituído por partes articuladas. Roland Barthes acentua a presença marcante da narrativa na história das sociedades humanas: "não há em parte alguma povo algum sem narrativa"[19]. Mas esta universalidade poderia impedir que a narrativa fosse objeto de pesquisas acadêmicas. Afinal, como construir uma teoria de algo presente em todas as épocas e todas as sociedades? Novamente, o problema da delimitação do objeto. A solução, para Barthes, está na análise estrutural:

> (...) ou bem a narrativa é uma simples acumulação de acontecimentos, caso em que só se pode falar dela referindo-se à arte, ao talento ou ao gênio do narrador (do autor) – todas as formas míticas do acaso –, ou então possui em comum com outras narrativas uma estrutura acessível à análise, mesmo que seja necessária alguma paciência para explicitá-la, pois há um abismo entre a mais completa aleatória e a mais simples combinatória (...).[20]

O fundamento no qual se baseiam esses estudos pode ser resumido na busca das estruturas comuns ao ato de narrar, ou seja, das "leis" que regem as estruturas da "narratividade".

Tzvetan Todorov defendeu o desenvolvimento de uma disciplina que ele chamou de poética estrutural. Disciplina que, segundo ele, poderia enfim dar novo rumo aos estudos literários. Ao invés de se debruçar sobre as obras individualmente consideradas, a poética estrutural se interroga acerca das "propriedades desse discurso particular que é o discurso literário". E conclui Todorov: "tal ciência se preocupa não mais com a literatura real, mas com a literatura possível, em outras palavras: com essa propriedade abstrata que faz a singularidade do fato literário, a *literariedade*".[21]

Mesmo que não se concorde com as reflexões teóricas deste autor – por exemplo, esta ideia de "literariedade", algo carregado de tamanha abstração ao ponto de perder sua operacionalidade –, pode-se fazer um bom proveito dos métodos desenvolvidos por ele para analisar obras narrativas. Em outras palavras, algumas conclusões ou projeções deste autor

---

19 BARTHES, Roland. "Introdução à Análise Estrutural da Narrativa". In: BARTHES, Roland et alli. *Análise Estrutural da Narrativa*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 19.
20 BARTHES, Roland. *Ibid*. p. 20.
21 TODOROV, Tzvetan. *Estruturalismo e Poética*. São Paulo: Cultrix, 1974, pp. 15-16.

podem ser ignoradas pelos historiadores (caso não concordem com a aplicação destas teorias na pesquisa histórica), porém, estes podem fazer uso das técnicas que compõem sua metodologia de análise de obras narrativas, sem nenhum prejuízo.[22]

Um bom exemplo de possível contribuição é o enfoque nas *ações* que se desenvolvem no interior de uma narrativa. Ao contrário do enfoque nos personagens (ou nos agentes, dependendo da nomenclatura), Todorov afirma que as ações são a base na qual se desenrolam todas as relações de uma obra narrativa. Obviamente, a concepção de que as ações se repetem em uma obra narrativa e de que é possível estabelecer um modelo a partir destas repetições não é novidade. Todorov não faz mais do que prosseguir com a tradição da análise estrutural da narrativa, que, desde Vladimir Propp, busca explicar esses modelos. O que torna a proposta de Todorov interessante é que, a partir deste enfoque nas ações é possível conhecer as diferentes relações entre personagens (isto também não é novidade, contudo, permite a construção de um método de análise promissor). Com base no estudo destas relações, Todorov desenvolveu o que chama de "predicados de base", ou seja, três predicados que designam três relações de base. Vejamos como ele nos explica:

> À primeira vista, estas relações podem parecer muito diversas, por causa do grande número de personagens, mas percebe-se rapidamente que é fácil reduzi-las a três apenas: desejo, comunicação e participação (...). Estas três relações possuem uma generalidade muito grande, pois estão já presentes na formulação deste modelo, tal qual a deu A. J. Greimas. Não queremos, entretanto, afirmar que seja necessário reduzir todas as relações humanas, em todas as narrativas, a estas três. (...) Cremos, em oposição, que as relações entre personagens, em toda narrativa, podem sempre ser reduzidas a um pequeno número e que esta rede de relações tem um papel fundamental para a estrutura da obra. É nisto que se justifica nosso intento.[23]

A partir destes três predicados (ressalto que estes foram os descobertos por Todorov em sua análise do romance *Les Liaisons Dangereuses*), é possível conhecer outras relações presentes na narrativa a partir de "regras de derivação".

O interesse do autor em questão é que este tipo de análise estrutural possa ser aplicado em outras obras para que se descubram os pontos em comum e o alcance do modelo traçado

[22] Aqui, ocorre oposto do que afirmei acima em relação à psicologia social. Trata-se de métodos de análise textual que podem ser aplicados em fontes históricas e, caso não se concorde com a teorização do criador do método (que chegará, portanto, a conclusões diferentes das dos historiadores), basta submeter o resultado da análise a outro quadro teórico. Os dados recolhidos após a análise não serão, por exemplo, usados para se descobrir as leis da narratividade, mas para compreender a estruturação de determinada fonte narrativa com intenção de que isto explique um aspecto de uma sociedade do passado.

[23] TODOROV, Tzvetan. "As Categorias da Narrativa Literária." In: BARTHES, Roland et alli. *Op. cit*. pp. 231-232.

por ele, mas não necessariamente que estes predicados devam ser repetidos em outras obras. Ora, teremos uma boa metodologia de análise de fontes narrativas se conseguíssemos, tal como preconizou Todorov, traçar um paradigma das relações entre personagens. Seria mais interessante ainda se conseguíssemos chegar, após a identificação desses predicados de base, à formulação de algumas "regras de ação", ou seja, paradigmas de ação priorizados na obra narrativa. Resumindo, escreve Todorov:

> Para descrever o universo dos personagens, temos aparentemente necessidade de noções. Há em primeiro lugar os predicados, noção funcional, tal como "amar", "confiar-se", etc. Há, por outro lado, personagens: Valmont, Merteuil, etc. Estes podem ter duas funções: ou ser os sujeitos, ou ser os objetos das ações descritas pelos predicados. Empregaremos o termo genérico de agente para designar simultaneamente o sujeito e o objeto da ação. No interior de uma obra, os agentes e os predicados são unidades estáveis, o que varia são as combinações de dois grupos. Enfim, a terceira noção é a das regras de derivação: estas descrevem as relações entre os diferentes predicados. Mas a descrição que podemos fazer com a ajuda destas noções permanece puramente estática; a fim de poder descrever o movimento destas relações e, por aí, o movimento da narrativa, introduziremos uma nova série de regras que chamaremos, para distingui-las das regras de derivação, *regras de ação.*[24]

Imaginemos um medievalista interessado em analisar crônicas régias da Baixa Idade Média. Se este medievalista puder, na análise de uma crônica, traçar as "regras de ação" mais recorrentes da fonte, significa que ele avançou bastante na interpretação dessa fonte, pois estará inferindo sobre os possíveis paradigmas de comportamento presentes na fonte em questão (o que, para uma fonte oriunda do ambiente régio, será, sem dúvida, interessante). Obviamente – esquecendo um pouco o Todorov e refletindo como medievalista –, também será preciso que esse nosso medievalista hipotético compare esses dados com outras fontes (também narrativas ou, de preferência, de outro tipo, como ordenações e chancelarias). Também precisará conhecer as condições de produção da fonte analisada, seu percurso e recepção, etc. Em resumo, a escolha metodológica é importante, mas não é tudo.

Passo a resumir agora um exemplo de aplicação deste método. Este exercício de análise é aqui exposto superficialmente e, portanto, constitui-se mais em uma possibilidade do que em um resultado.

[24] TODOROV, Tzvetan. *Ibid.* pp. 235-236.

Preocupado com os paradigmas de comportamento presentes na *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal*[25], de Rui de Pina, comecei a buscar os tais predicados de base na referida obra. De início, me intrigou a extensa reprodução, pelo cronista, da trajetória dos mártires de Marrocos. Por que tanto espaço concedido ao percurso dos mártires franciscanos numa crônica régia? Vejamos a explicação do cronista:

> Desta tomada Dalcacere até o falecimento Del-Rei Dom Affonso se passaram seis annos, nos quaes se não acha feito que elle fizesse, nem se passasse cousa dina de memoria, salvo que depois em sua vida, e da dita Rainha Dona Orraca sua molher, o Ifante Dom Pedro seu Irmão filho também legitimo del-Rei Dom Sancho trouxe a Coimbra os ossos dos cinco Frades Menores, que em Marrocos morreram Martyres, cujo caso segundo a Lenda Santa, que delles se lê, e segundo o que mais delles verdadeiramente se acha foi brevemente nesta maneira (...)[26]

O motivo que impulsiona a narrativa é a relação de confiança de Francisco com os irmãos encarregados da missão de levar a fé cristã até Marrocos:

> elle por vontade de Deos, escolheo em sua vida seis Frades de sua Ordem por natureza Italianos, e de maravilhosa santidade, a saber: Frei Vital, e Berardo, Otone, Acurcio, Pedro, e Adjuto, e por saberem bem a lingoa Arabiga os mandou ao Rei, e Reino de Marrocos, que naquelle tempo sobre os Mouros Dafrica, e Despanha tinha o mór Principado, para lhe prégarem, e trabalharem pelo converter á Fé de Christo.[27]

A escolha de tamanha missão é baseada na confiança do santo fundador da ordem (mesmo explicitando que a escolha foi "por vontade de Deos", a confiança fica subentendida). A confiança passa a ser uma constante no caminho dos frades. Continuemos:

> E destes seis Frades fez maioral, e Prelado a Frei Vital, o qual como elle com os outros chegassem ao Reino Daragão adoeceo; e porque vio que sua doença se prolongava por tal que seu mal corporal, o bem, e negocio espiritual, e de Deos não impedisse, mandou que por comprirem o mandado de Deos, e de S. Francisco se fossem a Marrocos, os quaes por sua obediencia o leixaram doente, e se partiram, e chegeram á Cidade de Coimbra onde a esse tempo era a Rainha Dona Orraca molher deste Rei Dom Affonso, a qual os fez ir ante si, e como falasse com elles em cousas de Deos, e nelles visse tão grande desprezo do mundo, e tamanho fervor de morrer por amor de Jesu Christo, e sem duvida os julgou, e houve por mui verdadeiros, e prefeitos servos de Deos, e por esso com grande instancia lhe rogou, que por suas rogações pedissem a Deos que revelasse a ella o derradeiro termo de sua vida, e posto que elles com sua humildade confessassem não ser dinos entender nos segredos de

[25] A edição aqui consultada, em formato *e-book*, é a versão digital de PINA, Rui de. *Chronica do Muito Alto e Muito Esclarecido Principe D. Affonso II, Terceiro Rey de Portugal.* Lisboa: Escriptorio - Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1906. Disponível em: http://purl.pt/16960

[26] PINA, Rui de. *Ibid*. p. 17.

[27] PINA, Rui de. *Ibid*. pp. 17-18.

> Deos: porém vencidos das devotissimas preces da Rainha, ditas com muitas lagrimas, prometeram-lhe que assi o pediriam, os quaes orando a Deos com firme, e pura fé, não sómente o que da vida da Rainha, mas ainda o seu Martyrio, por revelação de Deos lhe foi tambem senificado, porque logo disseram que os derradeiros dias da vida da Rainha seriam mui sedo quando seus corpos depois de seu Martyrio, fossem de Marrocos ali trazidos, e dela mesma Rainha, e de todo o povo com grandes honras recebidos, e assi foi como se dirá (...)[28]

Há aqui um destaque na confiança imediata que a rainha depositou nos frades, a tal ponto que lhes solicitou uma revelação. Além da relação de confiança, que acredito poder ser considerada um predicado de base, surgem repetidamente ao longo do relato as relações de ajuda, principalmente no que se refere ao auxílio prestado aos frades por aqueles que cruzam seus caminhos.

> Partidos os Frades de Coimbra para seguirem sua santa jornada, vieram por aviamento da Rainha Dona Orraca á Villa Dalanquer, onde estava a Ifante Dona Sancha, irmã del-Rei Dom Affonso, que era Senhora da dita Villa, a que tambem revellaram todo o seu proposito; como ella foi Princeza mui santa, aprovando seu negocio ella sobre os habitos da sua Religião que elles traziam lhes deu outras vestiduras seculares, taes, com que mais livres, e facilmente podessem passar a terra de Mouros, e assi com seus habitos desimullados foram á Cidade de Sevilha, que então era de Mouros, onde na pouzada de um Christão, leixados os hábitos leigos, por oito dias estiveram escondidos (...)[29]

Como vimos, há de novo a relação de confiança e a ajuda da rainha, da infanta e de um cristão não identificado que lhes abrigou. Assim, pode-se conjecturar que *confiança* e *ajuda* são "predicados de base" desta narrativa (e outros ainda podem ser elaborados após uma análise mais aprofundada).

Segundo Todorov, as ações também podem ser derivadas a partir da oposição a um predicado de base. E isto ocorre na narrativa em questão quando, por exemplo, os agentes são os mouros. Estes, ao contrário dos agentes cristãos, impedem o cumprimento da missão[30], ou seja, temos aqui uma ação derivada da oposição à relação de ajuda.

Tentemos aqui esboçar algo semelhante ao que Todorov aplicou em *Les Liaisons Dangeureses*. Mesmo com uma análise ainda inicial, e com a definição de apenas dois predicados de base, é possível tentar definir algumas "regras de ação" que resumem as relações entre os agentes da narrativa. Iniciemos com as relações do eixo da *confiança*:

R1) Sejam A, B e C três agentes, e que A confia uma ação a B. Então, C, ao se convencer da relação entre A e B, passa a confiar em B.

---

28 PINA, Rui de. *Ibid*. p. 18.
29 PINA, Rui de. *Ibid*. p. 18.
30 PINA, Rui de. *Ibid*. p. 18 *passim*.

Trata-se de uma regra que se repete ao longo da narrativa. A rainha Dona Urraca, a infanta Dona Sancha, entre outros, ao perceberem a incomparável fé dos frades e a importância da missão encomendada pelo próprio Francisco – e segundo a narrativa, os frades não apenas desejavam pregar em terra de infiéis, mas sabiam que enfrentariam o martírio e estavam perseverantes na missão – passam a confiar inteiramente nos cinco frades menores.

Desta regra, deriva-se outra, contextualizada no eixo do *auxílio*:

R2) Sejam A, B e C três agentes, e entre eles estão estabelecidas as relações de R1. Então, C auxilia B na execução da ação pactuada entre A e B.

Como vimos, todos os cristãos que cruzam o caminho dos frades os auxiliam de alguma forma. Todos, de certa maneira, concorrem para que a missão seja cumprida e que os cinco missionários encontrem a morte gloriosa do martírio.

Vê-se, assim, que certas relações surgem repetidamente e muito próximas no fio da narrativa e, a partir delas, se derivam outras relações. É possível dar continuidade à aplicação deste método e inferir alguns paradigmas que ligam entre si os personagens do relato. Meu intento é, ao fim de uma análise mais profunda, questionar sobre os modelos de comportamento que são vinculados na crônica. Além disso, pode-se também levantar outros questionamentos, tais como: quais são os "lugares-comuns" do relato do cronista sobre a trajetória dos mártires de Marrocos? Levando em conta que alguns autores consideram que existe um "discurso hagiográfico"[31] no interior de uma crônica régia, será que esses "lugares-comuns" são os mesmos de outros relatos hagiográficos? São muitos os questionamentos que podem ser feitos diante de uma temática assaz interessante como a da trajetória dos mártires de Marrocos e a considerável expansão de seu culto em Portugal.

Para concluir, queria ressaltar a importância da reflexão teórica aliada a uma boa metodologia de análise. A metodologia aqui esboçada pode auxiliar na busca daquilo que Bourdieu chamava de "teoria da ação"[32]. Ao se investigar, nas fontes, paradigmas de ação privilegiados no contexto estudado, estaremos dando um passo a mais no entendimento das motivações dos seres humanos em sociedade; em outras palavras, estaremos pesquisando para explicar porque as pessoas de uma determinada sociedade do passado agiram de determinada maneira. Ora, se o historiador, como disse Marc Bloch, se assemelha ao ogro da lenda, ou seja, onde existe carne humana, lá está ele, se nosso objeto é o homem e suas ações,

[31] Cf. por exemplo: SOBRAL, Cristina. "Hagiografia em Portugal: balanços e perspectivas". In: *Revista Medievalista Online*. Lisboa: IEM/FCSH, 2007, Ano 3, número 3. Disponível em: www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista

[32] Cf. por exemplo: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

se já cansados dos estudos que priorizam uma cultura descarnada, sem vida, buscamos explicar o que as pessoas efetivamente faziam, talvez essas reflexões sejam de alguma valia.

A semiótica pode nos ajudar a olhar a chamada cultura pelo viés das "programações sociais" (para usar a terminologia de Ferruccio Rossi-Landi[33]), ou seja, as pessoas agem segundo introjeções de complexos processos de significação. Elas precisam estar inseridas numa sociedade para compreender os códigos (e com eles, os processos semióticos) necessários à vida cotidiana e vão agir de acordo com estes códigos. Mesmo os comportamentos que acreditamos serem espontâneos, estão programados segundo as tipificações e programações da sociedade em que vivemos, caso contrário, "no sólo no serían comprensibles sino ni siquiera identificables como casuales, espontâneos, libres o individuales, si no existiesen programaciones sociales según las cuales medirlos"[34]. Esta concepção teórica pode constituir-se num tipo de abordagem da cultura sem desvinculá-la da prática social, das ações efetivamente praticadas. Obviamente, que o obstáculo mais difícil – mas também desafiador – é como verificar isto nas fontes, sobretudo devido às especificidades das fontes medievais, que exigem tratamento especializado, domínio de técnicas que nem sempre são ensinadas em cursos de graduação, traduções (em muitos casos), entre outras dificuldades. Os medievalistas sabem que não é fácil compreender e, sobretudo, explicar o "outro", esse "outro" da Idade Média que, da mesma maneira que parece se aproximar, também se afasta de nós. Georges Duby nos explica admiravelmente este labor, este contato com os vestígios de uma sociedade distante de nós, contato que exige técnica e paciência para poder responder, mesmo que pontualmente, os "porquês" feitos pelos historiadores. Uma busca por respostas que somente serão dadas após complexas tentativas de organização e unificação, lembrando o dilema do padre Jacobus, belamente apresentado por Hermann Hesse. E são estas explicações de Duby que deixo como consideração final:

> Cabe perguntar se o historiador encontra-se alguma vez mais próximo da realidade concreta, dessa verdade que anseia por atingir e que lhe escapa permanentemente, do que no momento em que tem diante de si, examinando-os atentamente, esses restos de escrita que emanam do fundo das eras, como destroços de um completo naufrágio, objetos cobertos de signos que podemos tocar, cheirar, observar na lupa, e aos quais ele dá o nome de "fontes", em seu jargão.[35]

---

33 ROSSI-LANDI, Ferruccio. "Programacion Social de los Comportamientos". In: ROSSI-LANDI, Ferruccio et alli. *Diccionario Teórico-Ideológico*. S/L: Editorial Galerna, 1975.

34 ROSSI-LANDI, Ferruccio. *Ibid*. p. 117.

35 DUBY, Georges. *A História Continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 28.

Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média

Hagiography, art and culture in the Autumn of the Middle Ages

Saul António Gomes[1]
Universidade de Coimbra

Resumo

Neste artigo, o autor propõe-se analisar uma das faces da composição da memória espiritual do ocidente medieval e dos seus reflexos no espaço luso-ibérico. As vidas exemplares de mártires e de santos, como dos mistérios da vida e paixão de Cristo ou marianos, encontraram na manifestação artística um dos seus territórios de eleição da reflexão de mestres e teólogos daqueles séculos. A obra de arte religiosa medieval, em catedrais ou em mosteiros e igrejas paroquiais, pré-românica, românica, gótica ou já renascentista, arquitetónica, escultórica ou pictórica, em templos construídos ou em iluminuras de códices manuscritos, é, ela sempre, um texto cultural que espelha o(s) sentido(s) complexo(s)da Fé do homem medieval e da sua tentativa de compreensão de Deus e da história.

Palavras-chave: Idade Média; Portugal; Arte; Hagiografia; Santidade, Devoção.

Abstract

In this article, the author considers itself to analyze one of the faces of the composition of the spiritual memory of the medieval Western world and its consequences in the Portuguese space. The exemplary lives of martyrs and saints, as of the mysteries of the life and passion of Christ or those of the Virgin Mary, had found in the artistic manifestation one of its mains territories of the teological knowledge of masters and theologians at those times. The medieval religious work of art, in cathedrals or parochial churches and monasteries, roman, gothic or early renaissance styles, architectural, sculpture or pictorial already, in constructed temples or in the leaves painted of codices manuscripts, is, always, a cultural text that expresses the felts of the medieval man's Faith and its attempt to understanding the misteries of God and of history.

Keywords: Middle Ages; Portugal; Art; Hagyography; Holliness; Devotion.

● **Enviado em: 30/03/2014**
● **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Doutor em História pela Univeridade de Coimbra. Professor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Instituto de Paleografia e Diplomática). Membro do Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. E-mail: sagcs@fl.uc.pt

Apesar de aparentemente distintos, os conceitos que intitulam este texto, hagiografia, arte e cultura no entardecer dos tempos medievais apresentam elementos programáticos unificadores que entroncam coerentemente na herança da civilização medieval. Efetivamente uma hagiografia encerra, enquanto texto com um propósito laudatório da exemplaridade das biografias da santidade, uma composição alegórica que apela ao sentido ascensional de elevação próprio da espiritualidade dos crentes. Nesse sentido, a composição do texto hagiográfico corresponde a uma narrativa devidamente planificada e ordenada, com o objetivo de elevar a mente do crente para as imaterialidades metafísicas ou divinas.

Não é esse o sentido que orientava também, nesses longos séculos posicionados entre a Antiguidade e o Renascimento, os construtores dos santuários de peregrinação e das catedrais góticas? Um sentido de eternidade, assim como a alma do justo e do santo alcança essa união com Deus, numa realidade celestial outra infinda e sem tempo, assim a arte e a cultura surgem como criações ao serviço de uma espiritualidade que conduza a alma a essa eternidade. Por outro lado, arte e mundo religioso – mundo osmótico em que se encontra tanto o pensamento teológico como a simples experiencia não indagativa da Fé - são dois campos que a historiografia, e não apenas a medievalista, não se cansa de interpretar e compreender. A arte medieval acolhe a alegoria do sagrado, serve-lhe como tabernáculo memorial, nas suas múltiplas formas e dinâmicas funções arquitetónicas, escultóricas e pictóricas, entre outras, tornando-se um enunciado eloquente de mensagens com linguagens próprias que a exegese contemporânea historiográfica procura esclarecer, (re)conhecer e enaltecer[2].

Grandes medievalistas como Georges Duby e Jacques Le Goff socorreram-se do mundo artístico medievo para edificarem as suas "catedrais" historiográficas. As pedras do templo tornam-se fontes ou pedras de autenticidade do discurso do historiador. Dialogante com esses autores é a obra fecunda de Hilário Franco Júnior, referindo-me aqui aos seus *Ensaios de Mitologia Medieval*, reunidos em obras maiores da historiografia lusófona como são os livros *Os três dedos de Adão* e *A Eva Barbada*, nas quais a gramática medieval do religioso é desmontado para se encontrar a sua chama vital, o mito como primeiro texto enunciativo e matriz genética e profética da escatologia do sagrado[3]. Um problema, aliás, este da sociedade medieval e das suas noções escatológicas do céu e da terra que tem encontrado na

[2] CARRUTHERS, Mary, Machina memorialis. *Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*. Paris: Editions Gallimard, 1998; HECK, Christinas (Ed.), *L'allegorie dans l'art du Moyen Âge. Formes et fonctions. Héritages, créations, mutations*. Turnhout: Brepols, 2011.

[3] JÚNIOR, Hilário Franco, *Os três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: USP, 2010; Idem, *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: USP, 2010.

historiografia medievalista sul-americana uma escala de tratamento francamente motivadora[4].

A hagiografia de composição medieva é, todavia, um texto largo e fecundo para investigações interdisciplinares. Um texto de fronteiras aparentemente conhecidas, e talvez por isso desvalorizadas pela historiografia mais oficial que olha com suspeição para a aparente pequenez de tais pedras do edifício historiográfico, mas que se torna necessário recolocar nas suas fronteiras reais, que são as do desconhecido, do que ainda ignoramos e que necessitamos de conhecer mais.

Saúdo, por isso, a atualidade da temática deste trabalho e elogio, ainda, os estudos renovadores que os nossos colegas medievalistas brasileiros (merecendo referência particular os projetos de investigação liderados por Andréia Cristina Lopes Frazão[5], a partir da UFRJ, pelos resultados científicos produzidos em torno da hagiografia e do fenómeno da santidade na Idade Média ocidental) têm vindo a desenvolver para, derrubando as muralhas do que se julgava fechado e adquirido ou se tinha mesmo por menor senão inútil, demonstrarem que o sabido é, em História como em todas as ciências humanas, mais aquilo que se ignora do que o que parecia definitivo nas suas fronteiras fechadas.

Uma igreja, porque *domus Dei* e *locus terribilis*, onde tocam os pés da escada pela qual descem e ascendem os anjos do Senhor, como a liturgia católica recorda na ocasião da dedicação de cada nova igreja e da consagração dos seus altares, é um espaço reservado à oração e à liturgia que é como que uma gramática autêntica da celebração pura do divino. A liturgia propicia aos fiéis o acesso aos sacramentos.

Com planta basilical ou em cruz latina, a igreja medieval é um lugar em que se associam a memória espiritual do Cristianismo com a história dos fiéis que a edificaram, enquanto expressão do seu sentimento religioso, e que a utilizaram, gerações após gerações, enquanto espaço de adoração e de celebração. Construído o templo para louvor de Deus, dava-se lugar aos rituais de dedicação da igreja e da consagração dos altares. Ritos fora e dentro do novo monumento tornavam-no lugar sagrado e microcosmos do mundo criado. Às suas portas e nas suas capelas, nos seus altares e batistérios, nos lugares de passagem ou nos lugares de paragem para celebração, os fiéis podiam exprimir e alimentar a sua fé, serem acolhidos ou

4 Cf. GUIANCE, Ariel (Ed.), *Entre el Cielo y la Tierra. Escatalogía y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009.

5 SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Org.). *Hagiografia e História. Reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: Comunicação Editora, 2010; Idem, *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval. Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói/RJ: Universidade Federal Fluminense, 2008.

expulsos pela excomunhão ou pelo levantamento da mesma, assim como serem recebidos em matrimónio, batizar os seus filhos, seguir as orações complexas latinas dos sacerdotes e dos ministros celebrantes, posto que impercetíveis para a maioria da assistência, atentar nas vidas dos santos como exemplos de fidelidade a Deus e de expressão de santidade.

E uma igreja medieva é um espaço privilegiado da cenografia artística do sagrado, testemunhada nas alfaias litúrgicas, nos paramentos e nas vestes dos celebrantes, nas imagens em pintura ou em mosaico, esculpidas ou tecidas em cortinas e tapetes, expostas em relicários ou sobre altares, nos retábulos e nas paredes da igreja, nos capitéis e nas pilastras das naves e nos vitrais, preservadas nas arcas com o tesouro da igreja, em livros ricamente iluminados e encadernados com tábuas de prata e ouro. Imagens comuns ou imagens de devoção excecional pela atribuição que lhes era feita de intermediarem milagres e graças.

Igrejas que são livros simbólicos e abertos do catecismo cristão. Émile Mâle, na sua obra clássica, *L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France*, na qual procura estabelecer a "genealogia " da viagem dos tipos iconográficos medievos, recorre à expressão "mirroir", espelho, para concatenar as relações entre imagem artística e as categorias culturais do Medievo. A imagem é cultivada, pelos artistas medievos, como espelho da natureza, espelho da ciência, espelho moral, espelho da história do Antigo Testamento, dos Evangelhos canónicos e dos textos apócrifos.[6]

O conhecido Abade Suger (1081-1151) levou a cabo, entre os anos de 1137 e 1144, nos arredores de Paris, uma profunda reforma arquitetónica da Abadia de Saint Denis. Suger era conselheiro do rei Luís VI e foi um dos construtores ideológicos da monarquia dos capetíngios. Em Saint Denis, templo tumular do santo patrono, tinham sido sagrados os reis carolíngios Pepino, o Breve, e Carlos Magno, seu filho; era ainda panteão de Carlos Martel, de Pepino e de Carlos, o Calvo. Suger valorizou essa herança capetíngia, âncora da França pleno-medieva, estabelecendo um programa de reconstrução arquitetónica da Abadia que deveria torná-la num verdadeiro centro de peregrinação espiritual e política da França do Século XII. Convocou numerosos pedreiros, canteiros, escultores e outros artífices e, com os recursos e tesouros que a Abadia tinha ganho dos seus benfeitores e fiéis que a ela acorriam em multidões, deu forma a um novo templo, amplo, povoado de altares esplendorosos, de

6 MÂLE, Émile, *L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspirations*. Paris: Armand Colin, 1922 e 1948.

relicários e de alfaias litúrgicas preciosos, com janelas amplíssimas deixando penetrar o interior do templo de luminosidade e de brilho.[7]

Bem sabemos que num templo da tradição artística ocidental, românico ou gótico ou já renascentista, se considerarmos algumas cidades itálicas do *Trecento* e do *Quattrocento* (esse tempo de Dante e de Petrarca a que se juntará numa geração um pouco mais tardia Boccacio), observam-se, pelas imagens artísticas, esculpidas ou pintadas, as marcas inconsúteis da vivência cristã desses séculos. Imagens que encenam a teatralidade dramática da Liturgia, especialmente a pascal e a natalícia, o nascimento, a infância, a vida e a morte e ressurreição de Cristo, os mártires e santos, especialmente Santa Maria, que muscularam a história do Cristianismo, o ciclo terrífico do Apocalipse e dos infernos.

A evolução do pensamento teológico ocidental, na sua caminhada para a unicidade mas também no reconhecimento da sua inefável diversidade, espelha-se nas manifestações artísticas. A questão do mistério ca Imaculada Conceição dividiu os teólogos da *Ecclesia catholica* entre defensores e críticos. S. Bernardo de Claraval (+1153) defendia que a santificação de Maria se processou depois do seu nascimento, mas não na sua conceção paternal por Joaquim e Ana, no que foi seguido e reforçado pelos dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino. Do outro lado, a tradição franciscana, encabeçada por Duns Escoto (+1308),o "Arauto da Imaculada Conceção", argumentando visão oposta. Em 1476, o papa Sisto IV aprovou a festa canónica desse título, estendida a toda a Igreja, por S. Pio V, em 1568, e, finalmente, declarada dogma, por Pio IX, em 1854, pelo decreto *Ineffabilis Deus*.

Os artistas europeus medievais, sobretudo, dividiram-se também nas representações que envolviam os mistérios gozosos da Vigem maria, como sejam o da Anunciação ou o da sua Coroação, ora representando Maria humilde *ancilla Dei*, genuflexionada ou inclinada diante dos anjos e arautos de Deus, ora preferindo a versão oposta, compondo as representações estéticas de forma a que a Virgem, não maculada sequer na sua conceção, porque livre de pecado original, *regina Coeli*, surja acima dos arautos angélicos ou a par, em majestade, do próprio Cristo que a coroa na glória eterna.

Imagens, também, integradas nos ciclos unificadores protagonizados pelas grandes peregrinações (Compostela, Tours, Roma e Jerusalém), pelos movimentos monásticos, pelas políticas de centralização do poder pontifício, pela história profana de cada reino ou diocese e pela composição de martirológios, *vitae patruum sanctorum*, legendários (como a Legenda Dourada, de Jacopo de Voragine) e de flores sanctorum que tanto sucesso obtiveram,

[7] AAVV, *A Nova História da Arte de Janson. A Tradição Ocidental*. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 399 - 400.

circulando maioritariamente em línguas vernaculares, no outono da Idade Média e que permaneceriam títulos de sucesso editorial já depois da invenção da impressão tipográfica por Gutenberg. Imagens, enfim, que representam a memória espiritual de cada diocese ou de cada mosteiro, elas mesmas um texto hagiológico e catequético de interpretação, reconheçamos, nem sempre imediata para o fiel comum.

Os santos recebem, em cada igreja, uma liturgia comemorativa adequada e específica. Entendamo-nos: santos são todos aqueles que lograram o reconhecimento da santidade. Na verdade, a Igreja estabeleceu desde cedo uma hierarquia sagrada que enuncia, para o ciclo evangélico, depois de Cristo e de Santa Maria, os anjos e arcanjos, os apóstolos, os mártires e as virgens, os confessores, os santos do monaquismo, os santos papas e os santos bispos, e, finalmente, os novos santos. Do Velho Testamento recebiam popularidade os profetas e os reis de Israel.

O ciclo do *Temporale* apropria-se do tempo cósmico, do ciclo solar, definindo as festas móveis em função da Páscoa, enquanto o *Sanctorale* reserva a cada santo práticas litúrgicas próprias de acordo com uma hierarquia de valores, distintos de acordo com as tradições de cada lugar, e que fazem de cada santo um caso. Santos cujas iconografias no-los apresentam geralmente em oração, no exercício da missão evangélica ou de santificação ou, ainda, como participante da liturgia.

O texto hagiográfico encerra, também ele, um programa construtivo da salvação da alma do cristão, traduzido na planificação de uma conduta de vida guiada pelo exemplo moral e pela apropriação de virtudes, numa verdadeira arquitetura espiritual. Por seu lado, também uma catedral medieval se reveste de uma semelhante dimensão salvífica. Narrativa hagiográfica e narrativa arquitetónica em pedra, em escultura, em pintura, em vitral, eis dois mundos paralelos na via da salvação do fiel, sendo ambos composições de um ideal humano consagrado ao amor a Deus e ao desejo da salvação da alma tão próprios do *homo religiosus* medieval.

No texto hagiográfico, como por exemplo nos martirológios e nos legendários com vidas ou exemplos de santos, como nas compilações de milagres, recolheu-se, por norma, um espectro de exemplos muito diversificado na geografia e na cronologia da seleção levada a cabo pelos compiladores primitivos. A Idade Média foi um período muito rico em matéria de

produção hagiológia, como escreveu José Mattoso, "produtos isolados de uma corrente vasta e fluida onde não se podem encontrar facilmente autores e dependências literárias".[8]

A compilação das vidas exemplares entre cristãos foi praticada desde cedo pelos cristãos. No livro evangélico dos Atos dos Apóstolos encontramos testemunhos primitivos relevantes. Os chamados padres do deserto, eremitas ou celibatários, homens ou mulheres, posto que estas em menor número, todavia, tornar-se-iam nos modelos mais divulgados de exemplaridade moral e de santidade. As recolhas das vidas desses santos padres circularam entre comunidades monásticas no Oriente e canonizou-se, no ocidente cristão em obras maiores como a das Colações (*Collationes patrum in scetica eremo*), de S. João Cassiano, nas quais o autor procura historiar tanto a vida exemplar no caminho da santidade quanto a sabedoria da humildade que eleva o cristão ao desejo último, depois da purificação e de contemplação da verdade, da união com o Criador.[9]

Gregório Magno, Diálogos (593) a vida e os milagres dos padres santos da península itálica, sobremodo de S. Bento de Núrsia. Na Península Ibérica teve importância a compilação organizada pelo monge visigodo Valério de Bierzo, nos finais do Século VII, intitulada *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, base da informação hagiográfica dos santos mártires originários da antiga província de Mérida.

O gosto dos santos foi, como permanece, uma realidade muito enraizada na cultura religiosa hispânica. A *Hispania* deu à Igreja um elevado conjunto de mártires, partilhando, todavia, os substratos dominantes dos martirológios itálicos e orientais. Nos séculos VIII a XII, de domínio muçulmano e de génese da guerra de Reconquista, surgiram alguns novos mártires, entre eles algumas crianças, de que o caso de S. Paio se tornará um dos exemplos mais significativos. Outros registos de santos e mártires, bastante desconhecidos, aliás, persistem nos obituários e necrológios dos mosteiros e das catedrais ibéricas, mormente portugueses, aguardando estudos pertinentes. Por outro lado, as Ordens Religiosas que se vão fixando na Península, como beneditinos, cistercienses e de cónegos regrantes agostinianos, sem esquecer as mais jovens ordens mendicantes, transpuseram também, para este espaço, os seus calendários litúrgicos, martirológios, legendários e demais literatura adequada.

Desse gosto hispânico pelos santos dão testemunho as coletâneas de milagres, especialmente marianos, como as Cantigas de Santa Maria, ordenadas no *scriptorium* de

8 MATTOSO, José, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 544: IDEM. Santos portugueses de origem desconhecida. *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*. Lisboa: Temas e Debates, 2013, p. 269-288.

9 SANTO, Arnaldo Espírito. João Cassiano e a Regra de S. Bento. *Humanitas* (Coimbra), v. L, pp. 299-310, 1998.

Afonso X, o Sábio, nas quais a poesia, a música e a arte da iluminação se uniram para produzir um dos mais belos legados do património cultural ocidental.

Franciscanos e dominicanos, sobremodo, propalaram esses modelos de novos santos. Novos santos que, embora recebendo o reconhecimento da canonização apenas de Roma - canonização essa, frequentes vezes, bem tardia...- tendem a identificar-se com os reinos de onde eram naturais ou onde faleceram. Atentemos que esta leitura não é uma retroprojeção do presente no passado. O fecho da Idade Média trouxe consigo os padroeiros das nações (S. Jorge, por exemplo, foi oficialmente declarado patrono da Inglaterra em 1415), como Joana de Arc o será da França ou, Santo António (de Pádua e/oud e Lisboa) e o Condestável D. Nuno Álvares Pereira[10] se tornarão progressivamente em modelos de santidade essencialmente lusitana. Esse foi o tempo, também, do nascimento dos anjos custódios das nações. E se os santos, nos altares da Igreja, gozavam de culto universal, também há que sublinhar que os reinos se apropriaram politicamente de antigos mártires e novos santos reescrevendo-lhes a história e a geografia dos milagres.

A sociedade medieval procurou intensamente a ordem e o sentido da perfeição da criação divina. O declínio do Império Romano levou ao triunfo dos reinos construídos pelos senhores das etnias da barbárie, cedo, aliás, romanizados e cristianizados, enquanto a uma geografia política de reinos ou futuros estados, espartilhando a unidade política do antigo império, se sucederia um espaço transnacional e em expansão chamado Cristandade e, mais tarde, de Europa.

Por volta de finais do primeiro milénio cristão, o homem medievo volta-se para o passado romano nele procurando a inspiração para novas unidades como que imperiais. Lembremos, neste ponto, a ação de Carlos Magno, que se fez coroar imperador na noite de Natal do ano 800 e que estabeleceu no seu *imperium*, necessitado de pilares congregadores e unificadores, a escrita romana e o latim como língua de administração. Como devemos atentar, também e nos tempos sucessivos, na afirmação de redes transnacionais, sobretudo eclesiais, expressas na aparição da poderosa congregação cluniacense, na afirmação, a partir do século IX sobretudo, as rotas de peregrinação jacobeias, a ela igualmente associáveis, na composição de uma interpretação securizante dos mistérios do Apocalipse, composta pelo monge Beato de Liébana, na reforma gregoriana da Igreja do Ocidente, unificadora de modelos litúrgicos e de expressões da Fé católica, no despoletar, desde logo na Península

[10] NASCIMENTO, Aires A., *Nuno de Santa Maria. Fragmentos de memória persistente. Estudos*. Lisboa: Associação Regina Mundi, 2010.

Ibérica, dos movimentos cruzadísticos de reconquista dos espaços outrora cristãos e, então, sujeitos ao poder islâmico.

Por outro lado, deveremos reconhecer que foi nos séculos XI e XII que nasceram as primeiras universidades, palavra rica, apelando justamente à ideia de *universitas*, de totalidade, consolidando-se a génese de novos reinos cristãos, reconduzindo-se à unidade romana os movimentos cristãos heterodoxos e contestatários ao mesmo tempo que emergiam novos ordens religiosas assentes em modelos institucionais e normativos centralizados como aconteceu, para além do já mencionado caso de Cluny, com cistercienses, premonstratenses e, sobremodo, nos novos tempos, com as ordens mendicantes especialmente franciscanos, dominicanos, carmelitas e eremitas de Santo Agostinho, entre outras.

E foi igualmente nesses séculos que a Europa viu emergir, no seu seio, um movimento artístico afeito aos antigos modelos construtivos romanos, o qual viria a ser batizado, no reconhecimento desse elo identificador, como estilo românico. O poder então alcançado pela *Ecclesia* levou-a a recuperar instrumentos modeladores da sociedade, mormente jurídicos, à semelhança aliás dos que outrora Justiniano e Teodósio haviam compilado para Roma, surgindo, com o apoio dos mestres universitários, toda uma produção de códigos legais que encontraram no *Decretum* de Graciano e nas Decretais de Gregório IX, e seus códices aditados pouco depois, os instrumentos mais adequados ao seu projeto de sociedade.

Falamos de uma Idade Média, note-se, que procurou a conciliar-se com a origem da criação, ordenada e perfeita; uma Idade Média que prosseguia uma ideia ordem universal, de modelo cristão uno, posto que não monódico, e a valorizou como ideal espiritual mas também de sobrevivência social. Um desejo de ordem tão extremo que acabaria por radicalizar as fronteiras religiosas, morais e sociais entre incluídos e excluídos, entre canónicos e heterodoxos, entre os que comungavam e os excomungados, entre fiéis e infiéis, entre cristãos e os outros, hereges, judeus, muçulmanos, gentios.[11] Conhece-se bastante bem o processo histórico de violência e de perseguições sanguinárias que este desejo dominante de inclusão, de uniformidade, de ordem acabou por assumir, vingando a justificação agostiniana do *compellere intrare* e o "fogo purificador" das inquisições.

Pertencem a essa Idade Média códigos normativos nascidos para uma longa duração, como as regras monásticas de Santo Agostinho e de S. Bento, ainda atuantes mais de mil e quinhentos anos depois das suas elaborações, como é no sémen dos intelectuais desses séculos, em particular dos padres da Igreja, pontificando entre todos Santo Agostinho, que

[11] IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'islam (1000-1150)*. 2ª Ed. Paris: Flammarion, 2000.

encontraremos a afirmação humana vital e bipolar entre a cidade santa e a cidade mundana, entre a Jerusalém, cidade de Deus, e Jerusalém, cidade dos homens, entre a predestinação e a graça da salvação e o terror do pecado e da condenação eterna.

Como foi, ainda, no Outono da Idade Média que S. Tomás de Aquino urdiu a compilação máxima do saber humano acerca de Deus, na sua bem conhecida *Summa Theologica*, devolvendo à Cristandade ocidental o otimismo adequado às necessidades de uma sociedade em crescimento e em expansão que viria a transformar decisivamente todo esse processo histórico medievo, conciliando a razão e a fé, explicando esta por aquela, e abrindo os horizontes dos cristãos à descoberta do mundo na sua dimensão planetária.

Na abertura de um *Liber ordinis*, composto primitivamente no Mosteiro de S. Rufo de Avinhão, pelo abade Letberto, por finais do século XI, traduzido para português, por finais do século XIV, no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, encontramos o elogia da ordem de que falámos há pouco. Podemos ler, na verdade, na abertura desse manuscrito o seguinte texto:

> "Hordem he disposiçam que da lugar a todalas cousas assy yguaaes como nom yguaaes. Porende a este livro chamamos ordem, porque prazendo a Deus nos propoemos d'escrever aqui ordenadamente como e per que guisa de dia e de nocte os officios devinos seiam acabados. E per esta guisa os livros das estorias ham d'entrar na ygreya e em que tempo. E semelhavelmente quaees livros e omelias e sermões se ham de leer aa mesa. E per que guisa os religiosos ham d'amdar, estar e conversar honestamente e regradamente em na sancta ygreja, en a crasta, e no cabidoo, e no refertoyro, segundo a maneira e constituições confirmadas pellos padres sanctos, que esso digamos todos e façamos, e nom seya antre nos discordia nenhuã. Assy como dis nosso meestre e doctor muy excelente Sant'Agustinho. Todas as cousas que nom som ordenadas, som nom folgadas, seyam ordenadas e logo folgaram. E asy nos manda e ensyna o bem aventurado Sam Paulo e diz que todas as cousas seram feytas honestamente e segundo ordem."[12]

A vida regrada observada como ideal de perfeição humana entre as comunidades monásticas medievais, na imensa ecúmena de abadias e mosteiros que proliferaram no medievo, exprime um desejo de Ordem (desde logo do *ordo* ou costume próprio de cada ordem Religiosa) e de racionalidade de conduta com o objetivo de construir um homem novo que pela *via perfectionis* se salvasse. Para a (re)criação desse homem novo, liberto dos pecados mortais, devotado à pobreza, à castidade e à obediência, propunham-se modelos de vida claustral pautados pela (re)invenção antropológica do corpo e da alma.

[12] Biblioteca Pública Municipal do Porto – Santa Cruz de Coimbra, Ms. 75, fls. 1-2. Cf. MARTINS, Mário. *Liber Ordinis*, Livro da Ordem dos Cónegos Regrantes e Castreiros. In: MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1966, pp. 223-235; FRIAS, Agostinho. *Fontes de Cultura Portuguesa medieval: o Liber Ordinis Sanctae Crucis Colimbriensis*. (Dissertação de Doutoramento). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

Asceses, abstinências, jejuns e trabalhos braçais ajudavam a domesticar um corpo demasiado sedento dos prazeres mundanos, ao mesmo tempo que se procedia à reaprendizagem dos códigos comunicacionais. Interditava-se, assim, a conversa avulsa e profana, porque era no silêncio absoluto que se ouviria a palavra divina, apenas rompido pelo toque de sinos que pautavam a celebração da liturgia e dos *officia ecclesiastica* corais. Protegido pelos muros da clausura, o monge sacrificava o seu corpo, moderava todos os seus gestos e todos os seus passos, tonsurava o seu cabelo em sinal de humildade, despojava-se de roupa luxuosa que trocava por um hábito pobre e austero, adotava uma dieta alimentar simples e reduzida ao essencial na comida e na bebida, vivia sem dinheiro e evitava o contato com o mundo exterior.

A exigência de uma vida pura e inteiramente dedicada a Deus, submergia o monge em orações constantes, em rituais repetitivos, longos e extenuantes, ao serviço permanente do altar e do coro, propalando nas comunidades religiosas modelos de organização e de responsabilidade comunitária que seriam insculturados na própria sociedade englobante.

A trilogia hagiografia, arte e cultura encontra, no medievo português, três casos de estudo que nos parecem bem significativos. O primeiro, respeita à génese e consolidação do mosteiro de cónegos regrantes de Santo Agostinho edificado em Coimbra, a partir de 1131, o qual foi dedicado ao título da Santa Cruz; o segundo caso respeita à abadia cisterciense de Santa Maria de Alcobaça, a qual, em 1153, foi formalmente confiada ao abade Bernardo de Claraval e, finalmente, o terceiro exemplo, o do Mosteiro de Santa Maria da Vitória fundado para perpétua memória da Batalha Real de Aljubarrota, travada, comos e sabe, em 1385, permitindo a consolidação e a afirmação da independência do reino de Portugal e do Algarve.

Todos estes mosteiros foram, praticamente desde a sua fundação e inauguração, panteões dos reis de Portugal. Em Santa Cruz de Coimbra receberam sepultura os reis D. Afonso Henriques, falecido em 1185, e seu filho D. Sancho I, cujo decesso ocorreu em 1211. Alcobaça foi fundada em 1152-1153, como dissemos, mas em 1179 deu-se início à construção de um novo complexo monástico, o qual começou a ser habitado pelos monges justamente em 1223. Foi justamente neste ano que o rei D. Afonso II aqui veio a ser tumulado. Alcobaça tornou-se no novo e mais significativo panteão régio português dos séculos XIII e XIV. Na sua Capela dos Reis foram recolhidos os corpos, para além do referido D. Afonso II, de seu filho, o rei D. Afonso III e de D. Pedro I (+1367). Também o soberano D, Sancho II elegeu Alcobaça como lugar dos eu descanso eterno, se bem que a história lhe tenha imposto outro destino, o de ficar enterrado em Toledo. O célebre rei poeta D. Dinis pretendeu igualmente receber

sepultura me Alcobaça, mas viria a fundar um outro mosteiro da mesma ordem de Cister, o de S. Dinis de Odivelas, junto de Lisboa, no qual acabou por jazer.

Seu filho, o rei D. Afonso IV, falecido em 1357, rompeu esta tradição de sepultamentos da monarquia real lusitana em mosteiros, elegendo túmulo na catedral de Lisboa. Seu filho, como referimos, D. Pedro I voltou-se para Alcobaça, onde encenou a memória eterna do seu matrimónio com a linda Inês de Castro. O seu sucessor, D. Fernando I escolheu o convento de S. Francisco de Santarém para ser sepultado, junto de sua mãe, aliás, em 1383.

Entre 1383 e 1385, consolidou-se no trono português a nova dinastia de Avis. O seu patriarca fundador foi o rei da Boa Memória, D. João I. Este foi também o fundador do majestoso mosteiro gótico de Santa Maria da Vitória, ou da Batalha, transformado pouco depois em panteão sepulcral desta segunda dinastia. Todos os reis e de Portugal seus descendentes, até D. João II, inclusive, aí foram sepultados, assim como os infantes ditos da "Ínclita Geração" e governadores de ordens Militares: Infante D. João, avô da futura Isabel, a Católica, de Espanha, Infante D. Fernando, conhecido como "Infante santo" ou "Mártir de Fez", o Infante D. Pedro, duque de Coimbra, regente do reino entre 1438 e 1448, e, finalmente, o Infante D. Henrique, impulsionador dos Descobrimentos marítimos portugueses.

A história destes mosteiros encerra, como vimos, a memória genealógica e política das duas primeiras dinastias reais portuguesas. E não é sem significado que, também nesses mosteiros, se escreveram algumas das páginas hagiográficas mais intensas da história deste reino.

O primeiro dom prior-mor do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Teotónio, falecido em 1162, foi canonizado, de acordo com a tradição historiográfica, no ano seguinte. Teotónio foi companheiro de personalidades relevantes na história do nascimento do reino de Portugal nomeadamente do arcebispo de Braga D. João Peculiar. Teve trato de amizade com Bernardo de Claraval, que lhe ofereceu, em testemunho dessas boas relações institucionais entre os respetivos claustros, um báculo pastoral. Mas o protagonista dessa saga política foi D. Afonso Henriques que tomou o título de rei, em 1139, no rescaldo da batalha de Ourique. Ora, Teotónio era o conselheiro, e não apenas conselheiro espiritual, deste monarca e da sua família.

Santa Cruz de Coimbra tornou-se no mais importante centro de produção cultural portuguesa dos séculos XII e XIII. Nele se formaram religiosos e intelectuais de vulto como D. Fernando Martins de Bulhões, depois celebrado como Santo António de Lisboa ou de Pádua. Só muito mais tarde, os monges de Cister conseguiriam competir eficazmente com a

centralidade crúzia em matéria de formação teológica e de produção cultural mormente no campo da escrita de *annales* e de crónicas históricas da monarquia e do reino de Portugal.

Em Santa Cruz de Coimbra germinou o "primeiro santo português", S. Teotónio, falecido, como referimos, em 1162. Poucos anos depois, um anónimo cónego desta comunidade redigiu uma *Vita beatissimi Theotonii*, na qual se historia a biografia deste homem que é retratado sobremodo como um prelado monástico virtuoso e exemplar. Há uma outra Vita redigida nesta mesma canónica, pelo cónego Pedro Alfarde, cerca de 1155, intitulada *Vita Tellonis*, ou de D. Telo, o acediago da Sé de Coimbra que, em rutura com o bispo da cidade, deu início à fundação deste Mosteiro. D. Telo foi, em verdade, o fundador de Santa Cruz de Coimbra. Telo faleceu em 1136, e mas a comemoração da sua história, na comunidade, não evoluiu nunca no sentido de o identificarem como sacerdote santo.

A sua *Vita* é um texto formalmente alinhado, como demonstrou Aires Nascimento, com as tradições da escrita hagiográfica hispânica ocidental. Há tópicos comuns no prefácio da *Vita Tellonis* com os que se encontram nas Vitae dos Santos Frutuoso de Montélios, Rosendo de Celanova, Geraldo de Braga e ainda Martinho de Soure, todos eles com hagiografias escritas. Telo, como estes, foi um homem de Deus por cuja ação se verificava que a economia da salvação divina para a Humanidade não se esgotava em Cristo e nos seus Evangelhos, renovando-se no decurso dos séculos históricos.[13]

A Vita de D. Telo, todavia, narra a exemplaridade de um clérigo fundador de um mosteiro, fechando-a, sintomaticamente, com a cópia dos diplomas do arquivo monástico que fundamentavam juridicamente os direitos e os privilégios desta comunidade de cónegos regrantes. Já a *Vita beatissimi Theotonii* se debruça sobre a vida de um sacerdote que é modelo de prelados e de perfeição e santidade monásticas. As fontes de informação de que se socorre o autor são mais os testemunhos daqueles que conheceram o Santo, com ele conviveram, do que escritas ou arquivísticas. Trata-se de um texto que explica como se formula um modelo de santidade, por diferenciação da Vita de D. Telo, a qual, não desvalorizando a dimensão espiritual do exemplo de vida do biografado, é, todavia, um texto essencialmente biográfico, diplomático e também político.

Estas duas *Vitae* complementam-se enquanto textos que enunciam a legitimidade divina da fundação de Santa Cruz de Coimbra. Uma fundação monástica frequentemente contestada, nos seus privilégios de isento diocesano, pelos bispos de Coimbra. A história

13 NASCIMENTO, Aires A. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Colibri, 1998, pp. 9-17.

perfeita da canónica consubstancia-se na biografia de exemplaridade e de santidade dos seus padres fundadores.

Na biblioteca medieval crúzia, hoje recolhida na Biblioteca Pública Municipal do Porto, encontramos um razoável número de códices totalmente hagiográficos ou contendo peças hagiográficas.[14] Entre eles, destacamos a a Vida de Santa Maria de Oignies com *Passiones Sanctorum* (Ms. 20), Vidas de Bispos e Mártires (Ms. 21), a Vida e milagres de S. Rosendo, as Vidas e paixões de santos (Ms. 69), a Vita Sancti Brandani (Ms. 34), a História de Barlaão e Josafá (Ms. 45), o Martírio e milagres de S. Tomás de Cantuária (Ms. 60), os Diálogos de S. Gregório Magno e as Vidas dos Santos Aleixo e Eufrosina (Ms. 73). A Legenda Áurea de Tiago de Varese ocupa o Ms. 49.

O Ms. 29 contém a *Vita beatissimi domni Theotonii*, sucedida por uma cópia da regra de Santo Agostinho e finalizado pela *Passio et miracula quinque fratrum minorum martyrum in marochio*, acrescentando alguns fólios dedicados à liturgia de Santo António e de S. Boaventura. O gosto crúzio pela hagiografia franciscana permanecerá na comunidade, o que se compreende, se tivermos presente que era na igreja crúzia que se guardavam as relíquias dos Cinco Mártires de Marrocos. O culto e devoção em torno dos santos franciscanos cresceu, neste Mosteiro, nos séculos seguintes. Datam dos séculos XV e XVI as traduções dos Milagres dos Santos Mártires de Marrocos (Ms. 38).[15]

Devemos salientar que para além das devoções mais especiais à Santa Cruz e aos mistérios da vida e paixão de Cristo, bem como o culto a Santa Maria, se valorizava, em Santa Cruz de Coimbra, já na década de 1130, as devoções angélicas, como vimos, o santoral dos mártires, virgens e confessores e, ainda, o devocionário apostólico. É bem conhecida a tradição de verdadeira coleção de relíquias por parte dos cónegos crúzios. E não apenas as dos mártires do primitivo Cristianismo, pois foi neste mosteiro que se recolheram as relíquias dos cinco franciscanos "novos mártires" de Marrocos, cerca de 1220. Esta expressão do sentimento religioso, traduzido na veneração de relíquias de santos, nunca cessará verdadeiramente neste claustro. Em meados do século XV, o prior-mor, D. Gomes Eanes,

[14] BPMP - Manuscritos de Santa Cruz de Coimbra, 15, 20, 21, 29, 30, 31, 34, 38, 45, 49, 54, 55, 60, 65, 68, 69, 73 e 81.

[15] Vd. KRUS, Luís Krus. Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. In: KRUS, Luís. *A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados*. Lisboa: IEM, 2011, pp. 133-150; PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco: muy suave odor de sancto martyrio. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. *Martírios e Massacres. fazer da morte uma vitória* (Lisboa), Ano VIII - nº 15, p. 85-108; ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010.

mandava construir numa das naves laterais da igreja uma capela funerária na qual deveriam ser recolhidas as principais relíquias que a instituição possuía[16].

De acordo com os cronistas modernos deste Mosteiro, a igreja canonical possuía nove capelas principais herdadas dos tempos medievos. Na cabeceira da igreja encontravam-se a capela-mor, dedicada a Santa Cruz, a capela do Espírito Santo, do lado do Evangelho (com imagens ou relíquias de Santa Inês, Santa Cecília, Stª Eulália e dos "Mártires") e a capela de Santo Agostinho, do lado da Epístola (com imagens e relíquias dos bispos S. Martinho, S. Nicolau e S. Jerónimo.

No corpo da igreja perfilavam-se, do lado do Evangelho, as capelas de S. Pedro (com imagens ou relíquias dos apóstolos S. Pedro, Santo André, S. Bartolomeu e do protomártir Santo Estêvão), de S. Vicente (com relíquias e imagens de S. Vicente, S. Lourenço, S. Gervásio e S. Protásio) e de Santo Antão abade (com imagens ou relíquias de Santo Antão, S. Rufo, bispo, e S. Frutuoso). Do lado da Epístola, sucediam-se as capelas do Arcanjo S. Miguel (com relicários e imagens da veste da Virgem Nossa Senhora, de S. Lucas Evangelista, dos papas S. Cleto e S. Calixto e de Santa Prisca Virgem), a de Santo André, depois dedicada aos Mártires de Marrocos (com imagens e relíquias de Santo André, S. Matias e dos Mártires S. Teodoro e S. Sebastião) e, finalmente, a de Santiago Maior.[17] S. João Evangelista era o titular da comunidade de donas que habitaram, até ao século XVI, paredes-meias com os cónegos.[18]

<table>
<tr><th colspan="3">Altares da Igreja de Santa Cruz de Coimbra</th></tr>
<tr><td colspan="3">Cabeceira</td></tr>
<tr><td>Capela do Espírito Santo
(Santa Inês, Santa Cecília, Stª Eulália e dos "Mártires")</td><td>Altar-mor: Santa Cruz</td><td>Capela de Santo Agostinho
(S. Martinho, S. Nicolau e S. Jerónimo)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Nave</td></tr>
<tr><td colspan="2">Evangelho</td><td>Epístola</td></tr>
<tr><td colspan="2">S. Pedro
(Com imagens ou relíquias dos apóstolos</td><td>Arcanjo S. Miguel
(com relicários e imagens da veste da Virgem</td></tr>
</table>

16 GOMES, Saul António Gomes. D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André e dos Cinco Mártires de Marrocos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. *Arquivo Coimbrão. Boletim da Biblioteca Municipal* (Coimbra), v. XXXV, p. 439-540, 2002.

17 SANTA MARIA, D. Nicolau de. *Chronica da Ordem do Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*. Vol. II. Lisboa, 1668, pp. 34-35.

18 Vd. GOMES, Saul António. Castas Donas: Cónegas Regrantes de Santo Agostinho em Portugal no período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, (Coimbra), v. 10 – Tomo 1, p. 37-71, 2010.

S. Pedro, Santo André, S. Bartolomeu e do protomártir Santo Estêvão)	Nossa Senhora, de S. Lucas Evangelista, dos papas S. Cleto e S. Calixto e de Santa Prisca Virgem)
S. Vicente (Com relíquias e imagens de S. Vicente, S. Lourenço, S. Gervásio e S. Protásio	Santo André, depois dedicada aos Mártires de Marrocos (com imagens e relíquias de Santo André, S. Matias e dos Mártires S. Teodoro e S. Sebastião)
Santo Antão abade (Com imagens ou relíquias de Santo Antão, S. Rufo, bispo, e S. Frutuoso	Santiago Maior

Entre os cistercienses de Santa Maria de Alcobaça não se recolhe nenhum caso semelhante ao que verificámos ser a realidade crúzia coimbrã. Em boa medida, porque estamos no foro da Ordem de Cister e não no campo de uma célula monástica autónoma como sucedia com Santa Cruz de Coimbra. Os cronistas cistercienses de Alcobaça só muito tardiamente procuraram casos de santidade na história da abadia e, do que detetaram, reconheceremos que são indícios ténues de mais para serem elevados aos altares.

Todavia, os monges de Alcobaça não se distanciaram da questão hagiográfica. Também eles desempenharam um papel ativo na construção da memória sacra do reino português. Não é sem sentido que foi na sua biblioteca que se conservou a hagiografia de S. Vicente de Lisboa. Uma hagiografia colhida no *armarium* da catedral de Lisboa, mas que os cistercienses de Alcobaça acarinharam e cultivaram, acrescentando-a ao seu Legendário e dedicando uma das suas capelas na igreja abacial a esse patrono espiritual da monarquia afonsina.[19]

Em Alcobaça encontramos os textos hagiográficos próprios das tradições monásticas. Uma boa parte desses textos foi traduzida para português sobretudo ao longo do século XV[20], tornando as *vitae sanctorum* acessíveis a um universo de leitores mais vasto e menos erudito, alguns deles servindo de recursos ao argumentário em torno da "exemplaridade" teológica e histórica em contexto de escrita autoral de obras de espiritualidade, criadas neste claustro, como sejam o Castelo Perigoso[21] e o Horto do Esposo[22], alvo de novas edições críticas

19 NASCIMENTO, Aires A. *S. Vicente de Lisboa. legendas, milagres e culto litúrgico. (Testemunhos latinomedievais)*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2011.

20 CASTRO, Ivo. *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense (Coleção Mística de Fr. Hilário da Lourinhã, Cd. Alc. CCXVI/ANTT 2274)*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos - INIC, 1985.

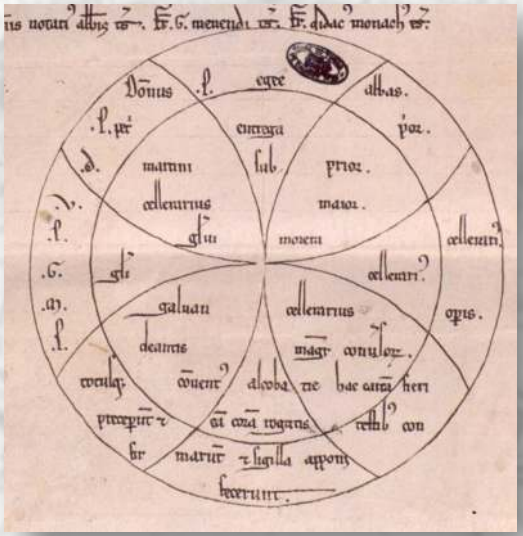
21 *Castelo Perigoso*. Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

22 *Horto do Esposo*. Edição de Irene Freire Nunes. Coord. de Hélder Godinho, Lisboa, Ed. Colibri, 2007.

recentemente. Cumpre anotar que, ao contrário de Santa Cruz de Coimbra, onde tal não parece ter-se verificado, em Alcobaça encontramos coletâneas de milagres marianos (Alc. 39).[23]

Um documento da chancelaria abacial de Alcobaça, do ano de 1221, lavrado, portanto, num momento em que decorriam as obras de finalização da construção da nova e definitiva abadia, iniciadas em 1179, deixa-nos entrever o sentimento de ordem e de unidade com que a comunidade destes monges cistercienses pretendia projetar-se aos olhos do mundo[24].

A validação esse ato diplomático foi feita, entre outros, pela aposição de uma rota dentro a qual se abre uma cruz pátea em que se hierarquizou, em boa ordem, toda a comunidade. No cimo, registou-se o nome do abade do mosteiro e, abaixo deste, sucessivamente, os nomes dos outros monges que exerciam funções no claustro (prior, subprior, celeireiro maior, celeireiros, celeireiro da obra e mestre dos conversos), para terminar, no fim, pela afirmação "totusque conuentus Alcobatie hac cartam fieri perciperunt". Uma imagem reveladora, na verdade, de uma ideia que remete à unidade e à perfeição da vida monástica tão desejadas no universo cisterciense[25].



"Rota" de validação de um documento da chancelaria do Mosteiro de Alcobaça – 1221.
(TT - Mosteiro de Alcobaça, Mº 5, Doc. 25)

23 NASCIMENTO, Aires A. *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004.

24 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante AN / TT) - Mosteiro de Alcobaça, 1ª incorporação, Mº 5, Doc. 25.

25 No *Livro dos Usos de Cister* (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) - Alc. 143, fls. 3v-4) monges e oficiais do mosteiro cisterciense são enunciados de acordo com as seguintes categorias: abade, prior, subprior, mestre dos noviços, sacristão e seu companheiro, cantor e seu companheiro, enfermeiro, celareiro e seu companheiro, refeitoreiro, hospitaleiro, porteiro e seu companheiro. Os religiosos cistercienses ordenavam-se, quanto ao seu estatuto e funções, em noviços, sacerdote(s) e ministros domairos, domairo do "invitatório", servidor da igreja, domairo de ler à mesa, domairo do mandado dos hóspedes, domairos da cozinha e cozinheiros do abade.

Alcobaça comunga de uma identidade cisterciense espiritual, litúrgica e cultural. Os seus manuscritos, nos conteúdos e nas formas, mormente as ornamentais, como o habitus da sua chancelaria, permitem verificar a "unanimidade" cisterciense transversal a fronteiras e a nacionalidades[26]. Mas a Abadia de Santa Maria de Alcobaça tem também uma identidade própria, como mosteiro real e maior claustro de Portugal, dignidade e estatutos que se repercutiram na planificação arquitetónica grandiosa dos seus espaços, no exercício de uma liturgia austera mas magnificente, no cumprimento tão rigoroso quanto possível dos usos e dos costumes cistercienses[27].

---

26 MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1966; Idem. Copistas de Códices Alcobacenses. *Brotéria* (Lisboa), v. LXVI, p. 412-423, 1958; MIRANDA, Maria Adelaide*, A Inicial Iluminada Românica nos Manuscritos Alcobacenses*. (Dissertação de Mestrado; policopiada). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1984; Idem. Imagem do Mundo nos Manuscritos Alcobacenses: o bestiário. In: *ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE SÃO BERNARDO E O CISTER EN GALICIA Y PORTUGA.* Vol. II, Ourense, 1992; Idem. *A Iluminura Românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça*, 2 vols. (Dissertação de Doutoramento; policopiada). Lisboa: F.C.S.H. - Universidade Nova de Lisboa, 1996; PEIXEIRO, Horácio A. *Missais Iluminados dos Séculos XIV e XV: contribuição para um estudo da iluminura em Portugal*, (Dissertação de Mestrado; policopiada). Lisboa: F.C.S.H. - Universidade Nova de Lisboa, 1986; Idem. Um Missal Cisterciense Iluminado (ALC. 26) e as representações da Virgem e de São Bernardo. In: *IX Centenário do nascimento de São Bernardo - Encontro de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, 1991; *A Iluminura em Portugal. Identidade e Influências. Catálogo da Exposição*, Lisboa, Ministério da Cultura - Biblioteca Nacional, 1999; NASCIMENTO, Aires Augusto, e DIOGO, António Dias, *Encadernação Portuguesa Medieval: Alcobaça*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984; NASCIMENTO, Aires A., Para a pronúncia do latim. Um texto gramatical dos códices alcobacenses. B. N. L. Alcob. CCCXCIV/426, f. 258vº. *Classica. Boletim de Pedagogia e Cultura* (Lisboa), pp. 51-56, 1977; Idem. *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e seu significado cultural*, Lisboa, 1979; Idem. Em busca de códices alcobacenses perdidos. *Didaskalia*, (Lisboa) v. 9, pp. 279-288, 1979; Idem, "A experiência do livro no primitivo meio alcobacense" e "Livro e leituras em ambiente alcobacense". In: *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO. ENCOTNROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA. ACTAS.* Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, pp. 122-146 e 147-165 respetivamente; PEREIRA, Isaías da Rosa. A 'Pecia' em manuscritos universitários - estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV. *Anais da Academia Portuguesa da História* (Lisboa), 2ª Série, v. 22, p. 245-278, 1973; GUERRA, António Joaquim Ribeiro*. Os Escribas dos Documentos Particulares do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. 1155-1200. Exercícios de Análise de Grafias* (Dissertação de Mestrado, policopiada). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988; GOMES, S. A.. Um formulário monástico português medieval: o manuscrito alcobacense 47 da BNL. *Hvmanitas* (Coimbra), v. LI, p. 141-184, 1999 [republicado em *Estudos de Diplomática Portuguesa*. Lisboa: Colibri e Faculdade de Letras de Coimbra, 2000, p.191-232); Idem, "Observações sobre dois formulários eclesiásticos medievais portugueses", *Hvmanitas*, Vol. LIII (Coimbra, 2001), p. 249-274; Idem. '*Donationes cvstodiantvr: donationes serventvr*' Da memória e *praxis* arquivística do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça em tempos medievais. *Humanitas* (Coimbra). V. 57, p. 245-269, 2005; Idem. Um Manuscrito iluminado alcobacense trecentista: o "Caderno dos Forais" do Couto. In: *ESTUDOS EM HOMENAGEM AO PROFESSOR DOUTOR JOSÉ AMADEU COELHO DIAS*. V. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 335-366; Idem. *Imago & Auctoritas. Selos Medievais da Chancelaria do Mosteiro de Alcobaça*. Coimbra: CHSC e Palimage, 2008.

27 SANTOS, Fr. Manoel dos. *Alcobaça Illustrada*. Coimbra, 1714; São Boaventura, Fr. Fortunato de, *Historia Chronologica e Critica da Real Abadia de Alcobaça.* Lisboa, 1827; COCHERIL, Maur. *Routier des Abbayes Cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1978; GONÇALVES, Iria. *O Património do Mosteiro de Alcobaça nos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1989; GOMES, S. A., Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça ao longo da Idade Média. Aspectos globais e particulares. In: *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO, ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA, ACTAS*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, p. 257-303;

Nesta interseção entre hagiografia, arte e cultura no final da Idade Média portuguesa cumpre ter presente o mosteiro dominicano de Santa Maria da Vitória. Um mosteiro gótico, grandioso, para comemorar a Batalha Real de Aljubarrota, de 1385, que consolidou a independência política de Portugal e entronizou a nova dinastia dos de Avis. O seu fundador, D. João I pretendeu que esse templo fosse o maior em toda a "Hespanha". Para a sua edificação, contratou numerosos pedreiros, canteiros e artistas. O resultado foi, como sabemos, magnífico. Em 1416, o monarca fez tumular na igreja deste mosteiro a rainha D. Filipa de Lencastre, mulher virtuosa, de cuja morte o cronista Gomes Eanes de Zurara nos deixa uma narrativa de inspiração hagiográfica. O Mosteiro da Batalha transformou-se num lugar duplamente sagrado. Sagrado pela comemoração do ciclo litúrgico próprio e sagrado, ainda, porque lugar da memória genealógica da dinastia real.

Os restos mortais do Infante D. Fernando, falecido em Marrocos, em 1443, foram recolhidos na sua capela fúnebre existente neste mosteiro. Em 1456, o infante D. Henrique presidiu ao cortejo exequial que depositou as vísceras do Infante Mártir no seu túmulo; em 1472, seria a vez de, na presença de toda a corte régia, aqui serem depositadas as ossadas de D. Fernando. Este Infante recebeu culto canónico, impulsionado muito particularmente pelo referido Infante D. Henrique seu irmão, que fez pintar retábulos com a imagem e os martírios a que o desditoso príncipe foi sujeito, os quais se viam sobre os altares das capelas funerárias de ambos. As missas aniversárias por alma do Infante Mártir eram celebradas com os paramentos brancos e o ofício próprio dos mártires e dos confessores. Os dominicanos acolheram naturalmente, como se vê, este culto. É aceitável a hipótese de que tenha sido um dominicano o autor do *Martyrum ac gesta domini infantis Ferdinandi*, texto hagiográfico este alvo de um profundo estudo por parte de António Manuel Rebelo.

Mais tarde, também o rei D. João II, falecido em 1495 e trasladado de Silves para a Batalha em 1499, recebeu alguma veneração, sendo referido, na literatura da época manuelina, verificada a incorruptibilidade do seu corpo, como "santo rei" e "corpo santo".

O portal ocidental da igreja do Mosteiro da Batalha, datável dos anos de entre 1420 e 1430, é a mais complexa narrativa artística hagiográfica que a Idade Média legou a Portugal. Uma narrativa devedora da espiritualidade mendicante especialmente a dominicana. Neste

Idem, Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça. In: *ACTAS. CISTER. ESPAÇOS, TERRITÓRIOS, PAISAGENS. COLÓQUIO INTERNACIONAL (16-20 DE JUNHO DE 1998, MOSTEIRO DE ALCOBAÇA)*. Vol. I. Lisboa: IPPAR, 2000, p. 27-72; Idem. Entre Memória e História. Os primeiros tempos do Mosteiro de Alcobaça. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. (Coimbra), Nº 2, p. 187-256, 2002; Idem. O Mosteiro de Alcobaça ao Tempo do Rei D. Pedro I. In: *COLÓQUIO "INÊS DE CASTRO". ACTAS. 15 DE JANEIRO DE 2005*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2005, p. 47-78; Idem. D. João Eanes de Dornelas, abade de Alcobaça (1381-1414). In: *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidescópio, 2009, p. 253-278.

grande portal encontramos diferentes níveis narrativos em que se intercetam, num arco unificador que é o evangélico ascendente que culmina na apoteótica coroação da Virgem Maria por Deus-Filho, várias histórias. Uma história profana, exposta nas mísulas dos capitéis que sustentam as estátuas dos apóstolos, uma história política narrada pela presença heráldica régia de Avis, uma história contemporânea da ordem de S. Domingos, assinalada pela aparição, ao nível das anteriores figuras, de monjas e de frades dominicanos. Acima deste nível histórico, entramos na história da Igreja.

Imagens de vulto dos doze apóstolos, coroados por baldaquinos como que convidam o fiel a entrar no templo. O tímpano do portal mostra Cristo em majestade, triunfante e senhor do mundo, ladeado pelos evangelistas Lucas, Marcos, Mateus e João. Uma arquivolta preenchida por folhagens separa o tímpano das demais arcadas do portal, cada qual ocupada, do centro para o exterior, por serafins, depois por doze anjos músicos, sucedidos por novas arcadas onde se encaixaram doze profetas barbados, segurando filactérios ou códices. Na quarta arquivolta, vêem-se catorze figuras de reis coroados e sentados nos seus tronos, portando também livros, filactérios ou orbes, numa alusão aos reis de Israel.

O quinto arco tem catorze figuras *stantes* de mártires, confessores, bispos e santos, trazendo os respetivos atributos (palmas, cruzes, a grelha de S. Lourenço, a pedra da lapidação de Santo Estêvão, S. Dionísio, cefalóforo, S. João Batista, com o *Agnus Dei*, S. Vicente, com a embarcação, S. Gregório Magno um santo com hábito dominicano aparentemente com um cutelo na mão direita, talvez S. Pedro Mártir). Na sexta arquivolta vemos uma coorte de virgens mártires e de santas, sentadas, reconhecendo-se Santa Madalena, com a sua caixa de unguentos, e Santa Catarina de Antioquia, com a sua roda. Um portal que espelha um santoral caro à realeza portuguesa de Quatrocentos.

No cume do portal, como referimos, a coroação de Virgem. Uma coroação singular: a Virgem genuflexiona diante do trono de Deus-Filho que lhe impõe a coroa de rainha dos céus. Uma iconografia bastante dominicana, diremos, porque distinta da dos modelos artísticos, propalados noutros setores da Igreja e em especial pelos franciscanos, em que Virgem se senta ao mesmo nível e ao lado de Cristo Rei, com ele partilhando da mesma divina conceção e imaculatismo.[28]

Nestes três mosteiros o discurso artístico e estético é tão majestoso quanto a dimensão do texto hagiográfico que projeta o poder e a glória triunfantes de Deus.

[28] Vd. Jean-Marie Guillouet, *Le portail de Santa Maria da Vitória, Batalha et l'art européen de son temps*, Leiria, Ed. Textiverso, 2011, pp. 109-141.

Os santos portugueses medievais mais conhecidos, do fim da Idade Média, irmanaram-se nos hábitos das ordens mendicantes. Dentre os franciscanos citaremos os Martires de Marrocos, Santo António, Rainha Santa Isabel, Santa Beatriz da Silva e o Beato Amadeu da Silva. Entre os dominicanos destacaremos S. Fr. Paio de Coimbra, S. Fr. Gil de Santarém, de algum modo o Infante Santo, D. Fernando, e Santa Joana Princesa (de Aveiro). Entre os Eremitas de Santo Agostinho deve destacar-se o culto de S. Gonçalo Telmo, o Corpo Santo e, entre os Carmelitas, o de S. Nuno de Santa Maria. Nas crónicas portuguesas destas e de outras ordens religiosas, mormente as respeitantes aos jerónimos, aos cónegos de S. João Evangelista, ou Lóios, e aos Eremitas da Serra de Ossa, encontramos outras nomeações da galeria dos exemplos de santidade, posto que bastante esquecidos e sem nunca terem recebido honras de culto mais do que local. Algo de semelhante, mas ainda a merecer estudos mais criteriosos, respeita ao clero secular muito particularmente a "bispos" alvo de devoção, como sucedeu, por exemplo, com o arcebispo de Braga D. Lourenço Martins, contemporâneo do rei D. João I, e cujo corpo, por incorrupto, suscitou devoção popular na Sé de Braga.

Em Portugal produziu-se, também, bastante literatura hagiográfica seja a geral, proveniente dos centros de comando das ordens religiosas, seja verdadeiramente portuguesa, assistindo-se, neste campo, a um ciclo prolongado de traduções para língua vernacular dessas vidas exemplares. Nalguns casos, a descoberta do "santo" foi progressiva, ténue nos horizontes medievos, ganhando escala e imapcto nos séculos modernos. este fenómeno verificou-se significativamente em Portugal desde logo, e por exemplo, com as devoção de Santo António de Lisboa/Pádua e os "santos" originários da família real lusitana, como se sabe.

Permita-se-nos, neste ponto da produção literária vernacular hagiográfica portuguesa, enunciar o *Flos Sanctorum trecentista em português*, (aliás editado, em 2009, por Américo Venâncio Lopes Machado Filho, pela Universidade de Brasília), o qual se revela um dos textos hagiográficos mais ricos portugueses medievais, se bem que incompleto, nele se recolhendo várias tradições hagiográficas hispano-emeritense e também de tradição palestino-egipcíaca.

Santa Isabel de Portugal, originária de Aragão e que se tornou rainha de Portugal pelo seu casamento com D. Dinis, em 1282, protagoniza um caso muito singular no contexto de reflexão histórica que nos conduz. Figura de autoridade e de poder e de autoridade reais, D. Isabel de Aragão começou por querer ser sepultada, no seu primeiro testamento, de cerca de 1300, na abadia de Alcobaça. Em 1314, todavia, refundou o Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, que fez confiar a monjas clarissas, e ao qual se recolheu depois de ter enviuvado em 1315. A piedosa rainha faleceu no dia 4 de julho de 1336, tendo sido alvo e devoção imediata.

O seu hagiógrafo e confessor, o bispo franciscano D. Fr. Salvado, pouco depois desse momento, narra as manifestações indiciadoras de santidade que rodearam a vida e as exéquias de D. Isabel, acentuando especialmente os odores perfumados que se libertavam da sua urna no longo cortejo fúnebre que a transportou de S. Francisco de Estremoz, no distante Alentejo, onde faleceu, até Coimbra.

A singularidade deste caso resulta de esta rainha ter patrocinado o magnífico mosteiro em que quis ficar efetivamente sepultada a que somou a encomenda artística do seu túmulo, cerca de 1330, preenchido com figurações relevadas de monjas clarissas, de cenas de devoção angélicas à cruz e de peças heráldicas que a recordam enquanto figura régia de aragonesa e portuguesa. Nela se fez representar, em figura de vulto, vestida como monja de Santa Clara, posto que, comos e sabe, D. Isabel jamais tivesse professado votos nessa Ordem. D. Isabel recebeu culto popular, consentido logo nesse *post mortem* na diocese de Coimbra, orientado pelos franciscanos portugueses, mas também com o apoio fundamental da família real. Seria beatificada no século XVI. A abertura do seu túmulo, em 1611, revelou que o seu corpo se achava incorrupto, dando início a um processo de canonização que se concluiria mais tarde.

Santa Isabel de Portugal constitui um *exemplum* de santidade que emerge do mundo laico para incorporar o tecido restrito eclesiástico ou clerical. Não era, em boa verdade, algo de inédito porquanto, como sabemos, a esmagadora maioria dos mártires e dos santos do cristianismo católico sempre se caraterizou pela dominante da origem e proveniência laica dos mesmos. Mas maioria, como sabemos, não corresponde sempre ao poder maior sobretudo dentro da instituição eclesial. Um caso específico, ainda, em que uma rainha e santa encomendou um complexo cenário artístico que elegeu como palco do seu descanso eterno.

Igrejas, santuários, catedrais e mosteiros, nos seus espaços expostos ou no interior dos seus tesouros litúrgicos e livros manuscritos, foram, na Idade Média, o espaço preferencial de representação estética da santidade. Nos vitrais da catedral de Chartres podemos "ler" as histórias ou as hagiografias de Santo Eustáquio, de de S. Tiago, de S. Nicolau e de S. Martinho de Tours, para além de muitas outras imagens de santos, aqui presentes, bebidas provavelmente na compilação que Tiago de Varese estabeleceu na sua *Legenda aurea*. No portal da catedral de Rouen, encenou-se, em escultura, o festim de Herodes e a degolação de S. João Baptista. Em Reims poderemos ler, em pedra, o martírio de S. Nicásio e, em Notre-Dame de Paris, entre outras hagiografias, a de S. Marçal; na de Sens, a história do martírio de S. Tomás Becket.[29]

[29] MÂLE, Émile. L'art religieux du XIIIe siècle..., 1922, p. 187-243; Vol. 2, 1948, p. 269-334.

Os santos do cristianismo, como os de outras expressões religiosas, naturalmente, pertencem ao domínio dos seres eternos. O nosso tempo demonstra cabalmente esta afirmação. Ao invés do que seria de esperar, na economia da santidade, quanto mais antigo mais forte parece ser. Lembremos Maria e os apóstolos, os protomártires e os mártires (estes células centrais da memória espiritual de tantas e tantas comunidades locais); lembremos os grandes santos pleno-medievos como S. Nicolau (sobrevivente na figura do Pai Natal ou Papai Noel), S. Francisco e Santa Clara de Assis ou Santo António de Lisboa/Pádua tão renomados e constantemente tão renovados.[30]

Mas os santos medievos permaneceram também fora da memória oficial da Igreja. Sobrevivem nas lendas populares, na memória cultural das comunidades, desempenhando nelas funções pedagógicas e sociais relevantes. Sobrevivem, também, nas reescritas constantes das suas hagiografias. Santos tantas vezes desconcertantes, totalmente fora das praxes e modelos cívicos e higienistas nossos contemporâneos, mas sempre santos sedutores. Francisco de Assis é um verdadeiro campeão neste panorama de atualização e de revisitação à historicidade de Il Santo. Das hagiografias franciscanas medievais e modernas, clericais e apostadas na propalação do seu modelo de santidade, de alter Christus, até às, agora biografias científicas - e sê-lo-ão apenas ? - de historiadores como Franco Cardini, Jacques Le Goff, Augustine Thompson ou André Vauchez[31]. E não apenas de historiadores. A recente eleição do Papa Francisco constitui, também, um excelente exercício de (re)escrita de uma história de santidade com origem no medievo.

As hagiografias de mártires hispano-portugueses, como Santa Iria (que deu o nome à atual cidade de Santarém), Santa Liberata, Santa Quitéria e as suas oito irmãs gémeas assinalam, de algum modo, virtudes familiares fundadoras do modelo social cristão, especialmente em territórios que urgia missionar e converter pagãos e infiéis – razão porque muitas dessas hagiografias pertencem aos séculos IV a X, quando os "inimigos" do cristianismo ameaçavam a expansão da nova religião - úteis como a da virgindade e a da castidade, importantes para modelos matrimoniais monogâmicos e ideais de pureza amorosa que, aliás, as novelas de cavalaria e a literatura de Bretanha não se cansaram de glosar.

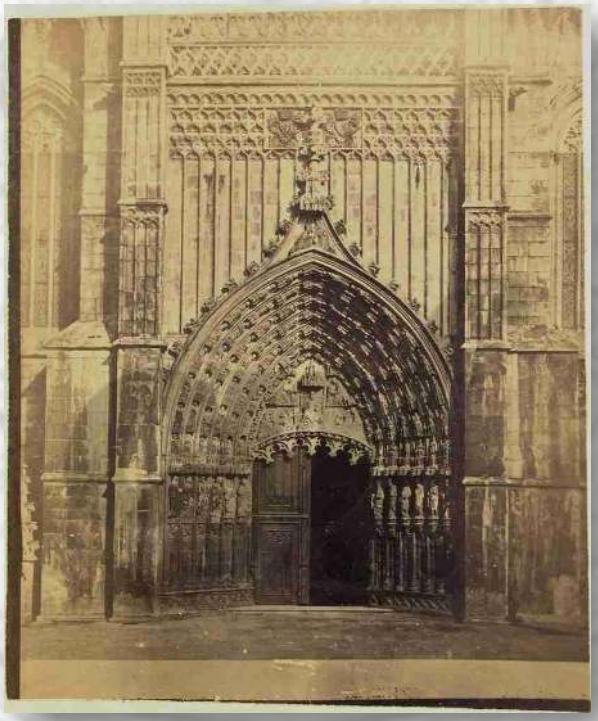
Na recusa à aceitação de maridos não cristãos, ou até na recusa ao casamento, como sucedeu com Liberata que pediu a Deus que lhe desse longas barbas para, em sua fealdade,

30 Vd. PERNOUD, Regine. *La Vierge et les Saints au Moyen Âge*. Paris: Bartillat, 1998.

31 VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013; THOMPSON, Augustine. *São Francisco de Assis. Uma nova biografia*. Lisboa: Casa das Letras, 2011; LE GOFF, Jacques. *S. Francisco de Assis*. Lisboa: Teorema, 2000; CARDINI, Franco: *São Francisco de Assis*. Lisboa: Presença, 1993.

não atrair pretendentes a sua mão de donzela, as lendas associadas às suas vidas. Por outro lado, o enredo dessas hagiografias é protagonizado geralmente de forma bipolar, tendo por interlocutores o bem e o maligno, o puro e o impuro, "a bela e o monstro". Personagens lendários que, nalguns casos, lembram, como na lenda de Santa Iria de Santarém, martirizada em Tomar cerca do ano 653, pela recusa dos amores do pagão Remígio, tendo-lhe sido dada uma beberagem, por um mau eremita, mais feiticeiro e ser mefistofélico, aliás, do que modelo de sacerdote, que lhe fez inchar o ventre expondo-a publicamente como mulher impúdica e perdida.[32]

Seja sob as abóbadas de templos românicos e góticos, seja nos fólios de antigos códices, seja no vasto firmamento do património imaterial dos povos, como vemos, em todos esses diferentes céus e horizontes podemos entrever o halo da santidade, não, obviamente, a sua dimensão autêntica e luminosa porque essa será invisível para olhos humanos, mas bem mais humildemente as representações idealizadas que gerações e gerações de cristãos, de artífices e de artistas inscreveram na história e que ofereceram aos seus contemporâneos e aos dos seus descendentes como herança permanente.



Portal ocidental da igreja do Mosteiro da Batalha (Portugal), foto de c. 1860-1870 (Lisboa, Torre do Tombo - CALVB4255-24). No vértice do pórtico figura a cena da Coroação da Virgem por Cristo. Esta é representada, em humildade, de joelhos, diante de Cristo-Deus. Uma situação que expressa as reticências dos teólogos dominicanos medievais à teologia da Imaculada Conceição.

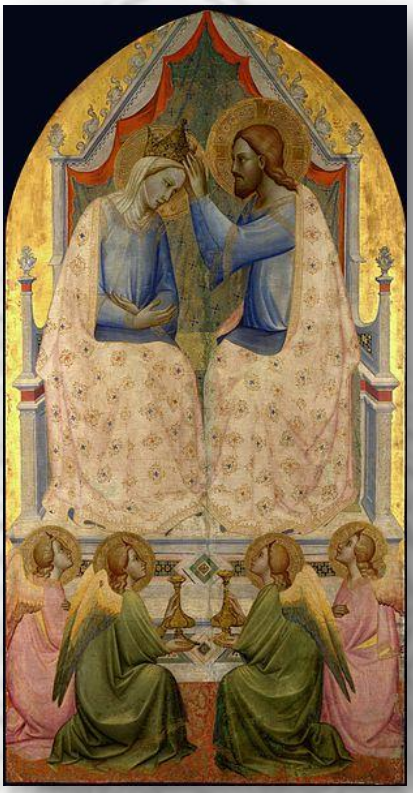
32 Vd. OLIVEIRA, Pe. Miguel de. *Lenda e História. Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964.



Portal do Mosteiro da Batalha: pormenor



Coroação da Virgem e adoração por anjos e santos, por Fra Angelico (c. 1434-1435). (Musée du Louvre, Paris). O pintor dominicano representa o cenário de forma a que a Virgem se posicione aos pés de Cristo, não a igualando, assim, à própria divindade de Deus-Filho.



Coroação da Virgem por Cristo, por Agnolo Gaddi (c. 1380-1390) (National Gallery, Londres). A Virgem aparece sentada no trono, a par de Cristo-Deus, comungando do mesmo trono e majestade, glorificada por anjos, numa situação que veicula a linha teológica favorável à devoção da Imaculada Conceição.



Anunciação, por Fra Angelico, O.P. A Virgem, de joelhos, mostra-se humilde diante do mensajeiro angélico, núncio de Deus. (Mosteiro de S. Marcos de Florença)



Anunciação de Gabriel à Virgem, com frades dominicanos. Livro de Horas de origem alemã, c. 1500. O pintor mostra a Virgem Maria, de joelhos, em humildade, mas num plano superior ao do anjo que lhe anuncia a maternidade divina. Entre os próprios dominicanos a questão imaculatista não obrigava a um pensamento uniforme. (The Fitzwilliam Museum - Cambridge, Marlay cutting G. 6)

As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos

The Holy Relics: spiritual and political treasures

Renata Cristina de S. Nascimento[1]
Universidade Federal de Goiás
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

Resumo

Instrumentos úteis na construção da sacralidade dinástica, as santas relíquias de Cristo e dos primeiros mártires foram objeto de disputas entre reis e cidades desde sua invenção (descoberta) na Palestina. O cristianismo dos primeiros séculos já promovia seu culto que, no contexto medieval, atingirá o auge. A redistribuição das relíquias da paixão, levada a extremos, incentivou a devoção do cristão, adquirindo grande importância simbólica, tanto em sua dimensão miraculosa e protetora, quanto no sentido de promoção e manifestação do poder monárquico.

Palavras-chave: Relíquias; Imaginário; Poder Simbólico.

Abstract

Useful tools in building the dynastic sacredness, the holy relics of Christ and the early martyrs were subject of disputes between kings and cities since its invention (discovery) in Palestine. The Christianity of the first centuries was already promoting a cult which, in medieval context, would reach its acme. Redistribution of the relics of the Passion, carried to extremes, encouraged the devotion of the christian, acquiring greatsymbolic importance both in your miraculous dimension and protective, as in the sense of promotion anddemonstration of monarchical power.

Keywords: Relics**;** Imaginary; Symbolic Power.

- **Enviado em: 17/03/2014**
- **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Possui graduação em Historia pela Universidade Federal de Goiás (1994), mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (1998) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2005). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Goiás, da Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Introdução

Objetos de adoração, motivadores de peregrinações e ocupação territorial, as relíquias de Cristo e dos santos deram um novo impulso e vitalidade ao cristianismo desde os primeiros séculos. O objetivo deste trabalho é analisar as relíquias relacionadas à paixão de Cristo, desde seu "achamento" na Palestina, passando por sua valoração enquanto fator de legitimidade e prestígio dinástico. Para tanto o texto está dividido em três partes: A apropriação dos lugares santos, os vestígios da paixão e a sacralidade régia e as relíquias de Cristo em Portugal.

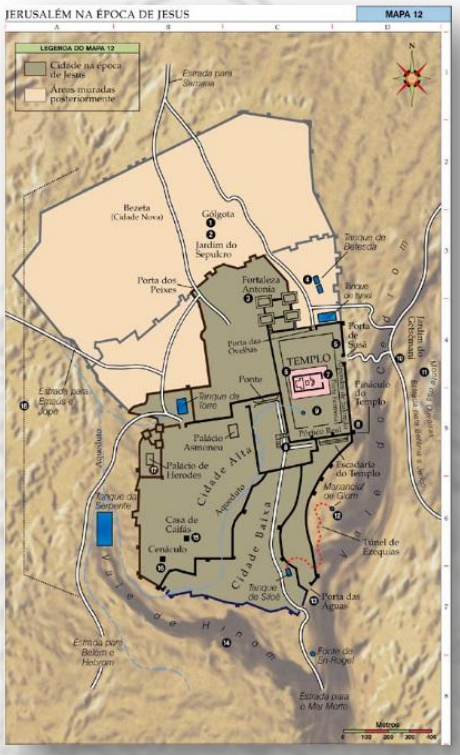
1 - A apropriação dos lugares santos

A cristianização da cidade de Jerusalém iniciou-se efetivamente a partir do século IV, quando a tradição assinala a descoberta do túmulo de Cristo em 327. Aelia Capitolina era então uma antiga colônia de judeus, redimensionada pelo imperador Adriano após o ano 70 d.C. A Nova Jerusalém é resultado das narrativas construídas sobre a visita da imperatriz Helena[2], mãe de Constantino à Palestina. A ela atribuiu-se, a partir do século V, a "invenção da cruz", pois teria sido a principal responsável pela execução da destruição do templo de Vênus, no Gólgota[3] para o achamento da "Verdadeira Cruz" no local que as sagradas escrituras narram o momento final do martírio de Cristo: "E, levando ele às costas a sua cruz, saiu para o lugar chamado Caveira, que em hebraico se chama Gólgota. Onde o crucificaram..."[4] (João 19: 17,18). Este lugar encontrava-se fora da cidade antiga.

[2] 'Santa Elena nació en Drepanum (Bitinia) hacia el 250 d.C., por lo que el comienzo de su vida se encuentra dentro del período conocido como la "Anarquía militar". Esta etapa, que abarca desde la muerte del emperador Alejandro Severo (208-235), hasta la llegada al poder de Diocleciano (c. 245-313) en el año 284, se caracteriza por la acumulación de diversos problemas que fueron alterando la estabilidad del Imperio" . In MARTÍNEZ, Maria Lara& MARTÍNEZ, Laura L. *Santa Elena y el hallazgo de La Cruz de Cristo.* Revista Comunicación y Hombre · Número 3 · Año 2007. p 39- 50

[3] Em latim "Calvaria", de onde Calvário.

[4] *O Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Filadélfia: CNP, 1994/1995.



Neste período, a peregrinação a Jerusalém ainda era, de certo modo, novidade para os cristãos. Ao redor dos locais da vida e paixão de Cristo começam a ser erguidas capelas e igrejas. Em *Vida de Constantino (*Livro III), Eusébio de Cesaréia (265- 339) relata: "e, então, contra toda a esperança, apareceu... o venerado e santíssimo testemunho da ressurreição salvífica".[5] Además, según Eusebio la emperatriz hizo consagrar otros dos templos a Dios, uno junto a la "cueva del Nacimiento", en Belén, y otro sobre el monte de la Ascensión".[6] A exaltação dos locais da paixão corresponde à luta pela primazia da igreja de Aelia sobre suas concorrentes na Palestina. A Cidade Santa representa a materialidade do sagrado, o local em que Deus se manifestara. A primeira igreja cristã também nasceu nesta cidade. São Cirilo de Jerusalém, eleito bispo em 350 e sucessor de Macário, foi um dos principais incentivadores da adoração aos lugares santos, acreditava que, por meio destes, os cristãos poderiam entrar em contato direto com o sagrado, fortalecendo assim sua fé no salvador, sentindo sua divina presença.

O achamento da santa cruz, maior ícone da fé cristã, trás em si uma enorme carga simbólica. Este episódio esté relacionado, desde o princípio, a vários prodígios. Ao encontrar o

[5] Eusebius, Life of Constantine. Introduction, translation, and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. OXFORD: CLARENDON PRESS, 1999

[6] In MARTÍNEZ, Maria Lara& MARTÍNEZ, Laura L. Santa Elena y el hallazgo de La Cruz de Cristo. Revista Comunicación y Hombre · Número 3 · Año 2007, p 46.

local da crucificação foram achadas três cruzes, e, por meio de um milagre, a verdadeira cruz manifestou-se.

> Segundo a História Eclesiástica, havia naquele local um templo de Vênus, construído pelo imperador Adriano para que se algum cristão quisesse fazer ali suas adorações, acabasse por adorar Vênus. Por esse motivo o local ficara abandonado e esquecido, mas ainda assim a rainha mandou destruir o templo até suas fundações e limpar aquela terra. Depois disso Judas arregaçou as mangas e pôs-se a cavar com vontade. Quando atingiu vinte passos de profundidade, encontrou três cruzes, que imediatamente levou à rainha. Como ninguém era capaz de distinguir a cruz de Cristo da dos ladrões, as três foram colocadas no centro da cidade à espera de que a glória de Deus se manifestasse. Quando, na nona hora, passou por ali o corpo de um jovem que ia ser sepultado, Judas deteve o féretro, pôs uma primeira e uma segunda cruz sobre o cadáver do defunto, que não ressuscitou. Trouxeram então a terceira, que, no mesmo, instante devolveu o defunto à vida. Outra história, contudo, afirma que uma das principais mulheres da cidade jazia semimorta, quando Macário, bispo de Jerusalém, pegou a primeira e a segunda cruz, o que não produziu resultado algum, mas quando pôs em cima dela a terceira a mulher abriu os olhos e sarou no mesmo instante. Ambrósio, por sua vez, diz que Macário distinguiu a cruz do Senhor pela placa que Pilatos ali mandara pregar, e cuja inscrição ainda era legível.[7]

Os milagres desempenham um relevante papel na vida espiritual e, como afirma Vauchez (1995), eles constituem um dos mais importantes meios de comunicação entre este mundo e o além. A sensação do contato místico, aliada à necessidade da materialidade da fé, impulsionava o desejo de peregrinar, e é a partir desta prática que pode- se enquadrar o aprimoramento das condições de peregrinação, estas exercendo um enorme efeito sobre a religiosidade ocidental. No século XII, com a devoção à humanidade de Cristo, os passos da paixão adquiriram ainda mais significado, revelando o íntimo desejo dos peregrinos de seguir os passos de seu mestre na Terra Santa, reconstruindo o que podemos chamar de geografia sagrada. A capela subterrânea, conhecida por Capela de Santa Helena, é considerada obra dos cruzados (1141) e local de grande importância para os cristãos.

[7] VARAZZE, Jacopo de . *LEGENDA ÁUREA*- Vidas de Santos, SP: Companhia das Letras, 2003, p. 419



Capela de Santo Vartan : Em 1970 foi encontrada esta inscrição, possivelmente datada do II século. "O grafiti descreve um barco com a inscrição Domine Ivimus: "Senhor, nós viemos" , é o mais antigo Testemunho conhecido de uma peregrinação ao Santo Sepulcro".
http://nos-passos-de-cristo.blogspot.com.br/2013/05/basilica-do-santo-sepulcro-9.html



Local que a tradição cristã atribui à crucificação de Cristo
http://nos-passos-de-cristo.blogspot.com.br/2013/05/basilica-do-santo-sepulcro-9.html

As relíquias cumprem uma função cultual e, ao mesmo tempo, de estruturação do espaço cristão na Palestina (e posteriormente em outras regiões), colaborando na apropriação deste espaço, sendo um repositório portátil da memória e da história cristã. No IV Concílio de Latrão (século XIII)[8], o papado chamou para si a responsabilidade de diagnosticar a veracidade de todas as novas relíquias, o que não impediu sua proliferação no seio da cristandade.

2- Os Vestígios da Paixão e a Sacralidade Régia

As santas relíquias também foram utilizadas como objetos de construção da sacralidade régia. Segundo Edina Bozóky, elas servem para a legitimação e sacralização do poder real, tanto no império bizantino quanto no ocidente. "Dés l''epoque de la Paix de l''Egise (313), les reliques du Chist et celles des martyrs acquirent des fonctions spécifiques dans la vie sociale et politique."[9] Conforme a tradição a imperatriz Helena ordenou que o *Lignum Crucis* fosse dividido em três partes: uma parte ficou na Cidade Santa, a outra mandou para Constantino e uma terceira teria levado consigo, para Roma. Em Roma seu suntuoso palácio, o Sessorianum, seria transformado na Basílica da Santa Cruz de Jerusalém, depositária inicialmente de uma parte do Santo Lenho e da terra do Calvário, que havia trazido de Jerusalém, além de outras pretensas relíquias da paixão. Entre estas pode-se citar os cravos de Jesus.

> Como a bem- aventurada Helena não possuía os cravos do senhor, pediu ao bispo Ciríaco que fosse procurá-los. Ele foi, e logo após ter feito uma prece ao Senhor os cravos apareceram no meio da terra, brilhando como se fossem ouro. Ele os pegou e levou à rainha, que se ajoelhou e, inclinando a cabeça, adorou-os com grande reverência...Quanto aos cravos com os quais o corpo do Senhor havia sido pregado, enviou-os a seu filho, que segundo Eusébio de Cesaréia fez com alguns deles um freio para seu cavalo de guerra e com outros reforçou seu capacete...Alguns autores, como Gregório de Tours, garantem que o corpo do senhor foi pregado com quatro cravos, dos quais Helena usou dois no freio dado ao imperador, o terceiro na estátua de Cosntantino, que domina a Cidade de Roma e o quarto foi jogado no Mar Adriático, que, até então havia sido um grande perigo para os navegantes...Ambrósio diz à propósito: "Helena procurou os cravos do Senhor, encontrou-os; de um mandou fazer o freio, outro incrustou no diadema, de maneira que um está na cabeça, coberta pela coroa, o outro na mão, através da rédea, e desta dupla forma guiam os sentidos do imperador, dando-lhe a luz da fé e o controle do poder.[10]

[8] NUNES,JR. Ário Borges. Relíquia: O destino do corpo na tradição cristã.SP: Paulus, 2013. p. 100- 103
[9] BOZÓKY, Edina. *La Politique Des Reliques: de Constantin à Saint Louis*. Paris: Beauchesne, 2007. p. 15
[10] VARAZZE, Jacopo de . *LEGENDA ÁUREA*- Vidas de Santos, SP: Companhia das Letras, 2003, p. 420



Basílica de Santa Cruz (Roma)
http://www.santacroceroma.it/

O que nos interessa aqui não é saber se estas diferentes narrativas são ou não verdadeiras, e sim perceber a construção discursiva que começa a ser traçada no sentido da utilização destas relíquias pelo poder real, no sentido de amuletos contra a má sorte, de proteção contra os inimigos e, principalmente, o fato de sua posse garantir prestígio e legitimidade dinástica. A construção da sacralidade régia, fenômeno de longa duração, perpassa pela representação de um modelo baseado na imitação de Cristo. Modelo esse que começa a ser delineado à partir do final do século XII. "O cristão do século XII vivia a sua experiência religiosa principalmente no nível dos gestos e dos ritos, que o colocavam em contato com o mundo sobrenatural."[11]Os milagres representariam então importante papel na religiosidade das massas.

A nova época também é marcada por uma devoção especial à Virgem Maria, como mãe de Deus, que a iguala às pessoas da trindade. A devoção popular era sedenta de prodígios, especialmente da cura que acreditava-se possível através do toque, neste aspecto inserem-se os objetos considerados sagrados. No século XIII a *devoção à Cruz de Cristo* difunde-se sob a

[11] VAUCHEZ. André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séc. VIII- XIII)*. Lisboa: Estampa, 1995. p, 160

influência dos franciscanos. A liturgia torna-se ainda mais solene. Nos dias de festa são expostas as relíquias.

A figura real, também desejosa de participar do divino, redimensiona sua função. Um exemplo importante a ser analisado é o de São Luís, rei da França (1226 – 1270), não somente pelo viés hagiográfico, no qual foram caracterizadas as narrativas sobre seu reinado, mas principalmente por ter adquirido, em 1239, a Coroa de Espinhos, atribuída a Cristo. Instrumento de martírio (assim como a cruz), a Coroa de Espinhos de Jesus permaneceu na Basílica do Monte Sião, em Jerusalém, até 1053, quando foi levada para a cidade de Constantinopla.



Santa Coroa de Espinhos: Notre Dame, Paris
www.notredamedeparis.fr/

Durante a quarta cruzada foi realizado o grande saque de Constantinopla (1204). Por nove séculos, a grande cidade fora a capital do mundo cristão, estava repleta de obras de arte que haviam sobrevivido desde a Antiga Grécia, além de possuir uma invejável coleção de relíquias. Os tesouros de relíquias acumulados em Constantinopla exerciam sob os ocidentais um grandioso fascínio. Os venezianos apoderaram-se de vários destes tesouros e os levaram para sua cidade, adornando igrejas, palácios e praças. Após o saque dos cruzados ocorreu a instalação do Reino Latino de Constantinopla (1204- 1261), sendo seu trono entregue a

Balduíno IX, Conde de Flandres e Hainault, de importante linhagem e riqueza, sendo coroado na Igreja de Santa Sofia.

A tentativa dos gregos (bizantinos) de reaverem sua cidade não tardou e, a partir do Império de Nicéia, foram paulatinamente minando as possessões latinas nesta região. O sobrinho e segundo sucessor de Balduíno IX, o rei de Constantinopla, Balduíno II, foi até a França encontrar-se com seu primo Luís IX, na esperança de conseguir apoio do rei e da cristandade contra o avanço grego. Neste período ofereceu a São Luís e sua mãe a coroa de espinhos, pois os barões latinos de Constantinopla, pressionados por grande necessidade econômica, planejavam vender a sagrada relíquia. Temeroso de que esta caísse em mão estrangeiras e após hábil negociação Balduíno II combinou a venda (por 135.000 libras), e translado da relíquia para a França.[12] O difícil transporte da coroa de espinhos teve que ser realizado por terra, pois o fim das negociações ocorreu em dezembro, período hostil à navegação.

> A emoção é intensa quando se apresenta ao rei o relicário de ouro que contém a relíquia. Verifica-se que o sinete dos barões latinos de Constantinopla, os expedidores, está intacto, assim como o do doge de Veneza...Retira-se a tampa e descobre-se a inestimável jóia. O rei, a rainha- mãe, seus companheiros são dominados pela emoção, derramam lágrimas abundantes, suspiram seguidamente. Estão paralisados diante do objeto amorosamente desejado, seus espíritos devotos são tocados de um tal fervor que acreditam ver diante deles o Senhor em pessoa, com a coroa de espinhos naquele momento.[13]

São Luís também adquiriu fragmentos da cruz entre outros tesouros. Para estas jóias mandou edificar Sainte-Chapelle, que custou 60.000 libras, menos que a sagrada coroa. Sob este reinado foram também construídas as catedrais de Amiens, Rouen, Beauvais, Auxerre e Saint-Germain-en-Laye. Esta devoção às santas relíquias caracterizam as narrativas de santidade atribuídas a este personagem. A narrativa é a forma através da qual constroem a própria noção de temporalidade e, portanto, articulam o próprio passado e seus eventos[14]. A memória do sofrimento de Cristo, revivida através da presença da relíquia, conferiram uma áurea ainda maior de sacralidade ao seu reinado. Neste momento tornava-se miragem as acusações de ususpação do poder real dirigidas contra os capetíngios. O simbolismo da encarnação e o ritual de encenação que acompanhou a chegada da santa coroa a Paris conferiam a Luís IX a origem insigne de seu poder, poder benfazejo, foma concreta de visibilidade do sobrenatural.

---

12 GOFF, Jaques Le. *São Luís Biografia*. Editora Record, 1999, p. 130-135
13 Cornut, G. Citado em ; GOFF, Jaques Le. *São Luís Biografia*. Editora Record, 1999, p.133
14 ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*.Bauru, SP, Edusc, 2007.p 43

3- Relíquias de Cristo em Portugal

Fator de igual importância foi a presença das sagradas relíquias em Portugal. Estando cercado pelo avanço mongol, Manuel II Paleólogo (1350- 1425), imperador de Bizâncio, dirige-se à cristandade latina na tentativa de conseguir auxílio contra seus inimigos. Em 1401 oferece a D. João I, rei de Portugal, diversas relíquias, que deveriam ser transladadas evitando assim que os "sagrados despojos" caíssem em mãos inimigas. Neste momento já existe uma forte preocupação com a autenticidade do que provêm de Constantinopla e Jerusalém, pois era fator comum a falsificação de objetos sacros. Por este motivo a doação foi acompanhada de uma carta do imperador. Conforme Frei Luís de Sousa (século XVII) :

> Emanuel Paleólogo em Chrifto fiel Emperador a Deos, e Governador dos Romanos, e fempre Augfto, a todos e a cada hum dos que virem eftas letras Imperiaes, faude em aquelle que he verdadeira favação de todos. O piadofo Salvador, e Redentor noffo Jefu Chrifto offerecendofe a fi mefmo a Deos Padre em facrificio fem macula na altar da Santa Cruz, deixou aos fieis chriftaons as infignias de fua paixão pera memoria de fuas maravilhas. Polo que tendo nos na noffa cidade Conftantinopla nalgumas fantas Reliquias do mefmo noffo Salvador, e de muyto Santos feus, dignas de ferem veneradas... trouxemos com nofco parte das ditas Reliquias...e Fabendo por certeza, que no Illuftriffimo Principe dom João por graça de Deous Rey de Portugal noffo parente, digno de toda honra, florece o zelo da fe e religião criftam; por tanto porque fua devaçaõ creça fempre no senhor, ouvemos por bem darlhe alguma das ditas confas fagradas; e lhe damos agora ao mefmo fereniffimo Principe huma pequena Cruz de ouro, dentro da qual eftas Reliquias dos bemaventurados Apftolos S. Pedro, e S. Paulo e de S. Jorze. E no meio da Cruz efta huma pequena particula da efpongia; com que derão a beber a Crifto o fel, o vinagre. E pera certeza e cautela de todas as coisas ditas pedimos que fe efereveffe efta carta ao meffimo fereniffimo Principe, affinada por noffa propria mao com letras Gregas de tinta vermelha, como coftumamos no noffo fello pendente de ouro efculpido de letras Gregas. Dada da cidade de Pariz aos quinze dias do mez de Junho de 1401.[15]

Entre os tesouros destacam-se as pretensas relíquias de S. Pedro, São Bras, São Jorge e São Paulo e, conforme o documento, também uma pequena parte da esponja usada no momento da crucificação, para dar de beber a Cristo. Outra importante relíquia refere-se a uma "parte da veftidura de noffo Redentor Jefu Chrifto, que he de cor, que tira o roxo, e he daquella, cuja borda tanto que a tocan a molher que padecia a doença de fluxo de fangue, e

[15] SOUSA. Fr. Luís de. *História de S. Domingos*. Porto. LELLO & IRMÃO, 1977, Livro VI, Capítulo XII. p.635

logo ficou fam."[16] Estas jóias espirituais foram depositadas no Mosteiro da Batalha, símbolo do poder da nova dinastia.

A presença de relíquias trazia peregrinos e, principalmente, doações ao mosteiro. As esmolas garantiam a sobrevivência do lugar e também o fluxo de pessoas na região. "Estas relíquias devem ter sido acolhidas solene e procissionalmente em Santa Maria da Vitória, como era hábito em todos os santuários que prezassem seu enriquecimento religioso e espiritual."[17] Segundo Gomes[18] as esmolas seriam canalisadas tanto para o sustento da comunidade monástica dominicana, quanto para a própria continuidade da construção e embelezamento do mosteiro. Este tesouro espiritual garantiu ao reino ainda mais prestígio frente à cristandade.

Outro importante símbolo da paixão existente em Vera Cruz do Marmelar, desde o século XIII, é um fragmento do Santo Lenho. Em Portugal a Ordem Militar de São João de Jerusalém ou do Hospital tornou-se a guardiã da relíquia do Santo Lenho que se preserva na Igreja de Vera Cruz de Marmelar, freguesia do município de Portel, sendo o rei D. Afonso III o promotor da formação do senhorio de Portel em 1257.[19] A Comenda da Vera Cruz de Marmelar, tornou-se neste cenário de proteção de fronteiras pós reconquista e fortalecimento do poder real, veículo importante da presença hospitalária na região. Segundo a tradição, esta comenda teria início no século XIII. Para Paula Pinto Costa[20], a esta comenda esteve associado um simbolismo muito grande, devido ao fato de ter sido escolhida para depósito de um fragmento do Santo Lenho, que marcaria a sua evolução histórica futura e alteraria o estatuto do mosteiro. Símbolos de poder, elementos de atração e povoamento, objetos sacros de valor inestimável as santas relíquias eram protegidas e encerradas em relicários, de difícil acesso. "O sagrado subtra-se aos olhares para melhor se fazer desejar , enquanto os clérigos tiram as correntes diante de seus tesouros para melhor lembrar seu monopólio de gestão do sagrado."[21]

---

16 SOUSA. Fr. Luís de. *História de S. Domingos*. Porto. LELLO & IRMÃO, 1977, Livro VI, Capítulo XII. p.635

17 GOMES, Saul A. Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte. Leiria: Editora Magno, 1992.p 28

18 GOMES, Saul A. Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte. Leiria: Editora Magno, 1992.p 28

19 NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Relíquia do Santo Lenho em Portugal: Narrativas de Milagres*. In História Revista, Goiânia: UFG, 2013.

20 COSTA, Paula Maria P. *A Ordem Militar do Hospital em Portugal: Dos Finais da idade Média à Modernidade*. In *Militarium Ordinum Analecta* 3/ 4, Fundação Eng. Antônio de Almeida 3/4 1999/2000.

21 SCHMITT. Jean- Claude. *O Corpo das Imagens- Ensaios sobre cultura visual na Idade Média***.** Tradução de José Rivair Macedo. Bauru, SP: Edusc: 2007. p. 285

Considerações Finais:

Seja através das relíquias por contato (cruz, coroa de espinhos, coluna da flagelação, etc) ou através das relíquias corporais de Cristo (gotas do leite de Maria e o sangue de Cristo), os objetos ligados à paixão, portadores da santidade do Messias tiveram enorme multiplicação espacial e foram também objeto de críticas, mesmo antes da Reforma Protestante. O abade Guibert de Nogent foi autor, em pleno século XII, de um polêmico tratado sobre o problema da reprodução e da crença nas relíquias de santos. A imagem divina encarnada e a distribuição do corpo implicam a possibilidade de sua presença simultânea em muitos lugares. Elementos de fé e ao mesmo tempo de poder estes objetos raros e preciosos, independente de sua autenticidade, aproximam o ser humano da eternidade, rompendo a barreira entre tempo e espaço, tornando-se realidades materiais importantes na estruturação do território cristão, força que agrega, símbolo de fé que consegue através do maravilhoso alimentar a religiosidade popular, estabelecendo relações de sentido entre o visível e o invisível.

Os muitos passados do Passado - e alguns do Presente. A "varredura de Guimarães", do século XIV a 2012

The many pasts of the Past – and a few of the Present. The "varredura de Guimarães", 14th century to 2012

Maria de Lurdes Rosa[1]
Universidade Nova de Lisboa

Resumo

O artigo estuda, na longa duração, um fenómeno que teve designações e formas várias, ao longo dos seus c. 650 anos de existência, e que será designado um dos seus nomes mais comuns, pois não implica a priori uma especificação quanto à natureza – a "varredura de Guimarães". Procura-se demonstrar que essa natureza foi sendo interpretada e recriada ao longo dos séculos, conforme os contextos e os agentes; tenta-se discernir elementos constitutivos originais, por um exame cerrado das fontes e pela prática comparativa; valorizam-se também, no entanto, as diversas "invenções da tradição". Para além da tentativa de interpretação em contexto dos significados da "varredura de Guimarães", colocam-se questões relativas à postura do historiador face aos seus métodos e teorias, bem como quanto à relação com a sociedade actual e as suas práticas de interpretação/recriação do Passado.

Palavras-chave: História; Tradição; Idade Média.

Abstract

The paper studies, on the longue durée, a phenomenon that has had various names and forms, along its c. 650 years of existence, and that will be designated by one of its common names, since it does not imply a priori specification of its nature - the "varredura de Guimarães". It aims at demonstrating that this very nature has been interpreted and rebuilt over the centuries, depending on contexts and agents; it seeks to discern original constituent elements, by a dense examination of sources and the comparative practice; it also values, however, the various "inventions of tradition." In addition to attempt to interpret in context the meanings of the "varredura de Guimarães", the paper raises questions concerning the way historians relate to their methods and theories, as well as to contemporary society and its current practices of interpretation / recreation of the Past.

Keywords: History; Tradition; Middle Ages.

- **Enviado em: 24/04/2014**
- **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL; Instituto de Estudos Medievais (FCSH/UNL);Centro de Estudos de História Religiosa (U. Católica).

INTRODUÇÃO: uma história de cobardes e de valentes[2]

Teve lugar na cidade de Guimarães, desde o século XIV e até 1743, um uso – chamemos-lhe assim por comodidade e para já – de limpeza das ruas, praças e açougues, em certos dias do ano, por moradores de algumas localidades do termo do concelho, sob constrangimento e penas várias, em caso de recusa. As descrições do século XVII em diante oferecem pormenores quanto ao cumprimento da obrigação – a "varredura" tinha que ser pública, em plena luz do dia, e os varredores vestiam roupas grotescas; eram além disso alvo de consentida troça por parte dos espectadores. Os pormenores vão-se enriquecendo, como veremos. As razões apresentadas para tal constrangimento social foram também variando, assim como evoluiu a apreciação da justiça do mesmo.

No presente estudo interessam-nos dois aspectos. Em primeiro lugar, apurar a origem e a natureza do fenómeno, começando por o descrever, segundo as fontes mais antigas, e tentando interpretá-lo, depois, através do exame de casos paralelos e da análise dos elementos reportados sobre a prática. Além da sua grande raridade no panorama sobre a Idade Média em Portugal, há elementos no conjunto prescritivo da "varredura" que apelam a interrogações sobre a sua profundidade cultural, embora a variedade dos relatos cause dificuldades, que apontaremos e procuraremos resolver. Esta própria variedade é em si interessante, e entramos aqui no segundo aspecto a estudar. Ela revela uma diversidade de olhares sobre o uso, tal como o crescendo de informações quanto aos pormenores da sua efectivação permite interrogações sobre os contextos destes. Na raiz da diversidade estão certamente as diferentes vozes – os que executavam e os que faziam executar -, enformadas por rivalidades locais e pelos interesses das partes em presença, e é preciso conferir-lhes capacidade de "criar realidade". Nem sempre se conseguem testemunhos tão ricos da conflituosidade de interpretações de práticas antigas, bem como há por vezes demasiado simplismo no traçar da fronteira dessa (mítica?) "modernidade" que começaria a questionar

[2] Uma primeira versão deste texto, ainda muito provisória, foi apresentada UFF - Campus do Gragoatá, em palestra organizada pelo Scriptorium – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, em Agosto de 2010. Agradecemos aqui o convite feito pela Professora Vânia Froes e a organização do evento pelo Professor Clínio de Almeida Amaral, bem como todas sugestões apresentadas pelos participantes. O convite para publicação do texto na revista *Diálogos Mediterrânicos*, pela Professora Renata Cristina do Nascimento, deu-nos ensejo para retomar o tema, permitindo ainda a feliz ocorrência que o estudo tenha sido começado e terminado em âmbitos académicos brasileiros, nos quais me sinto particularmente bem-vinda, e que têm contribuído muito para uma renovação da minha visão sobre a importância da História medieval.

aquelas. É que a "tradição", além de inventada, como mostrou Eric Hobsbawn[3], foi na verdade também interpretada, questionada, objecto de conflito, alterada.

Para o historiador, este tipo de problemas traz aliciantes questões de método e de teoria. Entre a obrigação de respeitar o contexto, e a possibilidade de interpretações menos constrangidas pelo factor tempo, centradas na busca de significados simbólicos, ou de estruturas perenes, qual a melhor via? E o recurso à História antropológica, o que resolve? Décadas depois do entusiasmo por ele, sucedem-se os apelos à precaução. Longe de se abandonar uma perspectiva que veio trazer à luz realidades que aos olhares anacrónicos passavam totalmente despercebidas, procura-se agora historicizar os conceitos antropológicos (dom, linhagem, ritual[4]), reconduzir as "entrelinhas" à sua inserção nas "linhas" (referimo-nos em especial à essa cultura popular detectável "contra o grão" nos textos eclesiásticos, aos quais era conferido um mero papel de ocultação)[5], enfim reconhecer claramente que o historiador não pode transferir-se, qual antropólogo moderno, para o "campo", e que o que lhe chega deste são textualizações de práticas, segundo os referenciais culturais das épocas (alguns deles detendo também versões próprias dos posteriores "conceitos antropológicos", como rito, cerimónia, mito), e não as práticas em si[6]. A complexidade e a sinuosidade do caso da varredura de Guimarães parecem-nos bem ilustrativas da importância de reforçar teórica e metodologicamente a prática historiográfica. Por fim, como veremos no final do artigo, ainda hoje esta ocorrência é reencenada (literalmente), como novos conteúdos, alheios à verdade histórica, mas com uma função de composição colectiva local, em relação a uma "má-fama" lançada sobre Guimarães nas últimas décadas. Não devemos, de facto, incluir nas reflexões sobre o exercício do nosso ofício, os modos como lidamos com esta permanente interacção entre o Passado e o Presente?

---

3 HOBSBAWM, Eric. "Inventing traditions", In HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (ed.). *The invention of tradition*, Cambridge, CUP, 1983, pp. 1-14.

4 Para o conceito de dom, MAGNANI, Eliana. "Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne". In *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre- BUCEMA*, n. 2 (Janeiro 2009) (em linha) e ALGAZI, Gadi (et al.) (eds.) *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange* Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003; linhagem – MORSEL, Joseph. "La production circulaire d'un concept : le *Geschlecht* ("lignage"). Contribution à l'approche critique de la Begriffsgeschichte". In LACROIX, Bernard, LANDRIN, Xavier (dir.). *L'histoire sociale des concepts. Signifier, classer, représenter (XVIIe-XXe siècle)*, Paris, PUF (no prelo); BUC, Philippe. *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton. Princeton University Press, 2001

5 VAN ENGEN, John. « The christian Middle Ages as an historiographical problem". *American Historical Review*. nº 91 (Junho 1986), pp. 519-552

6 BUC, Philippe. *The Dangers of Ritual*, p. 4.

1. O mais antigo testemunho: descrição realista ou reunião de vestígios?

O mais antigo testemunho restante da "varredura", data de 1512. Mestre António, cirurgião de Guimarães que se decidira a descrever a sua região natal, o Entre-Douro-e-Minho, naquela que tem sido considerada uma das primeiras descrições geográficas humanistas portuguesas[7], fala da cidade de Guimarães, referindo com orgulho a valentia das suas gentes. O castelo "nunca se acha ter sido tomado de mouros"[8] e "os desta comarca andaram vinte e tantos anos nas guerras de Castela pelos quais serviços lhe deram muitos privilégios"[9]. Estes eram, para além do título de "muy nobre e sempre leal", "todos os privilégios especiais que foram outorgados pelos reis a Lisboa e aos outros lugares do reino"[10]. E é dentro deste espírito laudatório que o nosso autor menciona a existência de quatro povoações onde se haviam reunido pessoas com uma falta a expiar, a deserção, e que em função dela tinham sido sujeitos a um tributo para com Guimarães: "os que fugiam das guerras de outras partes foram ajuntando em certos lugares como degredados e foram dados como tributários à dita vila de Guimarães para sempre"[11]. Explica Mestre António que no seu tempo eram já só duas localidades oneradas com tal tributo, Cunha e Ruílhe, pois as outras duas, Fão e Esposende, tinham sido libertadas dele por acção do Duque D. Afonso, que as desligara do termo de Guimarães e as anexara a Barcelos, "por muitos serviços que lhe fizeram"[12]. A razão da entrega como "tributários" dos fugitivos não é claramente formulada, mas a sequência discursiva liga-a à valentia dos moradores de Guimarães e aos seus serviços guerreiros, de que aqueles aparecem como o negativo[13]. O texto do Autor parece assim sugerir que todas estas localidades estavam ou tinham estado obrigadas a prestar serviços em Guimarães em função de um estatuto penal derivado da deserção à guerra, e que Guimarães recebera esse

7 Mestre ANTÓNIO, *Tratado da Provincia de Entre Douro e Minho*, ed. RIBEIRO, Luciano. "Uma Descrição de Entre Douro e Minho por Mestre António". In *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, Volume XXII (1959), pp. 440 – 460.Sobre o Autor e a obra, veja-se a actualização em VALENTIM, Carlos Manuel. *Uma família de cristãos-novos do Entre Douro e Minho: os Paz: reprodução familiar, formas e mobilidade social, mercancia e poder (1495-1598).* Tese de mestrado em apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, dact., 2008, p. 68, pp. 96 ss. Cfr. também nt. 15.

8 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22.

9 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22.

10 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22.

11 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22.

12 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22.

13 Mestre ANTÓNIO, *Tratado*, ed. cit., p. 22: "os q fugiam das guerras de outras partes foram ajuntando em certos lugares como degredados e foram dados como tributários à dita vila de Guimarães para sempre como hoje em dia as de Cunha e Ruilhe, que são daqueles que vêm cada ano varrer açougues e praças e ruas da vila de G. e para outras quaisquer coisas que os mandem chamar, posto que vivem quatro léguas de Guimarães e não são do seu termo e assim eram os de Fão e Esposende se não o Duque D. Afonso que Deus tem por muitos serviços q lhe fizeram os tirou da dita sujeição e os deu a Barcelos por termo porque viviam mais perto dele..."

tributo em homenagem a uma secular valentia, prolongada desde o tempo dos "mouros" até às guerras com Castela. No contexto e tendo em conta a alusão ao Duque D. Afonso, estas últimas teriam que ser os conflitos do século XIV[14]. Quanto à "sujeição" - a palavra usada é mesmo esta - a que os habitantes dos quatro locais estavam obrigados, surge no texto como muito ampla, pois para além do concretamente referido - varredura das ruas, praças e açougues-, há a generalização de "para outras quaisquer coisas que os mandem chamar".

A descrição feita por Mestre António aponta para algo que partilha características com alguns fenómenos conhecidos para a Idade Média portuguesa. Por um lado, sendo uma tarefa de trabalho braçal, poderia ser uma servidão análoga, na forma, às servidões concelhias e senhoriais; o "ajuntamento em certos lugares como degredados" sugere paralelos com os "coutos de homiziados"; por fim, a sugestão de que a razão do uso residia na cobardia de uns e na indefectibilidade de outros, aponta para alguma forma de punição humilhante por deserção e recompensa por valentia. Porém, antes de examinarmos sucessivamente os elementos da mensagem, detenhamo-nos um pouco sobre o mensageiro. O "Tratado" não é um texto de descrição exaustiva dos costumes, e dedica à "varredura" um espaço relativamente pequeno, no conjunto[15]. Além disto, o relato de Mestre António, sendo o mais antigo é, na melhor das hipóteses, pelo menos cento e cinquenta anos posterior à época em que o seu Autor parece situar os acontecimentos que deram origem ao costume (as guerras com Castela de finais do século XIV); não podemos mesmo afastar a hipótese de que se refira a um passado mais nebuloso, pois pelo menos quanto à valentia dos Vimaranenses recua até à conservação do castelo face aos "Mouros". Estes dois elementos tornam bem provável que a descrição em análise distorça os acontecimentos a que se refere, valorize uns elementos em detrimento de outros, não compreenda tudo o que conta. A própria visão coeva, nas fontes de que se serviu Mestre António, poderia perfeitamente enfermar das mesmas características. Consideremos portanto que não é possível afirmar uma relação directa entre o descrito e a realidade, e que estamos a trabalhar com vestígios, talvez releituras.

---

14 D. Afonso foi feito conde de Barcelos em 1401 (FREIRE, Anselmo Braancamp. *Brasões da Sala de Sinta*, Lisboa,IN-CM, 1996, vol. III, p. 254). Podemos supor que se os libertou do tributo, não teria aceite antes a sua imposição, o que coloca o início da "varredura" antes de 1401.

15 Se bem que o "Tratado de Entre Douro e Minho" tenha características claras de corografia, inserível no "espírito "renascentista" que lhe têm atribuído analistas recentes, o conjunto da obra afasta-se bastante de uma corografia descritiva. Tem quatro partes e o facto de a primeira, relativa ao Entre-Douro-e-Minho, ser a única impressa, tem levado a uma avaliação errónea do escopo do Autor. Com efeito, os restantes três tratados escapam-se para territórios bem menos prosaicos, exóticos e mesmo míticos, tratando, respectivamente, da "Provincia da Arménia", do "Paraíso Terreal segundo Valera" e de "Algumas coisas e feras notáveis do mundo" (cfr. José Augusto Mourão, "As duas culturas. Cruzamento dos saberes insustentáveis" (apenas em http://www.triplov.com/coloquio_06/Jose-Augusto-Mourao/Mestre-Antonio.html).

Como dissemos, o fenómeno pode ser aproximado, por um lado, às servidões concelhias e senhoriais. Entre estas servidões, encontramos a manutenção das fossas e das muralhas dos castelos[16]. Se não conseguimos localizar qualquer referência a limpeza pública de praças, ruas, açougues ou outros espaços públicos, tal não implica a inexistência de uma espécie de contaminação com o serviço dos "tributados" das quatro freguesias. Já quanto aos coutos de homiziados, foram numerosos por todo o Reino nos séculos em estudo, tendo mesmo conhecido grande incremento com D. João I. É certo, ainda, que alguns coutos deste tipo continham obrigações de prestar serviços de lavoura[17]. Porém, não só não temos notícia de nenhum na zona a não ser o de Caminha, instituído em 1406 por aquele monarca, como não se encontra prova da existência de coutos específicos para desertores ou fugitivos de guerra[18]. Julgamos porém ser possível estabelecer uma relação de plausibilidade semelhante à que avançámos quanto às servidões concelhias – poderia teria existido algum tipo de circunscrição territorial dos desertores.

Vejamos por fim a questão da deserção/ valentia, que nos parece a mais promissora, num exercício de comparação explicativa. A um nível de contexto histórico mais próximo e de foro sócio-político, traz alguma luz o exame das prescrições legais quanto à deserção e das compensações por danos de guerra. A deserção era um problema epidémico da guerra medieval, especialmente da parte dos peões, muitas vezes arrastados à força para a actividade militar, e não constrangidos pelo código de honra e vergonha dos guerreiros de função e tradição, sobre cujas deserções e fugas há de resto também registo, embora mais raro[19]. Não temos testemunhos directos do castigo jurídico da deserção militar, no Portugal medieval, e menos ainda da fuga em batalha[20]. Há contudo algumas normas que merecem apreciação. O

16 Era a prestação denominada "Adua", ou "Anúduva" – cfr. TORRES, Ruy Abreu, s.v. In SERRÃO, Vitor (dir.), *Dicionário de História de Portugal.* Lisboa, Iniciativas Ed., s.d., p. 161.

17 Como foi o caso do privilégio dado à vila de Valença aquando do estabelecimento de um couto de homiziados, em 8 de Agosto de 1502 (AN/TT, *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 6, fl. 115v).

18 MORENO, Humberto Baquero, "Elementos para o estudo dos coutos de homiziados instituídos pela Coroa". In *Os municípios portugueses nos séculos XIII a XVI. Estudos de História,* Lisboa, Presença, 1986, pp. 93-139; IDEM, "Portugal e a fronteira com Castela no século XIV", In *O poder regional, mitos e realidades : actas, Jornadas de Estudo Norte de Portugal-Aquitânia*, Porto, Universidade do Porto, 1993, p. 195-200

19 Sobre o primeiro problema DELPU, Fabien. *Aux sources d'une armée permanente. Édition critique et commentaire des ordonnances militaires de Charles le Téméraire (1471-1476)*, Paris. Thèse da École Nationale des Chartes, 2013; sobre o segundo – STRICKLAND, Matthew. *War and chivalry: the conduct and perception of war in England and Normandy, 1066-1217*. Nova Iorque/ Cambridge, CUP, 1996, pp. 117-118, 224 ss. Veja-se para Portugal Mª Helena Coelho, "No rasto da Guerra - antes e depois". In *Actas das VI Jornadas Luso-espanholas de Estudos Medievais "A Guerra e a Sociedade na Idade Média"*, S. Jorge, Porto de Mós, Alcobaça, Batalha, SPEM-SEEM, 2009, vol. I, pp. 287-306, p. 294.

20 Utilizámos a lista elaborada e publicada em José Domingues, *As Ordenações Afonsinas. Três séculos de direito medieval*, Sintra, Zéfiro, 2008, p. 469 ss ("Sinopse cronológica de legislação medieval (1211-1512)") e as base de dados "Clima- Corpus legislativo da Idade Média anotado" (http://www.ulusiada.pt/clima/), coord. pelo mesmo investigador, e "*Ius Lusitaniae* – Fontes históricas

"Regimento da Guerra", constante nas *Ordenações Afonsinas*, previa uma série de situações de comportamento erróneo em batalha ou cerco, consignando quase sempre fortes penas, deixando clara a necessidade de tratar com rédea curta a actividade bélica[21]. A deserção não é nunca claramente referida, mas a preocupação com o bom ambiente em campo, que poderia travar aquela, está presente em alguns títulos. Mais do que com severidade, o assunto é tratado com prudência, o que remete para um reconhecimento da importância do problema. Assim, no título 29, refere-se a eventualidade de abandonos do campo régio por agravamento contra o rei ou, no título 30, a circulação de boatos e maledicências, prejudiciais por "quebrantarem os coraçoões dos boõs, que os ouuirem, e fazer-lhes perder a vontade de bem servir" – aconselhando-se em ambos os delitos paciência e "doces palavras", para trazer os insatisfeitos à razão. Os três títulos seguintes, não por acaso, falam da necessidade de os reis manterem a calma e a coragem nas ocasiões bélicas, mormente no arraial, e evitarem a todo o custo situações de desonestidade nos soldados. No seu todo, há um reconhecimento do difícil balanço entre o serviço guerreiro e os interesses de cada um[22]. Sem dúvida por isto, a recompensa pelos danos das campanhas e pela fidelidade ao rei, foi uma constante em tempos de guerra e de pós-guerra. Podia ser individual, variando então conforme a acção praticada e, em especial o estatuto do agraciado (cargo vitalício, isenções de impostos e serviços, ordem de cavalaria, etc); poderia mesmo aplacar penas decididas em julgamento, como era o caso dos homiziados que prestavam serviço militar em condições determinadas pelo Rei[23]. E podia ser também colectiva, como foi o caso de muitos concelhos, em tempos de pós-guerras fernandinas e joaninas, que se viram ressarcidos de prejuízos e/ou agraciados com privilégios vários, quase sempre após apresentação de queixas em cortes[24]. Em alguns casos, as recompensas aos concelhos passaram por acréscimo dos limites territoriais à custa dos que tinham alinhado pelo lado vencido fosse eles senhores, fossem circunscrições concelhias limítrofes – no primeiro caso temos o concelho de Anciães contra João Rodrigues Portocarreiro, em 1384; no segundo, a autonomização de Castelo Rodrigo e Ouguela de,

do Direito português", coord. Pedro Cardim, Ângela B. Xavier e Ana Cristina Nogueira da Silva (http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/)

21 *Ordenações Afonsinas*, livro I, tít. LI. Sobre este documento e a sua inserção nas "Ordenações" pelos modernos editores, cfr. José Domingues, *As Ordenações afonsinas*, p. 118 ss..

22 Sobre o medo da morte e as reacções dos chefes militares, algumas observações em MONTEIRO, J. Gouveia, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Lisboa, Editorial Notícias, 1998.

23 Sobre isto ver DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal medievo 1459-1*491, Porto, Faculdade de Letras, 1993, vol. I, p. 584 ss.

24 COELHO, Mª Helena. "No rasto da guerra", pp. 298 ss, e pp. 304-06 quanto às recompensas. Ver ainda da mesma autora, "As Cortes e a Guerra". In *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, vol. 1 (2001), pp. 61-80; e REIS, António Matos Reis, "Os municípios medievais perante a guerra", *Actas das VI Jornadas Luso-espanholas de Estudos Medievais "A Guerra e a Sociedade na Idade Média"*, S. Jorge, Porto de Mós, Alcobaça, Batalha, SPEM-SEEM, 2009, vol. I, pp. 359-375.

respectivamente Almendra e Campo Maior, no início da década seguinte. Maria Helena Coelho, que temos vindo a seguir, refere ainda outras importantes forma de recompensa, a um tempo reais e simbólicas, que eram a confirmação dos antigos usos e costumes, ou a reposição de documentos fundacionais e legais destruídos, cuja falta colocava especiais problemas identitários[25].

Devemos porém ir mais longe, pois o costume vimaranense, tal como é relatado por Mestre António, tinha elementos que a afastam do que acabámos de referir. Implicava um castigo colectivo perpétuo, que consistia na recompensa do mérito dos valentes por prestações de trabalho de limpeza por parte de desertores degredados. Ora, a natureza da tarefa não tinha uma relação directa com o crime cometido – que se assim fosse poderia consubstanciar-se na obrigação de prestação de serviço militar, por exemplo. Pressupõe portanto, pelo menos, uma transposição simbólica da cobardia/ deserção em tarefas de limpeza de espaços públicos, ou mesmo em total estado de disponibilidade, bem como a sua adscrição perpétua a um grupo de pessoas, territorialmente circunscritas. Poderemos supor que a forma fragmentada com que nos chega obscurece uma natureza mais complexa do fenómeno? Para responder a tal, teremos então que passar para um segundo nível de contextualização, relativo aos referenciais culturais das práticas simbólicas de castigo/ humilhação e compensação/ recompensa, que existiram antes e a par da legislação mais formal acima estudada.

Vejamos, para começar, o campo referencial dos castigos rituais da cobardia, legitimamente aplicados pelos que haviam sido valentes. No relato de Mestre António é feita a relação entre uma coisa e a outra, mas não são dados pormenores quanto à forma de cumprimento do "tributo" (ao contrário do que as fontes posteriores referem, como veremos). Já contém porém vestígios não negligenciáveis: a realização de um trabalho de limpeza da sujidade da comunidade credora, uma relação constrangedora e perpétua, carácter público e a relação de tudo com um evento de contornos já quase lendários – a indefectibilidade dos Vimaranenses desde o tempo dos Mouros. Cremos que o elemento central, a limpeza, se deve inscrever numa lógica de humilhação, em que à cobardia se faz equivaler uma condição menor, um contacto com a sujidade, uma perda de dignidade que acarreta para o desempenho de trabalhos indignos. Uma simbólica "mancha na honra" é traduzida numa tarefa concreta de limpeza da sujidade pública; o carácter cíclico e perpétuo desta aniquila qualquer

25 COELHO, Mª Helena. "No rasto da guerra", pp 305-06. Sobre estes aspectos, cfr. o levantamento global feito por João Gouveia Monteiro e Miguel Martins em *As cicatrizes da guerra no espaço fronteiriço português (1250-1450)*, Coimbra, Palimage, 2010.

possibilidade de redenção e transforma o acto num exemplo colectivo – mesmo que se limpe uma vez, a sujidade não desaparece, e os filhos (mesmo que só territoriais) dos prevaricadores devem continuar a expiar o pecado dos pais. Existe por fim a inserção numa narrativa justificativa, embora muito imprecisamente referida. Tentemos encontrar referenciais para este conjunto.

Um primeiro grupo provém da esfera dos rituais religiosos e jurídicos de castigo, humilhação, penitência, do que era alternativa ou cumulativamente considerado vício, pecado, ou falha pessoal ou social. É plausível pensar que existência deste vasto repositório de práticas baseadas na compensação simétrica mas oposta, ou mesmo numa satisfação de natureza mágica do dolo, poderia influenciar a imposição de castigos com a mesma matriz, no caso de relações comunitárias entre localidades. Comecemos pela penitência pública imposta aos pecadores pela Igreja. Acarretava, não raras vezes, a prestação de provas públicas de arrependimento, em trajes e postura de submissão. Um caso bem estudado é o das penitências prescritas ao Infante D. Fernando de Serpa, em 1239, que incluíam um conjunto de prescrições ligadas à sujidade/ limpeza – tanto no campo da higiene pessoal, do vestuário e ao calçado, como em obrigações de lavagem de pés a pobres ou de comer no chão[26]. Séculos mais tarde, João de Barros, nas *Décadas*, transmite-nos uma história de penitência também interessante para o nosso estudo. É um relato inserido num texto e num conjunto textual complexo, em que a corte e os escritores a ela associados inscrevem a conversão do Rei do Congo nas tradições miraculosas portuguesas, tal como a relação política entre os dois reinos tinha sido inserida numa relação de parentesco espiritual, com o apadrinhamento do rei congolês convertido pelo rei reinante de Portugal. Estes escritos congregam tradições relativas à guerra de origem diversa, como seja a da aparição em batalhas de Santiago e/ou da Cruz, que é replicada em pleno Congo[27]. No episódio da vitória do rei cristão desse reino contra o seu meio-irmão não convertido, relata João de Barros que um dos "capitães", caído numa fossa durante a fuga, é capturado, mas pede para ser baptizado antes de o executarem, pois queria pertencer à religião cujo símbolo vira "muita gente armada" seguir, durante a batalha. O rei, "vendo a sua penitencia", manda-o baptizar e perdoa-lhe. Segue-se o que é classificado como sinal de memória do feito: o capitão e os da sua linhagem passam a ter o

26 PEREIRA, Armando de Sousa. "O Infante D. Fernando de Portugal, senhor de Serpa (1218-1246). História da vida e da morte de um cavaleiro andante", *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. 10 (1998), pp. 95-121, p. 108. Para uma abordagem global do tema da penitência eclesiástica cfr. MANSFIELD, M. C..*The humiliation of sinners: public penance in 12th century France*. Ithaca / Londres, Cornell UP, 1995.

27 Cfr. ROSA, Maria de Lurdes, "Velhos, novos e mutáveis sagrados...Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)", *Lusitania Sacra*, vol. 18 (2006), pp. 13-85

encargo perpétuo de varrer e limpar a igreja e trazer água para os baptismos[28]. Esta "obrigação", que tem características de penitência pública, aponta é certo também para a inclusão, conseguida através daquela; mas não deixa de cristalizar uma relação de subordinação, transmitida perpetuamente pelo sangue.

Os rituais de punição/ humilhação iam porém muito para além destas punições de origem eclesiástica, que diversos autores consideram um género – com profundas especificidades, é certo, – de uma espécie mais lata. Jean-Marie Moeglin estudou de forma exemplar alguns rituais que nos parecem relevantes para a compreensão do caso em apreço: o ritual designado pelo termo "harmiscara" e outros rituais a ele aparentados, como o da "corda ao pescoço"[29]. O primeiro, segundo o A., "representou, desde a época carolíngia até ao século XIV, pelo menos, um elemento importante da sintaxe dos procedimentos de reparação da honra ferida, procedimentos esses determinantes nas modalidades de resolução dos conflitos no interior da sociedade, seja sobre uma forma judicial, seja, mais frequentemente, sob uma forma para-judicial, até puramente privada."[30]. Revestiu formas várias, sendo discutível se todas elas se reportam a um núcleo comum, que é a apresentação do culpado em público, perante quem ofendeu, carregando uma sela ou um cão às costas. Os objectos transportados variam, nos muitos exemplos disponíveis, e há duas formas possíveis de relacionamento com o castigado: símbolos do estatuto/ categoria/ estado do perpetrante da ofensa, (podendo revestir características penalizadoras do mesmo) ou símbolos da punição merecida que assim é simbolicamente substituída (espada, corda, vara). Conferir uma importância central ao significado simbólico do objecto transportado não é muito valorizado por Jean-Marie Moeglin, que considera mais plausível uma representação directa do estatuto do ofensor. Na verdade, era no transporte do objecto, a que se atribui um valor infamante, que residia o centro do ritual. O "carácter simbólico global" do transporte de um objecto identificativo poderá estar na entrega da liberdade ao senhor que marca o início da servidão, mas seria ilusório pensar que se conservou memória de tal, ao longo do tempo e dos lugares em que se verificou o ritual, que foi pelo contrário reinterpretado em cada contexto, mantendo em comum a noção

28 BARROS, João de. *Décadas da Ásia*. Década I, lvº III, cap. IX e X (ed. Lisboa.Jorge Rodrigues, 1628 – vol. I, fls. 55r/v).

29 MOEGLIN, Jean-Marie. "Harmiscara - Harmschar - Hachee : Le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Âge", *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, vol. 54 (1996), 11-64. Consultável em linha em: http://hdl.handle.net/2042/8883. O A. estudou aprofundadamente o ritual da corda ao pescoço em "Pénitence publique et amende honorable au Moyen Âge". *Revue Historique*, t.298, fasc. 604 (Out.-Dez.1997), p.225-269 e em *Les bourgeois de Calais - essai sur un mythe historique*, Paris, Albin Michel, 2002. Uma consideração recentemente feita da "harmiscara", em contextos geográficos e políticos diversos, pode ver-se em DALEWSKI, Zibgniew. *Ritual and Politics: Writing the History of a Dynastic Conflict in Medieval Poland*, Leiden, Brill, 2008, pp. 47 ss .

30 MOEGLIN, Jean-Marie. "Harmiscara", p. 11.

de desonra, vergonha, e um horizonte de punição real, ao mesmo tempo que se verificou também a atribuição de significados diversos ao objecto transportado, em diferentes ocorrências do ritual. Jean-Marie Moeglin sublinha por fim a inevitável contaminação com outras formas de penitência pública em reparação da honra ferida e de outros crimes, recorrendo às figurativas expressões de "engarrafamento" e "imbricamento" progressivos dos vários rituais para dar conta do processo.

Não defendemos estar, com "varredura" vimaranense, perante um caso directo de aplicação do ritual de Harmiscara ou dos seus aparentados. Nenhum daqueles rituais revestiu carácter perpétuo colectivo, esgotando-se em cada realização a compensação do dano (embora pudesse ter persistido a sua fama, não requeria reparação periódica). E no texto de Mestre António não existe matéria para estudo, ao não termos descrição da forma como era efectivada a limpeza das praças, ruas e açougues de Guimarães. Se é certo que as descrições posteriores da varredura contêm muitos elementos neste sentido, elas não podem ser retroprojectadas, na ausência de provas. O que podemos e nos interessa fazer, no presente estado da investigação, é anotar possíveis pontos comuns – reparação de uma ofensa (pelos cobardes aos valentes), punição implicando humilhação pública ao dizer respeito a limpeza dos espaços dos ofendidos, eventual existência de cerimonial concreto -, esperando que novos estudos ou o surgimento de dados adicionais, possam utilizar ou inferir estes dados.

Refiramos brevemente, para concluir, outros campos referenciais possíveis. Temos em primeiro lugar a consideração moral e religiosa da cobardia como "vício", pecado que se opunha à virtude cardeal da força/ coragem[31]. Depois, merece reparo a consideração ideológica da cobardia como um atributo inerente a grupos sociais específicos, nomeadamente os camponeses. Neste caso, pode estar presente a relação hierárquica da trifuncionalidade indo-europeia, e está seguramente a ideologia de supremacia social dos guerreiros que se desenvolveu a partir dela e de outras circunstâncias históricas, como seja a gradual entrada em servidão a que foram forçados os homens-livres não guerreiros, na Europa alto-medieval. A ridicularização genérica da figura do camponês teve várias facetas, contando-se entre elas a falta de habilidade bélica e a cobardia em caso de conflito armado[32]. E existem paralelos que cumpre invocar, em que a atribuição de cobardia a uns e de valentia a outros, implicou o estabelecimento de relações institucionais e legais de serviços gratuitos, ou de sujeição a normas consideradas "más" (= ilegais) pelos próprios que as aplicavam, mas

31 Cfr. por ex. o "Catecismo pequeno", de D. Diogo de Ortiz (ed. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz, bispo de Viseu,* por SILVA, Elisa Branco da. Lisboa, Ed. Colibri, 2001, p. 253).

32 FREEDMAN, Paul. *Images of the medieval peasant*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

tornadas justificáveis em função da falha moral intrínseca aos castigados. Temos por um lado o caso dos camponeses da Catalunha, cuja sujeição aos "malos usos" é legitimada, no século XV, depois das revoltas das "remensas", com uma lenda de cobardia aquando das campanhas carolíngias[33]; ou os camponeses húngaros, cujas prestações acrescidas de serviços eram explicadas, desde o século XIII, como derivando da sua não comparecência, por cobardia, à competição anual militar, em que se realizavam provas de valentia e perícia guerreira[34].

Antes de fecharmos a contextualização do testemunho de Mestre António, vale fazer breve façamos referência a um outro conjunto de tradições que existiram pela mesma época em Guimarães, e que creditavam a Nossa Senhora local, reverenciada na igreja da Colegiada, como especiais capacidades de protecção, e de garantia de sucesso, em batalhas[35]. A referência justifica-se por esta especialização da Senhora da Oliveira, mas também porque existe nos textos um episódio, senão de fuga, pelo menos de recusa a combater, mas desta feita, pelos próprios Vimaranenses – que é, ao contrário do caso que temos vindo a estudar, valorizado positivamente, e até apoiado por D. João I, apesar de lhe valer menos homens em campanha.

Para a Colegiada, a igreja precedia o castelo, e os direitos dos eclesiásticos e dos seus serviçais sobrepunham-se aos interesses do rei, mesmo em situações de aperto financeiro ou, até, de defesa armada do reino. A maior antiguidade da Colegiada em relação ao castelo, que os cónegos diziam mesmo ter sido fundado para os defender, num requerimento apresentado aos oficiais régios em 1483, em plena praça pública, para justificar a recusa de pagamento de um "pedido", é um primeiro marco; os outros eram os muitos casos de milagrosas ajudas aos reis em batalhas decisivas: para Afonso Henriques, o início da Reconquista; para D. João I, Aljubarrota e Ceuta. Pelo contrário, a falta de devoção à Senhora da Oliveira pelos descendentes deste último, será uma das razões do terrível desastre de Tânger. Em Guimarães existia assim uma "divindade guerreira", que protegia quem a venerava. Esta veneração podia incluir atitudes totalmente contrárias a uma lógica de guerra humana, que é o que está por detrás do episódio dos caseiros da Colegiada no cerco de Tuy, no contexto das campanhas de defesa do reino, na crise de 1383-85. Os oficiais régios queriam constranger à participação dos caseiros no cerco, para êxito do mesmo; estes opõem-se, invocando os privilégios, que os escusavam de entrar em campanhas ou de com elas colaborar, cedendo mantimentos. O Rei

33 FREEDMAN, Paul. *The origins of peasant servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge, CUP, 1991, pp. 199-200

34 FREEDMAN, Paul. *Images of the medieval peasant*, pp. 118-119.

35 ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Lisboa, IN-CM, 2012, pp. 123 ss

dá-lhes razão e custeia, mesmo, o seu regresso a Guimarães. Depois do cerco, nesta cidade, e às portas da Igreja da Colegiada, protesta encolerizado contra os seus próprios oficiais, ameaçando enforcar ali mesmo dois ou três.

Da parte das tradições da Colegiada, portanto, existia um caso de recusa de participação em guerra, mas quem a praticava eram os Vimaranenses… O sentido é totalmente oposto ao presente na tradição colhida por Mestre António quanto à constância na guerra dos homens de Guimarães, que de resto não deixou traço algum nos numerosos textos da Colegiada que chegaram até nós. Sabemos que entre os poderosos eclesiásticos da Colegiada e a Câmara da cidade houve rivalidades múltiplas de diversa natureza, incluindo o controlo de pólos e acontecimentos sacrais, dos quais o mais expressivo foi a luta em torno dos "milagre da Oliveira", em meados do século XIV[36]. A subalternização dos homens de Guimarães pela recusa em participar no cerco de Tuy, patrocinada pela Colegiada, poderá ter suscitado alguma reacção da Câmara na exaltação da valentia dos moradores da cidade? É uma hipótese sem elementos de prova, mas que juntamos ao dossiê na esperança de utilidade futura.

2. Contestação e defesa da "varredura" em tribunal de Antigo Regime

Em início do século XVII é pela voz dos castigados, e não já pela de um cirurgião minhoto orgulhoso da sua região, que nos chegam novas notícias da agora chamada "servidão", "abuso e corruptela". O documento é uma carta régia de sentença de desagravo, relativa a um agravo dirigido aos vereadores da Câmara de Guimarães e apresentado na Relação do Porto por dois moradores de São Paio de Cunha, que pretendiam ver relevada a obrigação da varredura. Esta é descrita já com um maior detalhe. Assim, os moradores das freguesias de Cunha e Ruilhe a quem calhasse a sorte, deveriam ir "a dita uilla com barretes uermelhos e outras insignias infames uarrer as ruas e praças padecendo grandes e notaueis afrontas dos rapazes e pouo"[37]. O motivo de tal costume é assim descrito: "por pretexto de dizerem que por os moradores de Barcelos fugirem em huma batalha dos primeiros reis deste reino em pena da dita infamia erão obrigados irem com barretes vermelhos significadores

[36] ROSA, Maria de Lurdes, "Santa Maria da Oliveira, demónios e reis: o uso do poder sagrado por um santuário medieval", *Boletim de Trabalhos Históricos do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta*, 2007-2008, 135-209

[37] O documento pode ver-se em GUIMARÃES, João Gomes de Oliveira. «Apontamentos para a história de Guimarães », *Revista de Guimarães*, vol. XV, nº 1 (Janeiro de 1898), pp. 48-54.

della varrer as ditas ruas e que os moradores da dita vila de Barcelos derão as ditas duas freguezias pera os moradores d'ellas irem em seu luguar". Este costume é sumariamente classificado, quanto ao seu fundamento real, como "patranha sem fundamento algum de uerdade nem nas coronicas deste reino se fazia menção de tal"[38]; e, em termos de essência, como "h~ua nova especia de servidão que aos homens liures e honrados se não podia impôr"[39]. Queixam-se ainda os lavradores de Cunha que os vereadores de Guimarães multavam quem não fosse cumprir o encargo, facto corroborado pela documentação camarária da época e posterior[40].

Por detrás desta argumentação, fundada na História e no Direito, esteve com probabilidade um dos promotores oficiosos do agravo, o Doutor Gabriel Pereira de Castro, desembargador na mesma Casa, a cuja mulher pertencia, por herança, a freguesia de Cunha, com a natureza de "honra" da linhagem[41]. Os vereadores de Guimarães irão aliás acusá-lo, na resposta ao agravo, de desviar os argumentos a fim de tentar livrar os seus caseiros[42]. Os moradores de Cunha, de facto, apresentavam uma razão suplementar para não ir, que contém uma terceira classificação do "castigo", a de "encargo do concelho". A honra de Cunha tinha um privilégio, que é apresentado em pública forma, segundo o qual "todos os seus caseiros eram livres de todo o encargo do concelho inominioso qual o sobredito era"[43]. Forçoso é dizer, neste ponto, que os dois queixosos não foram muito solidários com os patrícios nem totalmente coerentes com os princípios que haviam evocado quanto à "nova espécie de servidão", ao sugerirem que havia ainda dezassete ou dezoito outros disponíveis, por não serem caseiros do Desembargador.

A resposta dos vereadores de Guimarães centra-se na contestação das características do "castigo" que tinham sido apresentadas pelos queixosos: não era nem "patranha", nem "encargo do Concelho". A natureza que lhe é atribuída é a de "obrigação", "foro que devião de divída particular a dita vila de Guimarães em pena de certa falta que seus antepassados fizeram", "particular divida que deviam todos os moradores daquelas duas freguesias"[44]. Quanto ao primeiro argumento, invocam o "tempo imemorial" de realização do acto; quanto ao segundo, apontam que nenhum dos "fidalgos" antecessores de Gabriel Pereira de Castro na titularidade da honra e morgadio de Cunha invocara o argumento pois sabiam que era dívida

38 Ed. cit, pp. 49-50.
39 Ed.cit, p. 50.
40 Documentos de 1658 até 1740, referidos no Blogue *Memórias de Araduca*, post de 14 de Junho de 2010 (http://araduca.blogspot.com/2010/06/servidao-de-cunha-e-ruilhe-13.html).
41 Informação na carta de sentença, ed. cit., pp. 50-51.
42 Resposta inclusa na carta de sentença, ed. cit., p. 52.
43 Ed. cit, p. 50.
44 Ed. cit. pp. 50-51.

e não encargo, e "era claro em direito q nenhum privilégio escusava as dívidas e obrigações particulares porque as sobreditas como eram adquiridas aos acredores nunca privilégio algum desobrigava delas sem consentimento das partes a q o direito era adquirido... "[45].

Interessam também à nossa análise os elementos relativos à "varredura", quase todos algo diversos ou novos, em relação ao relato de Mestre António. São referidos com alguma imprecisão – não se sabe qual a batalha de que haviam fugido os prevaricadores, que rei governava, quando foi. O intervalo de tempo referido pelos vereadores de Guimarães é a este respeito exemplar: até "trezentos anos e mais e tempo imemorial". Se estas ideias ainda têm alguma parecença com o testemunho anterior, é a primeira vez que surge a indicação de que Cunha e Ruilhe eram meras substitutas de Barcelos, cujos moradores tinha realmente cometido o acto de cobardia, bem como a de que eles teriam dado as duas freguesias afectadas a Guimarães, em troca da libertação do encargo, que ficava transferido nelas. Em relação a Mestre António, há uma mudança significativa pois, como vimos, o que ele refere quanto a Barcelos não só diz respeito a duas outras freguesias, Fão e Esposende como, sobretudo, não implica os Barcelenses no acto de cobardia. A ideia da troca de resto não tem qualquer fundamento histórico, pois Cunha e Ruílhe eram de Guimarães pelo menos desde finais do século XIII[46].

Os habitantes de Cunha e Ruilhe surgem, na sua versão do caso, como vítimas inocentes de uma troca da conveniência dos habitantes desta vila, por eles operada. A memória é também aqui pelo menos omissa, pois não se explica nem a data nem a razão da troca. E é algo curioso que os vereadores de Guimarães, no resumo que temos da resposta, não acusem estes aspectos, dizendo antes que a servidão pertencia a Cunha e Ruilhe por tempo imemorial e não referindo a batalha e a fuga nem invocando a valentia dos Vimaranenses, ou outra relação destes com o sucedido. Barcelos parece ser assim uma novidade ainda relativa, não comungada por todos, ou não julgada importante por alguns. Será demais conjecturar que se trata de um estratagema jurídico para reforçar o carácter abusivo e irracional do castigo, não tanto em si, mas enquanto estava a ser exercido por substituição, sem qualquer relação com os perpetradores do crime, nem sequer ancestral? Não sabemos, mas é certo que o tema não merece sequer alusão, por parte dos vereadores de Guimarães. Também intrigante, na atitude destes, é o facto de não se escudarem em

45 Ed. cit., pp. 51-52

46 Como demonstra em 1940 Alfredo Pimenta, em *Guimarãis. Publicação comemorativa das Festas Centenárias de 1940*, cit no Blogue *Memórias de Araduca*, post de 2 de Junho de 2010 (http://araduca.blogspot.com/2010/06/servidao-de-cunha-e-ruilhe-8.html)

documentos na sua posse para justificar o seu direito, como posteriormente se fará[47]. Fica claro que ao passado invocado para explicar este costume começa a ser apontado um carácter de "patranha" sem fundamento, porque ausente dos relatos verídicos e oficiais que eram as "Crónicas do Reino". Como veremos, na etapa seguinte procurar-se-á responder directamente a esta falha.

Um último elemento novo, que nos interessa especialmente, são os pormenores sobre a forma como se processava a varredura: os seus perpetrantes usavam "barretes vermelhos e outras insígnias infamantes", e eram objecto de escárnio pelo povo e pelos "rapazes". Estes dados permitem-nos situar o acto no âmbito dos rituais de escárnio e de infâmia, para prova da qual se recorre à cor mais significativa de tal, o vermelho[48]. De onde terão surgido os "barretes" e as "insígnias infamantes"? Teriam sempre existido, sendo que a sua ausência no relato de Mestre António fora ocasional, ou tinham sido um desenvolvimento com contexto específico? Em termos cronológicos, ambas as hipóteses são possíveis. Diversas práticas de distinções compulsórias das minorias étnico-religiosas, como os sinais amarelos na roupa dos Judeus e os brancos nos turbantes dos Mouros, existam desde as primeiras décadas do século XIV. Foram aumentando de tamanho e de local de colocação, para se tornarem mais visíveis, e com D. João I, a cor é alterada para vermelho[49]. Se não temos provas que este sistema de cores acarretasse directamente o opróbrio, é certo que as marcas no vestuário apontavam para um sistema de segregação e subalternização dos assim marcados, que foi acompanhado por diversas outras medidas de largo âmbito. Mais generalizadamente, no Ocidente medieval, o vermelho marcou portadores de doenças contagiosas, como a lepra, ou aqueles que se ocupavam em trabalhos desonrosos, como os carrascos e as prostitutas[50].

O desenlace da queixa apresentada foi negativo para os queixosos. Apesar da alegada protecção do Desembargador Gabriel Pereira de Castro, os moradores de Cunha não vêm deferida a sua pretensão. A carta de sentença nada inclui sobre os motivos da decisão, infelizmente, apesar de podermos supor que foi conferida maior veracidade aos argumentos

47 Cfr. infra.

48 Sobre os rituais de escárnio, cfr. CROUZET-PAVAN, Élisabeth, VERGER, Jacques Verger (dir.). *La Dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2008; sobre sinais discriminatórios no vestuário ,LALINDE ABADIA, J.. «La indumentaria como simbolo de la discriminacion juridico-social ». In *Anuario de Historia del Derecho Español,* vol. 53 (1983), pp. 583-599; MACEDO, José Rivair de. "Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV". In *Bulletin du centre d'études, médiévales d'Auxerre*, hors série n° 2 (2008) (em linha); sobre o vermelho, PASTOUREAU, Michel, *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, Le Léopard d'Or, 1986 e ALLEN, Valerie. "Waxing red: shame and the body, shame and the soul". In PERFETTI, Lisa R. (ed.), *The representation of womens emotions in medieval and early modern culture,* Gainsvielle, Univer. of Florida Press, 2005, pp. 191-209.

49 MACEDO, José Rivair de. "Os sinais da infâmia", pp. 6-7

50 MACEDO, José Rivair de. "Os sinais da infâmia", p. 13.

de Guimarães. O desagrado perante a situação permaneceu, como comprovam as numerosas multas que foram sendo passadas em todo o século XVII e nas primeiras décadas do XVIII[51]. A Câmara de Guimarães mantinha-se porém férrea na sua posição, recusando mesmo um pedido de atenuação, que consistiu na execução do castigo em horas matutinas, de modo a evitar o opróbrio. Tal como se expressa numa condenação de 1721, os moradores multados "não varreram a dita praça e açougue como deviam, e vindo de madrugada, a ponto que não foram vistos, devendo fazer aquela obra a horas que de todos fossem vistos, sendo com Sol a principiar"[52]. A expiação da dívida fazia parte das duas identidades locais e como tal tinha que ser pública. As "grandes injúrias e ludíbrios de grupos dos rapazes" referidas pelos queixosos de 1608 eram necessárias ao cumprimento do castigo. Estamos, pelo menos nesta altura, perante um cenário de humilhação, troça colectiva, e mesmo charivari.

3. Atribuição de uma História e descrição completa da "varredura"

As incongruências e dúvidas eram porém demasiadas para poderem ficar por resolver, sobretudo numa época em que a "História" começa a adquirir importância como o discurso verídico sobre o passado, acrescendo a isto as circunstâncias particulares da história de Portugal, com a Restauração a legitimar-se em termos de recuperação das origens e das tradições anteriores à ocupação espanhola. Em Guimarães destacam-se vários autores dedicados às memórias locais: Gaspar Estaço (c. 1560-1626)[53]; André Afonso Peixoto (*Memórias históricas e antiguidades de Guimarães*)[54], Luís da Gama (*Historia Vimaranensis*)[55] e Torquato Peixoto de Azevedo Soares (nasceu em 1622, morreu 1709, escreveu as «Memórias» entre 1652-1696)[56]. Todos eles ligados à igreja e à Colegiada, praticaram uma História que usava os ricos arquivos desta como forma de informação e de legitimação do discurso, sem que tal os obrigasse a um controle documental rigoroso; em termos de perspectiva, os Autores referidos podem ser considerados como "antiquários", inserindo a história local nas glórias

51 Cfr. nt. 39.
52 Documentos cits (cfr. nt. 39).
53 CASTRO, D. Leite de "Gaspar Estaço de Brito". In *Revista de Guimarães*, vol. 2 (3) (Jul.-Set. 1885), pp. 158-174
54 CASTRO, D. Leite de "Gaspar Estaço", p. 171.
55 CASTRO, D. Leite de "Gaspar Estaço", p. 171.
56 Sobre o Autor e a obra, cfr. BRITO, Maria Fernanda Constante de. "*Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, pelo Pe. Torcato Peixoto de Azevedo. Achegas para um estudo comparativo das três versões desta obra". In *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada,* Guimarães, Comissão Organizadora, 1981, vol. III, pp. 437-39.

dos homens e de Deus, num registo entre a crónica do passado, a apologia, e a corografia com recolha de tradições locais notáveis. Com Torcato Peixoto de Azevedo, é nesta senda franqueado o passo da inserção da "varredura" na história gloriosa da vila de Guimarães e do reino de Portugal.

O episódio não é abordado por Estaço, que sobre Guimarães fala quase em exclusivo a partir da Colegiada; e perderam-se os manuscritos das duas outras obras referidas. Vamos assim encontrar em Torquato Peixoto o primeiro "historiador" do caso em estudo - tarefa que desempenhará de forma acabada, fundamentando-a em documentos e providenciando um conjunto notável de informações e explicações sobre o assunto. Recorre a não menos do que quatro registos documentais - uma provisão de D. João I, datada de 1417, um acordo entre a vereação de Guimarães e o Duque D. Jaime, o livro de registo de cumprimento do costume e a sentença régia de 1608. Desta e do acordo refere que se encontram no "cartório da Câmara". Não se sente obrigado a referir o paradeiro da provisão, e não inclui uma transcrição, ao contrário do que faz noutras parte da sua obra com outra documentação. A única nota dissonante é a menção ao carácter extraordinário da provisão: "em nenhuma parte há outra semelhante", mas infere que tal deriva dos grandes privilégios detidos por Guimarães. Apresenta depois um resumo da mesma, centrado na descrição da pena. É aqui que se encontra uma descrição completa e generosa do traje envergado pelos "castigados":

> "os moradores da vila de Barcelos viessem nas vésperas de todas as festas que a câmara desta vila costuma celebrar, varrer-lhe a Praça Maior, Padrão, e Açougues, com um barrete vermelho na cabeça, e uma banda ao ombro, da mesma cor, e a espada à cinta, e um pé calçado, e outro descalço, com vassouras de giesta que traziam de suas casas, para fazerem esta limpeza."[57].

Antes da menção ao documento, Torcato Peixoto reconta, sem problemas de legitimação da origem do texto, ou fornecimento das suas coordenadas, as circunstâncias que ocasionaram o costume. O tom sugere a normalização da ocorrência, não sendo feita qualquer menção às dúvidas patentes no processo de 1608. A história apresentada é de facto o castigo de uma deserção num cerco de guerra, por parte das gentes de Barcelos, tendo o desastre sido evitado pela pronta acção dos Vimaranenses. A ocasião é a tomada de Ceuta, em que as duas vilas tinham participado, encarregues da defesa de troços contínuos da muralha. Nas palavras

[57] AZEVEDO, Torcato Peixoto. *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*. Porto, Typographia da Revista, 1845, p. 413 (disponível em linha, em http://www.csarmento.uminho.pt/ndat_227.asp).

do Autor, os Barcelenses, ao ver grande número de Mouros vir contra eles, "ficaram estes tão assustados, que fugiram, desamparando aos Mouros o lugar que lhe estava balizado"[58].

Também é explicada e atribuída a um momento histórico concreto e documentada, a passagem da servidão para as freguesias de Cunha e Ruilhe. Devera-se à intervenção directa do Duque D. Jaime, que era senhor de Barcelos, e via esta terra despovoar-se de gente de qualidade, pois ninguém queria ser sujeito a ter que vir a cumprir a varredura; viera em pessoa a Guimarães e reunira com os vereadores da Câmara, solicitando a troca – "e como o seu requerimento era justo se fez o contrato, que se guarda no cartório da Câmara, e assim os moradores das ditas freguesias ainda continuam a limpeza do mesmo modo"[59]. Por fim, a tentativa de libertação da servidão protagonizada pelos moradores de Cunha é atribuída de forma clara à iniciativa e aos interesses de Gabriel Pereira de Castro[60], ajustando-se assim definitivamente as contas com a hipótese da "patranha".

Entre a data provável de início da redacção, entre a acção no Tribunal da Relação do Porto, em 1608, e as "Memórias", não haviam passado mais que quatro décadas. O seu Autor nascera em 1622, a tempo portanto de contactar com memórias vivas do episódio que tanto lhe desagrada. Porém, neste intervalo de tempo, muitas coisas novas entram no seu texto. Tentemos em primeiro lugar atribuir uma causa às novidades ou alterações e, depois, interpretar o significado de algumas.

Um primeiro elemento a explicar é a colocação exacta num acontecimento do passado – a tomada de Ceuta. Porquê este passado, porquê esta batalha, no contexto até da Restauração, a que Torquato aderiu com entusiasmo, e que estabelecia paralelos sobretudo com momentos de vitória sobre Espanha? O normal seriam assim as campanhas de D. João I, em especial Aljubarrota, que surge em força em Guimarães noutros locais de memória e de comemoração[61]. É certo que também Ceuta era um ex-libris dos poderes de Nossa Senhora da Oliveira[62], mas as vitórias do Rei da Boa Memória eram-no muito mais. Não conseguindo nós avançar mais neste ponto, resta referir que doravante Ceuta será aceite por todos os que escrevem sobre o assunto, sem que causasse incómodo de maior o facto de não existir qualquer referência à forma de participação de Barcelos e de Guimarães nos registos maiores

58 AZEVEDO, Torcato Peixoto. *Memórias*, p. 413.
59 AZEVEDO, Torcato Peixoto. *Memórias*, pp. 413-14.
60 AZEVEDO, Torcato Peixoto. *Memórias*, p. 414.
61 SERRÃO, Vítor. "Fr. Manuel dos Reis e as pinturas de «ex-votos» políticos do antigo retábulo da Colegiada de Guimarães". In *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarãe*s, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997, vol. 3, pp. 147-159.
62 ROSA, Mª de Lurdes. *As almas herdeiras*, pp. 134 ss.

da famigerada batalha, ou, bem entendido, rasto documental da "provisão" que D. João I teria passado, estabelecendo o tributo, em sinal de gratidão.

É também a primeira vez que se fala do controle administrativo do procedimento, relatando que os varredores, findo o trabalho, deviam dirigir-se à Câmara para ser registada a sua presença. Este procedimento tinha requintes, pois admitia justificação de falta; sem ela, era passada uma pesada multa ao prevaricador. Acrescenta o Padre Carvalho da Costa que neste momento deviam ser restituídos os trajes à Câmara, que os guardava para a ocasião seguinte[63].

Já a atribuição da falta original aos Barcelenses, como a explicação da troca por Cunha e Ruílhe, não são novas em relação a 1608, mas são, sim, muito enriquecidas com pormenores e ampliadas. Narra-se a forma de disposição das forças de Barcelos e de Guimarães na muralha exterior de Ceuta, o medo e pânico dos moradores da primeira, e a forma como os Vimaranenses tinham suprido a sua falta, defendendo ainda o troço que lhe fora atribuído. A troca promovida pelo Duque D. Jaime é também explicada com detalhe e, como dissemos, caucionada com um documento recolhido no "cartório da Câmara". Por fim, a natureza da varredura é inequivocamente estabelecida, desaparecendo as hipóteses de sobre ela colocar suspeitas, como havia sido feito em 1608. Trata-se de um privilégio, recompensa ou favor régios, transmitidos sob uma forma jurídico-administrativa, a "provisão".

Vejamos por fim a novidade que mais nos fascina, neste extraordinário refazer do passado, da tradição e do próprio presente: a forma de execução do castigo pelos "varredores". Reforça-se a vermelhidão, estendida agora a uma "banda" colocada ao ombro. Surge uma espada à cinta, e o interessantíssimo par pé descalço- pé calçado. Por fim, sabe-se que o trabalho é efectuado com "vassouras de giesta", cuja obtenção e transporte estava a cargo dos varredores. Um inventário de bens móveis existentes na Câmara, constante do Tombo desta, em 1735, descreve os próprios objectos, dando mais alguns pormenores sobre eles e sobre a forma do seu uso.

> "Barretes de Cunha e Ruilhe — Tem mais o Senado que se guarda na casa dele três barretes de rabo comprido feitos à mourisca e três faixas tudo de baeta vermelha com que os moradores das duas freguesias de S. Miguel de Cunha e de São Paio de Ruilhe cada uns no seu giro se preparam e compõem quando vêm varrer a praça e terreiro de Nossa Senhora da Oliveira e açougues desta vila nas festas da Câmara cuja varredura fazem nos próprios dias das mesmas festas pela manhã com um pé descalço e o outro calçado e a espada metida na faixa que cada um ata pela sua cinta às avessas pela parte esquerda e o barrete

63 AZEVEDO, Torcato Peixoto. *Memórias*, p. 413; COSTA, A. Carvalho da. *Corografia portuguesa*, 2ª ed., Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868, vol. 1, p. 92.

> metido na cabeça com o rabo estendido pelas costas abaixo, e nesta forma é que varrem"[64]

Uma primeira e grande questão é sabermos é a origem de todos estes elementos. Se a pergunta se impunha quanto aos documentos de 1608, com a sua referência aos trajes infames e às "afrontas dos rapazes e povo", o seu sentido aumenta aqui ainda mais. Os pormenores adicionais fornecidos pela lista reforçam totalmente o "às avessas" ou grotesco de vestuário e adereços em si mesmo simbólicos. Os barretes, sempre vermelhos, são "à mourisca" o que, sendo um estilo, os aproxima do vestuário próprio desta minoria; a espada é usada ao contrário e do lado esquerdo; os varredores vão com um pé calçado e outro descalço; as vassouras são de giesta.

De onde viria tudo isto? De um passado longínquo, ou mesmo do mais próximo, desde Mestre António, e em cujos documentos não fora mencionado por razões ocasionais? Os paralelos acima sugeridos com os rituais de humilhação podem encontrar aqui mais justificação de uso, sendo lícito pensar que as características da "varredura" de meados do século XVII em diante tinham uma genealogia antiga? Alguns deles poderiam assim comprovar a existência de rituais de humilhação em forma – nomeadamente, as vassouras, que vemos presentes em algumas aplicações de Harmiscara[65], ou a espada ao contrário, igualmente presente em casos daquela, e que na iconografia medieval surge como representação da cobardia[66]. Outros poderiam mesmo remeter para um passado ainda mais remoto, como é o caso do par "pé descalço/ pé calçado", reconduzível à assimetria deambulatória e ao monosandalismo, que tantas e tão variadas expressões encontrou na cultura medieval[67]. Algumas destas expressões poderiam mesmo ser directamente referenciáveis a elementos a que já aludimos: o poder da terceira função, oriundo da ligação à terra, sobrevivendo sob forma derisória, em função de processo de perda de direitos de

---

64 Tombo de 1735, publicado por Alberto Vieira Braga in *Administração Seiscentista do Município Vimaranense*, Guimarães, 1953, pág. 300, que consultámos no post de 27 de Maio de 2010, do blogue *Memórias de Araduca* (http://araduca.blogspot.com/2010/05/servidao-de-cunha-e-ruilhe-6.html).

65 MOEGLIN, Jean-Marie, "Harmiscara", p. 15, pp. 31-32.

66 MOEGLIN, Jean-Marie, "Harmiscara", p. 47; sobre as representações iconográficas, que se encontram em capitéis e vitrais de catedrais (Metz, Paris, Amiens), cfr. http://www.yvesago.net/pourquoi/2010/09/cathedrale-de-metz-7-peches-capitaux.html

67 A incidência destes temas muito antigos, de origem indo-europeia, na Europa medieval e moderna, tem sido estudada em especial por François Delpech, incluindo sempre a área cultural ibérica. Vejam-se DELPECH, François, "Le rituel du "pied déchaussé". Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes". In *Ollodagos*, vo. X (19997), pp. 55-115, e "*Camino del inferno tanto anda el cojo como el viento*. Monosandalisme et magie d'amour". In *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américaine. Actes du coloque international*, Paris, PUF, 1996, pp. 175-191. Veja-se ainda para outras ocorrências medievais e moderna, FRITZPATRICK, Elizabeth. *Royal inauguration in Gaelic Ireland, c. 1100-1600. A cultural landscape study*. Woodbridge, The Boydell Press, 2004, pp. 122 ss.

grupos sociais onde ele encarnou, precisamente a partir de falsas acusações de cobardia,. O par "pé descalço/ pé calçado" pode ainda ser ligado a um outro campo referencial, que em parte se origina no anterior, mas dele se diferencia – o dos contos tradicionais. Com efeito, o tipo Aarne-Thompson 875 refere-se ao conto "The clever peasant girl", que em Portugal encontra nomes como "A mão do almofariz"[68] e "A filha do lavrador" [69]. A protagonista, sempre uma jovem – e camponesa -, recorre à esperteza para resolver a seu favor condições paradoxais, cuja não resolução conduziria à sua morte, e que lhe são impostas por um rei que, a todos os títulos, representa uma figura sobrenatural. O triunfo da jovem advém da perícia que também ela detém quanto a situações liminais, sobre as quais assenta a resposta encontrada – à exigência de comparecer no palácio "nem de noite nem de dia, nem vestida nem despida, nem a pé nem a cavalo, nem calçada nem descalça" (etc), responde indo ao crepúsculo, coberta com uma rede, montada num burro, e com um só sapato. As situações liminais remetem aqui para áreas sobrepostas do "ao sim e do não" - da vida e da morte - podendo tal apontar para uma representação deteriorada de uma dessas divindades, ou semi-divindades, com poderes de contacto e de intermediação entre vivos e mortos, entre Aquém e Além – umas das características dos monosândalos. O exemplo típico é a dança xamânica com um pé descalço, que abria as portas do reino dos mortos. Com o Cristianismo, os contactos entre os dois mundos são reduzidos às únicas formas permitidas da intercessão litúrgica e caritativa, sempre intermediada pelos clérigos; mas os mortos permaneceram próximos, em múltiplas instâncias da cultura leiga, e os que possuíam o dom de os invocar, como os entreabertos, eram figuras ambíguas, veneradas e temidas por uns, diabolizadas, sob diversas formas, por outros[70]. A presença desta característica no traje ritual dos varredores, a par de tantos outros de ambíguo significado, poderá ser vista como um sinal (talvez perdido?) de estranheza, eventualmente perigo – cuja dominação assim se encena? Por fim, as giestas de que eram feitas as vassouras, eram os arbustos cujos ramos se colocavam nas portas das casas no mês de Maio, quando florescem, e que detinham significado protector (tapavam-se com

68 DELPECH, François , "*Camino del inferno*", 185; por exemplo em COELHO, Adolfo. *Cultura Popular e educação.* Org. e prefácio de LEAL, João. Lisboa, D. Quixote, 1993, p. 67, e VASCONCELOS, José Leite de (col.), *Contos populares e lendas*, coord. SOROMENHO, A.S. e SOROMENHO, P., Coimbra, Acta UC, 1964, vol. 1, pp. 296-97

69 VASCONCELOS, José Leite de (col.), *Contos populares e lendas*, vol. 1, pp. 297-300.

70 Um estudo de fundo sobre a permanência destas figuras ambíguas, e do seu papel no seio das comunidades rurais, pode ver-se em CACIOLA, Nancy. "Wraiths, Revenants, and Ritual in Medieval Culture." In *Past and Present: A Journal of Historical Studies* vol. 152 (Agosto 1996), pp. 3-45; sobre testemunhos de hipotéticos "entreabertos" no período medieval (virão depois a surgir em abundância nos processos inquisitoriais), cfr. ROSA, Mª de Lurdes, "Santa Maria da Oliveira".

elas todos os buracos por onde o diabo podia entrar) e fecundador, pela sua ligação às festas primaveris das "Maias"[71].

Por fascinantes que sejam os exercícios de mitologia comparada, há no entanto uma pergunta que se impõe. O carácter completo e tão "correcto" dos vários elementos poderá sugerir uma "invenção da tradição" deliberada e erudita, por Torquato Peixoto de Azevedo? Sabemos que os memorialistas e antiquários detinham com frequência uma vasta cultura sobre mitologia antiga, histórias exemplares, tradições, rituais, que utilizavam para conferir, aos seus casos locais, ancestralidade, filiações étnicas específicas (semita, céltica, troiana..), significados jurídicos e políticos,. François Delpech coloca esta mesma possibilidade quanto à origem da presença, nos escritos de historiadores e eruditos locais do País Basco, a partir de finais do século XVI, do "ritual do pé descalço" realizado aquando do juramento, pelos senhores de Biscaia (posteriormente, pelos reis de Espanha), e junto à Árvore de Guernica, de respeitar os foros e privilégios da província[72]; e Paul Freedman aceita que no caso da Crónica onde surge a primeira construção das histórias sobre a cobardia dos camponeses húngaros, do cronista régio Simon de Kéza (redigida 1283-1285), as fontes usadas não podem ser consideradas "any genuine folk traditon of the migration or conversion periods, but rather congéries of antiquarian learning"[73]. A conferência de passado e significados mitológicos aos mais diversos episódios, usos, objectos e até locais, foi uma constante deste tipo de escritos históricos de Antigo Regime. Torcato Peixoto poderia assim situar-se entre o cerimonialista – aqui até em ligação com a Câmara vimaranense - e o criador de tradições, e uma demasiado rápida atribuição de antiguidades, referencialidades e funcionalidades, pelo historiador, que ignorasse a fabricação assim feita, seria também ela criadora de realidades fictícias…

As *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães* ficarão inéditas até meados do século XIX, mas logo em inícios de Setecentos o texto conhece divulgação, pela sua utilização na *Corografia Portuguesa*, do Padre António de Carvalho da Costa (ed. 1706). Para além de um largo plágio, o texto de Carvalho da Costa objectiviza os documentos e amplia as circunstâncias. A provisão régia é referida como que em resumo documental: "Provisão de el-Rei Dom João o Primeiro, em que manda que os Vereadores da Vila de Barcelos vão varrer a praça, e açougues de Guimarães todas as vésperas das festas da Câmara daquela Vila, que vem a ser nas vésperas das festas da Natividade de N. Senhor, da sua gloriosa Ressurreição, do Espírito Santo, de Corpus Christi, de São João Baptista, da Visitação de Santa Isabel, de S.

71 VASCONCELOS, José Leite de. *As maias : costumes populares portuguezes*, Barcelos, s.n., 1882
72 DELPECH, François. "Le rituel", pp. 55 ss, para concluir que não foi sido totalmente o caso.
73 FREEDMAN, Paul, *Images of the medieval peasant*, p. 119.

Gualter, de N. Senhora da Assunção, e de S. Miguel o Anjo."[74]. As festas são pela primeira vez descriminadas e o seu número atinge o máximo registado, nove ocasiões. O episódio de Ceuta é narrado com pequenos pormenores adicionais, o mesmo sucedendo aos restantes desenvolvimentos (acordo com Duque D. Jaime e respectivo documento, registo nos livros da Câmara, processo de 1608). A descrição da intervenção do Desembargador Pereira de Castro coloca-o definitivamente sob suspeição de manipulação do processo ("puseram a causa em pleito, que correu até à maior alçada, assistindo-lhe sempre este Doutor, e não foi bastante o seu muito poder para que ali se não sentenciasse que pagassem os condenados a condenação que lhes estava feita, e continuassem a sua servidão, com custas"[75]).

4. No discurso jurídico iluminado – a «ignominosa tradição»

Mesmo com toda a legitimação histórica que os textos acima referidos lhe conferiam, e bem apesar dela, a tradição da varredura aproximava-se do seu ocaso. A resistência dos moradores de Cunha e Ruilhe manteve-se durante as primeiras décadas do século XVIII, e a 25 de Fevereiro de 1743 o Rei D. João V responde a uma petição dos mesmos promulgando uma provisão extinguindo aquilo que refere expressamente como «ignominosa tradição» e "injuriosa servidão"[76]. Os argumentos dos queixosos afastam-se dos apresentados em 1608, não se questionando a existência do crime nem a pena, embora refiram esta como "se dezia era fundada por h~ua sentença que havia do senhor Rei D. João o primeiro"[77]. A argumentação desloca-se das áreas perigosas da historicidade e tradição para o terreno da civilidade da pena. Assim, os habitantes de Cunha e Ruilhe contestam que a pena lhes tenha sido "extensa" e que seja transmissível de geração em geração; afirmam que trezentos anos seria suficiente para prescrever a servidão ou escravidão; afirmam que esta é contra o direito natural e que não pode sequer ser admitida sob pretexto de direito das gentes, pois não há escravos entre os cristãos; que são constrangidos por penas e condenações; e que os moradores de Guimarães exercem esta prerrogativa por "para final reconhecimento da sua servidão com vestes e insignias ignominosas" e não por necessidade, pois os utentes das praças, ruas e açougues os lavavam quotidianamente. O tribunal régio manda pedir resposta

74 COSTA, A. Carvalho da. *Corografia portuguesa*, p. 91.
75 COSTA, A. Carvalho da. *Corografia portuguesa*, p. 92.
76 O documento pode ver-se em GUIMARÃES, João Gomes de Oliveira. «Apontamentos para a história de Guimarães », *Revista de Guimarães*, vol. V (1888), pp. 187-191 (termos citados, respectivamente, nas páginas 190 e 188).
77 Documento in ed. cit., p. 188.

aos vereadores, que a enviam, mas sem os documentos que a fundamentariam. De novo interpelados, manifestam intenção de vir ser ouvidos em Lisboa. Ouvidos antes pelo corregedor do Cível de Guimarães, os vereadores apresentam um volte-face notável, jogando uma cartada até então nunca presente: pedem que a servidão seja mantida "como privilegio concedido à Senhora da Oliveira da mesma villa" e que os queixosos os demandem pelos meios ordinários e não como estavam a fazer. A incongruência é clara e os doutores do Desembargo não abrandam. A servidão é extinta por uma provisão com força de lei e não haverá lugar a requerimentos ulteriores[78].

Uma consideração aprofundada desta fase da vida da "varredura", interessante a múltiplos níveis, não pode ser realizada nos limites deste artigo. Deixaríamos duas observações finais, tendo em conta a multissecularidade que temos vindo a analisar. Por um lado, não era mais possível uma coexistência entre formas jurídicas baseadas em humilhações rituais, e o direito racionalista do Iluminismo. Aquilo que fora construído sobre a égide positiva da minoração do conflito e da composição sem custos acrescidos, é agora visto a uma luz totalmente negativa, como contrário aos direitos humanos. Por outro, o costume e a ancestralidade também já não são factores de justificação de situações contrárias a uma condição humana que se quer construir independentemente do tempo histórico.

CONCLUSÃO: os Passados do Presente

Extinto o costume, esvaziada a sua funcionalidade, há um hiato nos escritos sobre ele. A extinção em contexto de Despotismo esclarecido prenuncia o século XIX com as vastas abolições do direito de Antigo Regime, transformado em símbolo de uma época civilizacionalmente atrasada. A passagem destes costumes a objecto de estudo não se fez de forma linear – passaram pela etnografia e pelas recolhas de costumes pelos estudiosos locais, bem como pelas monografias de história local, a bem dizer géneros muitas vezes mistos e raramente isentos de bairrismo, antes pelo contrário fazendo da naturalidade um valor a defender.

É neste âmbito que deve ser entendida a tradição de escrita sobre a "varredura" que se inaugura nas décadas finais do século XIX, irá florescer até aos anos '60 do século XX, e sofrerá grande abalo com as alterações sociais, políticas e culturais da década seguinte. Tem em geral

78 Documento in ed. cit., pp.189-190.

uma coloração e mesmo uma real preocupação com a comprovação documental, mas sendo praticada quase sempre por historiadores amadores, as fontes são escrutinadas, quanto muito, de forma estrita e obsessivamente positivista. A quantidade e variedade de escritos aumenta muito, e é impossível analisá-los no contexto deste estudo. Indiquemos antes, e de forma muito breve, algumas características do campo discursivo assim criado.

O palco principal em que se desenrola é o das relações de rivalidade entre Guimarães e Barcelos, ficando claro que a perenidade das tradições sobreviveu à abolição legal do "costume", através da transferência da questão para a esfera das identidades locais. E assim a "varredura" em si deixa de ser central; mesmo se não se esquece, ganha o estatuto de curiosidade antiga, por vezes olhada até com alguma incomodidade. Já não é tanto ela que interessa, mas sim o episódio de Ceuta, que serve bem, e com maior prestígio, para exaltar a valentia de uma localidade e a cobardia de outra. Numa fase inicial, a partir de meados do século XIX, é posta em causa a realidade da servidão sobre Barcelos. O primeiro Autor barcelense creditado como tendo contestado a veracidade do costume, é o Padre Domingos Joaquim Pereira, natural de Barcelos (1810-1882). Refere o prolífico escritor vimaranense Padre António Ferreira Caldas que o seu colega "com louvável empenho, mas debalde, se esforça por nega-lo"[79]; e em face desta descrença, publica em 1881 a sentença régia de 1608[80]. A publicação (e republicação…) dos documentos históricos prossegue, como o prolífico erudito P. Oliveira Guimarães, agora no órgão oficial da história, memória e etnografia vimaranense que é a *Revista de Guimarães* (1888 e 1898)[81].

Esmagados pelo peso das evidências, alguns Barcelenses aceitam então a fuga de Ceuta como um facto. Porém, perseverando nas investigações, verificam-se as oscilações e as lacunas dos dois campos, e renova-se a polémica. Esta atinge o seu auge entre meados dos anos '40 e meados dos anos '50 do século XX, num contexto político muito marcado pelo uso da História pelo Estado Novo. A argumentação dos Autores desdobrou-se em duas formas principais: o exame de todos os vestígios conhecidos, na perspectiva extremamente positivista que acima evocámos (novos documentos, características das edições, explicações «objectivas» como o castigo de uma personagem da zona, etc); e a interpretação dos factos conhecidos, a partir de considerações sobre a personalidade de D. João I ou as características civilizacionais

79 Pereira Caldas não diz directamente onde Domingos José Pereira procede a esta negação; na obra que cita como sendo da autoria deste, *Memorias de Barcelos*, nada encontrámos quanto a isto, sendo provável que tenha sido feito em artigos de periódicos, que não conseguimos compulsar (mas que também tiveram um papel relevante nestas polémicas e na difusão da história da "varredura" (CALDAS, José Pereira. *Guimarães. Apontamentos para a sua história*. Porto, Typ. de A. J. da Silva Teixeira, 1881, vol. I, p. 297).

80 CALDAS, José Pereira. *Guimarães*, vol. I, 298 ss.

81 Vide nts. 75 a 77.

da Idade Média. Entre a grande variedade de obras possíveis de citar, refiramos a sóbria e documentada negação de toda a história por Alfredo Pimenta[82] – exemplo isolado, de resto -, e um livro por cada facção em luta, ambos de carácter mais polemista e afastando-se do campo historiográfico profissional - *A servidão de Barcelos a Guimarães*, de José Mancelos Sampaio[83], e *Guimarães em Ceuta*, de A. L. de Carvalho (que, apesar da sua riqueza documental, é incapaz de abandonar uma posição favorável a Guimarães, que prevalece sobre todas as evidências – ou limitações destas, reconhecíveis pelos historiadores de ofício)[84].

No país novo saído da Revolução de Abril de '74, e modernizado pela adesão à Europa, que sentido poderia ter esta velha tradição e estas antigas rivalidades? Durante décadas, o assunto parece ter adormecido. Em 1994, é publicado um livro que dá letra de forma a um novo desenvolvimento, em circulação desde os anos '80: a associação entre o episódio de Ceuta e uma estátua existente no antigo edifício da Câmara da cidade, conhecida por "Guimarães das duas caras"[85]. Esta nova fase que, como veremos, continua viva nos dias de hoje, caracteriza-se por deter uma multiplicidade de canais difusores, nomeadamente a imprensa local e, com importância crescente, a blogoesfera. Está fora do tema central deste estudo, e das nossas possibilidades de recolha documental, analisar, mesmo com média profundidade, esta derradeira (por enquanto) invenção/ interpretação das tradições[86]. Elas ganhariam de resto, para fins de análise, em ser integradas nas múltiplas recriações do passado que proliferam pelas localidades portuguesas desde os anos '90, tendo quase sempre como palco a Idade Média. Limitemo-nos portanto a referir duas ou três ideias que a relacionam com o fenómeno multissecular da "varredura".

---

82 Vide nt. 46.

83 SAMPAIO, José Mancelos. *A servidão de Barcelos a Guimarães*. Barcelos, s.n., 1943.

84 CARVALHO, António Lopes de. *Guimarães em Ceuta*, Guimarães. ed. Autor, 1954.

85 FONTE, João Barroso da. *Guimarães e as Duas Caras*, Guimarães, Editora Correio do Minho, 1994. Este livro contém muitos elementos para uma análise do tema (sem que ele próprio a faça com qualquer espírito científico).
Ressurge, ao que tenhamos conseguido apurar, a partir de 2011: http://montalvoeascinciasdonossotempo.blogspot.pt/2011/08/barroso-da-fonte-guimaraes-e-as-duas.html), com um episódio recente, em 2013: http://www.jn.pt/125Anos/default.aspx?Distrito=Braga&Concelho=Braga&Option=Interior&content_id=3054173).

86 Nos vários trabalhos de António Amaro das Neves encontra-se uma desmontagem paciente dos erros e más-leituras desta "nova tradição" - "A Casa da Câmara e as duas caras (I)", post de 15 de Junho de 2005 (http://araduca.blogspot.com/2005/09/casa-da-cmara-e-as-duas-caras.html); "A Casa da Câmara e as duas caras (II)", post de 29 de Junho de 2005 (http://araduca.blogspot.com/2005/09/casa-da-cmara-e-as-duas-caras-ii.html); e "À volta do Guimarães das "duas caras" (1-7)" entre Abril e Maio de 2008 (no mesmo blogue). Merece-nos alguma reserva, contudo, a solução final proposta para o sentido da estátua, baseada numa interpretação do brasão que, entre outras coisas, não parece ter recorrido à especialidade da heráldica, que tem normas muito próprias.

A associação entre esta e a estátua do "Guimarães das duas caras", da forma como foi feita pelo lado vimaranense, radica em duas características centrais deste tipo de processos: explicação por processos relativamente simples, como a analogia ou a chamada "etimologia popular"; e rejeição da atribuição de características negativas à comunidade. O processo começara antes, aliás. A existência de uma estátua apelidada de "duas caras" levara, por observação directa e impreparada dos atributos iconográficos da mesma, e em altura desconhecida, a que se interpretasse aquela característica como referência a uma duplicidade de carácter inata aos Vimaranenses. E foi contra isto que reagiu a explicação pela via do glorioso episódio de Ceuta, que se revelou perfeito a vários níveis: não só exaltava a valentia dos locais, como o pormenor das "duas frentes de cerco" tinha plausibilidade suficiente para ser explicado a razão das "duas caras"… O facto de a palavra "cara" não ter nunca detido o significado de "frente de batalha" tornou-se neste contexto tão negligenciável como, anteriormente, se haviam tornado muitos outros.

O trabalho de interpretação prossegue, em diferentes instâncias e com diferentes preocupações de rigor. Num blogue como o "Memórias de Araduca", a contestação à nova tradição do "Guimarães das duas caras" é feita pela apresentação de provas documentais, escrutinadas e abundantes, bem como pela apresentação das discussões historiográficas. Merece destaque-se a cuidadosa e laboriosa recolha e publicação de documentos e historiografia relativos à "varredura", entre Maio e Junho de 2010[87], com um regresso muito recente, a 17 de Agosto de 2013, comemorando a efeméride dos 270 anos de extinção do costume[88]. Noutros blogues (pois se multiplicam as abordagens por esta via) e noutros locais "reais", porém, a tónica é outra. Num âmbito até expectável, dada a capacidade de mobilização popular, localista, identitária e comemoracionista que fomos reconhecendo na longa vida da "varredura", encontrámos uma ocorrência que é digno fecho deste estudo.

Aquando do grande evento europeu "Guimarães Capital da Cultura", que decorreu em 2012, teve lugar uma recriação pública, denominada (talvez não muito apropriadamente, se pensarmos em Barcelos) de "actividade integradora", patrocinada por uma associação sediada em Guimarães, de seu nome "Associação para o Desenvolvimento das Comunidades Locais". Sob o lema "Guimarães em Ceuta e o Guimarães das duas caras", realizou-se no dia 5 de Abril de 2012, e consistiu na "dramatização de uma lenda", com idêntico título, pelas

87 Que utilizámos com frequência, dada a qualidade do trabalho. O autor do blogue referiu-nos, em 2010, a sua intenção de "fechar o assunto debruçando-se sobre "o modo como hoje corre essa tradição em Guimarães, carregada de pormenores que a história não confirma". Não o fez ainda, ao que saibamos, e expressamos o voto que não deixe de cumprir a intenção.

88 Post de 17 de Agosto de 2013 (http://araduca.blogspot.pt/2013/08/efemeride-do-dia-servidao-da-vassoura.html?q=cunha+e+ru%C3%ADlhe)

formandas de um curso de Costura. Com *trajes especialmente feitos* para o evento pelas alunas, contou ainda com um desfile final. A "lenda", essa, é afinal mais recente invenção da tradição. Com a encenação acima referida, ganha vida um novo Passado:

"Esta lenda evoca os feitos animosos e afoitos dos vimaranenses em África, que sob o comando de D. João I conquistaram Ceuta. Foram colocados homens de Guimarães numa ala e homens de Barcelos noutra, os barcelenses não aguentaram o ataque e abandonaram a muralha. Os vimaranenses acabaram por defender as duas alas demonstrando a sua bravura e coragem, e não num sentido depreciativo em que se diz que os vimaranenses têm duas caras, ou seja, hoje dizem uma coisa amanhã outra"[89]

[89] Notícia do evento no site da ADCL, http://www.adcl.org.pt/resultadopesquisa.php.

Questões sobre hagiografia e história da Gália alto medieval (séculos V e VI)

Hagiography and history in Gaul (5 th and 6 th century)

Rossana Alves Baptista Pinheiro [1]
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

Com este artigo, pretendemos apresentar uma reflexão inicial sobre a importância da hagiografia como documento para o conhecimento da história da Gália nos séculos V e VI. Dentre as obras analisadas está a *Vita* de Martinho de Tours, considerada inaugural do gênero no Ocidente. Também faremos uma leitura dos escritos produzidos por e sobre monges-bispos ligados à Abadia de Lérins e ao episcopado de Arles, em especial as *Vitae* de Honorato, Hilário e Cesário. Nosso principal objetivo será apontar alguns elementos próprios a um pretenso gênero hagiográfico, portanto comuns em todas as narrativas, ainda que tais semelhanças não invalidem a apreensão de singularidades histórico-geográficas da Gália.

Palavras-chave: Hagiografia; Monges-bispos, Lérins; Arles; Gália.

Abstract

This article aims to establish a study about how important hagiographies can be as sources to Gaul´s history in 5th and 6th centuries. We analyze St. Martin of Tours´ *Vita*, considered the first of its kind written in Gaul. We take also for granted those writings concerned monks-bishops of Lérins, those who were bishops of Arles too, such as Honorat, Hilaire and Césaire. Our main goal is to trace some common aspects to a possible hagiographical´s genre, although those elements don´t really deny the possibility of retain Gaul´s historical and geographical singularities as well.

Keywords: Hagioghaphy; Monks-bishops; Lérins, Arles, Gaul.

- **Enviado em: 19/02/2014**
- **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Professora de História Medieval da Universidade Federal de São Paulo. Pós-doutoranda em História na Universidade Estadual de Campinas. Coordenadora do núcleo LEME/UNIFESP. Email: rossana.unifesp@gmail.com

I. A hagiografia como gênero

Em 1994, Guy Philippart iniciou a publicação de uma coletânea, com quatro volumes, intitulada *História internacional da literatura hagiográfica latina e vernacular no Ocidente desde as origens a 1550*[2]. A obra monumental tinha a intenção de aprofundar as investigações sobre a produção hagiográfica, levando em consideração estrutura narrativa e autores das obras, e não, necessariamente, a vida dos santos no mundo em que viveram. Tal investigação era o prosseguimento de um trabalho iniciado na década de 70 sobre legendários e outros manuscritos hagiográficos, vinculado à coleção *Tipologia de fontes da Idade Média Ocidental*[3] encabeçada por Léopold Genicot do Instituto de Estudos Medievais de Louvain. Segundo Philippart, os primeiros passos para a formulação de princípios e diretrizes sobre a composição da obra tinham sido dados por Collette Muraille e Marc Van Uytfangue, ainda que não pudessem concluir o trabalho. A alternância na atribuição de responsabilidade para a organização de um trabalho dedicado à tipologia da hagiografia medieval indicaria as dificuldades em defini-la como um gênero próprio, em razão quer da vastidão, quer da complexidade deste tipo de documento, notadas, fundamentalmente, pelos diferentes momentos de sua produção (desde seu início[4] até o século XVI), pela língua de sua escrita (tanto em latim quanto vernacular) e pela existência de outras formas narrativas em seu interior. Fazer uma tipologia pressupunha atentar para uma história geral do gênero ainda por fazer, a despeito dos esforços dos bolandistas no século XVII para dar ao estudo da hagiografia um caráter "científico". Portanto, produzir uma história geral desta literatura demandaria a preocupação com sua evolução no tempo e a busca pela natureza própria a estes escritos, cujas regras particulares de composição levariam à formulação de críticas válidas para cada um dos textos considerados como integrantes deste pretenso gênero hagiográfico. Dever-se-ia, então, iniciar por critérios que caracterizariam o gênero, tais como os objetivos do autor com sua escrita e, de maneira subsidiária, a forma e o conteúdo destes textos.

---

2 PHILIPPART, G. *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout, 1994, 4 vol.

3 PHILIPPART, G. *Les légendiers et autres manuscrits hagiographiques.* (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 24, 25). Turnhout: Brépols. 1977.

4 Pode-se remontar ao século II o início da hagiografia, caso se considere as *Passiones* e narrativas martirológicas parte deste gênero. Também parece que, ao longo do século IV, a hagiografia esteve atrelada ao universo monástico a ponto de tornar a hagiografia episcopal uma ocorrência tardia. A este respeito: GIOANNI, S. "L´hagiographie italienne et le renforcement de l´autorité épiscopale dans le haut Moyen Âge: l´exemple de l´hagiographie ambrosienne". Ateliê de pesquisa em História Medieval ocorrida na Universidade Federal de São Paulo/Guarulhos em 22 de agosto de 2013.

A partir destas considerações, o grupo de Louvain teria concebido um quadro classificatório inicial e formulado a hipótese de que as fontes hagiográficas constituíam um gênero composto por fontes escritas, classificadas em textos espirituais relativos à vida religiosa e moral, relevantes para a liturgia, espiritualidade, teologia, história e mesmo para a literatura. Ainda que continuasse vinculado à ideia de tipologia, Philippart mudaria o enfoque ao considerar que:

> Ela [a hagiografia] define-se, então, *exclusivamente* por seu 'objeto' ou seu 'conteúdo', quaisquer que sejam as diferenças de 'gênero literário' e de uso que possam distinguir as obras entre elas. Única restrição, nós reteremos deste imenso *corpus* heterogêneo apenas a *hagiografia histórica*. Ela será assim considerada pela narração, pela descrição, pela discussão crítica, pelo elogio, pelas considerações gerais, pela lembrança dos acontecimentos ou dos fatos do passado, ela contribui para a construção da *memória histórica* do santo. Desta forma, ela deve sem contestação ser integrada no *corpus* da literatura historiográfica geral[5].

A distinção entre este tipo de literatura e a de outro tipo histórico residiria nas questões articuladas em torno de um santo que desempenharia, simultaneamente, as funções de modelo moral, de herói, de intermediário ativo entre o céu e a terra e de figura exemplar de um determinado grupo social.

Poderíamos, então, supor que a hagiografia consistiria em um gênero misto, composto por outras e distintas formas narrativas? Ademais, como enquadrá-la a partir de seu objeto – o homem santo – ou de seu conteúdo – a construção da memória histórica do santo - em um momento no qual ainda não havia um processo de canonização formal estabelecido, ou seja, em período anterior ao século XIII? E, mais precisamente, como considerar a escrita hagiográfica entre os séculos IV e VI? Averil Cameron chamou a atenção para este fato em um artigo publicado em 1999, na coletânea *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*[6], organizada em homenagem a Peter Brown. Segundo a autora, o artigo *The rise and fonction of the holy man*, escrito por Brown e publicado em 1971[7], teria inaugurado estudos dedicados ao homem santo, justamente por ter aberto um importante espaço para a investigação sobre a função desempenhada por este tipo especial de homem na sociedade tardo antiga e medieval. Em primeiro lugar, faz-se notar que, nestes estudos, "santo" seria usado como qualidade, um adjetivo, e não um substantivo capaz de indicar uma santidade subsistente por si mesma. Ao recorrer aos instrumentais analíticos da antropologia social,

5 PHILLIPART, G. "Introduction". *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout, 1994, p 13, grifo nosso.

6 CAMERON, A. "On defining the holy man". In: HOWARD-JOHNSTON; J.; HAYWARD, P. *The cult os saints in late antiquity and the middle ages : essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford,1999, p. 27-43.

7 BRONW, P. "The rise and function of the holy man", *Journal of Roman Studies*, 1971, vol 61, p. 80-101.

Brown faria emergir da documentação as funções atribuídas a estes homens pelas comunidades que experimentavam uma crise de liberdade e de governo, e que vivenciavam uma transformação na relação dos homens com os poderes, devido à quebra de confiança nas instituições. Estas dariam espaços a homens de exceção tidos como a mais nova expressão do poder. Neste sentido, o homem santo apareceria como mediador de conflitos, patrono e mesmo curador de sua comunidade. Seria o responsável por preservar a harmonia interna da comunidade e pela manutenção do contato da comunidade com o exterior.

Autores que seguiram a trilha aberta por Brown, como Averil Cameron e Philip Rousseau, avançaram nesta discussão ao levarem suas indagações para além da função social desempenhada pelo homem santo e valorizarem a forma narrativa nas quais estes personagens "extraordinários" eram apresentados. Segundo Averil Cameron,

> Para a Antiguidade Tardia, pelo menos, o foco mudou da aproximação antropológica do 'Homem Santo' para o estudo do discurso. Eu mesma estou intrigada pela questão se o impulso ascético poderia também ser visto pelos historiadores como ampliado para a cultura e a sociedade[8].

Por constituírem discursos, as hagiografias demandariam a existência de uma audiência que preservasse os feitos destes homens para a posteridade. Para atrair a atenção desta audiência, a narrativa deveria ser produzida através de categorias já conhecidas, assim como apresentaria exemplos de virtude e heroísmo de homens aptos à realização da *imitatio Christi*. Dentre estas categorias estaria, por exemplo, a apresentação do homem santo como pivô de um confronto entre conhecimentos verdadeiros e falsos, travado, sobretudo, contra filósofos e sábios[9]. Da mesma forma, homens que estariam no centro decisório de um combate entre cristianismo, paganismo e heresias[10]. Uma vez que mobilizavam categorias pré-determinadas e modelos exemplares na narrativa da vida do homem santo, estas hagiografias não poderiam ser consideradas biografias no sentido moderno do termo.

Levando em consideração o que foi exposto, comecemos uma aproximação com as hagiografias produzidas na Gália entre finais do século IV e início do VI. Nosso ponto de partida será aquela que ficaria conhecida como a primeira obra desta natureza elaborada na região: a *Vida de São Martinho*, escrita por Sulpício Severo em aproximadamente 395. Seguiremos com a *Vida de São Honorato* de Hilário de Arles, composta em c. 430 e passaremos pela *Vida de São Cesário*, escrita a quatro mãos após a morte do bispo de Arles em meados de

8 CAMERON, A. Op cit, p. 41.
9 A este respeito ver a obra de Atanásio sobre Santo Antônio.
10 Veremos que esta segunda proposta aparece em algumas das *Vitae* aqui trabalhadas.

542. Nelas, encontramos muitos dos elementos apontados acima. Ou seja, quando comparados, são textos de natureza diversa, mas que possuem em comum o relato linear da vida de um monge-bispo tido por santo; evocam a importância de uma audiência para a narrativa que se constrói; apresentam um vínculo entre vida santa e edificação dos leitores ou ouvintes; enfatizam os atos heroicos praticados pelos homens santos, tanto na luta pela afirmação do conhecimento verdadeiro, quanto pelo reconhecimento de práticas ascéticas como caminho para a perfeição de vida cristã. Fossem elas excessivas ou não, tais práticas fariam dos ascetas imitadores de Cristo. Por fim, insistem na veracidade de seu relato.

II. As Vitae produzidas na Gália e suas relações com elementos da tópica hagiográfica

Em cerca de 395, Sulpício Severo redigiria a obra que tornaria célebre a vida do monge-bispo Martinho de Tours. Logo na carta de dedicação que inauguraria o escrito, o hagiógrafo faria menção a uma possível audiência, quando relatou ao caríssimo irmão Desiderio as motivações para a escrita daquela honrada vida, a despeito de sua inaptidão literária para concluir a tarefa de maneira satisfatória. Ainda que desejasse resguardar o livro dentro dos muros de sua casa para evitar o julgamento de outros homens, e por crer que a linguagem pouco cuidadosa poderia causar desgosto a possíveis leitores, Sulpício teria cedido ao pedido de Desiderio de lhe enviar a obra, sob o argumento de que acreditava que seu caríssimo irmão não a divulgaria[11]. Mas o hagiógrafo também levava em consideração a possibilidade de que Desiderio fizesse a obra circular. Se este fosse o caso, ele pedia a seu correspondente que implorasse aos potenciais leitores que tivessem paciência para com possíveis erros e falta de trato com as palavras que porventura ali encontrassem. Afinal, o reino dos céus não estava fundado na eloquência, mas sobre a fé, e a salvação havia sido pregada ao mundo não por oradores, mas por pescadores[12].

Nesta passagem, dois elementos recorrentes em outras obras hagiográficas podem ser destacados. Em primeiro lugar, a consideração de que a audiência seria composta tanto por um interlocutor imediato, normalmente aquele que demandava a escrita da obra, quanto abarcava um público mais amplo e anônimo. No caso de Sulpício Severo, têm-se os dois casos. Esta audiência é ainda reafirmada no epílogo da obra, com uma pequena mudança de enfoque, quando o hagiógrafo reafirmou que:

11 SULPICE SÉVÈRE. I.1. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 249.
12 SULPICE SÉVÈRE. I.4. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 249.

> De algo que tenho certeza é que esta pequena obra agrada a todos os santos. De resto, aquele que a lê com incredulidade, a falta o encontrará. Quanto a mim, tenho consciência, ter sido motivado a escrever pela autenticidade dos fatos e por amor a Cristo, de ter exposto a evidência e dito a verdade. E a recompensa que Deus lhes preparou será reservada, espero, não a todos que leram, mas a todos que creram[13].

A presença de um público poderia levar a supor que, ao narrar a vida de Martinho, Sulpício tinha em mente, de fato, a circulação da obra como meta principal, e não seu oposto. Circulação capaz de, pela leitura, promover a fé em um cristianismo defendido por Martinho e evidenciado por meio de uma vida narrada de maneira verdadeira.

Outro elemento importante que se destaca nesta passagem é a constante desvalorização do que poderíamos chamar de "autor" da obra, expressa na reiterada afirmação da falta de aptidão para as letras e para a eloquência, em oposição à exaltação daquele que seria o objeto da narrativa:

> Entretanto, para nos poupar de desculpas dolorosas, suprima o nome do autor, se tu o julgares bom, ao publicar este pequeno livro. Com isto, rabisque o título sobre o cabeçalho, para que a página seja muda, e que ela fale de seu sujeito sem falar de seu autor[14].

A este respeito, Sulpício Severo foi mais uma vez explícito quando traçou um paralelo entre dois tipos de escritores, tomando o binômio mundo/eternidade, mais uma vez, como central para a distinção: existiam aqueles que se dedicavam ao estudo e à glória mundanos por acreditarem que imortalizavam a lembrança de seu nome por meio da escrita; e os que estavam preocupados com a vida imortal e reconheciam que a exaltação do próprio nome não renderia como prêmio o reino dos céus[15]. A estes, caberia então, redigir, ainda que em uma linguagem simples e baixa, o sublime expresso na vida de um homem santo[16]. Justamente por isso, Sulpício faria: "obra útil se escrevo a vida de um muito santo homem, para que sirva depois de exemplo para os outros"[17]. Incitaria, portanto, seus leitores à verdadeira sabedoria, à milícia celeste e à virtude divina. Tendo em vista tais objetivos salutares, a audiência de

13 Ibid. VIII. 27.7, p. 315.
14 Ibid. I.6, p.251.
15 SULPICE SÉVÈRE. 1.I. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 251.
16 A respeito da relação entre escrita baixa para conteúdo sublime: AUERBACH, Érich. *Ensaios de literatura ocidental.* São Paulo: Editora 34, 2000, p. 15-76 para quem "Nos Pais da Igreja, a concepção de um estilo simultaneamente humilde e sublime, encarnado na Sagrada Escritura, não se forma por via puramente teórica: ela se impõe, por assim dizer, pelas circunstâncias, pela situação em que se achavam. A concepção tomou forma no curso da polêmica com pagãos cultos que se riam do grego defeituoso e do realismo baixo dos livros cristãos; em parte, também, em consequência do incômodo que a leitura desses mesmos livros causava naqueles cristãos educados com esmero nas escolas de retórica". Ibid, p. 19.
17 SULPICE SÉVÈRE. 1.6. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 253.

Sulpício deveria atestar a fé de suas palavras, uma vez que tudo o que fora apresentado havia sido averiguado e conhecido. Seria, portanto, verdadeiro, pois a Sulpício seria preferível o silêncio à mentira[18].

Na *Vida de São Honorato* não encontramos um correspondente imediato com uma audiência anônima subsidiária, como visto anteriormente. Tampouco há uma carta de dedicação ou a referência de que se escreve a pedido de alguém para que se consiga estabelecer imediatamente uma audiência que preserve a memória do santo e se nutra com seu exemplo. Tem-se, em contrapartida, uma escrita laudatória própria à homenagem fúnebre prestada em forma de sermão a um morto excepcional, visto que o elogio não poderia ser feito aos vivos sob risco de incitar a vangloria[19]. O texto seria escrito por Hilário de Arles, sucessor de Honorato como bispo de Arles, em aproximadamente 431 e, nele, Hilário não se apresentaria apenas como sucessor de Honorato no episcopado, mas também como membro de uma parentela simultaneamente espiritual e consanguínea, visto que, em primeiro lugar, ambos haviam peregrinado pela Abadia de Lérins antes de se tornarem bispos de Arles. Ademais, eram originários da mesma região, possivelmente o Norte da Gália, atestado na narrativa no momento em que Hilário recorda a volta de Honorato para uma pátria que não mais reconhecia como sua para instigar Hilário a adentrar a vida monástica[20].

Apesar de uma possível diferença de "gênero" no interior das duas *Vitae* visto ser uma o relato de vida precedido por uma carta e outra um sermão laudatório, também existem similitudes entre as narrativas de Sulpício Severo e Hilário de Arles. Tal qual Sulpício Severo, Hilário alertou para a importância de uma audiência que escutasse o que ele estava prestes a relatar, a despeito de sua inabilidade retórica. Ao contrário de uma falta de habilidade por desconhecimento das regras que deveriam nortear a composição de textos laudatórios, a inaptidão de Hilário decorria da contradição resultante entre a dor que sentia pela perda de Honorato e a obrigação de prestar homenagem àquele homem honrado de venerável memória. Desta forma, a boca de Hilário estaria a serviço de dois mestres igualmente exigentes, mas se encontrava, naquele momento, emudecida e incapaz de cumprir a tarefa

18 "Rogo àqueles que irão me ler para acrescentarem fé às minhas palavras, e que pensem que não escrevi nada que não foi bem conhecido e averiguado. De outra forma, preferiria o silêncio à mentira". Ibid, I.9, p. 253-255.

19 "É como se ela [a Escritura] dissesse: 'Espere sua morte para louvá-lo'. Pois se louvamos um homem ainda vivo, aquele que é louvado encontra aí uma ocasião de vanglória, aquele que louva se faz tratar como altamente lisonjeiro". HILAIRE D´ARLES. 3. 1. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235).

20 "Não temo, por outro lado, de passar, ao falar dele, por favorecer talvez muito um dos meus: nada que possa ser dito não será que inferior a suas virtudes, não há quem não reconheça Honorato como seu, não o tome por seu, não o acredite seu". HILAIRE D´ARLES. 3.3. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 75.

exigida pelo louvor, cuja dignidade havia sido comprovada pela memória dos méritos de Honorato. Eram igualmente tais virtudes a razão da dor pela perda. Tal exigência era ainda maior porque a honra não deveria ser prestada em silêncio, mas diante de uma comunidade, de uma assembleia que deveria ser vivificada pelo exemplo de vida do santo, pois

> [...] o elogio a um defunto, pronunciado na santa assembleia de fiéis, é rica de edificação, carente de jactância; além disso, o mérito daquele que é louvado aumenta com o fato que um grande número de pessoas tire proveito de seu elogio[21].

Temos aqui a audiência anônima e alargada como destinatária primeira do escrito hagiográfico de Hilário, composta pela comunidade cristã de Arles, uma das principais cidades da Provença Tardo Romana. A audiência também retorna ao final do sermão de Hilário quando este evoca a proteção de Honorato para sua comunidade:

> Lembre-se, você, verdadeiro amigo de Deus, lembre-se sem cessar de nós, você que se tem puro de sujeiras ao lado de Deus, cantando este 'cântico novo' e seguindo o Cordeiro por todos os lugares onde ele vai. Você que caminha ao seu lado, você, nosso protetor, nosso intermediário, situado ao lado de Deus e nosso poderoso defensor quando nós te imploramos, apresenta e ele as súplicas espalhadas em abundância pelo rebanho dos teus filhos ao lado de tua tumba. Obtenha-nos ao unir nossas aspirações, todos juntos, pontífice e fiéis, merecemos guardar o máximo possível teus comandos, teus ensinamentos, pelo nosso Senhor Jesus Cristo que te eleva na sua glória que vive e reina com seu Pai e o Espírito Santo, Deus, em todos os séculos[22].

Ademais, não podemos esquecer que, tal como Sulpício Severo, Hilário de Arles também demonstrou, ao longo de seu texto laudatório, que a humildade necessária para a escrita do sublime relacionava-se com a submissão do autor frente à importância do objeto narrado, bem como com a separação entre o mundo e a eternidade, ou, para dizermos de outra forma, entre o reino dos céus e o terrestre. Toda a narrativa da vida de Honorato estava, portanto, subjugada à demonstração de que este homem era digno de ser contado entre os amigos de Deus desde sua infância. Não encontramos referências explícitas a lugares, datas e nomes na composição da *Vita*[23]. Mas sabemos que, desde a infância, Honorato havia se despojado de seus bens para ingressar na escola de Deus, tornando-se, desta forma, amado por seus conterrâneos. Também, que travara uma luta com seu pai para poder se dedicar ao modo de vida prescrito nas Escrituras para encontrar na comunidade cristã sua verdadeira

21 Ibid. 3.2
22 HILAIRE D´ARLES. 39.1-2. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 177
23 A este respeito: NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

família. Devido ao reconhecimento que conquistara, Honorato fora obrigado a sair de sua terra natal, mas não sem antes fazer outras duas renúncias: aos parentes e aos bens. De lá, passaria um longo período em Lérins, um lugar inóspito e inabitado, mas no qual,

> [...] devido a seus cuidados, seria elevado o santuário de uma igreja suscetível de conter os eleitos de Deus; construções apropriadas para a habitação dos monges surgiriam; as águas recusadas aos profanos jorravam em abundância e produziam os milagres do Antigo Testamento: surgindo de um rochedo, é a água doce que se retira do meio das águas salgadas do mar. Desde então para ali iam, à vontade, pessoas que buscavam a Deus. Qualquer um que tivesse o desejo de Cristo, procurava Honorato e, em verdade, qualquer um que procurava Honorato encontrava a Cristo[24]

O prólogo da *Vida de São Cesário*, outro dos grandes monge-bispos da Provença, também remeteria aos dois tipos de audiência vistos em Sulpício Severo: um público a pedido de quem a vida teria sido escrita e outro mais amplo e genérico. Os autores informariam que, em nome da comunidade de monjas, a irmã Cesária teria encomendado que fossem postas por escrito as palavras e a vida de São Cesário, fundador da comunidade monástica, para que servissem de exemplo. Mas também poderia/ou deveria atingir uma audiência maior. Neste caso:

> Nós temos apenas um voto a fazer aos leitores deste pequeno livro: se em algum momento a simplicidade de nossas narrativas chocar as orelhas e o gosto das pessoas eruditas, que eles não acusem nossa obra de falta de estilo e de elaboração literária, pois as ações, as palavras e os méritos de um tal homem, recontadas com verdade são suficientes para iluminar suas obras e valorizar suas virtudes [...]. É na fonte de verdade simplesmente que devemos encontrar as palavras de uma narrativa sincera[25] (II).

Para garantir a veracidade do relato sobre a vida deste monge-bispo saído de Lérins, os autores teriam se valido de fontes seguras como narrativas do próprio Cesário, aquilo que viram por eles mesmos, e por fim, testemunhos de muitos padres veneráveis ou diáconos que teriam sido discípulos de Cesário.

Alguns séculos mais tarde, em uma região diferente daquela que havia fomentado a escrita da obra de Sulpício Severo, reencontramos a apresentação da passagem terrena de um homem santo, cuja vida não estava vinculada ao martírio de sangue, mas sim àquele próprio a monges que, por meio da aniquilação da vontade e submissão voluntária a outrem, realizavam uma espécie de martírio branco. Poderíamos supor que tanto Sulpício quanto Hilário estariam comprometidos com os ambientes monásticos ao se disporem a narrar a vida destes monges

24 HILAIRE D´ARLES.17-1.2. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 177
25 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.72.

exemplares. Com isso, atestariam o fato de que, na Gália, a escrita hagiográfica estaria, desde finais do século IV, vinculada ao ambiente monástico que começava a se expandir, tomando como referência a *Vida de Santo Antônio,* escrita por Atanásio e divulgada na Gália durante seu exílio em meados do século IV. Todavia, não é exatamente isto o que verificamos. Nas duas obras, tem-se a narrativa de um monge que se tornou bispo, o que já as distancia do exemplo do anacoreta egípcio. Portanto, nossos homens santos, objetos destas narrativas gaulesas, em certa medida, possibilitariam a existência de uma narrativa composta, simultaneamente, pelos três tipos de escrita hagiográfica surgidos após o término das perseguições aos cristãos: a paixão ou narrativa martirológica pelo fato destes autores afirmarem seus santos como mártires brancos, homens que não foram martirizados apenas porque lhes faltara a ocasião, mas que fizeram da ascese uma forma de elevação da alma a Deus; a narrativa da vida de um monge, visto que Martinho de Tours e Honorato de Arles não foram simples membros de uma comunidade, mas fundaram mosteiros e se tornaram seus abades. Mas o hibridismo destes textos não se restringe ao relato da vida de um mártir dos tempos de paz vivendo em comunidade monástica. Ambos foram escolhidos bispos de importantes dioceses após a fundação de suas casas monásticas sem, contudo, abandonarem as características da vida monástica. Assim, por exemplo, Sulpício Severo relataria a ascensão ao episcopado de Martinho de Tours:

> E agora, que categoria, que eficácia demonstrou ao tomar o cargo do episcopado? Pois continuava a ser, sem dúvida alguma, o mesmo de antes. A mesma humildade de coração, a mesma pobreza no vestir; e assim, cheio de prestígio e poder cumpria sua função episcopal sem por isto abandonar seu modo de vida e suas virtudes monásticas. Assim, por um tempo utilizou uma cela junto à Igreja; depois, como não podia suportar o tumulto dos que o visitavam, se instalou em um mosteiro a duas milhas da cidade[26].

Da mesma forma que Atanásio apresentara Santo Antônio, portanto, Sulpício retraria um Martinho impassível, sempre igual a si mesmo ao longo de sua trajetória e disto decorre tanto uma recorrência quanto uma singularidade. Nestas *Vitae* da Gália, são frequentes os relatos de homens que teriam alcançado a dignidade episcopal a partir do monaquismo. Depois de situar a recusa inicial de Martinho com sua escolha para ser bispo de Tours, Sulpício afirmou que permaneceria estável nas virtudes, na pobreza no vestir e na humildade de coração. A dignidade episcopal não impediria que nele prevalecessem as virtudes monásticas e que continuasse a habitar uma cela no mosteiro que fundara e que, segundo o hagiógrafo, contava com oitenta discípulos dedicados ao trabalho de cópia e à oração. Nele,

[26] SULPICE SÉVÈRE. 10.1-3. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 273.

todos os bens eram compartilhados e a nenhum dos monges era dada a possibilidade da posse. Outro ponto importante na trajetória do monge-bispo Martinho seria a expansão de mosteiros e igrejas ocorrida devido a sua atuação no Norte da Gália, sobretudo por sua conhecida luta contra o paganismo e a favor da conversão das multidões, sobre a qual falaremos adiante[27].

Também não é de se estranhar que uma das principais virtudes de Honorato de Arles fosse a impassibilidade. Ou seja, a inalterabilidade de seu humor e a permanência de suas virtudes independente das funções que alcançasse. Lembremos que o jovem Honorato, recém ingressante na escola de Deus, já cativava o amor de seus conterrâneos, da mesma forma que o abade era capaz de despertar o amor e o temor daqueles que procuravam a Cristo por seu intermédio. Como padre de Lérins, não era tido como inferior a nenhum sacerdote e como bispo de Arles mantinha-se preso às características monásticas:

> Jamais ninguém entre os bispos teve a presunção de se considerar como um igual deste padre [...] Conservava no sacerdócio a humildade do monge com a mesma integridade que, simples monge, tinha possuído em plenitude as virtudes do sacerdócio[28].

Portanto, o bispo de Arles já estaria contido no monge de Lérins, bem como no neófito Honorato. Assim como Martinho de Tours, Honorato havia recusado a dignidade do sacerdócio, mas havia se tornado bispo de Arles para cuja audiência Hilário falava.

Os hagiógrafos de Cesário de Arles também retratariam um homem que iniciara seu percurso nas virtudes de maneira satisfatória e continuaria a se pautar pela perfeição após a entrada no mosteiro de Lérins:

> Acolhido pelo abade Santo Porcário e por todos os fiéis, ele se mostra rapidamente pronto a todas as vigílias, escrupuloso na observância. Pronto a obedecer, ativo no trabalho, primeiro pela humildade, e de bondade excepcional. Assim, aqueles que o acolheram para se formar na disciplina regular, tiveram a alegria de lhe ver trazer à perfeição todas as etapas de sua formação[29].

Após atravessar o mesmo mar que um século antes levara Honorato e Hilário de Arles para uma ilha nas proximidades de Cannes, tal seria a dedicação do jovem monge Cesário que faria resplandecerem ainda mais as virtudes que já possuía. Cesário atestaria em seu corpo a

---

27 Esta obra de Sulpício Severo é freqüentemente retomada historiograficamente como testemunho na luta contra a "tradição folclórica".

28 HILAIRE D´ARLES. Op cit, 16.2-3.

29 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.6.

firmeza de sua vida espiritual a ponto de exceder na prática ascética, debilitar-se e ter que deixar a comunidade de Lérins que o recebera. Seria, justamente, o desejo de se tornar perfeito para merecer a coroa da vitória celeste que teria impulsionado Cesário a triunfar sobre si mesmo Assim, os hagiógrafos de Cesário de Arles também fariam menção a um homem que de monge de Lérins teria chegado ao episcopado de Arles (em apr. 503). Mesmo como diácono e padre:

> Ele jamais abandonou a regra monástica, nem os hábitos de vida de Lérins: clérigo por ordenação e por função, ele permaneceria monge pela humildade, caridade, obediência e mortificação. À igreja, para as matinais e outros ofícios, era o primeiro a entrar e o último a sair. Nenhum olhar, nenhum barulho distraía o bem aventurado da doçura do céu; seu rosto parecia sempre iluminado por não se sabe do que de celeste[30].

Até aqui, traçamos alguns dos elementos recorrentes nestas três vidas escritas na Gália entre os séculos IV e VI. Em primeiro lugar, o fato de relatarem a vida de um monge-bispo. Em segundo, o apelo a uma audiência que deveria ser edificada a partir da leitura ou da oitiva de uma vida. Fosse para um correspondente direto ou uma audiência alargada, os hagiógrafos se prepunham a divulgar um relato verdadeiro sobre seus personagens. Seguiremos com a reflexão, abordando outras características interessantes e recorrentes deste exemplo de vida divulgado pelos escritos, as quais fariam destes homens não só imitadores de Cristo, mas também, homens aptos a determinaram um conhecimento verdadeiro acerca da doutrina e da fé, no embate contra pagãos.

Uma das passagens mais conhecidas da vida de Martinho de Tours é a violência com a qual promovia a destruição dos ídolos e dos marcos do paganismo antigo, ou, no combate às superstições, realizado após a elevação do monge ao episcopado de Tours. Neste duelo, encontramos, por exemplo, o impedimento da realização do sepultamento de um corpo "pagão", levado por um cortejo "supersticioso", a destruição de templos e de árvores próximas a santuários em vilas ao redor de Tours, a libertação das pessoas do culto de um falso mártir. Em todas as batalhas, Martinho sairia vitorioso. Talvez, devido ao fato de que seria

> [...] verdade que antes de Martinho poucas pessoas teriam recebido, nesta região, o nome de Cristo. Mas as 'virtudes' e o exemplo de Martinho lhes davam tanta força que não se encontra mais um só lugar que não esteja repleto de igrejas ou de mosteiros em grande número. Pois ali onde ele havia destruído os santuários pagãos, ele construía tanto igrejas quanto mosteiros[31].

30 Ibid, p. 80.
31 SULPICE SÉVÈRE. 13.9. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 283.

A importância de Martinho de Tours estaria vinculada não só à expansão da doutrina que fomentara, mas também ao fortalecimento material que promovera para o cristianismo.

Estas narrativas permitiram a demonstração de que a chave para a compreensão do processo de cristianização durante os séculos IV e VI seria o da resistência da "cultura popular", associada às superstições, ao processo de cristianização impulsionado pela Igreja. Todavia, vale a pena lembrar que a destruição de templos, santuários e estátuas parece ter sido uma prática recorrente em diversos lugares do Império Romano até meados do século VI, como informam os trabalhos realizados pelo grupo de Oxford, liderados por Bryan Ward-Perkins. Seria possível, então, ler estas passagens como pertencentes a uma categoria analítica situada, de um lado, no confronto entre verdadeiro e falso conhecimento, entre o verdadeiro Deus e o falso, como garantidor da vitória dos primeiros contra os segundos, mas também como reveladores de uma prática favorecida por um Império Romano cristianizado a partir da conversão de seus imperadores? Conforme já ressaltado, Averil Cameron[32] afirmaria que a luta entre verdadeiro e falso conhecimento já havia tomado corpo na *Vida de Santo Antônio*, quando foi apresentado um Antônio em disputa com filósofos. Se tal hipótese ou possibilidade de leitura para a *Vida de São Martinho* se confirmar, teríamos aqui, então, um exemplo de adequação de uma tópica a um contexto temporal e geográfico específico, quando pensamos que ao invés de combater filósofos para demonstrar que o cristianismo deveria ser considerado a verdadeira doutrina, ou, como nos diz Pierre Hadot, a verdadeira filosofia[33], o combate precisaria ser travado contra pagãos, após Teodósio ter promovido a condenação do paganismo com suas leis? E a referência à localização destes templos e falsos cultos nos campos, seria um indicativo da resistência campesina à cristianização e o apego à permanência em práticas supersticiosas ou poderíamos pensar que seria um recurso usado pelo autor para jogar para o exterior aquilo que estava dentro e nas proximidades da cidade de Tours?[34]

Cesário de Arles também enfrentaria um confronto entre paganismo e cristianismo, mas em uma perspectiva bem distinta àquela de Martinho de Tours. Ao chegar na cidade de Arles após sua peregrinação por Lérins, iniciava-se para ele o embate entre conhecimento

---

32 CAMERON, Averil. Op cit, nota 6. Também em CAMERON, Averil. *El bajo Imperio Romano* (284-430). Ediciones Encuentro, 2001 e CAMERON, Averil. "Form and meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*. In: HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. University of California Press, 2000.

33 HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

34 Parece-nos que um recurso similar foi adotado na *Vida de São Germano*, escrita por Constâncio de Lyon, em aproximadamente 480. Ao escrever em uma Burgúndia dominada por arianos, Constâncio situa a luta de Germano contra hereges pelagianos na Bretanha. CONSTANCE DE LYON. *Vie de Saint Germain d´Auxerre*. Paris: Cerf, 2008.

verdadeiro e falso, associado ao binômio cristianismo e paganismo. Todavia, a luta do futuro bispo de Arles não estaria posta na destruição de templos e árvores lendárias, que abrigavam cultos supersticiosos e pagãos, mas sim em um confronto travado em seu próprio interior. Ao chegar a Arles e ser acolhido por Gregória e Firmino, iniciaria seus estudos com o professor de retórica Pomério, grande conhecedor da arte literária, com o intuito de dar um verniz à sua simplicidade monástica. Atento aos ensinamentos clássicos, Cesário teve um sonho revelador ao dormir apoiado no livro que estudava: o ombro no qual estava a mão que repousava no livro era mordido por uma serpente. Esta visão teria levado Cesário a tomar a decisão de persistir no estudo sagrado ao invés de levar adiante o conhecimento da sabedoria mundana[35].

Na *Vida de São* Honorato, não existem menções a pagãos. A disputa que encontramos não está na afirmação da doutrina, mas sim, em uma garantia territorial para o desenvolvimento da autoridade de Honorato e estabelecimento de alianças com o bispo de Fréjus a despeito das investidas do bispo de Marselha para colocar sob sua proteção o jovem abade. A autoridade de Honorato seria assegurada a partir do momento em que Hilário traçou uma sobreposição explícita entre ele e Cristo, considerando-o, ademais, um amigo de Deus. Desta forma, Honorato estaria apto a interceder por seus fieis após sua morte, bem como governar uma diocese dividida após a disputa pela eleição episcopal após a morte de Pátroclo[36].

Ainda que não específica da Gália[37], a atuação de monges-bispos como impulsionadores do cristianismo parece ter sido um dos traços marcantes do cristianismo nesta província[38] entre finais do século IV e inícios do século VI. E, no que diz respeito à região provençal, desde sua fundação por Honorato em cerca de 400, a Abadia de Lérins desempenhou um papel central como fomentadora da autoridade episcopal, devido ao grande número de seus monges a se tornarem bispos. Entretanto, tal abertura para o mundo não colocava em causa o desenvolvimento e a manutenção da espiritualidade monástica conquistada em Lérins. Ao contrário. Como bispos, estes monges santos difundiriam a experiência da ascese para o mundo, sobretudo através da pastoral dos fiéis[39]. Neste sentido,

35 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p. 78.

36 A este respeito: MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul,* Washington, 1989; VAN DAM, R *Leadership and community in Late Antique Gaul,* Berkeley, 1992.

37 Para o Oriente ver STERK, Andrea. *Renouncing the world yet leading the church*: the monk-bishop in Late Antiquity. London/Cambridge: Harvard University Press, 2004.

38 A este respeito, MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

39 A este respeito, GIOANNI, S. "'Être véritablement moine' : les représentations de l´identité ascétique dans la pastorale lérinienne (Ve – VIe siècles)". In : LAUWERS, M ; CODOU, Y. *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 141-166 (Collection d´Études Médiévales de Nice, vol. 9).

acreditamos poder afirmar que uma das singularidades das *Vitae* de Honorato e de Cesário em relação à de Martinho estava, justamente, na ênfase posta no domínio da palavra e na capacidade destes homens de, pela pregação, converterem bestas em homens:

> Prodigiosa e admirável metamorfose: víamos não homens mudarem para fulvos por causa da beberagem de uma Circe, mas de fulvos mudarem para homens pela palavra de Cristo como por uma beberagem de requinte doce, e isso pelo ministério de Honorato[40] (HILAIRE D´ARLES, 17-6, 2008).

A este respeito também, duas passagens de Cesário são elucidativas:

> Sem nenhuma preocupação nem apego pelos bens da terra, ele pensava que deveria, a exemplo dos apóstolos, orando a Deus, confiar a gestão e a repartição aos administradores e diáconos. Ele pode assim se consagrar totalmente à leitura da palavra de Deus e sem relaxar à pregação. Bom médico de almas, ele curava os vícios já enraizados entre seus doentes e impedia o nascimento dos maus pensamentos.[41]

Isto porque,

> Deus o tinha gratificado de um tal dom para falar de Si que tudo que seus olhos pudessem contemplar, ele o propunha à edificação de seus ouvintes e os fazia perceber pela consolação.[42]

III. Uma conclusão preliminar?

Esta abordagem rápida e seguramente incompleta de algumas das vidas de santos da Gália nos séculos iniciais da Idade Média já permitiria alguma conclusão? Um primeiro apontamento possível de ser feito seria que, tal qual afirmam Philip Rousseau, Tomas Häag[43] e o próprio Philippart[44], as hagiografias poderiam ser pensadas como composições mistas, como um gênero que teria nascido do entrecruzamento entre biografias, panegíricos e textos laudatórios fúnebres e que, em alguns casos como na *Vida de São Honorato*, seria veiculada em forma sermonística. Estes textos expõem um jogo de semelhanças e diferenças[45]. Existiria uma tentativa dos autores em organizar e elaborar o relato pela semelhança, ou seja, a partir

40 HILAIRE D´ARLES. Op cit. 17-6.
41 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p 83.
42 Ibid, p.83.
43 HOWARD-JOHNSTON; James.; HAYWARD, Paul. *The cult of saints in late antiquity and the middle ages : essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford,1999.
44 PHILIPPART, Guy, op cit.
45 A respeito do jogo de diferenças e semelhanças nas biografias coletivas antigas, o trabalho de Patricia Miller sobre biografias coletivas antigas é inspirador. MILLER, Patricia Cox. "Strategies of representation in collective biography: constructing the subject as holy". In: HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. University of California Press, 2000.

da recorrência a princípios organizadores da escrita, ainda que, no interior de seus textos, fizessem emergir elementos de diferenciação capazes de superar os elementos estruturais. Se encontramos traços comuns que remeteriam a tópicas relacionadas a um gênero e que permitiriam o acesso à história apenas naquilo que informam sobre a concepção de escrita e de recepção dos textos, também é possível perceber os caminhos da mudança do tempo naquilo que a repetição deixa escapar ou que subentender por meio da recorrência às mesmas fórmulas. No caso das nossas *Vitae*, pode-se averiguar, por exemplo, as mudanças de relações entre cristianismo e paganismo no seio das famílias dos nossos santos. Enquanto Honorato precisou enfrentar um combate familiar para se afirmar como cristão, Cesário de Arles foi retratado como proveniente de uma família cristã que já galgara os espaços cristãos visto que era parente do bispo de Arles[46]. No século VI, na Provença, quando Cesário viveu, poderíamos considerar que o avanço do cristianismo já promovera uma espécie de reconhecimento social pela fé? De Martinho de Tours a Cesário de Arles pode-se acompanhar a diminuição progressiva da descrição dos feitos do santo atrelada ao vocabulário militar ou à apresentação de sua trajetória como integrante de uma milícia celeste ao mesmo tempo em que se enfatizaria cada vez mais as atividades realizadas pelo santo durante seu episcopado. O ambiente monástico fomentador permaneceria como uma constante nas três *Vitae,* mas seria cada vez mais posto a serviço das funções episcopais. Verificaríamos aqui uma mudança no enquadramento social advinda da valorização cada vez mais acentuada do bispo em comunidade? Por fim, a inexistência de milagres na *Vida de São Honorato* face sua abundância na *Vida de São Martinho de Tours* confirmaria a afirmação de Conrad Leyser[47] sobre a maior racionalidade e normatividade do monaquismo do sul da Gália em relação ao do Norte? Neste caso, por que então os milagres retornariam no século VI na *Vida de Cesário de Arles,* em uma Provença pretensamente mais cristianizada tal qual atestado pela família do santo? Deixaremos estas perguntas em aberto como encaminhamento para futuras pesquisas.

46 "O santo e bem aventurado Cesário, bispo de Arles, era originário, diríamos, da região de Chalon; seus parentes, como sua família, exemplo notável de uma nobreza que se beneficiava da estima gearl, preferia se distinguir entre seus concidadãos pela fé e pela maneira de viver". *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.74.

47 LEYSER, Conrad. *Authority and ascetismo from Augustine to Gregory the Great*. Clarendon Press, 2000.

A hagiografia de Martinho de Soure e a fronteira de Coimbra na primeira metade do século XII: guerra, fé e memória

The hagiography of Martin of Soure and the Coimbra border in the first half o the twelfth century: war, faith and memory

Fabiano Fernandes [1]
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

A vida de Martinho de Soure escrita por Salvado entre 1147 e 1150 representou uma tentativa de remodelação da memória eclesiástica do entorno de Coimbra. Mais do que estabelecer um culto formal a um santo ou ressaltar suas virtudes após seu desenlace, a vida de Martinho de Soure preocupa-se em clarificar pelo *exemplum* a vida santificada pela qual clérigos e leigos deveriam nortear sua conduta. O texto está marcado por proposições normalizadoras e por zonas de silêncio que só podem ser compreendidas no contexto concreto de sua elaboração e provável disseminação. Aqui o gênero dito hagiográfico declina seu lugar em favor das marcas indeléveis que os homens da época deixaram em um texto escrito.

Palavras-chave: Portugal medieval; Igreja e Poder; Religiosidades.

Abstract

The life of Martinho of Soure written by Salvado between 1147 and 1150 represents an attempt of remodel the ecclesiastical memory around Coimbra. More than establishing a formal worship to a saint or highlight his virtues after his outcome, the life of Martinho of Soure worries in clarifying, through the *exemplum*, the sanctified life around which the clergymen and the laymen should conduct their behavior by. The text is marked by normalizer propositions and by silent zones that can only be understood in the deep context of its elaboration e probable dissemination. Here the genre known as hagiography declines his place in favor of indelible traces that men of the period left in a written text.

Keywords: Medieval Portugal; Church and Power; Religiousness.

● **Enviado em: 22/01/2014**
● **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Fabiano Fernandes. Professor de História medieval UNIFESP. Pesquisador LEME/LEPEM.

I. Introdução

Conquistada por Fernando Magno (Rei de Castela entre 1035-65, Rei de Leão de 1037-65) em 1064, a região de Coimbra e seu entorno se constituiu em um dos polos fundamentais da chamada cultura moçárabe, ou seja de cristãos arabizados em graus distintos e que formavam boa parte da população. Muitos moçárabes estavam também presentes nos espaços rurais portando graus de arabização dos mais diversos, alguns eram bilíngues (romance e árabe) outros eram monolíngues,[2] seguidores da liturgia visigótica. Em fins do século XI, do ponto de vista religioso, os moçárabes apresentavam um perfil diferenciado, no qual seguiam o rito visigótico e tendências religiosas por vezes bastante heterodoxas, tal como adopcionismo, ou mesmo sincréticas, que no seu conjunto não se adequavam as diretrizes da reforma gregoriana. No contexto da segunda metade do século XI seguiu-se uma política de ocupação das funções eclesiásticas por clérigos de cultura moçárabe que tinham em seu grupo devocional basicamente constituído de santos hispânicos[3].

A partir do governo do conde portucalense Henrique de Borgonha (1093-1112), contudo, as tendências reformadoras de além-Pirineus tenderam a ser impostas e a prática religiosa moçárabe foi reprimida e/ou assimilada em instituições reformadoras, tal qual o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na década de 1130. Tal esforço de controle da religiosidade local por parte dos guerreiros de origem nortenha, que afluíram em maior quantidade desde início do século XII, levaram a fortes tensões políticas, como no período de emissão do foral de Coimbra de 1111, em que personagens simpatizantes das tendências galicisantes foram simplesmente afastadas do governo da Cidade[4].

Situada a cerca de 25 quilômetros da cidade de Coimbra situava-se a vila de Soure, localidade pouco povoada e pouco controlada pelo governo cristão e seus representantes ao longo da primeira metade do século XII, ao menos até a conquista definitiva de Lisboa em 1147. A vila teria recebido seu primeiro foral em 1111 por parte de D. Henrique e da rainha D. Teresa como meio de favorecer o povoamento e a normalização da ocupação da região. Soure representava uma dessas vilas fronteiriças pouco controladas e possivelmente de composição cultural bastante heterogênea[5]. O *modus vivendi* era direcionado pela guerra e para a guerra, azagas, as azarias e os fossados eram fonte substancial de proventos que as populações

2 COELHO, Maria Helena da Cruz; HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *Nova História de Portugal.* Portugal em definição de fronteiras. Vol.III. Lisboa, Editorial Presença, 1997, pp. 340-1.
3 Idem.
4 Idem.
5 Cf. FERNANDES. Fabiano. *Terra Poderes e conflitos.* O poder senhorial da Ordem do Templo nas vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal. 1128-1231. Dissertação de Mestrado em História. ICHF, UFF, 1999.

associavam a um comércio intermitente com as cidades do mundo islâmico. A organização do povoamento no entorno de Coimbra era a de núcleos dispersos, no qual a agricultura era exercida em áreas suficientemente próximas ao núcleo das vilas, para onde os homens poderiam correr em caso de ataques[6].

Em meados do século XII a situação de fronteira[7] coimbrã era um espaço de sínteses e de convergências de múltiplas culturas. Sede da nascente monarquia portuguesa partir da década de 1130, foi também polo de cristianização e reordenação da organização da malha eclesiástica. No seu entorno existiam povoados mais ou menos assimilados à cultura cristã refundida pelo afluxo de guerreiros cristãos vindos do norte e por correntes reformadoras oriundas de fora da Península, em particular daquelas afiliadas à reforma gregoriana, que recebeu forte apoio na região norte do futuro reino de Portugal, por meio da disseminação de abadias filiadas à Cluny. A indefinição dos limites das paróquias e a necessidade de implantá-las em localidades pouco povoadas tornavam a organização religiosa da região fronteiriça bastante fluída, a inserção no âmbito da Cristandade Latina dessas localidades foi, portanto, um processo que exigiu esforço de múltiplos agentes e instituições religiosas[8].

Neste texto enfatizaremos como uma determinada memória eclesiástica sobre a região do entorno de Coimbra contribuiu para a inserção das vilas fronteiriças no sistema de Cristandade, particularmente da Vila de Soure. Uma memória que foi cuidadosamente construída por meio da hagiografia de Martinho de Soure[9], texto em sintonia como as

---

6 Ibidem, p. 31.

7 Inspiramos-nos para analisar *a situação de fronteira* no antropólogo João Pacheco de Oliveira, que possui uma leitura muito particular de M. Gluckman. A "situação de fronteira" apresenta uma dinâmica própria que deve ser compreendida seguindo sua lógica particular. Nessa situação os agentes são parcialmente unificados pela situação de conflito, formando um delicado mecanismo de interdependência. A existência desse mecanismo não implica em uma relação balanceada ou em uma condição de simetria entre os grupos envolvidos. A manutenção dos equilíbrios não decorre das propriedades anônimas e impessoais do sistema, mas está ligada à dimensão da intencionalidade, área onde são conectados com os interesses e ideologias dos agentes sociais, sejam esses dominantes e dominados. FERNANDES, Fabiano. *Op. cit.*, 1999, pp. 52-3. Fosse a monarquia ou a Ordem do Templo no caso particular de Soure a partir de 1129, tais instâncias funcionavam com a "capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição do poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de canais para a resolução de conflitos". OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo, os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Editora Marco Zero, 1988, p.57.

8 Para maiores detalhes sobre a configuração da organização eclesiástica de Soure CF. FERNANDES, Fabiano. *O Reino de Deus e a espada do Rei: a formação do poder eclesiástico da Ordem de Cristo nas Comendas de Ega, Soure Redinha e Pombal na primeira metade do século XIV.* Vols. I e II. Tese de Doutorado em História, IFCS, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 2005, 621pp.

9 A vida de Martinho de Soure foi provavelmente escrita entre 1147, data da morte de Martinho, e 1150, data de morte de Mendo (irmão de Martinho), para quem o texto é dedicado logo em seu início. O texto foi escrito por Salvado, ligado a Mendo e que assumiu a cura de almas em Soure logo após a morte de Martinho. Segundo Aires Nascimento, Salvado era um homem de boa formação literária recebida na Sé de Coimbra ou no próprio Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Possivelmente fora um cônego regular de

hagiografias produzidas pelo *scriptorium* do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Instituição esta que foi marcante na pastoral dessa região pouco controlada pelos poderes cristão e muçulmanos, espaço de indefinição que configurava assim uma espécie de fronteira.

A grande força do Mosteiro de Santa Cruz, no decorrer dos séculos XII e XIII, consistiu justamente na identificação comunitária por ele oferecida para a nova sociedade que após os grandes conflitos, surgia entre as populações de origem nortenha e os cristãos moçárabes nas duas primeiras décadas do duzentos. A influência do Mosteiro sob o clero catedralício de Coimbra e sobre os simples curas de aldeias foi fundamental no contexto de consolidação territorial do embrionário reino de Portugal na segunda metade do século XII.

II. A organização eclesiástica na fronteira coimbrã

As dioceses de Braga e de Coimbra foram as primeiras a ser efetivamente restauradas. Braga alcançou uma estrutura mais estável a partir da residência do bispo D. Pedro, mas passou por um lento processo de transformação até alcançar o seu antigo estatuto metropolítico por volta de 1100[10]. Já a diocese de Coimbra foi restaurada durante o governo de Sisnando, em 1080, e passou por momentos extremamente conturbados devido aos conflitos entre os adeptos do rito moçárabe e do romano. Ainda durante o período condal a diocese do Porto se desligou da tutela de Braga e foi restaurada entre os anos de 1112 e 1114[11]. As dioceses restauradas, sobretudo as do centro e sul do Condado portucalense, tornaram-se grandes campos de ação abertos aos novos bispos[12], que dispensavam atenção às necessidades espirituais das populações e buscavam enquadrar a heterogênea malha eclesiástica das regiões conquistadas por meio do estabelecimento, controle e ampliação da rede paroquial. Ao lado da conquista de terras, vilas e cidades estabelecia-se o empreendimento da "conquista das almas".

Reconstituída em 1080, a diocese de Coimbra viu-se envolvida em dois planos de disputa que condicionaram parcialmente o seu destino. Em primeiro lugar, a questão da reforma gregoriana e, em segundo, as disputas entre São Tiago de Compostela e a arquidiocese de Braga pelos direitos metropolíticos da região além-Douro. Após 1120

Santa cruz. Por volta de 1155 esta *vita* foi incluída no Livro Santo de Santa cruz de Coimbra por Pedro Alfarde. Cf. Notas 1 e 2 em NASCIMENTO, Aires A. (Edição Crítica). *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio e Vida de Martinho de Soure. Lisboa, Colibri, 1988, p. 245.

10 COELHO; HOMEM, Op.cit, 1997, p. 225.

11 Ibidem.

12 Ibidem, p. 226.

Compostela alcançou os direitos outrora pertencentes a Mérida, que na ocasião encontrava-se sob poder muçulmano[13], fazendo com que o bispado de Coimbra passasse a estar ligado a Santiago de Compostela. Esta questão tornou-se particularmente incômoda, sobretudo a partir do grande impulso autonomista assumido pelos poderes que se aglutinavam em torno do *princeps/rex* Afonso Henriques, no contexto das décadas de 30 e 40 do século XII[14].

Apenas em 1199, a situação da diocese sufragânea de Coimbra resolve-se, mediante sentença apostólica de Inocêncio III (1198-1216), a qual definiu que a arquidiocese de Braga deveria, daí por diante, ter assegurado os direitos metropolíticos sobre a antiga *Galécia*, além de estender o seu poder até Coimbra e Viseu ao sul do Douro (pertencentes originalmente à antiga *Lusitânia*). Compostela, a partir desse momento, passou a deter os direitos sobre as dioceses da antiga *Lusitânia*[15], impondo assim o seu poder às dioceses portuguesas ao sul do Douro, da Beira Alta, da Estremadura e do Alentejo[16].

No período de 1064 a 1147, a diocese de Coimbra situava-se na fronteira entre o reino de Leão/Portugal e o mundo muçulmano, o que gerou uma grande instabilidade na organização da vida eclesiástica[17]. No entanto, as dificuldades de organização não se originavam apenas pela situação de fronteiriça, pois no interior do território diocesano, existiam inúmeras outras unidades que escapavam à jurisdição episcopal: como as instituições monásticas e as ordens militares, ao exemplo da Ordem do Templo. Além disso, no limite incerto das dioceses, eram frequentes inúmeros litígios entre os poderes eclesiásticos que, além de abrir precedentes para a intervenção de padroeiros leigos, resultavam muitas vezes em dispendiosos recursos a Roma ou na elaboração de inúmeras cartas de composição que ofereciam poucos resultados práticos.

A autoridade episcopal coimbrã teve de se defrontar com um grande potentado eclesiástico, como o Mosteiro de Santa Cruz que, além de isento da jurisdição episcopal, fez ascender ao episcopado coimbrão dois bispos crúzios, nomeadamente D. João Anaia e D. Miguel Pais Salomão, que governaram a diocese no período entre 1147 e 1176. Tal fato expressa certa transformação na composição do clero secular do bispado de Coimbra em meados do século XII.

---

13 Ibidem, p. 227.

14 Inclusive D. Afonso Henriques interviu diretamente nesta questão procedendo a nomeação dos bispos das dioceses restauradas de Lisboa, Viseu e Lamego a partir do avanço para o Alentejo em 1147.

15 COELHO; HOMEM, 1997, p. 227.

16 A arquidiocese de Braga agregou, portanto, além das dioceses do centro e sul, as dioceses do Porto e as galaico-leonesas de Astorga, Tui, Orense e Mordonhedo. JORGE, Ana Maria C. M.; RODRIGUES, Ana Maria (edit). Lisboa, *História Religiosa de Portugal*. Formação e limites da Cristandade. Vol I. Lisboa, Circulo do Livro, 2000.

17 Ibidem, p. 166.

A partir de 1147, após a conquista de Lisboa, a diocese de Coimbra viu-se ainda mais enfraquecida, uma vez que o rei de Portugal nomeara bispos para as antigas dioceses visigóticas de Lamego e Viseu, até então sujeitas à administração coimbrã. Além disso, no mesmo período, a Terra de Santa Maria é transferida para a diocese do Porto[18]. Logo, a diocese coimbrã ficou administrativamente dividida em quatro zonas principais, ou melhor, quatro arcediagados: um situava-se na própria cidade de Coimbra e seu termo; outro, na região do Vouga; o terceiro na de Seia; e o último, na de Penela. Essas quatro zonas, por volta de 1320, abrangiam cerca de 240 freguesias, incluindo as ligadas aos mosteiros[19].

A vila de Soure[20], a partir do século XII, incluía-se no arcediagado de Penela que se delimitava ao norte com os rios Mondego e Ceira, a leste e a sudeste com a Serra da Lousã e com o rio Zêzere (divisória de Coimbra e da Guarda). Ao sul com isento de Tomar e a diocese de Lisboa[21]. O arcediagado de Penela totalizava cerca de sessenta paróquias por volta de 1320[22].

É evidente que tais indicações devem ser aceitas com bastante cautela para a análise do período que precede a conquista de Lisboa em 1147, época próxima à elaboração da hagiografia de Martinho de Soure. Esse cenário esquematicamente apresentado oculta, no entanto, um contexto complexo e conflituoso que está intimamente ligado à própria restauração da diocese. A história da consolidação da malha administrativa do bispado de Coimbra é parte da história do triunfo parcial da reforma gregoriana e do rito romano nos quadros da Península Ibérica.

A hagiografia de Martinho de Soure, clérigo secular, laureado pelo clero regular (os cônegos crúzios) oferece indícios do processo de enquadramento religioso da região. Destaque-se que a vila de Soure não vivia à margem das transformações religiosas e políticas da cidade de Coimbra, mas era sim um local no qual convergiam a espiritualidade de fundo moçárabe com as novas tendências reformadoras personificadas pelo Mosteiro Coimbrão.

18 Ibidem, pp.168-70.
19 Ibidem.
20 A situação de Soure, como uma paróquia em uma vila de fronteira, será estudada mais adiante em item à parte.
21 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit.*, pp. 168-70.
22 Entre as terras isentas, vale destacar as pertencentes à Ordem do Templo, mormente as igrejas das vilas de Ega, Soure (parcialmente), Redinha, Pombal e, possivelmente, a igreja da vila próxima de Abiúl.

III. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a memória implícita dos conflitos eclesiásticos

O pano de fundo da atuação de Martinho de Soure e da implantação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra está intimamente ligado aos conflitos entre reforma da Igreja e a cultura moçárabe. As hagiografias coimbrãs do período buscam cuidadosamente estabelecer um fio narrativo em que o Mosteiro e sua fundação representariam um momento fundamental para as comunidades fronteiriças. A originalidade da referida instituição devia-se menos ao ineditismo do que a capacidade de realizar uma síntese entre diferentes tradições. Pois

> as observâncias autóctones de origem galaica e filiadas sobretudo na *regula communis*, mesmo profundamente alteradas pela evolução da sociedade, tinham praticamente desaparecido. Já vimos que deram lugar a mosteiros beneditinos (...) Os mais ativos destes mosteiros se concentraram na diocese do Porto (...) Deram lugar, em seguida, a comunidades de cónegos regrantes. Estas podiam ter já a forma canonical antes de 1131. Mas quando, neste ano, foi fundado o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a sua reforma, inspirada na Sé de S. Rufo de Avinhão, foi adoptada não só por esse, mas também por outros, que até então ainda não tinham definido a sua observância e permaneciam eventualmente agarrados aos costumes autóctones. A simpatia dos regrantes para com os autóctones permitiu a adesão de patronos e de monges da baixa nobreza e de comunidades rurais que não viam com simpatia os costumes estrangeiros. A recusa da liturgia romana cessou, mas permaneceu a diferença religiosa.[23]

A principal questão, portanto, não parece ser simplesmente o quanto o Mosteiro efetivamente simpatizava com o moçarabismo e nem até que ponto tornou-se a grande opção religiosa para os insatisfeitos com a reforma romana, mas a sua capacidade de angariar apoios em ambas as tradições: a local e a reformada, promovida em geral pelos monarcas Ibéricos da época. A formação do Mosteiro está intrinsecamente ligada também a dois movimentos complementares: o agravamento dos conflitos no interior do cabido da Sé de Coimbra, o que levou consequentemente à criação de um novo projeto de catolicismo; e a própria divulgação do movimento canonical em uma região de fronteira.

Segundo o texto anônimo, *De Diversi ordinibus et professionibus quae sunt in ecclesia* (do século XII)[24], existiriam basicamente três grupos no interior da Igreja: os contemplativos, que viviam retirados do mundo; os seculares, que viviam no mundo; e os regulares, que não

23 MATTOSO, José. "O Monaquismo tradicional em Portugal do século XII". In: *Fragmentos de uma composição medieval.* Lisboa, Editorial Estampa, 1987, pp.180-181.

24 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit.*, p. 222.

estando no interior da cidade, situavam-se as suas portas[25]. Os cônegos regulares[26] se situavam entre os monges que, distante do mundo, buscavam a salvação e os seculares que, vivendo no século e cuidando de seus bens, afastavam-se de uma religiosidade orientada pela vivência cristã primitiva, ou seja, de uma vida apostólica[27]. Nesse sentido, o movimento canonical estava afinado com o prosseguimento da reforma gregoriana.

Os cônegos regulares eram chamados de *clerici canonici* ou simplesmente *canonici*[28]. O movimento regular canonical, que se divulgou nos séculos XI e XII, encontrou a sua gênese no processo de reação e crítica a movimentos religiosos mais antigos, como aos beneditinos e aos simples cônegos catedralícios, aos quais era permitido a posse de bens de forma individual. Com efeito, a possibilidade de acesso à posse individual de bens determinou a emergência, nos séculos XI e XII, de novas vagas reformadoras de vivência canonical, que culminaram na recusa da propriedade individual, considerada incompatível com o serviço religioso[29].

O movimento canonical se colocou também contra alguns aspectos presentes na Regra de Aix[30], adotada muitas vezes pelos cabidos catedralícios e que foi, durante muito tempo, atribuída a Amalário, o legislador, que teria reunido um texto dividido em 113 Capítulos, baseados em uma série de textos patrísticos, dentre os quais dois sermões de Santo Agostinho, algumas sentenças de Isidoro de Sevilha, de São Jerônimo, de Juliano Pomério (498), de Taião de Saragoça e mais textos atribuídos a Gregório Magno, juntamente com extratos das regras de São Bento e de Crodegando de Metz (+- 766). Neste *corpus*, porém, não constava a regula Augustini[31].

A força do movimento dos regulares originou-se também das medidas tomadas pelo papa Gregório VII (1073-85) e seus sucessores. Vale lembrar que a esse papa atribui-se a redação de uma regra, ou melhor, de um conjunto de orientações que viriam a ser retomadas por algumas comunidades de regulares[32]. O movimento dos cônegos regulares, formado junto ao movimento de exaltação da pobreza tão comum nos séculos XII e XIII[33], propunha genericamente a vida conforme os princípios da comunhão de bens, o celibato e a submissão

25 Ibidem.
26 SERRÃO, Joel. (Org.). "Cónegos". In: *Dicionário de História de Portugal*. Vol. II. Porto, Livraria Felgueiras, 1981.
27 LEYSER, Henrietta. "Clerical purity and the re-ordered world". In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. (Edit). *The Cambridge History of Christianity. Christianity in Western Europe. c.1100–c. 1500.* Vol.4. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 11-21.
28 SERRÃO, *Op. Cit*.
29 Ibidem.
30 Refere-se normalmente como Concílio de Aix ao evento realizado em Aquisgrana em 816, a partir do qual surgem diversos conjuntos de textos que buscam apontar caminhos para uma vida canonical.
31 NASCIMENTO, *Op. Cit*., pp. 31-40.
32 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit*., pp. 222-5.
33 Cf. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 1986.

ao bispo. A tentativa de implantação desses princípios levou à adoção da denominada regra de Santo Agostinho[34]. Assim, a grande divulgação e aceitação que caracterizou a adoção da regra agostiniana[35] originava-se de sua relativa fluidez e na maleabilidade de sua interpretação, promovendo o surgimento de duas principais interpretações: a *Ordus Antiquis* e a *Ordus Novus*[36].

Na *Ordo antiquis*, a vida apostólica consistia essencialmente na manutenção da vida em comum, com a exclusão da propriedade privada. O maior exemplo dessa forma de interpretação foi São Rufo de Avinhão, cuja comunidade teria nascido a partir da saída de quatro cônegos da catedral de Avinhão em busca de uma vida mais "perfeita" e austera. Essa comunidade teve uma profunda influência na criação e nos rumos tomados pelo Mosteiro de Santa Cruz[37]. Na *Ordus Novis*, buscava-se principalmente uma vida mais austera e tomava-se como referência a suposta *ordo monasterii* de S. Agostinho. Privilegiava-se a severidade dos jejuns, a manutenção do silêncio, a abstinência e a valorização do trabalho manual em detrimento da liturgia e da cura de almas[38]. Profundamente influenciadas pela vida eremítica surgiram, ainda, várias comunidades sob a inspiração da *Ordus Novis,* como a de Prémontré.

O movimento canonical regular, que deu origem a Santa Cruz, estava ligado às novas diretrizes religiosas que renovaram as estruturas da Igreja no decorrer dos séculos XI e XII. O período inicial de afirmação do Mosteiro coincide com a intensificação da guerra expansionista cristã e com a maior divulgação do ideal de cruzada em certos meios no contexto do nascente reino de Portugal. O surgimento do Mosteiro Crúzio está ligado também à construção de uma nova memória eclesiástica na região, pois era, ao mesmo tempo, a *reformatio* da igreja e seus costumes e um reajustamento dos princípios que deveriam nortear as relações entre os leigos e Igreja.

A narrativa dos textos crúzios segue uma trama em que seus heróis, fundadores, priores e presbíteros detêm o papel principal de condutores da sociedade leiga, em uma narrativa na qual não faltam episódios dramáticos que só confirmariam a importância do Mosteiro e, indiretamente, daqueles que por eles foram apoiados, como o rei Afonso

34 A Regra de Santo Agostinho não deve ser encarada como uma regra propriamente dita, mas como o produto da reinterpretação de vários textos de Santo Agostinho, configurando assim uma tradição religiosa.

35 A tradição monástica ocidental conheceu vários textos com o nome de Regra de S. Agostinho: a *regula consensoria*, uma espécie de pacto monástico semelhante ao que ao longo dos séculos vigorou na Hispânia, a *ordo monasterii* (também designada por *regula secunda*), e a *praeceptum* ou *Regula Tertia*. NASCIMENTO, *Op. Cit.*, pp.31-40.

36 Ibidem.

37 JORGE; RODRIGUES. *Op. cit.*, pp. 222-5.

38 Ibidem.

Henriques. O surgimento do Mosteiro ligava-se, pois, a duas trajetórias que são também contempladas pela hagiografia conimbricences: a de D. Telo, arcediago de Coimbra, e D. João peculiar, mestre-escola de Coimbra (e, posteriormente arcebispo de Braga).

Aires A. Nascimento aponta que os reais motivos do surgimento do Mosteiro eram eminentemente religiosos e que se deve valorizar muito mais a ida de seu principal fundador, D. Telo, à Terra Santa, realizada em companhia do bispo conimbricence D. Burdino, entre os anos de 1104 e 1108. A criação do Mosteiro teria sido adiada, nos anos subsequentes, porque Maurício Burdino teria assumido a Sé de Braga e o bispo D. Gonçalo, o bispado de Coimbra[39], perspectiva que pode ser inferida por trechos tais como presentes na hagiografia de D. Telo:

> Por isso mesmo, era desejado o seu convívio [de D. Telo] pelos dignitários, particularmente por aquele que nesse tempo era bispo de Coimbra D. Maurício. Foi assim que, a solicitação deste, tomou o caminho de Jerusalém, gerindo a seu lado por três anos, os negócios da cúria e do bispo, tudo assegurado por iniciativa própria[40]

Não consideramos que devamos levar o texto ao pé da letra e em destaque de outros trechos da vida de D. Telo, não é casual que o período atribuído a essa viagem é muito próximo à eclosão dos conflitos religiosos em Coimbra (1109-10). No trecho transcrito, o principal fundamento para a criação do Mosteiro residiria, portanto, na terra longínqua e sagrada, pouco importando os conflitos bem próximos ao cotidiano coimbrão, deliberadamente omitidos do centro da narrativa de formação de Santa Cruz. Nesta hagiografia detecta-se, provavelmente, uma memória cuidadosamente construída *a posteriori*. Ainda que essa viagem tenha efetivamente ocorrido (o que é quase certo)[41], existe uma atitude deliberada de seleção de uma origem sagrada e, consequentemente, afastada dos conflitos "terrenos" que atravessavam a sociedade Coimbrã nos primeiros vinte anos do século XII.

O texto preocupa-se ainda em ressaltar que D. Telo teria indagado aos "fundadores mais Antigos"[42] da vida canonical, na própria cidade de Jerusalém, a respeito do modelo de vida a ser seguido no caso de uma nova fundação religiosa. O arcediago Telo e Maurício

39 NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp.19-22.

40 "Vnde familiaritate principum habebatur carus et maxime illius Qui tunc temporis erat Colimbrie episcopus Domnus Mauricius. Rogatus namque, cum eo Iherosolimam peciit, per triennium tocius curie et episcopi curam apud se gerens et cuncta pro suo nutu conponens." Ibidem, pp. 56 e 57. É importante informar que em linhas gerais seguimos as traduções feitas pelo Professor Aires A. Nascimento que cotejamos com nossas próprias traduções quando necessário.

41 Encontramos referências concretas a essa viagem feitas por cronistas na Terra Santa. CF. RUNCIMAN, Steven. *História das cruzadas. Vol. I*. Lisboa, Livros Horizonte, 1995.

42 NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp. 19-22.

Burdino teriam passado também por Bizâncio, via mar, ao voltar da Terra Santa, onde teriam permanecido quase meio ano, buscando mais informações que permitissem, se necessário, o aperfeiçoamento da dita organização que buscavam construir.[43]

O mito fundador que está transcrito por Pedro Alfarde não se limita a ressaltar apenas a importância desse caminho de busca de uma vida canonical pelos "heróis fundadores", mas o próprio ato de fundação é tratado como um ato miraculoso que se inscreve parcialmente na esfera do sagrado. A possibilidade de receber por meio de uma troca o terreno em que se construiria o Mosteiro obedece a um plano simbólico, com forte fundo bíblico, marcado pelo sagrado:

> Chegou pois o tempo de Deus decidir dar cumprimento ao voto formulado pelo presbítero e ao santo propósito. Comprara ele, casualmente, mas não sem intervenção de Deus, em Montepellier, uma sela, tal é o termo em língua vulgar, que era muito bem trabalhada (...) Certo dia, em que o arcediago seguia montado numa mula pela porta de Coimbra e caminhava habitualmente pela rua régia aperceberam-se dela [a cela] os cortesãos que notaram o seu bom recorte. Alguém entre os conselheiros deteve a atenção na sua elegância e propõe ao infante que pedisse ao arcediago para lhe dar. Sem demora, satisfaz ele o pedido, sugerindo em troca a oferta dos banhos régios ao fundo da judiaria.[44]

A purificação, a renúncia à vida mundana e o mimetismo da vida de Cristo e de sua pobreza são coordenadas que informam e ajudam a decodificar o implícito nas hagiografias conimbrincenses que são marcadas pelo *modelo apostólico*. Estabelecer o Mosteiro na proximidade dos banhos representava também a possibilidade de purificação dos homens, pois águas canalizadas não atenderiam apenas às necessidades concretas do Mosteiro, mas também a uma tarefa extraordinária, pois os homens pelos:

> (...) banhos ficam transformados, porque, como aqui eram purificados os corpos dos homens, por segredo da Cruz do Senhor e da água do batismo, e por intermédio do sangue da redenção, dava-se execução à Igreja de Santa cruz, e já que as impurezas da carne se purificavam pelo mistério das águas, a lepra das almas curava-se com o sacramento da Santa cruz.[45]

---

43 Idem.

44 "Venit ergo ut desideratum presbiteri uellet deus adimplere uotum sanctumque propositum. Emerat forte non sine deo [auctore] apud montem Pesulanum quandam quam uulgo sellam appelare solent, nimis pulcram, et equitandi usibus [sati] superque decentem. Que, dum die quadam sedens super mulam per Colimbrie portam archidiaconus solito uiam incedens regiam, ab aulicis uisa cerneretur pulcra, quidam de auricularii illius uenustatem animo contemplans, rogobat infantem ut ab archidiacono sibi postularetur in dono. Nec mora rogatus dat, subiciens subtus iudeos balneas regias munusculum pro precio". Ibidem, p. 60.

45 "Et mirum in modum balnee comutantur, ut quia hic abluentur hominum corpora, quodam dominice crucis [atque] aque babtismi secreto, redemotionisque cruoris oraculo, efficeretur sancte Crucis ecclesia,

É interessante comentar que, logo após a narração das origens do mosteiro, Pedro Alfarde passa a listar a cópia dos diversos privilégios e isenções recebidas pela instituição dos sucessivos papas e reis, além das cartas do rei Afonso Henriques e dos papas dirigidas aos bispos de Coimbra e ao arcebispo de Braga, pedindo que os privilégios de Santa Cruz fossem respeitados[46]. Destaque-se que a narrativa que se infere desta hagiografia está conjugada a uma memória de triunfo do Mosteiro. Eram exaltadas as virtudes dos religiosos e a grande importância do Mosteiro diante dos demais poderosos.

Um aspecto, entretanto, é deixado à sombra por Pedro Alfarde: as disputas entre os eclesiásticos. Estas podemos aferir apenas de forma indireta, como no trecho que narra o regresso do Arcediago D. Telo e de seu acompanhante da cidade de Roma, de onde traziam em mãos os privilégios de isenção concedidos por Inocêncio II (1130-43) e mais uma carta do referido papa ao Bispo de Coimbra:

> Haviam prometido, efetivamente, visitar o túmulo de Santo Agostinho e se possível, trazerem alguma relíquia para o Mosteiro de Santa Cruz. Por que não o haviam conseguido, por terem sido espoliados, como dissemos, por salteadores, a custo, esgotados por muito esforço e por enorme fadiga do caminho andaram quase todo o percurso a pé até S. Rufo, onde o arcediago tomou consciência, por sinais manifestos, de que o patrocínio divino o assistia em tudo e agora de modo particular, resguardando-o do veneno que havia sido encontrado na bagagem de João Miguel que, como se dizia, fora contratado para assassinar o arcediago.[47]

Pode-se a partir do trecho citado identificar que os conflitos existentes no momento de fundação do Mosteiro são mais críticos do que o normalmente apontado. Ainda que a passagem relativa ao envenenamento não seja compreendida de forma literal, refletiria ao menos a memória implícita da disputa entre as instituições religiosas, sobretudo entre o Mosteiro e o Cabido da Sé de Coimbra. Recorde-se que, antes de regressar a Coimbra, D. Telo deixa com os presbíteros de S. Rufo uma cópia do privilégio[48], o que sugere que esse religioso

---

et, quoniam carnis sordes balnearum detergerentur misterio, animarum lepra sancte crucis curetur sacramento". Ibidem, pp.62.

46 Ibidem, pp. 55-121.

47 "Vouerant siquidem se sepulcrum beati augustini uisitaturos et aliquid pignoris si possent ad monasterium Sancte Crucis usque aflaturos. Quod quia non fecerant, a raptoribus, ut diximus, expoliati, uix multo elapsi labore multaque itineris fatigatione pedites totum fere usque ad sanctum Rufum peregerunt iter, ubi diuinum euidenti indicio archidiaconus cognouit sibi et in omnibus et tunc maxime adesse patrocinium, custodiens ipsum ab antidoto quod in malis Iohannis Michaelis repertum, ut ferebatur, ad archidiaconum necandum conpositum". Ibidem., pp. 69-71.

48 Idem.

não estava perfeitamente seguro das condições de sua viagem de regresso e nem da acolhida que receberia na cidade de Coimbra.

Entre os anos de 1147 e 1155[49], identificam-se dois vetores de conflito: o primeiro (já apontado), reside nos conflitos entre o Mosteiro e a Sé de Coimbra; o segundo, nas dificuldades de extensão da rede paroquial nas vilas de fronteira. É importante recordar que a vida de Martinho de Soure era um instrumento de combate do Mosteiro contra a Sé e, ao mesmo tempo, de propaganda da Instituição junto aos presbíteros das pequenas igrejas rurais, provavelmente ainda marcados pela tradição moçárabe.

IV. A vida de Martinho de Soure

Segundo a hagiografia, Martinho nasceu no final do século XI em uma aldeia chamada Barra-a-Branca, situada a meio caminho entre Coimbra e Porto. Era filho de Árias Manuel e de uma mulher de nome Árgio, que eram provavelmente médios proprietários de terras de origem não nobre, visto que o próprio texto ressaltava a "ascendência humilde" de Martinho[50]. Após a morte da mãe o seu pai, Árias Manuel, teria seguido a vida eremítica até o final de seus dias. Apesar da origem humilde de Martinho, a vocação religiosa é ressaltada como um elemento de caráter familiar[51]. Martinho, segundo a narrativa, teria aprendido as primeiras letras por meio de seus pais que, desde cedo, "fizeram voto ao senhor de ele o servir em todos os dias"[52]. A leitura regressiva atribuindo às origens uma vocação exemplar é destacada como um dos elementos centrais dessa hagiografia. Uma vocação que teria se acentuado com o passar dos anos, culminando em sua ação pastoral na vila fronteiriça de Soure. O presbítero Martinho, tal como outros clérigos paroquiais, exerceu uma função que era considerada uma *cura animarum* dos fiéis cristãos, outorgada e delegada, teoricamente, pelo bispo. Nesse sentido, a principal finalidade da existência do templo paroquial era assegurar a manutenção do culto, permitindo que, por uma hierarquia relativamente centralizadora, como a do bispado, fossem reogarnizados os territórios que, por longo tempo, estiveram sob o domínio muçulmano ou desenvolveram formas locais de culto cristão.

---

49 A vida de Martinho de Soure foi redigida entre os anos de 1147-1150. A vida de D. Telo por volta de 1155.

50 "Qui quamuis de humili germine." *Vida de Martinho de Soure.* In: NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp. 228-9. Daqui por diante nos referiremos por vida de Martinho de Soure seguida pela página citada da edição aqui explicitada. Vale ressaltar novamente que de maneira geral utilizamos da tradução do texto feita pelo Professor Aires A. Nascimento. Destacamos em algumas passagens os trechos em latim para possíveis confrontações entre trechos selecionados e eventuais críticas de conteúdo.

51 Ibidem..

52 "Atque diebus ominibus eum domino serviendum promiserunt". Ibidem.

O grande desafio pastoral da vida de Martinho de Soure era justamente a consolidação da vida cristã na região fronteiriça, afinada parcialmente com os ideais da reforma gregoriana. Segundo a narrativa da hagiografia, na tarefa pastoral conduzida por Martinho os leigos teriam apenas um lugar secundário, frequentemente incorrendo nos "vícios" e nos "desvios de caráter", tal como se pode identificar a partir do seguinte trecho no qual Martinho tenta controlar o roubo de mulheres, ao mesmo tempo em que procura garantir a correção dos clérigos:

> Se todavia alguém das povoações ou lugares limítrofes trazia para o sítio onde morava alguma mulher ou filha de alguém, compelida à força, como acontece em terras estremenhas iguais àquela, aquele homem de Deus imediatamente lhes ia ao encontro, tomava conta do caso, e, ou os unia por contrato matrimonial se o direito o consentia (...) de acordo com os decretos das leis canônicas (...) E se era alguém de entre o clero quem, abusando das suas atribuições, ousava sacrílegamente dar-se a tais práticas, corria com ele para longe daí como se tratasse de um inimigo da fé católica.[53]

A mediação dos conflitos entre grupos, um maior controle da moral sexual de leigos e clérigos são destacados também como elementos centrais que deveriam nortear a ação dos clérigos nas vilas de fronteira, tal como Soure. A abstinência clerical e a castidade conjugal deveriam ser acompanhadas pelo ideal de uma vida de pobreza e de trabalho constante para a salvação da pequena comunidade.

A hagiografia lembra que Martinho se dispôs a pastorear a igreja, menos pelo interesse do lucro terreno (de forma oposta aos clérigos seculares que possuíam bens pessoais), e mais pelo desejo de curar as almas doentes, exercendo mesmo trabalhos corporais[54]. Observa-se nesta passagem a valorização da pobreza, do sacrifício por meio do trabalho manual como valores fundamentais para aqueles que desejavam exercer uma prática religiosa considerada ideal. O trabalho manual, como ideal de religiosidade, é frisado ainda em outro passo em que se lê que Martinho "plantou com suas próprias mãos vinhedos, olivais, pomares e muitas outras espécies de árvores, assim como desbravou terras e cultivou outras deixadas ao abandono"[55].

Não se descarta a ideia de que organizar a vida religiosa em uma região de fronteira necessitasse de tal empenho por parte do presbítero e de seus acompanhantes, porém o mais

53 CF. NASCIMENTO, *Op. cit.* p. 229.

54 "(...) nec eo terreni emolumenti lucro uenit deductus, quam ut animarum mederet langoribus (....)". Ibidem, p. 234.

55 "Praetera, uineta, oliueta, pomaria, et alia plurima arborum genera suis manibus complantauit, terras quoque et nouales excolendo perupit". Ibidem.

importante é o modelo de religiosidade proposto no texto, afinado com a proposição da vida dos regrantes de Santo Agostinho. Tal modelo é proposto como diretriz para os clérigos das inúmeras igrejas paroquiais (em boa parte de fundo moçárabe) que recaiam sob a esfera de influência do Mosteiro. Este último fortalece suas bases de apoio, sobretudo a partir de 1147, época em que Lisboa é conquistada, quando se funda o Mosteiro regrante de S. Vicente de Fora, ao mesmo tempo em ascende ao sólio episcopal de Coimbra D. João Anaia, membro do Mosteiro crúzeo[56].

Os êxitos do Mosteiro de Santa Cruz deve-se especialmente a uma relação de apoio recíproco com o poder régio que, por sua vez, expande as fronteiras do reino e incentiva a entrada de antigos mosteiros na reforma canonical[57]. No entanto, o papel crescente dos cruzados e do ideal de cruzada na guerra de expansionista, tal como na tomada de Lisboa, acentuam a violência da luta entre cristãos e muçulmanos. É bom lembrar que uma boa parte da população moçárabe de Lisboa, na ocasião da tomada da cidade, foi escravizada ou simplesmente massacrada. Havia, assim, um problema: se por um lado, os conflitos entre clérigos francos e os adeptos do rito visigótico permanecem vivos na memória dos clérigos e leigos de origem moçárabe; por outro, o poder régio e/ou seus aliados cruzados passam a agir de forma mais intolerante nas cidades e regiões conquistadas.

Nesse sentido a ação do Mosteiro era conciliadora, algo particularmente importante em um momento de acirramento da violência das expedições de conquista. A sociedade cristã deveria ser harmoniosamente conduzida sob a liderança dos regrantes, e na propaganda conimbricense estes seriam os mais capacitados para zelar pela "alma" dos fiéis, fossem eles cristãos de antiga cepa ou neo-cristãos que teriam em homens com Martinho o elo que os uniria a rede paroquial e/ou canonical.

A hagiografia, portanto, atribui a Martinho algumas das principais virtudes pastorais, das quais os próprios regrantes seriam o exemplo mais bem acabado. Não estranhemos, portanto, o fato de Martinho ser um clérigo secular laureado pelo clero regular: pois, entre outros motivos, a influência moral do Mosteiro se faz presente no governo do bispado de Coimbra, no cabido da Sé de Coimbra e nas colegiadas de outras igrejas da região durante a época de elaboração da hagiografia.

O período de redação da vida de Martinho de Soure (entre 1147-55) é inclusive quando o Mosteiro alcançou um lugar central nas estratégias de expansão religiosa do nascente reino

56 Vale lembrar que a Diocese de Coimbra será governada por clérigos crúzios no período entre 1147 e 1176.

57 JORGE; RODRIGUES. *Op. cit.*, pp. 166-7.

e a conduta pastoral de Martinho se tornou um exemplo a ser divulgado entre os clérigos moçárabes, ainda que não fossem explicitamente citados pela hagiografia. A proximidade do Mosteiro com a aristocracia leiga, com o poder régio e o interesse em manter boas relações com Roma levam os crúzios a lançar "resignadamente" o silêncio sobre os conflitos religiosos nas paróquias fronteiriças. Silêncio este loquaz nas entrelinhas da vida de Martinho de Soure. Conforme explicita a hagiografia de Martinho, aliás, a dificuldade pastoral reside na divulgação da fé católica no contexto da localidade de Soure. Pois:

> Procurava ele instruir frequentemente o povo a si confiado na regra da fé católica; por isso mesmo, para induzir todos à prática da religião, ora ensinava uns a confessarem a santíssima trindade ora incitava outros com a promessa dos reinos dos céus (...) Esteve à frente daquela Igreja por espaço de vinte e dois anos menos um. Com a sua pregação converteu à fé de cristo muitos dos infiéis pertencentes à ímpia religião de Maomé.[58]

O ensino de religião às populações, com ênfase na pregação da Santíssima Trindade, evidencia um contexto cultural e político bastante concreto. A ampla heterogeneidade religiosa era favorecida pela grande mobilidade da fronteira nesta primeira metade do século XII, mas o que mais chama a atenção na hagiografia é que o cristianismo moçárabe não é explicitamente citado, ao contrário. Tome-se comparativamente um passo da Vida de Teotônio, onde explicitamente se diz que:

> Foi o caso de que quando Afonso, nobre Infante de Portugal, marchando à frente do seu exército em direção às regiões mais remotas da Hispânia devastou vizinhas da metrópole de nome Sevilha, devastou quase toda a zona dos sarracenos, os seus homens de guerra, entre prisioneiros incontáveis, fizeram cativos também um grupo de cristãos a que em língua vulgar dão o nome de moçárabes e que aí se encontravam sob dominação pagã.[59]

O silêncio em relação à questão moçárabe presente na vida de Martinho (como já mencionado, escrita entre 1147-50) é substituído por uma clara menção na vida de D.

58 NASCIMENTO, *Op.cit.*, pp. 235-239. O organizador da edição crítica não atribui a essas palavras um mero adorno literário, opinião que fica claramente expressa na nota 31, que atesta: "A circunstância de haver muçulmanos entre a população de Soure se justifica, como é óbvio, que Salvado acentue os aspectos trinitários da pregação de Martinho. Notar-se-á na metodologia catequética valorizada no texto". Ao contrário de diversos outros aspectos do texto, em que o autor identifica um *topos* relativamente comum no texto hagiográfico, aqui deixa transparecer o quanto este texto pode, apesar de tudo, informar-nos aproximadamente sobre algum elemento do cotidiano das populações povoadoras.

59 "Quod cum Alfonsus, nobilis infans Portugalis, uersus remociores Hispanie partes que metropoli adiacent, que Hispalis dicitur, ducto exercitu, pene totam sarracenorum prouiciam depredatus fuisset, uiri bellatores eius inter infinitam predam, quandam christianorum gentem, quos uulgo mozarabes uocitant, inibi sub ditione paganorum detentos, sed tamen utcumque christiani nominis ritum obseruantes, pariter catiuarunt, atque iure bellantium seruituti subiugarunt". Ibidem, pp. 176-7.

Teotônio (escrita por volta de 1162), provavelmente devido a própria posição do Mosteiro na segunda metade do século XII. Neste último contexto a posição da instituição estava mais consolidada, sendo possível explicitar, provavelmente, pontos que seriam ainda muito delicados algumas décadas antes.

A elaboração da vida de Martinho de Soure nasceu, assim, em um momento de profundas transformações nas estruturas eclesiásticas coimbrãs, em que predominava, como estratégia de autoafirmação política e religiosa do Mosteiro de Santa Cruz, uma atitude conciliadora quanto à aristocracia leiga e ao poder régio e mais incisiva em quanto às demais instituições eclesiásticas da região. Vale lembrar que, no período de produção da hagiografia há intensas transformações políticas, culturais e religiosas. A vida de Martinho, portanto, trata-se de um texto representativo de um momento de ruptura em relação à época moçárabe propriamente dita. Na primeira época, predomina a grande força autonomista da cidade de Coimbra (entre 1064-91). No segundo período (de 1091 a 1147) há maior atuação dos guerreiros francos, dos poderes Condal/Régio, com a implementação efetiva da reforma gregoriana na região.

De 1091 a 1147, a consolidação da reconquista política e militar por parte das populações nortenhas é acompanhada pela necessidade da conquista das "almas". Na execução dessa tarefa, pode-se perceber a significação histórica da Vida de Martinho. Essa *Vita* é um instrumento de reelaboração da memória eclesiástica da região e, ao mesmo tempo, oferece modelos de conduta para os presbíteros das igrejas paroquiais que surgem com o avanço da guerra expansionista.

O período de 1147-55 é quando o Mosteiro de Santa Cruz alcança a posição dominante na situação de fronteira no contexto do nascente reino, conciliando a política de cooptação dos mosteiros e de parte do clero rural com uma relação de compromisso com o poder régio e com a Santa Sé. Assim, de um lado o Mosteiro conquista a posição de principal sustentáculo religioso e ideológico do poder régio e de outro se posicionava como um dos principais instrumentos da reforma gregoriana na região de Coimbra e adjacências.

V. Considerações finais

A hagiografia de Martinho é, simultaneamente, um instrumento de propaganda de um ideal de religiosidade e um instrumento de autoafirmação política do Mosteiro. Os valores por ela propostos estavam de acordo com o ideal de uma vida apostólica em uma região de

fronteira. Nesse sentido, está implícito na hagiografia que os cônegos crúzios são os melhores condutores do processo reformador, concomitantemente religioso e político.

Apesar de propor um modelo de vida baseado nas vicissitudes de Martinho de Soure, o Mosteiro não obtém maiores benefícios políticos na citada vila e adjacências, pois desde 1128-9 uma outra forma de religiosidade[60] inicia a sua implantação na região das vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal: a Ordem do Templo, que recebe a posse da vila de Soure e seu termo, ainda que não fosse especificado claramente o estatuto das igrejas a serem construídas[61].

Originalmente afinada com algumas das diretrizes da reforma da Igreja, os *Cavaleiros Pobres do Templo de Salomão* ofereciam um modelo concreto de militância e luta contra o "infiel" e as forças "maléficas", provavelmente afinado com a perspectiva de setores das populações nortenhas que, desde 1064, afluíam crescentemente à região. Não é casual que a relação de Martinho com a Ordem do Templo no campo de batalha seja frisada pela hagiografia, pois a luta pela sobrevivência frequentemente colocava os clérigos das áreas fronteiriças em real situação de combate, atingindo até mesmo os simples curas de almas das aldeias. Tal como explicitado na seguinte passagem:

> Foi assim que no ano da encarnação do senhor de 1144, ao tempo de Afonso, preclaro rei dos portugueses, no décimo sexto ano de seu reinado, quando ainda grassava o flagelo dos pagãos, caiu ele sobre os termos de Soure e capturou muita coisa, homens animais e outros bens.[62]

A associação entre Martinho e os Templários na defesa da região refletia também alguns aspectos que iam além dos imperativos da vida cotidiana. É provável que outra concepção em relação à guerra expansionista estivesse alcançando certo sucesso, ao menos nos meios cortesãos. Concepção de guerra que era ao mesmo tempo uma forma de religiosidade que tinha seus fundamentos na sacralização da guerra. Segundo o autor da *vita*:

---

60 Cf. PURKIS, William J. "Crusading spirituality". In: *The Holy land and Iberia*. c.1095–c.1187. Woodbridge, The Boydell Press, 2008.

61 "Do atque concedo illud csatellum uobis cum omnibus suis locis et terminis antiquis atque cum omnibus suis foris que sunt et fuerunt, ut uos habeatis illud firmiter et omnes sucessores uestri post uos pereniter (...)". "Dou e concedo aquele castelo para vos com todos os seus lugares e termos e com todos os seus foros que são e que foram para que vos tenhais firmemente e todos os vossos sucessores após vos perenemente". REUTER, Abiah. *Chancelarías Medievais portuguesas*. Vol. I. Documentos de Afonso Henriques. Coimbra, Publicação do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1938, p. 22.

62 "[A]nno igitur ab incarnatione domini millesimo C° XL° IIII° tempore preclari Ildefonsi Portugalesium regis, XVI° regni sui anno, cum adhuc paganorum procella ferocimus insaniret, Sauriensium fines inuasit, et multos mortales, homines uidelicet cum peccore, aliaque preda captiuauit". NASCIMENTO, *Op. Cit.*, pp. 238-9.

> Havia então naquela fortaleza cavaleiros duma venerada religião, professos no templo de Salomão em Jerusalém. Com efeito, a fim de contribuir para a defesa do santo sepulcro a rainha acima citada tinha confiado, com toda a piedade, a governação de todo o castelo com os seus rendimentos, à exceção dos direitos eclesiásticos, o que posteriormente o seu filho Afonso, quando Rei de Portugal lhes confirmou com o próprio punho. Empenhados eles em ir ao encontro dos inimigos tomaram em sua companhia o presbítero de quem vimos discorrendo (...) mas sobreveio os infortúnios da guerra e foi capturado com quase todos eles e levado para o castelo de Santarém que então estava em poder da gente nefanda dos pagãos.[63]

O texto, entretanto, não esclarece nada a respeito da forma pela qual a população interagia com a consolidação da Ordem do Templo na região e, sobre o grau de divulgação do ideal cruzadístico fora do ambiente clerical.

A morte de Martinho no cativeiro seria o "fecho de ouro" de uma vita que se pretendia exemplar para os clérigos de fronteira. Após ter pretensamente profetizado a queda da cidade de Santarém, enquanto penava em suas masmorras, ele teria sido transferido para a cidade de Évora, depois para Sevilha e depois ainda para Córdoba onde após perder a vida, seu corpo teria sido sepultado com as honras devidas na basílica de Santa Maria[64].

Mais do que estabelecer um culto formal a um santo ou a ressaltar as suas virtudes após seu desenlace, a vida de Martinho de Soure preocupa-se em clarificar pelo *exemplum* a vida santificada pela qual clérigos e leigos deveriam nortear suas condutas. O texto está marcado por proposições normalizadoras e por zonas de silêncio que só podem ser compreendidas no concreto contexto de sua elaboração e em sua provável disseminação. Aqui o dito gênero hagiográfico declina seu lugar em favor das marcas indeléveis que os homens da época deixaram em um texto escrito.

63 "Et eranttunc in eodem uenerande religionis milites in templo salomonis Iherusolomis professi, nam ob defensionem sancti sepulcri sustentandam, pretaxata regina// totius castelli monarchiam cum suis reditibus,(....) rex Portugalesium Ildefonsus eis manu propria confirmauit. Qui hostibus obuiare satagentes, eundem presbiterum, de quo sermo transcurritur, sibi collegam asciuerant. Qui christianorum interitum, et detrimentum sancte ecclesie condolens, tanque reuerentissimis uiris satisfaciens, cum eis predicitis hostibus obuiauit, cum quibus fere omnibus accidente infortunio captus in congressibus belli, in Scabali castri menia, que tunc spurcissimus paganorum turbis pollebant perductus est". Ibidem, pp. 240-1.

64 Idem.

ARTIGOS

Fortuna Tancredi: Tancredo de Lecce e a oposição siciliana ao processo da *unio Regni ad Imperium* nas crônicas coetâneas

Fortuna Tancredi: Tancredo of Lecce and the Sicilian opposition to the process of *unio Regni ad Imperium* in coeval chronicles

Vinicius Cesar Dreger de Araujo [1]
Universidade Cruzeiro do Sul

Resumo

O Reino Normando da Sicília foi uma das mais interessantes organizações políticas do século XII europeu mas é pouco estudado pela historiografia medievalista brasileira, especialmente o processo da *unio Regni ad Imperium*, sua conturbada fusão dinástica com o Sacro Império Romano, entre 1177 e 1268. Nossa proposta é a de analisar a figura do Rei Tancredo de Lecce, opositor à *unio Regni ad Imperium* nas principais manifestações historiográficas do período: a *Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium* atribuída a "Hugo Falcandus" e o *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis* de Pedro de Éboli.

Palavras-chave: Reino Normando da Sicília; Sacro Império Romano; Tancredo de Lecce; Historiografia medieval siciliana.

Abstract

The Norman Kingdom of Sicily was one of most interesting political organisations of the european XIIth Century. However, little studied by Brazilian medievalist historiography, especially the process *unio Regni ad Imperium*, its troubled dynastic merger with the Holy Roman Empire, between 1177 and 1268. Our proposal is to analyze the figure of King Tancred of Lecce, leader of the oposition to *unio Regni ad Imperium* in the major historiographical works of the period: the *Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium* attributed to "Hugo Falcandus" and Peter of Eboli's *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis*.

Keywords: Norman Kingdom of Sicily; Holy Roman Empire; Tancred of Lecce; Medieval sicilian historiography.

● **Enviado em: 25/10/2013**
● **Aprovado em: 21/05/2014**

[1] Doutor em História Social pela USP – Universidade de São Paulo e professor de Pós-graduação na UNICSUL – Universidade Cruzeiro do Sul e no Centro Universitário Anhanguera, campus Osasco.

O reino síciulo-normando talvez tenha sido o mais interessante experimento político da Idade Média Central. Nascido da obra contínua dos senhores normandos que iniciaram sua expansão na Campânia, Apúlia e Calábria a partir da formação dos condados de Melfi (1046) e Aversa (1049), em luta no continente contra príncipes lombardos e governadores bizantinos, além de contra os emires muçulmanos na Sicília, foi formalmente tornado reino em 1130 pela coroação de Roger II de Hauteville como Rei da Sicília, Calábria e Apúlia, sob beneplácito papal inteligentemente obtido por meio da exploração do cisma entre Anacleto II e Inocêncio II (1130-1138), ao apoiar o primeiro. Após o fim do Cisma com a morte de Anacleto, Roger obteve a anuência de Inocêncio ao explorar as tensões entre o Papa e o Imperador Lotário III.

Esta inédita entidade política (já que não possuía alguma forma de antecedente legitimador de independência territorial desde os tempos da expansão da república romana), congregava altíssimo grau de heterogeneidade étnica e cultural: lombardos e normandos católicos (maioria na Campânia e Terra del Lavoro – proximidades de Nápoles, e no norte da Apúlia), gregos ortodoxos (maioria na Calábria e Lucânia, além da metade sul da Apúlia) e muçulmanos (tanto árabes quanto magrebinos e locais, maioria na Sicília). Esta combinação exigia considerável flexibilidade de seus governantes, que construíram uma habilíssima estrutura administrativa a partir da combinação de elementos constituídos por cada comunidade individual e unificados sob o controle de uma chancelaria trilíngue e multicultural[2] que não apenas permitiu a competente administração destes domínios heterogêneos mas que alcançasse considerável prosperidade através da exploração de sua localização estratégica nas rotas comerciais mediterrâneas e de sua produção de recursos altamente lucrativos, como a seda, o açúcar de cana, frutas cítricas, anil e o onipresente trigo *grano duro*, que atraiu à ilha os Gregos, Cartagineses e Romanos na Antiguidade.

Porém, o preço do sucesso da dinastia Hauteville na constituição de um poder centralizador no reino foi uma tensão política constante, que atingiu seu apogeu em fins do século XII durante o processo da *unio Regni ad Imperium*, ou seja, da incorporação do Reino Normando ao patrimônio dinástico da linhagem imperial germânica dos Hohenstaufen.

Esta união só foi possível através do matrimônio entre Constança (1154-1198), a póstuma filha caçula de Roger II e Henrique VI (1165-1197), primogênito de Frederico I *Barbarossa* e herdeiro do Sacro Império Romano, celebrado em Milão em 1186[3]. Todavia, em 1189, quando do falecimento sem descendência de Guilherme II (1155-1189), rei síciulo-

2 TAKAYAMA, Hiroshi. *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden: Brill Academic Press, 1993.

3 SIMETI, Mary Taylor. *Travels with a Medieval Queen*, Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 2001, p.98.

normando e sobrinho de Constança, o reino ficou dividido entre aqueles que apoiavam a ascensão de Constança ao trono (e, consequentemente a *unio Regni ad Imperium*) e aqueles que preferiam uma solução autóctone que manteria a independência do reino. Aqueles que defendiam esta segunda posição estavam, por sua vez, divididos entre os que apoiavam a eleição régia do conde Tancredo de Lecce (filho bastardo de Roger da Apúlia, primogênito de Roger II) e os que apoiavam a eleição régia do conde Roger de Andria (que alegava descender de Drogo de Hauteville, um dos fundadores da linhagem).

Ambos haviam sido elementos-chave na administração régia durante o reinado de Guilherme II, exercendo a posição de *magister comestabilis et justitiarius*[4], que acumulavam funções militares e judiciais. Tancredo teve maior destaque nas funções bélicas (liderou as expedições militares de 1174 contra o Egito e de 1185 contra o império Bizantino), enquanto Roger de Andria se tornou o Grande Camareiro da Sicília.

O principal diferencial entre os candidatos e que elevou Tancredo ao trono, foi o apoio de Mateus de Aiello, o chanceler do reino. Graças a este, o impasse foi resolvido e Tancredo de Lecce foi coroado rei no início de 1190, a contragosto por Walter Ophamil, arcebispo de Palermo e partidário de Constança.

Contudo, o casal imperial não abandonou a reivindicação de seus direitos. Em 1190, forças imperiais acantonadas em seus domínios na Toscana iniciaram uma escalada de incursões e escaramuças contra os partidários de Tancredo (liderados por seu cunhado, Ricardo de Acerra) e em 1191, o próprio Henrique VI liderou um grande exército para a conquista do reino. Todavia, este não foi bem-sucedido, tendo fracassado no sítio a Nápoles e caído doente, recuando tão às pressas para a Germânia, que a imperatriz Constança caiu prisioneira de Tancredo (até janeiro de 1192) com a mudança de lado dos salernitanos. O fracasso imperial só foi superado após a morte de Tancredo e a conquista do reino em 1194.

Este é o contexto básico do tema que analisaremos, os registros historiográficos dos cronistas reinóis contemporâneos a esta crise política e suas reações à monarquia tancredina, "Hugo Falcandus" em sua *Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium*[5] e Pedro de Éboli em seu *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis*[6], ambos engajados na construção de discursos legitimadores para as facções em disputa.

---

4 MATTHEW, Donald. *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge: CUP, 1992, p.181

5 in: LOUD, Graham A. & WIEDEMANN, Thomas (trad.). *The History of the Tyrants of Sicily by "Hugo Falcandus" 1154-69*, Manchester: Manchester UP, 1998, pp. 252-263.

6 PETRUS DE EBULO. *Liber ad honorem Augusti.* Ed. SIRAGUSA, Gian Battista. Roma: Istituto Storico Italiano, 1906. & PETRUS DE EBULO. *Liber ad honorem Augusti.* Trad. KÖLZER, Theo & STÄHLI, Marlis. Sigmaringen: Thorbecke, 1994.

1. "Hugo Falcandus" e a *Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium*

"Hugo Falcandus" pode ser considerado como um dos historiadores medievais mais notáveis e menos conhecidos[7]. A ele são atribuídos o *Liber de Regno Sicilie* (principal fonte para o período 1154-1169 - o reinado de Guilherme I e boa parte do reinado de Guilherme II) e a *Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurarium*[8]. O personagem por trás do pseudônimo permanece um mistério, porém suspeita-se de que tivesse origens transalpinas e, com certeza, era um personagem bem instruído acerca dos usos e costumes do ambiente cortesão palermitano.

"Hugo Falcandus" adotou em sua carta a Pedro[9], a posição de que a *unio Regni ad Imperium* seria "um grande desastre", já que "o estado pacífico do reino será estilhaçado, seja pelo impacto da invasão inimiga, seja pela pesada tempestade do conflito interno".[10].

Seu relato é pungente quando descreve sua visão de uma Sicília invadida pelos germânicos:

> "Antevejo as desordeiras colunas de estrangeiros ocupando-a com aquele ímpeto nato que os leva a avançar, destruindo e impondo o medo às ricas cidades e lugarejos florescentes (resultantes de um longo período de paz), devastando-as com massacres e saques e conspurcando-as com estupros. A visão da tragédia porvir se impõe a mim e faz-me derramar lágrimas à despeito de minha vontade.
>
> Imagino, de um lado, citadinos passados a fio de espada por resistirem, ou forçados à submissão em abjeta escravidão; de outro, mulheres solteiras violadas perante os olhos de seus pais, respeitáveis senhoras – após todas as suas valiosas joias terem sido arrancadas de suas cabeças, pescoços e colos – tratadas com insolência e, olhos fixos ao chão, chorando inconsoláveis após a violação de seus votos matrimoniais pela luxúria desta raça nojenta. A fúria dos germânicos não costuma ser contida pelos ditames da razão, ser defletida de seus objetivos pela simpatia humana ou detida por escrúpulos religiosos. Sua fúria inata insta-os à frente, a ganância os incita e a luxúria os impele".[11]

Já sua análise acerca dos humores dos diversos grupos de poder no reino é de uma clareza política ímpar e o trecho merece ser apreciado em sua integralidade:

> "Agora eu gostaria que me explicasses o seguinte: que rumo pensas que a situação tomará nesta crise? Qual caminho os sicilianos seguirão? Decidirão eles que devem escolher um rei para si mesmos e lutar contra os invasores com força unida? Ou irão eles ser criaturas das circunstâncias e preferirão

7 D'ANGELO, Edoardo. *Storiografi e cronologi latini del Mezzogiorno Normanno-Svevo*, Nápoles: Liguri, 2003, p.31.
8 Ambos presentes na edição de LOUD & WIEDEMANN.
9 Cânone e tesoureiro da catedral de Palermo.
10 LOUD & WIEDEMANN, p. 252 (tradução nossa).
11 LOUD & WIEDEMANN, p. 253 (tradução nossa).

> aceitar o jugo da escravidão, não importa o quão severa, ao invés de proteger sua reputação e honra, além da liberdade de sua terra, por falta de confiança em sua causa e desgosto pelo esforço fora do costume?
>
> Em silêncio, penso sobre estes assuntos, obscuros em minha própria mente, impulsionada por vários argumentos em uma direção ou noutra, discordando de mim mesmo; nem para mim é suficientemente claro qual das duas políticas deveria considerar como preferível. Certamente se eles escolherem um rei de virtude inquestionável e se os muçulmanos não adotarem um caminho diferente dos cristãos, então este rei eleito poderá auxiliar na situação mesmo que a esperança já esteja praticamente abandonada e a causa virtualmente perdida; se ele atuar sabiamente, poderá repelir as investidas inimigas.
>
> Se ele ganhar o apoio dos cavaleiros ao oferecer-lhes paga maior e cortejar os sentimentos do vulgo ao conferir-lhes benefícios; se ele fortificar as cidades e vilas costeiras e cuidadosamente posicionar guarnições em locais adequados também na Calábria, será capaz de proteger tanto a Sicília quanto a Calábria e prevenir que ambas caiam sob o poder e autoridade de estrangeiros.
>
> Isso porque não creio que quaisquer esperanças devam ser postas nos Apulianos, que constantemente tramam revoltas pelo prazer que extraem de novidades; se ordenares que eles partam para a batalha com todas as suas forças, eles fugirão antes que o sinal para combater seja dado. Se os colocares como defensores nas fortificações, cada um deles o trairá e permitirá o avanço dos inimigos sem o conhecimento ou oposição de seus aliados.
>
> Ademais, seria difícil à população cristã não oprimir os muçulmanos em uma crise tão severa quanto esta. Com medo da falta de um rei, os muçulmanos, esgotados pelas muitas injúrias nas mãos dos cristãos, divergirão destes e talvez ocupem fortificações ao longo da costa ou nas montanhas. Isso tornaria necessário combater tanto os germânicos com todas as forças e também lidar com os frequentes ataques dos muçulmanos. O que pensas que os sicilianos devem fazer, apanhados nestes estreitos, postos em grande perigo, ou assim dizendo, entre o martelo e a bigorna?
>
> Os muçulmanos certamente farão o que puderem em sua miserável situação e render-se-ão aos estrangeiros e se entregarão a seu poder. Como eu desejo que as esperanças das comunidades de cristãos e muçulmanos e seus líderes coincidam, para que assim eles escolham um rei para si mesmos, de comum acordo e lutem para resistir aos invasores com todo o seu poder, esforço e vontade!".[12]

Devido ao acúmen e exatidão envolvidos na análise, quiçá premonitória de "Falcandus", permanece a dúvida se se trata de uma reflexão posterior aos acontecimentos ou uma brilhante antecipação do que poderia ocorrer. De fato, a divisão da nobreza siciliana entre Constança (e Henrique VI), Tancredo e Roger de Andria agravou as tensões étnicas e, após um levante em Palermo, os muçulmanos fugiram em peso para as montanhas em estado de franca rebelião. Isso levou a uma guerrilha na Sicília ocidental que só foi debelada por Frederico II em 1220[13].

12 LOUD & WIEDEMANN, 254-5 (tradução nossa).
13 ABULAFIA, David. *Frederick II - A Medieval Emperor*, Londres: Pimlico, 1992, pp. 146-148.

É interessante que "Falcandus" não tenha nomeado qualquer candidato local ao trono, embora fique muito claro que para ele a única solução adequada seja a autóctone. Poder-se-ia especular que o superior do destinatário da missiva, o arcebispo de Palermo, Walter Ophamil (que, segundo Ricardo de San Germano, foi o responsável pelo matrimônio entre Constança e Henrique VI, como fruto de sua rivalidade com o chanceler Mateus de Aiello)[14], não apreciaria que um de seus auxiliares pudesse apoiar outro monarca que não Constança. De qualquer forma, "Falcandus" não endossa nem a Tancredo, nem a Roger de Andria, ambos representantes de seu ponto de vista.

A única menção feita por "Falcandus" a Tancredo no *Liber de regno Siciliae*, além de questões meramente factuais foi a seguinte: "Tancredo, filho do duque Roger (da Apúlia), a quem mencionamos anteriormente, era notável em virtude de sua inteligência e diligência em vez de força física" [15], indicando certo grau de debilidade física. Romualdo de Salerno (que conviveu com Tancredo na corte dos dois Guilhermes) e Ricardo de San Germano não fazem menção acerca de sua aparência, questão que será repetidamente abordada por Pedro de Éboli.

2. Pedro de Éboli e o seu *Liber ad Honorem Augusti*

Pedro de Éboli foi médico, possivelmente formado pela escola salernitana e ligado à corte de Henrique VI e Constança. Suas obras sobreviventes são *De Balneis Puteolanis* (sobre os benefícios médicos das fontes termais de Pozzuoli)[16] e o *Liber ad Honorem Augusti*.

Este volume é uma fonte *sui generis*. Seu único manuscrito se encontra hoje na Burgerbibliothek de Berna, cadastrado como Codex 120 II. É o principal registro historiográfico do período inicial da *unio Regni ad Imperium* e cumpre esta missão em duas formas entrelaçadas: uma narrativa poética com 1674 versos distribuídos no verso de 52 folhas de pergaminho, cujas frentes se encontram recobertas com uma narrativa pictórica dos mesmos fatos, mas adaptados à linguagem imagética, em diálogo constante com o texto, formando um todo coerente. Tanto texto quanto imagens foram compostos pelo autor, numa rara situação em que ambos foram realizados pelas mesmas mãos, seguindo um mesmo programa. E, também fato raro, o documento em si, não apenas partilha o mesmo suporte material, como estabelece a si próprio como uma série iconográfica plena, da qual podemos

14 RICCARDO DA SAN GERMANO. *La Cronaca*. Trad. SPERDUTI, Giuseppe. Cassino: Ciolfi, 2000, p. 25.
15 LOUD, Graham A. & WIEDEMANN, Thomas (trad.). *The History of the Tyrants of Sicily by "Hugo Falcandus" 1154-69*, Manchester: Manchester UP, 1998, pp.104-5 (tradução nossa).
16 Huntington Library, HM 1342.

extrair subséries temáticas como no caso aqui abordado, a representação de Tancredo de Lecce.

A exaltação a Henrique VI, como único e legítimo pretendente ao trono siciliano (através de seu matrimônio com Constança) é o tema dominante no *Liber ad Honorem Augusti*, o que leva Pedro de Éboli do início ao fim a fazer de Tancredo o segundo protagonista da luta pela sucessão ao trono de Guilherme II: a contraparte negativa, o espelho deformado do único e verdadeiro imperador.

> "A partir do primeiro verso, Tancredo é o rival destinado a ser derrotado e os motivos e razões deste duelo já se encontram contabilizados, mas são declarados desde o início para serem incluídos em um jogo inteligente de citações contínuas que percorrem toda a obra, como círculos em torno de um seixo jogado na água"[17].

Tancredo está representado nas iluminuras nada menos do que em doze fólios (99, 101, 102, 103, 104, 120, 121, 124, 125, 128, 146 e 147), aproximadamente um quinto dos fólios iluminados (em comparação Henrique VI, aparece em dezesseis fólios e Constança em treze), dos quais selecionamos sete como os mais representativos da visão de Pedro de Éboli acerca de Tancredo.

No contexto iconográfico, sua grande arma contra Tancredo é a representação física, apresentada por Pedro de Éboli como um reflexo natural de sua baixeza e colocada no mesmo nível de desaprovação ética. O autor repetidamente caracteriza Tancredo ridiculamente como "*nanus*", "*detestabile monstrum*", "*naturae crimen*", "*aborsum*" e "*embrion infelix*". Esta representação do aspecto físico de Tancredo está ligada com mais uma forma de desqualificação do mesmo, advinda de seu nascimento. O autor postula que a união entre o sangue de estirpe régia por parte de pai e de "*stirps media*" por parte de mãe, gerou esta criatura deformada devido à "*pauperrima materies*" materna, já que o sangue régio não podia mesclar-se a um que não lhe fosse equivalente (vv. 200-233), ao contrário da união entre Constança e Henrique, ambos régios e pais do quase miraculoso Frederico Roger, o futuro Frederico II.

Tancredo é, portanto, um "*dimidiatus homo*" (v.229) e, devido à sua origem ignóbil, a sua unção régia é espúria (título da VII partícula, verso 166 e seguintes) e ilegítima. A pequenez de seu corpo, contraposta à imponente estatura de seu primeiro oponente ao trono,

17 FRUGONI, Chiara, "Fortuna Tancredi" – Temi e immagini di Polemica antinormanna in Pietro da Eboli", in: VÁRIOS AUTORES. *Studi su Pietro da Eboli*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1978, p. 150.

conde Roger de Andria ("*hic brevis, ille gigas*", v.99), depois traiçoeiramente eliminado, é a primeira menção que lhe faz referência. Temos um *feedback* visual imediato na miniatura que representa a eleição contestada (folio 99r).

Tancredo, cujo rosto não é visível devido aos muitos retoques (talvez propositalmente), é representado em pé, quase numa atitude de súplica, pouco régia, vestido sem adornos, de pequeníssima estatura, sendo aclamado pelo populacho desorganizado (como fica patente por seu posicionamento e pelo porte de instrumentos como foices e machados). Frente a ele está o conde Roger de Andria, altíssimo e severo, sentado numa cadeira curul (*sella curulis*, um dos símbolos associados ao *imperium*, poder político-militar concedido pelo Senado romano aos altos magistrados, muito empregada na iconografia medieval como símbolo de poder legítimo e exercício da Justiça), vestindo um rico e elaborado traje, sua mão esquerda aperta o cinto (denotando sua severidade) e a direita se ergue como se a sugerir um cetro e aclamado por uma bem ordenada linha de cavaleiros, cujas espadas e esporas se contrapõem aos implementos agrícolas dos partidários de Tancredo.

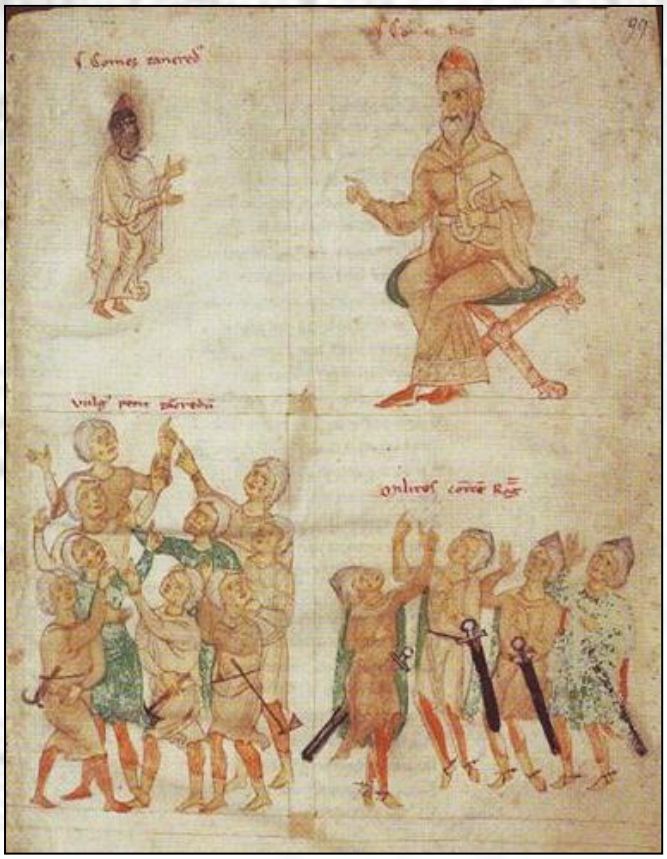


Figura 1: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 99r, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[18].

[18] Em atendimento às normas de utilização de imagens dos manuscritos da Burgerbibliothek Bern, deve-se creditá-la como origem das imagens mesmo quando obtidas de publicações fac-similadas, como neste caso. Assim, o complemento dos créditos da imagem é: in KÖLZER, Theo & STHALI, Marlis. *Petrus de Ebulo Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis – Eine Bilderchronik der Stauferzeit aus der Burgerbibliothek Bern*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1994, p. 51.

Tancredo não é só "*brevis*", mas também "*dimidiatus homo*": precisamente porque não possui nenhuma energia viril, necessitava de diretivas que, não por acaso, eram recebidas de sua esposa, Sibilla de Acerra; ele é sempre apresentado como indeciso no agir; o lugar de suas meditações é o leito: "*pectore tristis... ingreditur thalamum... precipitans humili frigida membra thoro*" (vv. 743-5), em uma pouco heroica necessidade de refúgio e quietude, que não é apenas física, mas, como sempre em relação a este personagem, também moral: "*consuluit mentis triste cubile suae*" (v.167).

E uma tradução deste seu modo de ser apenas um "*semivir*" (v.295) se encontra na representação de sua pequena face, desenhada como algo confuso, quase como se sua incerta estirpe não pudesse lhe assegurar nem mesmo uma fisionomia bem definida. Somente em um caso Tancredo foi representado com um rosto bem determinado: aquele no qual o rosto traduz seu ser como um homem degradado... É um rosto simiesco, acompanhado da legenda "*simia factus rex*" (f.104r).



Figura 2: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 104r, detalhe, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[19].

[19] In. KÖLZER & STHALI, 1994, p. 71.

Com este epíteto ultrajante, Pedro de Éboli definiu Tancredo no dia de sua coroação: "*ecce coronatur simia, turpis homo*" (v. 185). Como se isso não fosse suficiente, a própria coroação foi descrita nos versos como "*spuriosa unctio regni*" (título dado à sétima parte do livro I) "*Qua comes infelix unctus in urbe fuit!*" (v.181).

Mestre Pedro de Éboli não economiza desprezo por Tancredo na iluminura do fólio 102, que acompanha os versos relativos à coroação (vv.166-199), representando o desfile triunfal de Tancredo após sua sagração régia, conforme fica claro nas legendas presentes: "*Quando Tancredus usurpavit sibi regni coronam*" (parte superior, centro); descreve Mateus de Aiello, chanceler do reino e esteio político de Tancredo como "*bigamus sacerdos*", acusando-o de dois pecados, o nicolaísmo e a bigamia. Todavia, ao que tudo indica, Mateus não possuía *status* clerical (ao contrário dos chanceleres imperiais germânicos, todos arcebispos) e muito menos envolvido em bigamia.

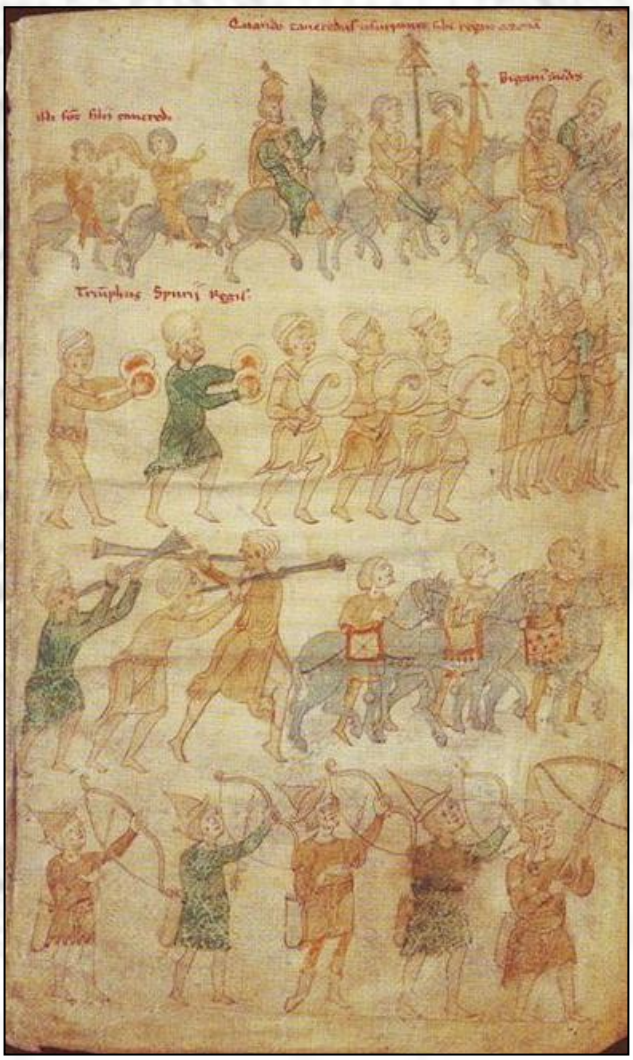


Figura 3: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 102r. , Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[20].

20 In. KÖLZER & STHALI, 1994, p.62.

Ele prossegue descrevendo o desfile como "*Triumphus spurii regis*", no qual participam músicos e lanceiros portando o distinto turbante islâmico (implicando pejorativamente o apoio dos infiéis à causa de Tancredo) e infantes portando arcos e mesmo uma besta. Mas, significativamente, não participam os nobres cavaleiros (anteriormente apontados como apoiantes do rival de Tancredo, o conde Roger de Andria). Os três elementos que acompanham os cavalos, estão desmontados e não portam armas ou arneses, assemelhando-se mais a pagens do que *milites*.

O símio foi muitas vezes visto durante o medievo como um símbolo de cupidez e avareza[21], o que coaduna perfeitamente com a acusação lançada por Pedro de Éboli de que Tancredo e seus partidários empregavam o ouro como meio para corrupção e ascensão social (vv. 355, 497 e 767). Tancredo foi mostrado com feições simiescas nas miniaturas fl.104r ("*Simia factus Rex*"), fl.120r ("*Domina mundi dixit regem simiam*") e fl.121r.

Pedro de Éboli acrescenta o detalhe definitivo ao escárnio... Tancredo não é só um "*monstrum*", mas um "*vetus monstrum*" (v.184): a deformidade é suscetível de agravamento. E desta decadência física e moral é testemunha o desprezo de sua esposa Sibila "*ad senium properans dementior exit ab annis, et iubet unde vivat penituisse senen*" (vv.931-2).

O mesmo Tancredo, prevendo o próprio triste destino como derrotado, prorrompe em auto-comiseração: "*Iam vires miserum destituere senem*" (v.754). Esta ideia constante, de um Tancredo consciente do fracasso futuro de sua causa está bem clara nas alegorias empregadas nas iluminuras do folio 103, um dos mais virulentos de todo o códice e ligada aos versos 200 a 233.

No topo da página Pedro de Éboli representou Tancredo caindo de sua montaria, com a legenda *Fortuna Tancredi*, sendo que este tema da queda será retomado nas iluminuras dos fólios 146 e 147. Na sequência, o autor retoma a ridicularização física de Tancredo: *Tancredus facie senex statura puellus*, apontando a incongruência entre sua estatura infantil e seu rosto de velho, qualificando-o desta forma como uma aberração, quadro que só piora com o restante da página.

Num arranjo cênico, a figura central sentada, portando trajes semelhantes àqueles de Tancredo na parte superior da página, é subentendida como o duque Roger da Apúlia (seu pai). A seu lado, como esclarece a legenda, está o *magister* Urso (famoso médico da escola salernitana na primeira metade do século XII): "*Querenti mihi causam de modicitate corporis*

21 JANSON, H.W. *Apes and Apelore in the Middle Ages and the Renaissance*, 1952, pp.13-27.

Tancredi quod aborsum fuerit eius corpus, magister Urso aborcientem ovem ducit in exemplum"...

Pedro de Éboli, que já havia desqualificado a união dos pais de Tancredo, acrescenta que, em última instância, seu nascimento mesmo tenha sido fruto de um aborto (ao invés de meramente prematuro) como deixa claro na parte inferior do arranjo cênico na qual, uma mulher presente na câmara da parturiente, recua horrorizada da apresentação do abortado Tancredo.

É interessante que este fólio possa ser visto em contraponto com o de número 96, no qual se encontra a narrativa imagética da vida de Constança, da união legítima de seus pais até a sua própria com Henrique VI.



Figura 4: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 103r, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[22].

22 In. KÖLZER & STHALI, 1994, p.67.

Ilegítimo, abortado, anão, deformado, simiesco, desprovido pela Fortuna e destinado a fracassar: assim o autor qualifica o vilão de sua história, de seus antecedentes até a sua atuação como monarca.

Selecionamos, a seguir, outras três imagens que confrontam Tancredo e seus inimigos, Constança e Henrique VI, os heróis da narrativa de Pedro de Éboli.

O fólio 120, correspondente aos versos 711 a 742, recorda justamente o encontro entre Constança e Tancredo quando esta, aprisionada em Salerno, foi trazida a Messina. O arranjo cênico é interessante: a imperatriz cativa foi trazida em uma embarcação militar repleta de guerreiros (como fica claro pelos escudos pendurados nas amuradas, em arranjo semelhante aos apresentados na Tapeçaria de Bayeux, também fruto de artesanato normando). Ao desembarcar, "*Domina mundi dixit: Reperite simiam"*, basicamente, "leve-me ao macaco". No centro da imagem se dá o encontro no interior das fortificações de Messina: Constança, ereta, é representada com coroa e orbe imperiais, além de mais alta, ao menos uma cabeça, do que os cortesãos de Tancredo. Este, por sua vez, está representado sentado curvado no trono; deixando ainda mais clara a sua pequenez, está o fato de que seu cetro foi representado com praticamente o mesmo comprimento de seu corpo, mais uma prova de sua inadequação ao cargo régio.

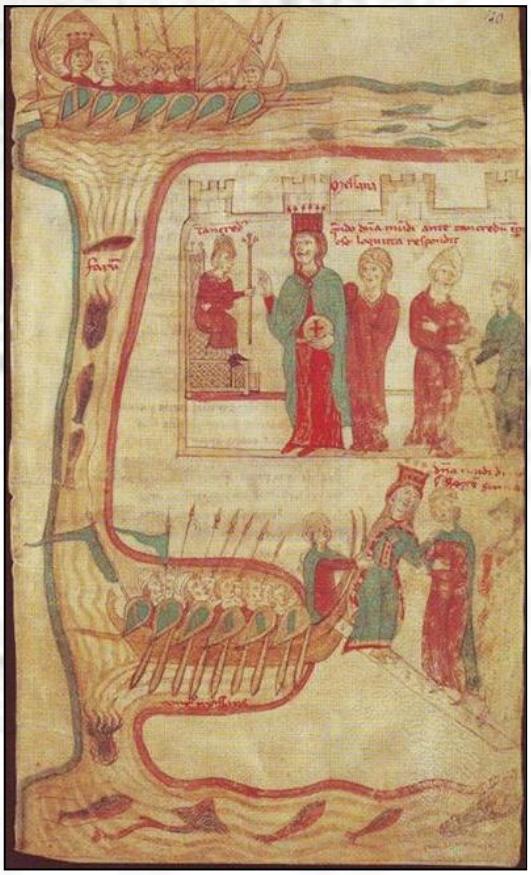


Figura 5: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 120r, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[23].

[23] In. KÖLZER & STHALI, 1994, p.135.

Embora prisioneira, nesta imagem fica clara a ascendência que Pedro de Éboli credita a Constança perante Tancredo, ideia que se repete nas representações que opõem Tancredo e Henrique, presentes nos fólios 146 e 147, os dois últimos do códice.

Em primeiro lugar, devemos recordar que nunca houve um encontro direto entre Tancredo e Henrique VI, ao contrário do encontro entre Tancredo e Constança. A marcha triunfante de Henrique para a conquista do reino se deu após o falecimento de Tancredo em fevereiro de 1194.

Assim, os fólios 146 e 147 são essencialmente alegóricos, representando o triunfo do imperador germânico (e, a partir do Natal de 1194, também rei siciliano) sobre seu adversário em dois planos diferentes. A primeira iluminura deste díptico representa Henrique VI entronizado, coroado e portando orbe e cetro, a plena parafernália representativa do poder. À sua volta se encontram as representações das virtudes (por três vezes as legendas assim as apresentam: *Virtutes*) das quais estão destacadas duas das principais que no medievo se esperavam de um monarca, *Fortitudo* (portando um escudo) e *Iustitia* (portando um livro, representação das leis).

No plano inferior da imagem se encontra a Fortuna, representada fundida à sua Roda, sob a qual se encontra Tancredo, por ela esmagado. A Fortuna ainda roga que as Virtudes protejam Henrique, o seu eleito.



Figura 6: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 146r, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[24].

24 In. KÖLZER & STHALI, 1994, p.239.

A segunda parte do díptico corresponde aos versos 1640-1674 e, mais uma vez, apresenta um arranjo cênico centrado em Henrique VI, entronizado, coroado e portando cetro e Tancredo esmagado pela Roda da Fortuna. Contudo, desta vez, Henrique se encontra cercado por seus principais auxiliares, à esquerda, Markward de Anweiler, senescal do Império ("*Marchisius senescalcus*"), que comandou as armadas unidas de Gênova e Pisa aliadas de Henrique na campanha de conquista do reino[25]; Henrique de Kalden, marechal do Império ("*Henricus Calandrinus*") e o chanceler imperial Conrado de Querfurt, portando no braço esquerdo o próprio *Liber ad honorem Augusti* (que lhe foi entregue pelo autor do mesmo, conforme representado no folio 139) e, na mão direita, um globo com cidades, podendo ser uma representação da própria Sicília.

Acima do imperador está a representação de outra virtude, a Sapiência. Aliás, seu próprio trono está legendado como "*Sedes sapientie*", creditando a Henrique VI a outra grande virtude associada pelos medievos ao monarca. A Sapiência está em diálogo com a Fortuna que, não apenas subjuga Tancredo, mas também uma figura desgrenhada, representada como Andrônico Comneno, imperador bizantino inimigo dos Hohenstaufen (e do próprio Tancredo), também usurpador e visto como tirano em fins do século XII, derrubado por uma revolta contra sua paranoia e sede de sangue.

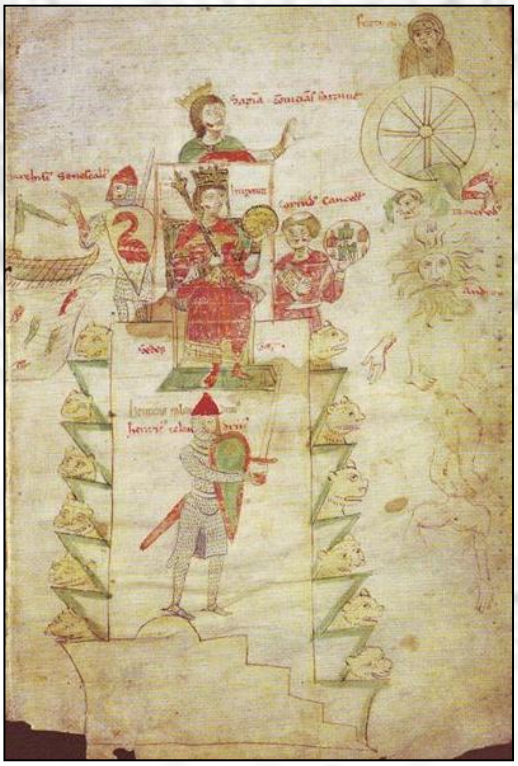


Figura 7: *Liber ad honorem Augusti*, fl. 147r, Codex 120 II, Burgerbibliothek Bern[26].

25 VAN CLEVE, Thomas C. *Markward of Annweiler and the Sicilian Regency*, Princeton: Princeton UP, 1937.
26 In. KÖLZER & STHALI, 1994, p.243.

Estas duas últimas iluminuras ao resgatarem a importância da Fortuna e sua Roda nos negócios humanos, retomam uma metáfora comum ao período medieval, mas especialmente caro à cultura na Germânia Imperial do século XII, como demonstrado pelas tantas cópias do *De Consolatione philosophiae* de Boécio produzidas no período, pela sua presença constantemente destacada no *Hortus deliciarum* da abadessa Herrad de Landsberg ou ainda mais claramente na famosa canção goliárdica *Fortuna imperatrix Mundi*, presente nos *Carmina Burana* (CB 17)[27], principal testemunho lírico germânico sobre as inconsistências da Fortuna. De certa forma, ao considerarmos o pesado envolvimento da Fortuna na história de Tancredo (ao menos pela ótica de Pedro da Éboli) e sua luta contra o destino negativo que lhe foi vaticinado (*a posteriori*...) pelo poeta, cabe mesmo uma medida de simpatia por um personagem tão vilipendiado.

3. Reflexões finais

O processo da *unio Regni ad Imperium* foi carregado de tensões e contradições em toda a sua extensão, das negociações, a partir de 1177, que levaram ao matrimônio entre Constança e Henrique VI até à conclusão do processo com o fim definitivo do controle dos Hohenstaufen sobre o reino com a execução de Conradino em 1268[28].

Os cronistas aqui citados possuíam clara consciência de que viviam em um momento de crise e mudanças[29] e que deveriam tomar partido e escolherem a alternativa que consideravam mais adequada para a sobrevivência do reino[30]. "Hugo Falcandus", por mais crítico que tenha sido aos Hauteville, considerava os germânicos como tiranos ainda piores

---

27 O Fortuna / velut luna/ statu variabilis,
semper crescis/ aut decrescis;/ vita detestabilis
nunc obdurat/ et tunc curat/ ludo mentis aciem,
egestatem,/ potestatem/ dissolvit ut glaciem.
Sors immanis/ et inanis,/ rota tu volubilis,
status malus,/ vana salus/ semper dissolubilis,
obumbrata/ et velata/ michi quoque niteris;
nunc per ludum/ dorsum nudum/ fero tui sceleris.
Sors salutis/ et virtutis/ michi nunc contraria,
est affectus/ et defectus/ semper in angaria.
Hac in hora/ sine mora/ corde pulsum tangite;
quod per sortem/ sternit fortem,/ mecum omnes plangite!
In: *Carmina Burana – Lieder aus Benediktbeuren*, Colônia: Anaconda Verlag, 2006, p.46.

28 KAMP, Norbert. "Die deutsche Präsenz im Königreich Sizilien (1194-1266)", in: KÖLZER, Theo (ed.). *Die Staufer im Süden - Sizilien und das Reich*, Sigmaringen: Thorbecke, 1996, pp. 141-186.

29 CILENTO, Nicola. "La "coscienza del Regno" nei cronisti meridionali", in: FONSECA, Cosimo Damiano (org.). *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva*, Bari: Edizioni Dedalo, 1983, pp. 165-184.

30 Conforme muito bem analisado por DELLE DONNE, Fulvio. *Il Potere e la sua legittimazione - Letteratura Encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce: Nuovi Segnali, 2005.

que os normandos, portanto apoiava a eleição de um monarca autóctone, embora, como dito anteriormente, não tenha nomeado um candidato de sua preferência, ainda assim era a voz que representava a facção da qual Tancredo emergiu como vencedor.

Já Pedro de Éboli depositou sua fé na *unio Regni ad Imperium*, sendo que esta fé foi capaz de conferir significado aos acontecimentos desde o início da composição do *Liber ad honorem Augusti*[31]. As duras e intensas críticas que *magister* Pedro dirigiu a Tancredo e seus partidários podem ser vistas não apenas como mera conveniência política, mas, principalmente, como resultado de sua crença na traição realizada pelos tancredinos contra Guilherme II e Constança, ou seja, contra a legítima dinastia reinante.

Antes do matrimônio entre Constança e Henrique, Guilherme II exigiu de seus cortesãos e barões um juramento de fidelidade à proposição de que, no caso de seu falecimento sem herdeiros, sua tia Constança seria a herdeira legítima do trono. Donald Matthew aponta que, aparentemente, não havia neste momento ansiedade alguma acerca da sucessão régia e que existiam rumores de que Guilherme II tenha tido filhos com sua recém-desposada rainha Joana Plantageneta[32]. Assim, os indícios apontariam que este juramento teria sido uma manobra para agradar ao imperador Frederico I *Barbarossa* e Henrique VI, aumentando o enorme valor material do dote da noiva (150 mulas carregadas de ouro, prata, peles e sedas) com o valor, até então simbólico, de uma possível sucessão ao trono, tornada ainda mais improvável pela já adiantada idade de Constança (32 anos quando de seu casamento) para o período.

Ao manobrar para obter o trono após a morte de Guilherme II, já tendo anteriormente jurado fidelidade aos direitos de sua tia Constança, Tancredo se tornou formalmente perjuro, traidor e usurpador aos olhos dos legalistas representados pela voz de Pedro de Éboli. A ferocidade de Pedro contra Tancredo foi muito maior do que a empregada por cronistas germânicos contemporâneos[33] e isso pode ser visto como o gozo de um partido local – agora vencedor, graças às armas de Henrique – sobre seu adversário, embora com considerável dose de ódio pessoal ao traidor.

Quando Pedro confronta Henrique e Tancredo, põe frente a frente a digna majestade imperial do jovem monarca à deformada decrepitude atribuída a Tancredo; o direito legítimo de um à traiçoeira usurpação de outro, nos conduzindo à já mencionada ideia, de que

31 PANDIMIGLIO, Leonida. "La ideologia politica di Pietro da Eboli", in: in: VÁRIOS AUTORES. *Studi su Pietro da Eboli*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1978, p.18.

32 MATTHEW, Donald. *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge: CUP, 1992, pp. 274-5.

33 Sendo Otto de St. Blasien o principal exemplo, vide: OTTONIS DE SANCTO BLASIO (ed. Adolf Hofmeister). *Chronica*, Hannover: Hahn, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, 1912, p.56.

Tancredo estava destinado a cair: não possuía nem as virtudes necessárias à monarquia, nem os valorosos auxiliares (exceto seu aguerrido cunhado, Ricardo de Acerra) e muito menos o favor da Fortuna.

A *fortuna Tancredi* foi duplamente negativa: tanto perdeu a coroa siciliana quanto perdeu a batalha pela memória de seu reinado. Simplesmente, ou não foram produzidos ou não sobreviveram textos que refutassem a visão de Pedro de Éboli, tomando a defesa de Tancredo. Desta forma, a formulação imagética que lhe representava, realizada por seus inimigos, se tornou a representação registrada pela posteridade.

Contudo, nem mesmo a exaltação a Henrique VI, considerada como a linha oficial da nova monarquia sículo-germânica, conseguiu apagar o fato de que Tancredo possuía suficiente valor para se manter no trono apesar dos ataques imperiais, das rebeliões baroniais apulianas e mesmo da intervenção dos cruzados ingleses liderados por Ricardo I *Coração de Leão* em sua passagem rumo à Terra Santa. Por mais que Pedro de Éboli tenha tentado vilipendiar Tancredo, sabemos que este, dentro dos objetivos que se propôs, foi essencialmente bem-sucedido.

A política régia portuguesa e a disputa territorial entre D. Dinis e D. Isabel Afonso

The Portuguese royal policy and the territorial dispute between D. Dinis and D. Isabel Afonso

Fátima Regina Fernandes[1]
Universidade Federal do Paraná

Carlos Eduardo Zlatic[2]
Doutorando em História
Universidade Federal do Paraná

Resumo

O presente artigo aborda a influência do contexto político português e castelhano, em finais do século XIII e princípios do XIV, sobre a disputa jurídica que opôs D. Dinis e D. Isabel Afonso em torno da herança deixada por D. Afonso – irmão do primeiro e pai da segunda. Ao abordar tal problemática, pretende-se contribuir para a ampliação das discussões em torno de um tema que pouco tem recebido atenção da historiografia.

Palavras-chave: Infante D. Afonso; História Medieval; Portugal.

Abstract

This article investigates the influence of the Portuguese and Spanish political context at the end of the thirteenth century and early fourteenth, concerning the legal dispute that opposed D. Dinis and D. Isabel Afonso around the legacy of D. Afonso – brother of the first and father of the second. By addressing to this issue, we intend to contribute with this subject which Portuguese medieval historiography has devoted a few lines.

Keywords: Infante D. Afonso; Medieval History; Portugal.

● **Enviado em: 25/10/2013**
● **Aprovado em: 21/05/2014**

[1] Doutora em História pela Universidade do Porto. Professora na Universidade Federal do Paraná. Coordenadora do Núcleo de Estudos Mediterrânicos.

[2] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, PGHIS/UFPR.

Introdução

Os anos finais do século XIII e iniciais do XIV ficaram marcados na História Medieval portuguesa como um período politicamente dinâmico em que o poder da Coroa, sob a autoridade de D. Dinis (1261-1325; 1279)[3], empreendeu uma ferrenha centralização régia pautada, no âmbito interno ao reino, pelo combate aos privilégios nobiliárquicos e fortalecimento da fronteira luso-castelhana e, no plano externo, pela constante intervenção no cenário político-social de Castela.

As ações centralizadoras empreendidas por D. Dinis não se figuraram como singulares no contexto do Ocidente Medieval do século XIII, mas consonantes ao horizonte político próprio a Europa desse período. A partir dessa centúria, a realidade política europeia passou a ser concebida a partir da existência de uma multiplicidade de reinos – e não mais como um todo uníssono sob o prisma da Cristandade –, a frente dos quais os monarcas passaram a se valer de um ideário pautado na soberania régia, sob a qual se convertia a autoridade das monarquias feudais[4]. Contudo, a autoridade do rei – cuja posição estava para o reino assim como a cabeça esta para o corpo biológico, na perspectiva do modelo teórico da política medieval – não atuava de forma a atrofiar os grupos sociais governados por ele, mas antes de maneira conjunta, sob o imperativo de respeitar suas jurisdições e direitos, o que não significa afirmar que o poder régio e os interesses políticos de nobres, ou de conselhos, não experimentaram discordâncias e atritos[5].

Enquanto a atitude centralizadora dionisina se alinhou ao horizonte político medieval daquele período, seu posicionamento peninsular foi determinado pela realidade própria vivida pelos reinos ibéricos. A partir do reinado de Alfonso X (1221-1284; 1252), e dos três seguintes, Castela viveu uma conturbada realidade sócio-política marcada por constantes revoltas nobiliárquicas. Aproveitando-se dessa debilidade, a união de Portugal e Aragão, efetivada em 1282 por meio do casamento de Isabel – filha de Pedro III (1239-1285; 1276) –

3 Ao longo desse texto as informações acerca do nascimento, morte e início do reinado dos monarcas aparecerão entre parênteses e devem assim ser entendidas: (ano de nascimento- ano de falecimento; início do reinado).

4 AYALA MARTÍNEZ, C. "Las Monarquías Europeas en el siglo XIII". In: ALVAREZ PALENZUELA, V. A. *Historia Universal de la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 2002, pp. 553-574, p. 554.

5 COELHO, M.F. *Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média*. Reflexões historiográficas. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, 26., 2011, São Paulo. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 6. [Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312820436_ARQUIVO_COELHOMF-Revisitando%28textofinal%29.pdf. Acesso em: 27 de abril de 2014]

com D. Dinis, visou fazer frente à hegemonia gozada pelo poder castelhano na Península Ibérica[6].

Tendo em vista a pertinência dessa dupla coincidência de fatores – internos e externos ao reino – para o entendimento do reinado e as ações régias dionisinas, o presente artigo pretende analisar um episódio pouco abordado pela historiografia: a querela que opôs D. Dinis e D. Isabel Afonso, provocada pela disputa em torno da herança de D. Afonso, irmão do monarca português e pai da referida nobre. Para além do embate jurídico em torno da posse dos senhorios deixados por D. Afonso após sua morte, foi a atitude de D. Dinis em recuperar os domínios territoriais que foram de seu irmão e, posteriormente, doar outros a apenas uma de suas sobrinhas: D. Isabel Afonso. Diante dessa atitude: quais os motivos políticos almejados pelo rei de Portugal ao outorgar tal doação? Porque apenas uma das irmãs recebeu tal benesse?

D. Dinis e D. Isabel Afonso: uma herança em disputa

A origem dos domínios territoriais que gerariam a disputa legal entre D. Dinis e D. Isabel Afonso remete ao ano de 1271, quando D. Afonso III (1210-1279; 1248) outorgou a seu secundogênito D. Afonso, nascido em 1263, um importante potentado senhorial localizado na fronteira luso-castelhana e composto pelas vilas de Marvão, Portalegre, Arronches[7]. A esses domínios, foi acrescido, em 1273, o castelo de Vide[8].

A carta de doação dessas localidades estabeleceu, além de todas as suas rendas e direitos, as condições de herança das vilas e castelos, que deveriam passar ao primogênito de D. Afonso ou, em caso de não haver varão, a filha maior. Contudo, os beneficiários receberiam aquelas posses apenas em caso de filiação legítima, caso contrário, deveriam retornar ao domínio da Coroa Portuguesa. A esses termos se acrescentou a obrigatoriedade dos detentores desse senhorio em respeitar a autoridade dos reis de Portugal, não os afrontando e seguindo-os na guerra e na paz[9].

---

6 ÁNGEL MARZAL, M. "Proyectos de revisionismo geopolitico portugues en la coyuntura de la Vísperas Sicilianas (1281-1291)". *Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Porto,1998, Vol. 15, nº 2, p. 1197-1230.

7 *Livro das Lezirias d´el Rei Dom Dinis*, transcrição, estudo introdutório e notas de Bernardo de Sá Nogueira. Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003, p. 205. Desse ponto em diante será usada a sigla LLRDD como referência a essa fonte.

8 VENTURA, L.; OLIVEIRA, A.R. *Chancelaria de D. Afonso III*. Livro I, Vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 140.

9 LLRDD, p. 205.

As disposições compreendidas por essa carta de outorga representariam sobremaneira um empecilho para o recebimento da herança de D. Afonso por suas filhas, dado ao fato de que o infante português manteve um posicionamento político de enfrentamento ao seu irmão e rei de Portugal, D. Dinis, tendo saído em revolta aberta contra o poder régio por três vezes consecutivas.

O primeiro ato de D. Afonso contra a Coroa portuguesa se deu em 1281, quando construiu muralhas e torres em Vide, ato que representou o desrespeito ao princípio da *Ius Crenelandi*, conceito jurídico detectado desde D. Sancho I (1154-1211; 1185) e que dispunha ao poder régio o monopólio sobre a edificação de obras militares[10]. Em resposta à afronta, D. Dinis cercou essa localidade durante os meses de abril e maio daquele ano. Em janeiro do ano seguinte os irmãos reestabeleceram a paz por meio de um acordo.

A segunda revolta do infante português ocorreu em 1287, quando acolheu D. Alvar Núñez de Lara em seu senhorio. Esse nobre castelhano mantinha uma posição de enfrentamento ao rei Sancho IV (1257 – 1295; 1284) e, associado a D. Afonso, empreendeu subsequentes ataques aos territórios castelhanos próximos à fronteira[11]. Em resposta, D. Dinis e o rei de Castela se uniram para cercar e combater os revoltos, operação militar que ocupou os meses de outubro e novembro daquele ano. Vencido o irmão, o monarca de Portugal buscou um entendimento junto ao consanguíneo por meio de acordo de paz, firmado em 1288, e que envolveu o escambo da vila de Arronches por Armamar[12].

A última revolta de D. Afonso se deu em 1299, provocada, dentre outros motivos[13], pelo malogro de D. Dinis em intervir no cenário político de Castela e não lograr a afirmação de D. Juan no trono de Leão[14] – assunto que será abordado à frente. Mais uma vez, D. Dinis cercou o irmão em Portalegre, de abril a outubro desse ano, vencendo-o. Pelo novo acordo de paz entre os conflitantes, estabelecido em 1300, o infante entregou os senhorios de Portalegre e Marvão para receber Sintra e Ourém[15], além de ficar liberto da homenagem prestada ao rei português, portanto, livre para sair do reino e aderir a outro senhor[16].

---

10 BARROCA, M.J. "D. Dinis e a arquitectura militar portuguesa". *Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Porto, 1998, v. 15, n. 1, p. 801-822, p. 807.

11 BRANDÃO, F. *Monarquia Lusitana*. Vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980, p. 122. Desse ponto em diante será usada a sigla ML como referência a essa fonte.

12 LLRDD, p. 209.

13 Ver: Ver: ZLATIC, C.E. *A Política Centralizadora de D. Dinis e a Resistência Nobiliárquica de D. Afonso e seus Herdeiros* (1271 - 1315), Curitiba, Editora CRV, 2013.

14 PIZARRO, J.A.S.M. *D. Dinis*. Rio de Mouro, Temas e Debates, 2008, p. 163.

15 LLRDD, p. 206-208.

16 PIZARRO, J.A.S.M. *Op.cit.*, p. 164.

Os seguidos escambos feitos entre D. Dinis e D. Afonso se alinharam à política dionisina de defesa e fortalecimento dos limites do reino. A posse de Arronches, Portalegre e Marvão, na fronteira luso-castelhana, representava o controle de uma região estratégica por um infante de nítido temperamento revolto[17]. Portanto, as trocas dessas terras por Armamar, Sintra e Ourém, localizadas no interior do reino e mais próximas do litoral, visaram retirar essa importante zona fronteiriça ao domínio desse nobre e impedir maiores instabilidades nessa região, aonde ainda restavam Vide e Alegrete sobre os domínios de D. Afonso[18].

Caso não bastasse as revoltas contra o poder régio, proibidas ao infante pelo documento de doação daquele senhorio, outro fator se elevou contra as pretensões de D. Isabel Afonso em herdar os domínios que haviam sido de seu pai: o casamento ilegítimo de seus progenitores. D. Afonso contraiu matrimônio com D. Violante de Castela – em data não determinada[19] –, prima de sua mãe, D. Beatriz[20]. As buscas do infante pelo reconhecimento de seu enlace pela Igreja não surtiram efeito, o que fez com que procurasse tal legitimação junto a D. Dinis[21], chegando a solicitar o intermédio de D. Isabel para atingir o almejado objetivo.

A rainha reagiu contra o pedido em carta aberta – ato repetido pelo futuro (1291-1357; 1325) –, pela qual expôs sua preocupação com a legitimação de suas sobrinhas por D. Dinis, tendo em vista o prejuízo que a doação de D. Afonso III ao secundogênito representou para os interesses da Coroa portuguesa[22]. Em resposta, o rei de Portugal alegou não ser sua intenção legitimar os filhos de D. Afonso para lhes fazerem herdeiros, mas antes para evitar uma nova

17 As referidas revoltas de D. Afonso contra D. Dinis, assim como seu casamento e o de suas filhas com membros da alta nobreza castelhana, demonstram a intenção do infante português em ampliar seu poder nobiliárquico e, dessa maneira, reverter ou ao menos frear o processo de perda de privilégios sofrido pelos nobres portugueses – grupo social no qual ele se inseria – e posto em curso pela autoridade régia. Ver: ZLATIC, C.E. *A Política Centralizadora de D. Dinis e a Resistência Nobiliárquica de D. Afonso e seus Herdeiros* (1271 - 1315), Curitiba, Editora CRV, 2013.

18 PIZARRO, J.A.S.M. *Op.cit.*, p. 164.

19 O casamento de D. Afonso e D. Violante de Castela não possui uma datação precisa comprovada por fontes, contudo essa lacuna não impediu que autores buscassem estabelecer possibilidades para a ocorrência dessa união. Félix Lopes, tomando por base o ano em que D. Afonso III outorgou o senhorio ao seu secundogênito, propõe que o enlace do infante tenha ocorrido em 1271 e teria contado com os interesses do rei castelhano Alfonso X. Ver: LOPES, F. F. "O Infante D. Afonso". In: _____. *Colectânea de Estudos de História e Literatura*: Santa Isabel de Portugal e outros estudos. Lisboa, Academia Portuguesada História, 1997, Vol.3, p.195-221. Por sua vez, José Augusto de Sotto Mayor Pizarro afirma que a aliança matrimonial tenha se dado por volta de 1281, se apoiando no fato de que as cartas enviadas por Pedro III de Aragão – tio de D. Violante – a D. Dinis, pedindo que rei de Portugal terminasse a guerra ao irmão, não continham qualquer menção a sua sobrinha. Diante disso, esse historiador propõe que o consorcio tenha se efetivado pouco após essa ocorrência. Ver: PIZARRO, J.A.S.M. *Op.cit.*, p. 109; 285.

20 Fernando III de Castela foi pai de Alfonso X e D. Manuel. O primeiro teve como filha D. Beatriz; o segundo, D. Violante. Assim, era o grau de parentesco de primas que ligava essas duas. Aquela primeira se casou com D. Afonso III, e foi mãe de D. Afonso, quem se casou com aquela segunda. Ver: ML, Vol. V, p. 247-247verso.

21 LOPES, F. F. "O Infante D. Afonso". In: _____ .*Colectânea de Estudos de História e Literatura*: Santa Isabel de Portugal e outros estudos. Lisboa, Academia Portuguesada História, 1997. v.3, p.195 - 221.

22 ML, Vol. V, p. 248.

revolta do irmão[23]. Contudo, ao reconhecer a legitimidade dos sobrinhos, o monarca lusitano não deixou de afirmar os direitos de seus consanguíneos em herdar aqueles senhorios, como pode ser visto no documento:

> Saibão quantos esta carta virem, que eu Dom Dinis pela graça de Deos Rey de Portugal, & do Algarve, querendo fazer graça, & bem, & mercê a meas sobrinhos, filhos, & filhas do Infante Dom Afonso meu irmão, & de Dona Violante, dispenso cõ elles, & façoos lídimos, que sem nenhum embargo possão auer, & herdar todos os bens, & heranças, & honras, & senhorios de seu padre, & os que hora ele trage a sá mão, assi como boõs filhos lídimos herdão: em testemunho desta cousa mandei fazer esta carta, & seelar de meu seelo do ch*ũbo, que tenhão filhos, & filhas dele Afonso*[24].

A legitimação das filhas não impediu que D. Afonso lançasse sua última revolta contra o poder régio, como anteriormente exposto. Após a liberdade de procurar outro senhor, estabelecida pelo tratado de paz entre o D. Dinis e o infante, este último passou a viver em Castela, figurando em documentos da Corte Castelhana[25]. Retornou a Portugal em 1312, ano em que faleceu.

A morte de D. Afonso deu início ao litígio judicial movido por D. Isabel Afonso, em 1315, representada por Fernando Vasques de Sintra, contra seu tio e rei de Portugal. D. Dinis respondeu as acusações da sobrinha por meio de um representante, diante de uma junta composta por seis juízes – em sua maioria clérigos – destacados pelo monarca português para julgar a querela e para os quais as partes apresentaram os argumentos que corroboravam para a defensa de suas pretensões.

D. Isabel buscou lograr a posse de Sintra, Ourém e Ermamar alegando ciência dos escambos feitos entre seu pai e seu tio por ocasião das revoltas do primeiro contra o segundo, argumento corroborado pela apresentação dos documentos comprobatórios de tais acordos. Dando continuidade, afirmou ser ela filha mais velha, tendo direito a herdar aquelas posses, o que lhe era assegurado por morgadio e pela condição de legitima herdeira, a qual fora reconhecida pelo próprio D. Dinis[26].

Em resposta às alegações de D. Isabel Afonso, os juízes régios apresentaram as argumentações do rei português, afirmando que D. Dinis não intentou legitimar suas consanguíneas para lhes fazer herdeiras, portanto, não detinham qualquer direito sobre os senhorios de seu falecido pai. Corroborando para esse argumento, foram apresentados os

23 ML, Vol. V, p. 248 verso.
24 ML, Vol. V, p. 249-249 verso.
25 LOPES, F. F. *Op.Cit.*, p. 213-214.
26 LLRDD, p. 201-211.

protestos de D. Isabel e de D. Afonso contra o reconhecimento das sobrinhas, pelos quais afirmavam ser a doação de Afonso III a D. Afonso um ato de grande dano aos interesses da Coroa. Não deixaram de serem citadas, ainda, as subsequentes revoltas de D. Afonso contra o poder régio, em aberta transgressão ao estipulado pelas cartas de outorga de seus senhorios[27].

Contudo, antes mesmo da decisão acerca da disputa em torno da herança deixada por D. Afonso, D. Isabel Afonso e suas irmãs – D. Beatriz e D. Maria – venderam ao tio a terça parte que cada uma delas detinha sobre Vide e Alegrete, e receberam, individualmente, seis mil libras de dinheiro antigo de Portugal por tais domínios[28].

A compra de Vide e Alegrete por D. Dinis se alinhava a sua política de livrar o Alentejo do domínio senhorial, objetivo que já havia sido expresso pelo rei de Portugal em duas situações anteriores. A primeira, ocorrida em 1283, passou pela retomada do senhorio de Alvito, doado por Afonso III a seu chanceler, Estevão Eanes. A segunda, efetivada em 1301, foi o escambo do senhorio de Portel, possuído por D. Maria Anes de Aboim, quem recebeu Mafra, Évora Monte e Terra de Aguiar em troca aquele domínio. Após tais manobras, o rei de Portugal logrou por fim a presença de senhorios nobiliárquicos na região alentejana[29].

A venda dos senhorios de Vide e Alegrete por D. Isabel Afonso aponta para a possibilidade de a nobre ter desistido de suas pretensões em lograr uma disposição judicial favorável a suas pretensões, o que se confirmou quando, em 1º outubro de 1315, a sentença de seu recurso deu ganho de causa a D. Dinis, passando Sintra, Ourém e Ermamar a Coroa portuguesa[30]. Sobre tal decisão, Frei Fernando Félix Lopes afirma:

> Mas a sentença parece ter resultado de composição entre o rei e D. Isabel, que questionava a posse dessas vilas como filha mais velha que era legitimada por carta de D. Dinis, pois logo a 17 daquele Outubro o rei doou à mesma D. Isabel as vilas de Penela, Miranda, Alvito, Vila Nova e outros lugares, e logo a seguir também a vila de Sintra[31].

A possibilidade de um entendimento entre D. Dinis e D. Isabel Afonso, se ocorreu, o foi por vias extrajudiciais, dado ao fato que o possível acordo não encontra referência nos documentos que compunham a disputa entre rei e sobrinha. Contudo, a recuperação dos senhorios que pertenceram ao infante D. Afonso indica, antes, uma demonstração da

27 LLRDD, p. 211-216.
28 LLRDD, p. 225-234.
29 PIZARRO, *Op.Cit.*, p. 182.
30 LLRDD, p. 216-218.
31 LOPES, F. F. *Op.Cit.*, p. 221.

autoridade da Coroa em um contexto de combate aos privilégios nobiliárquicos, atitude que havia sido evidenciada em atos régios anteriormente praticados pelo rei de Portugal.

As demonstrações de autoridade dadas por D. Dinis aos nobres puderam ser constatadas por diversas ocasiões desde o princípio de seu reinado. Em 1283, revogou todas as doações que havia feito desde o início de seu governo. No ano de 1285, interviu na disputa pela herança de D. Gonçalo Garcia de Sousa – que morreu sem deixar descendentes –, ocasião em que ordenou a realização de inquirições nos patrimônios do falecido a fim de averiguar a existência de honras sonegadas à Coroa Portuguesa, processo que se estendeu de 1286 a 1288, concluído sem confisco de bens pelo poder régio. Em ambas as ações, interessava ao rei de Portugal demonstrar a possibilidade do poder régio em intervir sobre as pretensões da nobreza[32].

Diante dessas duas ocasiões de intervenção sobre patrimônios nobiliárquicos se argumentou que a ação de D. Dinis frente à requisição de D. Isabel Afonso visou demonstrar, mais uma vez, a força do poder régio frente ao grupo nobiliárquico, justamente em um período em que os nobres buscavam reverter as perdas de privilégios, postos em xeque pela Coroa Portuguesa e sua política inquiritorial.

O recurso às inquirições[33] foi uma prática constante ao longo de todo o reinado na D. Dinis, pela qual objetivou retomar privilégios, obtidos de maneira ilegítima por determinados nobres[34], o que representava uma significativa perda de arrecadação para os cofres régios. Iniciadas em 1288, essas ações judiciais ocorreram com maior frequência a partir de 1300, causando a revolta da nobreza que, sem lograr reverter o processo de perda de suas honras pela via judicial, partiu para a franca hostilidade contra o rei de Portugal, iniciando a guerra civil de 1319 a 1324[35].

Portanto, o processo judicial contra D. Isabel Afonso pode ser entendido como uma oportunidade aproveitada por D. Dinis para demonstrar a determinação do poder régio em fazer valer os direitos próprios à Coroa portuguesa, por meio da negativa à sua sobrinha em

32 PIZARRO, J.A.S.M. *Op.Cit.*, p. 93; 122.

33 Inquéritos ordenados pela Coroa Portuguesa e efetuados tendo em vista a observância dos direitos reis e dos privilégios de nobres e eclesiásticos, muitas vezes obtidos de forma abusiva. Estes processos, iniciados com D. Afonso II, em 1220, foram intensificados nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, podendo ser incluídos nas medidas que visaram o fortalecimento do poder real em detrimento dos abusos dos senhores, sejam laicos ou eclesiásticos. Ver: MARQUES, A.H. de O. "Inquirições". In: SERRÃO, J. *Dicionário de História de Portugal*. Porto, Livraria Figueirinhas, 1985, Vol. 3, p. 328- 330.

34 Ao longo da Reconquista Portucalense houve o desenvolvimento do regime senhorial em Portugal e a ligação dos reis aos nobres por meio da doação de coutos – terras isentas de tributação régia. Contudo, o surgimento dessa categoria de domínios senhoriais ocorreu, também, por meios que escapavam ao controle do poder régio. Ver: HESPANHA, A.M. *História das Instituições*: Épocas medieval e moderna. Coimbra, Livraria Almedina, 1982, p. 154-161.

35 MATTOSO, J. *Op.Cit.,* p. 158-161.

herdar os bens de D. Afonso, que repetidamente desrespeitou os termos determinados pela carta de doação de seu senhorio.

Por fim, cabe acrescentar que a retomada dos senhorios que haviam pertencido a D. Afonso pela Coroa portuguesa tenha sido uma medida que visou atender aos reclames da rainha D. Isabel e do futuro Afonso IV, visando frear a revolta demonstrada pelo herdeiro do trono, já demonstrada naquele ano de 1315, e motivada pelo favorecimento de D. Dinis a Afonso Sanches, bastardo régio[36].

A relação entre D. Dinis e D. Isabel Afonso em torno da posse de domínios territoriais não terminou com a sentença acerca da herança deixada por D. Afonso. Naquele mesmo outubro de 1315 o rei de Portugal outorgou à mesma sobrinha as vilas de Penela, Miranda, Alvito, Vila Nova e Sintra[37], benesse não oferecida às irmãs dessa nobre. A atitude do monarca português se mostra intrigante e suscita questionamento acerca de quais seriam suas motivações e justificativas para, logo após negar a herança do pai àquela nobre, doar aqueles lugares à sua consanguínea.

Uma rápida reposta, pautada apenas no quadro político interno de Portugal, poderia apontar para o ato de D. Dinis como mais uma demonstração de autoridade régia, seguindo os exemplos acima apontados para o tratamento oferecido a determinados membros da nobreza, em síntese: uma manifestação de que, assim como o rei de Portugal detinha poderes para retirar domínios territoriais, cabia também a ele a possibilidade outorgá-los. Essa via não deixa de se mostrar como uma explicação para o recebimento daqueles senhorios por D. Isabel Afonso, contudo, essa problemática pode ser mais bem esclarecida se observada sob a perspectiva das ligações que rei e sobrinha mantinham junto à nobreza castelhana e seus interesses no contexto político-social de Castela.

D. Juan de Castela: fator de ordem externa nas relações entre D. Dinis e D. Isabel Afonso

Ainda que D. Dinis e D. Isabel Afonso tenham ocupando lados opostos no litígio sobre a herança dos domínios territoriais que pertenceram a D. Afonso antes de sua morte, quando observadas as alianças políticas mantidas por rei e sobrinha junto a nobreza castelhana constata-se que ambos estavam estreitamente ligados aos interesses mantidos por D. Juan –

36 *Id.ibid.*, p. 161-163.

37 ANTT. *Chancelaria de D. Dinis*, L. 3º, ff. 97verso-98. [Disponível em: http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=3813643. Acesso em: 21 de Outubro de 2013]

filho de Alfonso X, *o Sábio* (1221-1284; 1252), irmão de Sancho IV (1258-1295; 1284) e pai de D. Juan, *o torto* – no reino de Castela.

Ao longo do reinado de D. Dinis o contexto castelhano foi marcado por um profundo quadro de instabilidade política, pontuado por subsequentes revoltas nobiliárquicas contra o poder régio. Essas convulsões podem ser constatadas desde o início do reinado de Alfonso X, mas foi a partir da minoridade de Fernando IV (1285-1312; 1295) que a realidade sócio-política de Castela entrou em um período convulsivo, no qual experimentou uma longa guerra civil em que D. Juan ocupou papel de protagonista contra o poder régio.

As revoltas de D. Juan contra a Coroa de Castela podem ser constadas desde quando, em princípios do reinado de seu irmão e rei Sancho IV (1258-1295; 1284), esse nobre almejou ocupar o trono castelhano, sem sucesso. Esse primeiro insucesso não impediu que o nobre empreendesse repetidas insurgências contra o poder régio, chegando mesmo a se unir aos marroquinos e atacar o irmão entre novembro de 1293 e agosto de 1294.

Com a crise sucessória em torno da menoridade de Fernando IV (1285-1312; 1295), aberta pela morte de Sancho IV em 1295, as ações de D. Juan para se afirmar no trono castelhano foram intensificadas. A primeira atitude do nobre foi buscar apoio junto a D. Dinis, que não apenas o reconheceu como rei de Castela, como enviou cartas aos concelhos leoneses próximos à fronteira luso-castelhana, instruindo-os a reconhecer o novo rei[38].

Diante do posicionamento de D. Dinis, D. Enrique – tio-avô e tutor do monarca castelhano – buscou a neutralidade do português com a promessa de entrega das povoações de Moura, Serpa, Arroche e Aracena, de demarcação da fronteira luso-castelhana e do casamento entre D. Constança – filha do rei de Portugal – e Fernando IV. Com o acordo, firmado em outubro de 1295, D. Dinis recuou em seu apoio a D. Juan, quem, por sua vez, reconheceu a autoridade do sobrinho[39].

A posição de neutralidade assumida por D. Dinis não significou o fim de suas relações de apoio político ao insurgente castelhano. Ao contrário, o rei de Portugal manteve um posicionamento dúbio em relação às causas de Fernando IV e as de D. Juan, se associando ora a um lado, ora a outro, ao sabor das possibilidades de obtenção de lucros que almejava obter frente à instabilidade sócio-política vivida em Castela.

---

38 *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde Don Alfonso el Sabio hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel. Colección ordenada por Cayetano Rosell. Madrid, M. Rivadeneyra, 1875-1878, p. 95. [Disponível em: http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=8333. Acesso: 29/09/2013]. Desse ponto em diante será usada a sigla CRC como referência e essa fonte.

39 MATTOSO, J. *Op.Cit.,* p. 150.

Assim, foi objetivando obter benesses que D. Dinis se aliou a D. Juan e Alfonso de la Cerda[40] – quem contava com o apoio de Jaime II de Aragão (1267-1327; 1291). A partir de 1296, esses nobres iniciam uma guerra aberta contra Castela com o intuito de dividir esse reino entre si, se afirmando o primeiro no trono leonês e o segundo no castelhano. Tendo sua ajuda solicitada pelos revoltos, o rei de Portugal viu nesse convite a oportunidade de obter, com recurso à violência, a conquista de terras, haja vista que Fernando IV não havia lhe entregue os territórios prometidos pelo acordo de 1295[41].

Associado a D. Juan e Alfonso de la Cerda, e seguindo seus objetivos, D. Dinis almejou atacar Valladolid, onde estava Fernando IV. Contudo a intervenção de Maria de Molina[42], que o chamou atenção para o fato que tais hostilidades colocavam em perigo os acordos estabelecidos entre as duas Coroas, logrou fazer o rei de Portugal abandonar sua empreitada e retornar a Portugal, não sem antes se apoderar de determinadas localidades no Ribacôa.

O recuo de D. Dinis em seus ataques a Castela deu início a um novo acordo entre a Coroa portuguesa e a castelhana, estabelecido com a assinatura do Tratado de Alcañices, em 1297. Pelo pacto ficou estabelecido: uma nova linha fronteiriça luso-castelhana – com a resolução da posse sobre as localidades em litígio entre as partes –; o casamento entre D. Constança e Fernando IV; a intenção de matrimonio entre D. Beatriz, filha da rainha castelhana, e D. Afonso – futuro Afonso IV (1291-1357; 1325) de Portugal –; e, por fim, o compromisso do rei português em ajudar o castelhano com trezentos cavaleiros[43].

Novamente, o acordo entre as Coroas portuguesa e castelhana não garantiu o efetivo auxílio de D. Dinis, que manteve um posicionamento de apoio – ainda que velado – a D. Juan, o que pode ser observado quando, em 1298, foi requerido o apoio do monarca de Portugal para cercar o pretenso ocupante do trono de Leão. Na ocasião, o rei de Portugal se esforçou antes em buscar o reconhecimento de seu aliado como rei de Leão por Maria de Molina, não oferecendo efetivo combate a ele. Sem obter o que desejava, D. Dinis se retirou de Castela[44].

---

40 Filho de D. Fernando – primogênito de Alfonso X –, Alfonso de la Cerda foi o pivô das disputas em torno da herança pelo trono castelhano. Levado a Aragão por sua avó, D. Violante, permaneceu sob a guarda dos reis aragoneses, não logrando ascender à posição de rei de Castela, a qual foi ocupada por seu tio, Sancho IV. Contudo, Alfonso de la Cerda não abandonou as pretensões a tal posto, objetivo que almejou atingir com a guerra movida contra Fernando IV. Para uma compreensão mais ampla acerca da trajetória desse personagem histórico, ver: JIMÉNEZ, M. G. *Alfonso X el Sabio(1252-1284)*. Palencia, Ed. La Olmeda, 1999; NIETO SORIA, J. M. *Sancho IV* (1284 - 1295). Palencia, Ed. La Olmeda, 1994; GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C. *Fernando IV (1295 - 1301)*. Palencia, Ed. La Olmeda, 1995.

41 ML, Vol. V, p. 237.

42 Além dos argumentos apresentados por Maria de Molina, Cesar Gonzalez Minguez aponta outros motivos para o recuo de D. Dinis. Ver: GONZÁLEZ MÍNGUEZ, *Op.Cit.*, p. 39-40.

43 MATTOSO, J. *Op.Cit.* p. 151.

44 GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C. *Op.Cit.*, p. 56-57.

A busca de D. Dinis pelo reconhecimento de D. Juan no trono leonês atendia a interesses inerentes à realidade interna do reino de Portugal, haja vista que o revolto D. Afonso mantinha estreitos interesses na posição daquele nobre como rei de Leão dado ao fato que sua filha, D. Isabel Afonso, figurava como esposa de D. Juan, *o torto*.

Temos aqui o elo entre D. Dinis e D. Isabel Afonso. Ainda que, no interior do reino de Portugal, essa nobre figurasse como a filha de seu irmão revolto, quem tantas conturbações havia causado à autoridade régia, no plano castelhano sua sobrinha integrava o mesmo grupo político apoiado pelo rei de Portugal. Enquanto que, para os interesses do monarca português, ampliação dos poderes de D. Juan representava uma diminuição da hegemonia experimentada por Castela no âmbito peninsular[45]; para D. Isabel, o fortalecimento de seu sogro significava o incremento da herança que receberia enquanto esposa de D. Juan, *o torto*.

D. Juan abandou sua pretensão em se afirmar como rei de Leão. Devido ao fortalecimento da posição de Fernando IV no trono castelhano, o nobre renunciou, em 1300, a qualquer pretensão sobre o território leonês e reconheceu a autoridade fernandina; contudo, não abriu mão do domínio de determinadas localidades conquistadas durante a guerra civil e do recebimento de soldos por sua sujeição ao sobrinho[46]. A atitude de D. Juan, longe de representar uma derrota, significou uma tomada de posição pautada no horizonte político concebido pela nobreza de Castela, a qual

> […] carece de alternativa para la fórmula monárquica, pues no hay en el horizonte mental y político de la época otro sistema de gobierno. Los nobles juegan con la existencia de otros candidatos vinculados familiarmente a la dinastía, como el infante don Juan o don Alfonso de la Cerda, pero les falta la convicción última para provocar una sustitución en el titular de la monarquía [...] Lo que más claro tienen los nobles es que lo que realmente les interesa es una monarquía débil más fácilmente controlable que una fuerte, y de la que era posible obtener más rentas y patrimonio, por tanto más poder, que parece ser el supremo interés nobiliar[47].

Assim, D. Juan não detinha interesses em substituir o rei, mas antes em manter a debilidade da autoridade régia. Quando concebeu que sua posição enquanto inimigo da Coroa castelhana não lhe proporcionaria a ampliação de seu poder nobiliárquico para além do que já havia logrado até aquele momento, o nobre alterou sua posição no quadro político de Castela e passou não apenas a apoiar o sobrinho, mas persuadi-lo, chegando mesmo a ser o

45 Divisão de Castela – Manuel Garcia Fernandez
46 CRC, p. 117.
47 GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C. *Op.Cit.*, p. 65-66.

responsável por guiar os passos de Fernando IV, após a consolidação desse ultimo no trono castelhano[48].

Com a morte de Fernando IV, em 1312, a Coroa castelhana vivenciou, novamente, um período de instabilidade política provocada pela minoridade do novo monarca, dessa vez, Alfonso XI (1311-1350; 1312). O falecimento daquele monarca não significou, tão pouco, a perda de influência experimentada por D. Juan junto ao poder régio, mas, antes, o início da busca pela manutenção que seu prestigio enquanto tutor do pequeno rei, cargo também disputado por D. Pedro, quem era apoiado por sua mãe, Maria de Molina e por Jaime II de Aragão.

A instabilidade política gerada pela menoridade do rei de Castela extrapolou as fronteiras desse reino e chamou a atenção de D. Dinis. A intervenção do rei de Portugal na realidade sócio-política do reino vizinho visou proporcionar a manutenção de um ambiente pacífico e politicamente estável que corroborasse para a governação de seu neto, Alfonso XI – filho de Fernando IV e D. Constança[49].

A atitude de D. Dinis esteve voltada, ainda, para seus interesses no interior do reino de Portugal, haja vista que naqueles anos o rei de Portugal vivenciava um período de intenso combate aos privilégios nobiliárquicos e de frequentes diálogos com a Igreja – por meios dos quais intentava criar a Ordem de Cristo[50]. Diante disso, a instabilidade política do reino de Castela representava a abertura de uma nova frente de conflitos políticos – no plano externo – e que poderiam cadenciar o desenvolvimento das medidas internas já postas em curso pela autoridade régia portuguesa.

A via de intervenção de D. Dinis sobre as disputas políticas no reino de Castela se deu, repetidamente, pelo apoio a D. Juan, ligação que foi mediada por Juan Núñez de Lara – apoiador do infante castelhano. Estabelecida a coligação entre as partes, em princípios de 1313, o próximo passo desse grupo foi atrair o apoio de D. Constança – retirando-a da orbita de D. Pedro –, o que ocorreu quando o rei de Portugal persuadiu sua filha a se alinhar ao agrupamento político integrado por ele, recorrendo, para isso, a argumentos que incitaram a revolta da mãe de Alfonso XI de Castela contra sua sogra, Maria de Molina[51].

48 GAIBROIS DE BALLESTEROS, *M. María de Molina*: tres veces reina. Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 130.
49 GARCÍA FERNÁNDEZ, M. *Portugal, Aragón, Castilla*: alianzas dinásticas y relaciones diplomáticas (1297-1357). Sevilha, Editorial Universidad de Granada, 2008, p. 143.
50 MATTOSO, J. *Op.Cit.*, p. 155.
51 DEL VALLE CURIESES, R. *María de Molina: el soberano ejercicio de la concordia: (1260-1321)*. Madrid, Alderabán, 2000, p. 219.

O trunfo representado pelo apoio de D. Constança – que como mãe de Alfonso XI detinha um direito natural de custodia[52] – não significou a vitória de D. Juan em suas pretensões de se afirmar como tutor do rei de Castela, intento que ficou mais distante após a morte daquela apoiadora em 18 de novembro de 1313. A este agravo se somou o crescente prestígio de D. Pedro – obtido por conta das subsequentes vitórias sobre os muçulmanos –, aproximando esse nobre da posição de tutor do pequeno monarca[53].

A tutoria de D. Juan sobre Alfonso XI ficou ainda mais distante após a ocorrência de dois fatos. O primeiro deles, no inverno de 1313-1314, foi o encontro entre D. Dinis e Maria de Molina – ocasião em que o rei de Portugal se comprometeu a defender os interesses de seu neto[54] –, reunião que causou uma repreensão do infante castelhano ao rei de Portugal. O segundo, a morte de Juan Núñez de Lara, em outubro de 1315, significando para D. Juan a perda de um valioso apoiador[55]. "Solo a partir de entonces, el señor de Vizcaya se alejará de la órbita portuguesa al comprobar que muy poco podía esperar ya de don Dinís, sumido como estaba en conflictos internos y familiares"[56].

Mostra-se significativo o fato de que fora justamente em um momento de enfraquecimento da relação entre D. Dinis e D. Juan em que ocorreu a outorga de Penela, Miranda, Alvito, Vila Nova e Sintra por parte do rei de Portugal a D. Isabel Afonso – a lembrar, nora do infante castelhano. A atitude do monarca português demonstra sua intenção em dar mostras de confiabilidade a seu aliado por meio da doação daqueles domínios territoriais a esposa de seu filho, D. Juan, o *torto*.

Temos, assim, que a doação daqueles senhorios a D. Isabel Afonso – em substituição a outros anteriormente lhe negados – visaram, senão uma contribuição para a revitalização da associação entre D. Dinis e D. Juan, ao menos o não oferecimento de maiores motivos que contribuíssem para o agravamento das relações do rei de Portugal com o infante castelhano, personagem caro ao monarca português ao figurar como um importante aliado nas intervenções sobre o cenário político de Castela.

Contudo, admitindo terem sido as intenções acima expostas que motivaram D. Dinis a outorgar aqueles domínios à sua sobrinha, a manobra não surtiu o efeito desejado pelo rei de Portugal, haja vista que: "El acercamiento de don Juan de Haro, señor de Vizcaya, a Jaime II

52 *Id.Ibid*., p. 225.
53 *Idem.*
54 PINA, R. *Crónica de D. Dinis*. Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 304.
55 GARCÍA FERNÁNDEZ, M. *Op.Cit.*, p. 154.
56 *Idem.*

confirma la ruina de la influencia portuguesa en la sociedad política castellana"[57]. O fim das relações entre o monarca português e o infante castelhano se deu quando, em junho de 1319, esse nobre foi derrotado e morto durante os combates em Granada.

Conclusão

Temos, assim, que a disputa judicial entre D. Dinis e D. Isabel Afonso em torno da herança de D. Afonso e a posterior outorga de senhorios por parte do rei de Portugal à sobrinha não pode ser compreendida sem o entendimento de que tais atos se constituíram como intersecção do contexto próprio do reino português e da realidade política vivida por Castela.

A recuperação dos senhorios almejados por D. Isabel Afonso pela Coroa portuguesa deve ser analisada sob o prisma das forças políticas que atuavam no interior de Portugal naquele momento do reinado dionisino. D. Dinis, empenhado em empreender a centralização do poder régio, fez de sua vitória judicial sobre a sobrinha uma mostra de força da autoridade real sobre um membro da nobreza. A esse fator de ordem centralizadora, se acrescenta o fato de que a retomada daqueles domínios territoriais esteve voltada para o apaziguamento dos ânimos da rainha D. Isabel e do futuro Afonso IV.

Contudo, caso a busca pela compreensão dos motivos que levaram D. Dinis a outorgar novos senhorios a D. Isabel Afonso levasse em consideração somente os motivos de ordem política interna ao reino de Portugal, incorrer-se-ia na repetição daqueles mesmos argumentos apresentados para o a recuperação dos senhorios do finado D. Afonso por parte da Coroa portuguesa, ou seja, a imposição do poder régio sobre a nobreza figuraria, novamente, como mote explicativo.

Porém, se observada sob a perspectiva dos interesses portugueses no âmbito da política externa e das alianças de D. Dinis e de D. Isabel Afonso, compreende-se que a outorga de novos domínios territoriais àquela nobre extrapolou as fronteiras portugueses, se concretizando como ato demonstrativo do apoio do rei de Portugal a D. Juan, poderoso personagem político de Castela que, ocupando a posição de aliado do rei de Portugal, muito contribuiu para os interesses que a Coroa portuguesa mantivesse em relação à Castela ao longo da minoridade de Fernando IV.

57 *Idem.*

A minoridade de Afonso XI mostrou que os objetivos de D. Juan e D. Dinis convergiam sobre o mesmo ponto, fazendo-os aliados, condição que se deteriorou após a aproximação do português à Maria de Molina. O enfraquecimento das relações com o infante castelhano não interessavam ao rei de Portugal, que via aquele nobre como seu representante direto no interior do cenário político de Castela, ambiente sobre o qual almejava fazer com que o neto tivesse um governo pacifico e estável. Entre D. Dinis e D. Juan existia, para além da associação pelos objetivos políticos, uma ligação sanguínea, representada por D. Isabel Afonso – a lembrar, sobrinha daquele e nora desse.

Assim, a incorporação pela Coroa portuguesa dos senhorios postos em litígio pela filha de D. poderia contribuir para um maior enfraquecimento das relações entre D. Dinis e D. Juan. Portanto, foi buscando reverter o caráter sectário daquela sentença judicial sobre sua ligação com o infante castelhano que o rei de Portugal outorgou novos domínios territoriais à D. Isabel Afonso, elo de parentesco entre as partes.

Concluímos, assim, que a tomada dos senhorios de D. Isabel Afonso visou atender a fatores de ordem interna, ou seja, a demonstração da força da autoridade régia sobre o grupo nobiliárquico. Contudo, essa manobra se mostrou perigosa para o interesse de D. Dinis na política externa, haja vista que poderia contribuir ainda mais para o enfraquecimento da aliança política de D. Dinis com D. Juan. Diante desse agravo, foi preciso reverter a perda sofrida pela sobrinha do rei de Portugal com a outorga de novos domínios senhoriais e, assim, evitar o findar definitivo das relações o infante castelhano. Contudo, nada disso impediu que D. Juan se aliasse a Jaime II de Aragão.

Agradecemos a Francisco Chagas Oliveira Atanásio e Guilherme Floriani Saccomori
pela leitura criteriosa, apontamentos e críticas ao presente texto.

A representação dos turcos na dramaturgia do século XVI português

The representation of the Turks in the dramaturgy of the Portuguese sixteenth century

Márcio Ricardo Coelho Muniz[1]
Universidade Federal da Bahia

Resumo

Este estudo de base literária, buscando diálogo com os estudos históricos, analisa e interpreta referências que textos dramáticos do século XVI português fazem à figura de turcos. Defende-se que a ascensão de Solimão I ao grão sultanato do Império Turco-Otomano, em 1520, inicia uma transformação significativa na representação da figura do turco, cujo percurso vai da identificação íntima à figura do mouro, devido ao aspecto religioso de suas configurações, até a elevação do turco ao *status* de personagem alta, nobre, complexa.

Palavras-chave: Turco; Representação; Teatro Português; *Auto de Dom Luís e os Turcos*..

Abstract

This article of literary basis, seeking dialogue with historical studies, analyzes and interprets references to dramatic texts of the sixteenth Portuguese century make the figure of Turks. It is argued that the rise of Suleiman I to the grain Sultanate Ottoman Turkish Empire in 1520, initiates a significant transformation in the representation of the figure of Turkish, whose route gets from the intimate identification to the figure of the Moor, due to the religious aspect of their raise to the status of the high, noble, complex Turkish character.

Keywords: Turkish; Representation; Portuguese Theatre; *Auto of Don Luis and the Turks*.

● **Enviado em: 09/12/2013**
● **Aprovado em: 21/05/2014**

[1] Professor Adjunto de Literatura Portuguesa Departamento de Letras Vernáculas - DLV - Instituto de Letras - Universidade Federal da Bahia

1.

A literatura sempre recebeu grande atenção por parte de historiadores, que quase sempre a tomaram como testemunho de uma determinada época, sociedade ou acontecimento. Embora deva ser considerado com prudência científica, pelo grau de ficcionalidade assumida, o texto literário é, de fato, representação artística e cultural de certa sociedade. Esta, por sua vez, se faz representar ou é representada em obras literárias em graus variados de realismo. Este grau de pretenso realismo varia segundo motivos retóricos e literários diversos. Os textos teatrais – e, mais especificamente, os gêneros dramáticos associados ao cômico – guardam alguns dos motivos mais alegadamente literário-realistas: escritos, a princípio, para serem representados, muitos textos teatrais guardam forte preocupação com a verossimilhança de personagens, linguagens e ações; seus enredos correntemente buscam inspiração no tempo presente ou em mitos reconhecíveis pelos espectadores; e, tendo o riso como base do gênero, os escritos dramáticos de fundo cômico relacionam-se mais fortemente ainda com o presente, pois o riso precisa do contexto e do consequente reconhecimento e identificação do espectador/leitor para se construir[2].

Não sendo historiador, mas guardando forte interesse pelos campos da História, tomarei como *corpora* de análise e comentário alguns textos de dramaturgia do Quinhentos português, buscando observar neles a representação da personagem do turco[3]. Fá-lo-ei, simultaneamente, considerando uma perspectiva temporal, o século XVI; um espaço geográfico específico, Portugal; e com uma visada histórica, ou seja, observando a representação do Império e do povo turco e suas transformações ao longo do tempo, primeira metade do século XVI português, tal como presente na literatura dramática da época.

Abordar a representação dos turcos no texto de dramaturgia do século XVI português é quase, em realidade, tratar de uma ausência. E a melhor medida desta quase ausência é a importante e extensa obra de Gil Vicente – o mais conhecido dramaturgo português –, na qual não há registro de uma só personagem turca, embora um dos mais poderosos imperadores do século XVI, Solimão I, o Magnífico, ou o Grão Sultão, como os portugueses o denominavam, seja referido em alguns de seus autos.

---

2 Cf., entre outros: BERGSON, Henri. *O riso*: ensaio sobre o significado do cômico. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987 [1ª Edição francesa de 1899].

3 Uma primeira versão deste texto foi apresentada no *Congresso Internacional do Laboratório de Interlocuções com a Ásia* (LIA), realizado entre 26 e 20 de agosto de 2013, na Universidade de São Paulo, coordenado pela Profa. Dra. Mônicas Simas, a quem agradeço o convite e o estímulo para/na pesquisa e produção do texto.

Ao mesmo tempo, a dramaturgia quinhentista serve de testemunho do percurso que os turcos desenvolveram no interior das práticas letradas do século XVI em Portugal. Para isso contribuiu muito a ascensão de Solimão I ao poder. O longo governo do 10º Sultão do Império Turco-Otomano (1520-1566) foi um divisor de águas no tratamento dispensado aos turcos na literatura quinhentista, até o ponto de torná-los personagens plenas e importantes na estrutura de algumas narrativas.

2.

Antes, porém, de falar da figura do turco, é importante ressaltar que a configuração da personagem está imbricada fortemente com o dado religioso, ou seja, turco é também o muçulmano, que, por sua vez, recebe uma denominação bastante generalista, a de mouro, que não está necessariamente ligada a uma acepção étnica, a um sentido de nação ou a um espaçamento geográfico, mas, sim, a uma concepção religiosa, mouros são os muçulmanos, ou maometanos, aqueles que seguem o profeta Maomé[4]. Na literatura quinhentista portuguesa, turcos são quase sempre e simplesmente mouros, por serem muçulmanos. A configuração da personagem do turco está, assim, diretamente ligada às características concedidas aos mouros. E, ao contrário dos turcos, os mouros são figuras presentes e constantes nas práticas letradas do século XVI português.

A motivação básica dessa presença está na configuração épica com que os letrados portugueses interpretaram o processo de expansão marítima, e também o traço religioso que lhe deram, caracterizando-a como obra de devoção, como luta contra os infiéis, contra os inimigos da fé. Não ao acaso, o gênero historiográfico – as crônicas de reis e governantes e de viagens – é o que mais retrata esta luta contra os mouros, ganhando ares épicos quando assim o faz[5].

Por outro lado, mouros são também parte da população portuguesa. No século XIV, segundo o historiador português A. H. de Oliveira Marques, eles são a "minoria religiosa" mais numerosa em Portugal, particularmente em algumas cidades do Baixo Alentejo e do Algarve[6]. Nos séculos seguintes, a população moura e seus espaços nas cidades portuguesas, as

4 Cf., entre outros, BLOCH, Marc A. Etymologie et définitions diverses du nom de Maure. *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, V série, t. 4, 1903, p. 624-628. Para o caso específico português: FARINHA, António Dias. Os árabes nos antigos relatos portugueses do Índico. *Finisterra*, XL, 79, 2005, p. 151-160.

5 ALEXANDRE, Amanda Aziz. *O 'torpe Ismaelita cavalleiro": um estudo sobre a presença dos mouros em Os Lusíadas*. Dissertação – Mestrado – FFLCH-PPGLCA. Universidade de São Paulo, 2010, 79p.

6 MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. 13 ed. Lisboa: Pallas, 1987, vol. 1: Das Origens às Revoluções Liberais, p. 32.

denominadas Mourarias, declinam progressivamente, mas não ao ponto de desaparecer. Paralelamente, o acontecimento da expansão marítima nos séculos XV e XVI reacende o interesse por esse grupo religioso.

Recentemente, Amanda Aziz Alexandre, em uma concisa Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da Universidade de São Paulo, levantou e analisou a presença dos mouros nas práticas letradas portuguesas do século XVI, centrando-se particularmente no poema épico de Camões, *Os Lusíadas*. Destaco do trabalho de Amanda Aziz Alexandre três conclusões: 1. a identificação da figura do mouro com o muçulmano, caracterizando-o por uma indeterminação étnica. Assim, mouros são todos os "maometanos", numa vasta generalização que faz com que eles possam corresponder a grupos populacionais na África, em Portugal, em Espanha, na Índia ou na Turquia; 2. o constante vitupério a que são submetidos os mouros na literatura quinhentista, de modo geral relacionado a sua identificação como inimigo da fé, como infiel. Conforme Alexandre, "o vitupério aos mouros era algo esperado e previsto", estava no "horizonte de expectativa" do leitor do século XVI; e 3. o vitupério dos mouros centrava-se no que as preceptivas retóricas tratam nos vícios relativos ao ânimo (prudência, justiça, modéstia etc.) e às circunstâncias externas (ascendência, educação, riqueza etc.), nunca no que diz respeito ao corpo (força, beleza, saúde etc.), ou seja, vitupera-se os vícios da alma, não os do corpo[7]. Assim, os "maometanos" ou mouros serão recorrentemente caracterizados como incivilizados, rústicos, brutos, cruéis, traidores, covardes, falsos, viciosos etc. Nunca como fracos, indolentes, feios etc.

N'*Os Lusíadas*, por exemplo, os turcos são as "gentes enojosas de Turquia" (I, 64, 6[8]) ou o "povo bruto" (VII, 13, 2), quando associados ao aspecto religioso, ao fato de serem maometanos. Quando, ao contrário, referidos pela conformação do império turco-otomano, eles são "turcos belacíssimos e duros" (II, 46, 3), guerreiros temidos, mas que serão, segundo a profecia de Júpiter, sempre "desbaratados" pelos fortes portugueses[9].

Esta configuração descrita por Amanda Aziz Alexandre relativa particularmente aos gêneros historiográficos e épicos será assumida também pelo gênero dramático, mas, pelo maior realismo e atualidade temporal que costuma caracterizá-lo, a forte presença do império

7 ALEXANDRE, op. cit., p. 49 e SS.

8 Indicam-se aqui: Canto, em numeral romano; Estância ou Estrofe, em numeral arábico; seguido pelo Verso, também em numeral arábico. Assim, I, 64, 6 representam o Verso 6 da Estância ou Estrofe 64 do Canto I d'*Os Lusíadas*.

9 Para as citações do poema épico de Camões, utilizo-me da seguinte edição: CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. Leitura, pref. e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Apresentação de Aníbal Pinto de Castro. 4 ed. Lisboa: Instituto Camões, 2000.

turco-otomano, a partir da ascensão do Solimão I, trará nova nuance na configuração da personagem do mouro/turco.

Na obra do mais destacado dramaturgo quinhentista português, Gil Vicente[10], o percurso da personagem será semelhante ao configurado na historiografia e na épica. Nos autos representados nas duas primeiras décadas do século XVI, antes da ascensão de Solimão I – que assume o poder do império turco-otomano em 1520, governando até 1566, ano de sua morte –, inexiste referência à figura do turco, muito embora, por diversas vezes, os mouros sejam referidos, quase sempre em perspectiva vituperante. No *Auto da Fama*, de 1510, cuja função, segundo Cristina Serôdio, é servir de "propaganda das conquistas portuguesas no Índico" [11], os mouros são os "imigos de nossa fé" e recebem dos portugueses "infinito dano [...] na índica navegação"[12]. Em *Exortação da Guerra*, de 1513/1514, auto que também exalta o processo expansionista, a figura do herói grego Aquiles, falando aos nobres e aos religiosos portugueses, convoca-os à luta contra os infiéis, dizendo: "moura a seita de Mafona/ ajudai a tal peleja/ que açoutados vos veja". [13]

Em 1521, com Solimão I já no poder, Vicente encena um auto durante as festas pela partida da Infante D. Beatriz, filha de D. Manuel I, para o ducado de Sabóia, quando de seu casamento com Carlos III, Duque de Sabóia. Neste auto comemorativo, cujo título é *Cortes de Júpiter*, o deus Júpiter é incumbido de preparar cortes para acompanhar a viagem da futura duquesa. Dentre as diversas personagens mitológicas convocadas pelo deus para ordenar o cortejo, a última a ser chamada é a Moura Taís, que estava até então encantada no Inferno, e que deverá ser desencantada para presentear a futura duquesa com objetos mágicos que a ajudarão na parte final da viagem, quando a ameaça turca é já referida: "va por el mar de

10 Gil Vicente (1465? – 1536-1540) serviu como "mestre de cerimônias" (algo como um organizador oficial das festas e cerimônias do reino) e como dramaturgo a dois dos mais importantes e poderosos reis portugueses, D. Manuel I (1594-1521) e D. João III (1521-1557), seu filho. A estreia do dramaturgo dá-se em 1502, com o *Auto da Visitação*, representado para os reis e a nobreza, em comemoração pelo nascimento do infante D. João, futuro rei D. João III. O último auto representado que se conhece é *Floresta de enganos*, encenado em 1536, em honra do pequeno príncipe D. Manuel, filho de D. João III. Ao longo das mais de três décadas de serviço aos reis e à nobreza portuguesa, Gil Vicente obteve grande prestígio e fama, como um típico artista de corte, e tornou-se o dramaturgo mais conhecido, estudado e representado de Portugal.

11 SERÔDIO, Cristina. *Fama*. Lisboa: Quimera, 1989 (Coleção Vicente), p. 3.

12 Para todas as citações dos textos de Gil Vicente, recorrerei à seguinte edição: VICENTE, Gil. *As obras de Gil Vicente*. Direção científica de José Camões. Lisboa: CET- Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ INCM, 2002, 5 vols. Para cada uma das citações, indicarei o nome do auto, o volume em que se encontra nas obras completas, a páginas da citação e as linhas ou os versos citados. Aqui: *Fama*, rubrica. vol. 2, p. 187, ll. 5-10.

13 *Exortação da Guerra*, vol. 1, p. 677, vv. 477-479.

levante/ tal que temblaba Turquía"[14]. A moura Taís fala uma língua própria, fingidamente uma língua de mouro:

> **Moura:** Gran coja mandar agora
> señora así mí morirm'ora
> Jupiter darbox gran empresa
> que exte dedal Alá quebir
> extar de mãy de Mahomad
> señora cuanto box pedir
> el fager lugo venir
> Alá xaber exte verdad.
>
> Exte anel da condón
> perguntalde box a él
> e él dar a box razón
> de cuantox xacretox xon
> tudo box xaber por él[15].

Paul Teyssier, em seu *A língua de Gil Vicente*, demonstrou que na base desta "algaraviada encontra-se evidentemente o espanhol [...]. Todavia, encontram-se também alguns lusismos [...], e igualmente alguns arabismos [...] que contribuem para acentuar a impressão de estranheza". Segundo Teyssier a realidade histórica deste registro linguístico é a do uso da "língua franca mediterrânica" ou "falar cristão" – embora, ainda de acordo com Teyssier, a base fonética seja árabe –, que era uma língua simplificada usada por comerciantes do Mediterrâneo, cristãos e muçulmanos[16].

O estranhamento linguístico contribui para configurar uma personagem nova no teatro vicentino, e que, caracterizada por seus poderes mágicos, é convocada para auxiliar os cristãos contra a iminente ameaça turca. Taís, para além da língua moura, comprova um início de mudança no tratamento dispensado aos muçulmanos e também uma viragem nas lutas pelo poder na Europa. É uma deusa mitológica moura que vem oferecer à duquesa cristã os meios, literariamente mágicos, para que ela possa enfrentar, com segurança, uma realidade inegável e potencialmente hostil. O *dedal* da mãe do próprio profeta Maomé[17], comprova-o Alá ("que exte dedal Alá quebir/ extar de mãy de Mahomad"), permitirá à duquesa acessar a verdade ou a realidade do contexto histórico presente, e o *anel de condón* fornecerá à nobre cristã os segredos necessários para enfrentar o novo inimigo ("él [o anel] dar a box [duquesa]

14 *Cortes de Júpiter*, vol. 2, p. 51, vv. 631-632.
15 *Cortes de Júpiter*, vol. 2, p. 51, vv. 662-674
16 TEYSSIER, Paul. *A língua de Gil Vicente.* Lisboa : INCM, 2005 [1ª Edição francesa de 1959], p. 270 e ss.
17 Em paralelo e em perspectiva cristã, observe-se que a Mãe de Maomé cumpre na fala da Moura Taís papel intermediador semelhante ao de Maria como mãe do profeta cristão, Jesus.

razón/ de cuantox xacretox xon/ tudo box xaber por él"). A Turquia e os turcos são, agora, presença e ameaça constante.

Esta mudança no tratamento dos seguidores de Maomé tornar-se-á mais clara nos autos de Gil Vicente das décadas de 1520 e 1530, nos quais os mouros não são mais referidos, mas os turcos, sim; ou melhor, um turco em especial: Solimão I. O imperador turco-otomano pode aparecer referido simplesmente por "turco gram soldão". Por exemplo, numa rápida passagem no *Auto da Lusitânia*, de 1532, em que, num diálogo inicial entre o pai e a mãe da jovem protagonista do auto, esta ironiza as pretensões de poder daquele, que exigia diversidade de alimentos, utilizando-se do hiperbolismo simbólico de poder guardado nos títulos com os quais personagem e auto designam Solimão I:

> **Pai:** E çanoiras por que não
> com favas e alcorouvia
> e cominho e açafrão
> **Mãe:** Pois o *turco gram soldão*
> nam come tanta igoaria[18].

Todavia, a ameaça que implica o império de Solimão I provoca referências menos superficiais e mais representativas de seu real poderio. Nos últimos autos vicentinos, a referência ao "turco gram soldão" vem sempre acompanhada por dois outros importantes acontecimentos históricos na Europa da década de 1520, motivados pela ação de outro grande imperador da época, o cristão Carlos V, senhor do Sacro Império Romano-Germânico. Nas lutas que travou com outros reinos e senhores da época, no afã de marcar sua autoridade imperial (Gil Vicente o denomina "Carlos césar", no *Auto de Mofina Mendes*, de 1532), Carlos V prendeu, em 1525, Francisco I, rei da França, e saqueou Roma, em 1527, obrigando o papa Clemente VII a refugiar-se no Castelo de Santo Ângelo. Esses dois fatos, controversos na Europa da época, e mais a ameaça expansionista de Solimão I são sempre referidos conjuntamente, embora em sentidos distintos.

Na *Farsa dos Almocreves*, de 1526/1527, o Fidalgo, que resiste a pagar as dívidas com seus serviçais e negocia com alguns a "privança" do rei em troca do perdão de suas dívidas, mantém o seguinte diálogo com seu Capelão:

> **Torna o Capelão:** Vossa mercê per ventura
> falou já a el rei em mi?
> **Fidalgo:** Ainda jeito nam vi.
> **Capelão:** Nam seja tam longa a cura
> como o tempo que servi.

[18] *Lusitânia*, vol. 2, p. 387, vv. 199-203. Itálicos meus.

Fidalgo: Anda el rei tam ocupado
co este turco co este papa
co esta França co esta trapa
que nam acho vau azado.
Eu entro sempre a vestir
porém pera arrecadar
há mister grande vagar
podeis-me em tanto servir
até que eu veja lugar[19].

Embora Carlos V seja seu cunhado, ou a despeito disso, D. João III de Portugal (1521-1554) temia seu poderio e sua ingerência nos reinos da França e, sendo ambos católicos, seu ataque a Clemente VII. Somava-se a isso um processo expansionista talvez muito mais ameaçador, o de Solimão I. Não se deve esquecer que, enquanto Carlos V prendia Francisco I de França, Solimão I invadia a Hungria, 1525, e revelava-se ameaça concreta à Europa cristã. A essas preocupações do rei português se refere o ardiloso Fidalgo da *Farsa dos Almocreves*.

Em um dos últimos autos de Gil Vicente, o *Auto de Mofina Mendes*, de 1532, aquele trio de personagens históricas volta a ser referido, desta vez como demarcação temporal e em registro mais farsesco. Respondendo a André há quanto tempo Mofina Mendes o servia como pastora, Paio Vaz cita aquele trio e envolve a infeliz pastora na luta de Carlos V contra os atos do grão turco Solimão I:

André: Mofina Mendes quanto há
que vos serve de pastora?

Paio Vaz: Bem trinta anos haverá
ou creio que os faz agora
mas sessego nam alcança
nam sei que maleita a toma.
Ela deu o saco de Roma
e prendeu el rei de França
agora andou com Mafona
e pôs o Turco em balança.

Quando cuidei que ela andava
c'o meu gado onde soia
pardeos e ela era em Turquia
e os Turcos amofinava
e a Carlos césar servia.
Diz que assi resplandecia
neste capitão do céu
a vontade que trazia
que o Turco esmoreceu
e a gente que o seguia[20].

19 *Almocreves*, vol. 2, p. 290, vv. 305-319.
20 *Mofina Mendes*, vol. 1, p. 121-122, vv. 345-364.

Com a fantasiosa intromissão da infeliz pastora Mofina Mendes na luta entre dois dos maiores imperadores da época, farsescamente "amofinando" os turcos, se conclui o percurso da personagem mouro/turco na obra de Gil Vicente. Mas, o teatro que lhe segue continuará a alçar a personagem do turco a padrões dramáticos mais altos.

3.

No *Auto de Dom Luís e os Turcos*, anônimo, publicado em 1572[21], os turcos do título não são mais Solimão I ou simples mouros infiéis[22]. Ao contrário, são agora rei e príncipe, pai e filho, poderosos, piedosos, capazes de reconhecer a fidalguia do par de amantes cristãos do auto e, por isso, conceder-lhes a vida e certa liberdade no interior do castelo, e, sobretudo, capazes de se apaixonarem por uma cristã e de morrer e matar por ela. Esta dignificação das personagens é merecedora de registro especial num contexto em que o esperado é o vitupério, conforme concluiu Amanda A. Alexandre.

Nesse sentido, interessa observar que os turcos do *Auto de Dom Luís e os Turcos* ainda são, em alguns momentos, referidos como mouros. Entre outros exemplos, uma rubrica do auto anuncia a entrada do príncipe em cena indicando sua condição de mouro ("Entra o Príncipe Olismael, mouro, e Solimo e Zaidel...") e num diálogo entre dois vilões, serviçais de D. Luís, um pergunta: "**Brás Lourenço:** Estas gentes de Turquia/ são frumengos ou são mouros. **Paiva:** São Mouros" [23]. Por diversas vezes, nas falas desses mesmos pajens e outros serviçais a condição de mouro é merecedora do vitupério, conforme as convenções literárias praticadas no século XVI português, mas, agora, sempre em registro farsesco. Nesses casos, mouros trazem "maus agouros", são "perros", "moscas malditas" (em jogo linguístico com "Mesquita", "mosquita", "moscas malditas), "Caim", "cruéis" etc.

---

21 Deste auto anônimo, conhece-se um folheto, *in quarto*, pertencente à Biblioteca Nacional de Madrid (R 3616). No século XIX, Teófilo Braga dá esparsas informações sobre o auto em: BRAGA, Teófilo. *História da literatura portuguesa*: Eschola de Gil Vicente. Porto: Livraria Chardron, 1898. Em 1922, Carolina Michaëlis de Vasconcelos publicou um fac-símile do folheto da Biblioteca Nacional de Madrid em: VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de. *Autos Portugueses de Gil Vicente y de La Escuela Vicentina*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1922, p. 5-129. [Edição portuguesa: *Nota V:* Autos portugueses de Gil Vicente e da escola vicentina, *Ocidente*, 270, 1960, p. 510-609]. Na década de 1960, outra edição veio à luz: *Auto de Dom Luís e dos Turcos* (texto anônimo do séc. XVI). Ed. de Giuliano Machhi. Roma: Ateneo, 1965. Mais recentemente, em 2010, o coordenador científico do Centro de Estudos de Teatro da Universidade de Lisboa, Portugal, o professor José Camões, editou e publicou o texto do *Auto de Dom Luís e os Turcos*, junto com mais quatro outros autos anônimos, em: *TEATRO português do século XVI*. Introdução e edição de José Camões. Lisboa: INCM, 2010, Tomo III. A edição integral do auto anônimo, junto com o fac-símile do folheto quinhentista, pode também ser consultado pelo endereço eletrônico: http://www.fl.ul.pt/cet ou http://www.cet-e-quinhentos.com .

22 Segundo José Camões, editor moderno da obra, neste *Auto de Dom Luís e os Turcos*, por primeira vez o turco é personagem de fato, pleno de integridade dramática, de uma obra teatral portuguesa no século XVI, e não apenas referido, como nos autos de Gil Vicente comentados acima.

23 *TEATRO português do século XVI*. Introd. e edição de José Camões. Lisboa: INCM, 2010, Tomo III, p. 126.

Todavia, esses vitupérios nunca são lançados contra os turcos nobres. Rei e príncipe, eles agem segundo regras corteses, reconhecendo a nobreza do par cristão; falam castelhano, língua tradicionalmente reservado a personagens elevadas socialmente no teatro do quinhentista português[24]; e regem sua conduta amorosa segundo as regras do amor cortês, código amoroso a serviço da nobreza e de longa fortuna desde a Idade Média. Embora no enredo do *Auto de Dom Luís e os Turcos* um parricídio seja cometido pelo príncipe turco, o assassinato é definido como ato passional, em palavras do próprio príncipe, que recorre à alta retórica amorosa para justificar-se:

> **Vem o Príncipe com a cabeça do pai e diz:**
> Cristiana, neste improviso
> aquí os doy por lo que os quiero
> la cabeza del que os quiso
> que amor que morir lo hizo
> es la causa por que muero[25].

O enredo do *Auto de Dom Luís e os Turcos* desenvolve-se em dois lugares distintos, a Espanha e a Turquia, e a duplicidade dos espaços reflete a divisão bipartida da narrativa. Na primeira parte, D. Luís, nobre português, encontra-se apaixonado por D. Clara, filha de um nobre castelhano, que a prometeu em casamento a outro fidalgo. Determinado a casar-se com D. Clara, com o consentimento da donzela, D. Luís rapta-a da casa do pai e a leva numa nau a Portugal. Entretanto, uma tempestade faz com que eles naufraguem na costa turca. No que podemos considerar a segunda parte do auto (por volta do verso 770, o auto tem 1625 versos), D. Luís, D. Clara, os vilões Brás Lourenço e Paiva e o Patrão italiano, piloto da nau, encontram-se sobreviventes na costa turca. São, entretanto, capturados e levados para o palácio do rei turco. D. Luís e D. Clara trocam de nome, D. Luís passa a falar espanhol, como a donzela, e dizem-se irmãos, temendo a situação de amantes frente aos potenciais inimigos. Imediatamente, reconhecendo-lhe a fidalguia e a beleza, rei e príncipe turcos apaixonam-se pela "linda cristiana" Dona Clara e os acolhem cortesmente no palácio. Orientada por D. Luís, Dona Clara joga com o amor do príncipe turco, denunciando o interesse do rei por ela e sugerindo ao jovem apaixonado que, caso voltem à Espanha e ele se torne cristão, ela poderá vir a tomá-lo como marido. A artimanha funciona. Movido pelo ciúme, o príncipe comete parricídio e ajuda os cativos cristãos a fugirem para a Espanha, acompanhando-os. Na estratégia engendrada por D. Luís, é claro, não está previsto o enlace entre o príncipe turco e

[24] E não mais a "língua franca", que, no auto, é utilizada pelo pajem de D. Luís, Brás Lourenço, sempre em registro farsesco, quando pretende se fazer entender pelos serviçais turcos, que falam espanhol, mas que Brás Lourenço ouve como se fora a "língua franca".

[25] *TEATRO português do século XVI, op. cit.*, p. 147, vv. 1272-1276.

sua amada, Dona Clara, mas uma solução romanesca é anunciada pela linda fidalga castelhana, em diálogo com seu amado português:

> **Dona Clara:** El príncipe que há de hacer
> cuando supiere el engaño?
> **Brás Lourenço:** O turquim, pode-o vender.
> **Dona Clara:** Si cristiano se volver
> mucho emendará su daño.
> Haremos, señor [D. Luís], casallo
> con dona Flagia mi hermana[26].

As palavras e os propósitos de Dona Clara, com a concordância de D. Luís, confirmam o teor de "missão evangelizadora do cristianismo" presente na intriga amorosa, conforme observado pelo professor José Camões, editor do auto (CAMÕES, 2010, p. 17) [27]. Nesta missão e neste *Auto de D. Luís e os Turcos* pode-se ver, se se quiser, uma mudança considerável na visão do Outro, com que o Portugal expansionista foi obrigado a conviver. Um Outro não mais somente expressão da incivilização, da rusticidade, do vício. Este outro turco que surge para o Ocidente a partir do fato histórico da ascensão de Solimão I ao trono do império turco-tomano provoca e exige uma atitude distinta do homem ocidental, atitude que busque estratégias de convivência, ainda que nela esteja prevista a evangelização.

Se, como nos ensina Edward E. Said, o "Oriente [é] uma invenção europeia", parece-me claro que esta dramaturgia portuguesa do século XVI, a partir do fato histórico do império de Solimão I, promove uma ligeira alteração na representação deste Oriente/turco que se inventa. A estratégia utilizada pelo dramaturgo quinhentista português anônimo é semelhante à que Said observa n'*Os Persas*, de Ésquilo, em que "o Oriente é transformado, de um distante e muitas vezes ameaçador Outro, em figuras que são relativamente familiares" [28]. Rei e príncipe turcos, neste *Auto de D. Luís e os Turcos*, são descritos e comportam-se como se fossem nobres europeus: expressam-se na língua de cultura da Ibéria quinhentista, o castelhano; recorrem ao registro retórico pertinente a seu *status* nobre; defendem valores de cortesania; e, por fim, regem-se segundo a ética do amor cortês. Nesta rápida leitura da configuração da personagem do "turco oriental" na dramaturgia portuguesa do século XVI, identifico talvez um dos indícios de alteração do processo de sua representação no mundo ocidental, que ainda não se concluiu plenamente.

---

26 *TEATRO português do século XVI, op. cit.*, p. 146, vv. 1247-1253.

27 CAMÕES, José. Introdução. Em: *Teatro português do século XVI*. Introdução e edição de José Camões. Lisboa: INCM, 2010, Tomo III, p. 7-24. Texto da citação na p. 17.

28 SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 32.

Conflicto de redes, instituciones e intereses en una Monarquía Compuesta: el caso del Reino de Mallorca

Conflict of networks, institutions and interest in a Composite Monarchy: the case of the Kingdom of Mallorca

Antoni Picazo Muntaner[1]
Universidad de las Islas Baleares

Resumen

Una de las posibilidades que se abren para poder determinar los cambios que sufrieron las redes de poder en el reino de Mallorca, la virulencia de determinadas colisiones entre las mismas, o los choques por el poder entre las instituciones es el de penetrar en los entresijos del conflicto competencial, sobre todo cuando algunos de ellos derivaron en algo más que en un simple expediente administrativo. Entre los muchos que se dieron en el reino de Mallorca analizaremos tres que, partiendo de una pequeña disputa sobre la capacidad legal de emitir una amonestación, derivaron en un verdadero ataque a la Inquisición a través de dos de sus entidades del poder político y religioso. En este caso en la propia figura del virrey y en la del obispo.

Palabras-clave: Redes; Poder; Conflicto; Competencias; Reino de Mallorca.

Abstract

One of the options open to identify changes that were the networks of power in the kingdom of Mallorca, the virulence of certain collisions between them, or shocks for power between the institutions is to penetrate intricacies of jurisdictional conflict, especially when some of them resulted in anything more than a simple administrative record. Among the many who were in the kingdom of Majorca discuss three which, starting from a small dispute over legal capacity to issue a warning, led to a real attack on the Inquisition through two entities of their political and religious power. In this case the figure of the viceroy and the bishop.

Keywords: Networks; Power; Conflict; Competition; Kingdom of Majorca.

● **Enviado em: 27/03/2014**
● **Aprovado em: 02/06/2014**

[1] Doctor en Historia, profesor de la Universidad de las Islas Baleares, área de Historia Moderna. Autor de varios libros y artículos en revistas especializadas internacionales y nacionales.

1-Introducción.

En la segunda mitad del siglo XX los estudios sobre redes sufrieron una expansión inusitada. En poco menos de dos décadas estos se multiplicaron, y conceptos como el implementado por Stanley Milgram[2] de 'pequeños mundos' se integraron y se normalizaron en varias disciplinas, entre ellas la Historia. No obstante, el análisis de redes vivió, además, un fuerte desarrollo con las teorías de la complejidad y su relación con la economía, como la línea metodológica seguida por Brian Arthur o la de Anderson[3]; la irrupción de la emergencia y la del caos de John Holland, o de Waldrop[4] entre muchos otros. En esta última década los análisis de redes mediante la ampliación de los campos de investigación han sufrido, si cabe, una mayor incidencia y un renovado vigor. En este sentido los trabajos de José María Imízcoz[5] son un reflejo más que evidente de las posibilidades que brindan. Este campo de indagación ha venido acompañado por la introducción de sistemas informáticos de análisis, junto con la irrupción de nuevas metodologías y técnicas. Un magnífico ejemplo lo hallamos en los programas desarrollados por la Universidad de Burdeos I o por el consorcio formado por la Universidad de California San Francisco, la Universidad de Toronto, Institut Pasteur, Institute for Systems Biology, Universidad de San Diego y otros... Como consecuencia de ello, y dentro de las nuevas líneas de investigación que han aparecido, cabría destacar las que penetran no solo en la evolución temporal de las redes, sino en los modelos de choque entre las mismas y de su emergencia. Patrones estos que fueron expuestos por Carayol y Roux[6] donde demostraron la importancia que tenían los enlaces para la propia configuración y desarrollo de las redes.

Una de las posibilidades que se abren para poder determinar los cambios que sufrieron aquellas, la virulencia de determinadas colisiones entre las mismas, o los choques por el poder entre las instituciones es el de penetrar en los entresijos del conflicto competencial, sobre todo cuando algunos de ellos derivaron en algo más que en un simple expediente

2 MILGRAM, Stanley. "The small-world problem", *Psychology Today,* (1), 1967, p. 61-67.

3 ARTHUR, W. Brian. "On the evolution of complexity", Santa Fe Institute, *Working papers*, 1993, 93-11-70. ANDERSON, Phillip. "Complexity Theory and Organization Science", *Organization Science*, vol. 10, n. 3, 1999, pp. 216-232.

4 HOLLAND, John H. *Emergence: from Chaos to Order*, Oxford, Oxford University Press, 1998. WALDROP, M. M. *Complexity, the emerging science and the edge of order to Chaos*, York: Simon and Schuster, 1992.

5 IMÍZCOZ, José María. "Comunidad, red social y elites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen", en J. M. Imízcoz (Dir.). *Elites, poder y red social: las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1996, pp. 13-50.

6 CARAYOL, N.; ROUX, P. "Knowledge flows and the geography of networks: A strategic model of small world formation", *Journal of Economic Behavior and Organization*, 71 (2), 2009, pp. 414-427.

administrativo. Entre los muchos que se dieron en el reino de Mallorca podemos analizar tres que, partiendo de una pequeña disputa sobre la capacidad legal de emitir una amonestación, derivaron en un verdadero ataque a la Inquisición a través de dos de sus entidades del poder político y religioso. En este caso en la propia figura del virrey y en la del obispo.

2-Conflicto institucional e intereses en el reino de Mallorca.

Sin duda a lo largo del siglo XVII en el reino de Mallorca, al igual que en el resto de la monarquía hispánica, se produjeron un notable número de conflictos de intereses entre diferentes instituciones, y con una combinatoria harto difícil pues en algunos casos en estas disputas intervenían más de dos partes, sea virrey[7], inquisidor, obispo[8], Real Audiencia[9] o incluso la misma Universitat del reino. Conflictos estos que se tornaron mucho más activos cuando detrás de la confrontación estaba la incautación de bienes y/o sumas cuantiosas, como en el caso del embargo de dos naves holandesas, el Júpiter y el Cangrejo[10]. Sobre este mismo

7 Entre ellos, por ejemplo, Archivo Histórico Nacional –AHN-, Inquisición, 1717, Exp. 12, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y el virrey de Mallorca por haber quitado a Juan Mas, notario de secuestros del Santo Oficio, los oficios de síndico y archivero perpetuo de la Universidad de Mallorca". En este sentido el virrey desposeyó a Juan Mas de los oficios de Síndico y Archivero perpetuo de la Universitat pero Miguel Seguí, notario del Santo Oficio, argumentó que "la intención de S.M. no es que a los oficiales titulados del ilmo Sr. Inquisidor General se les trate de esta manera, desposeyéndoles de sus oficios y haciendas". La respuesta también de Bartolomé Llobet, de la Real Audiencia, que Juan Mas al tener tantos oficios y tan distintos no cumplía enteramente con sus obligaciones. La orden que se recibió de la Corte fue tajante, que se restituyeran los oficios a Juan Mas. También AHN, Inquisición, 1717, Exp. 3, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y el Virrey y la Real Audiencia de Mallorca, en la causa de Pedro Veri y Miguel Ferrándell, familiares del Santo Oficio, y cartas reales despachadas por el Consejo de Aragón".

8 AHN, Inquisición, 1717, Exp. 2, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y el obispo de Mallorca sobre la suspensión de celebrar misa que Diego Desclapes y Antonio Coll, visitadores del obispado de Mallorca, impusieron a Miguel Maimó, presbítero en la iglesia parroquial de Felanitx y comisario del Santo Oficio, por impedir que los referidos visitadores examinasen sus ceremonias de misa", otro ejemplo AHN, Inquisición, 1717, Exp. 2d, "Testimonios, informes y otros documentos relativos a la respuesta dada por el Tribunal de la Inquisición de Mallorca a la consulta que el Consejo de Aragón hizo al rey en base a un memorial infamatorio del obispo de Mallorca, en el que denunciaba las actuaciones y procedimientos que contra la jurisdicción eclesiástica había promovido el Tribunal de la Inquisición de Mallorca". A lo que el tribunal inquisitorial respondió "este tribunal ha guardado siempre al dicho obispo su jurisdicción y mantiene toda buena correspondencia" y a una de las acusaciones más graves "al capítulo 4 responde que si un familiar o familiares ofendieran a algún clérigo poniéndole manos violentas en lo tocante a este tribunal derivarán en incursos en censuras".

9 AHN, Inquisición, 1717, Exp. 16, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y el virrey y la Real Audiencia en el proceso criminal contra Antonio Bardisa, cerrajero y vecino de Mallorca, por copiar las llaves de las cárceles del Santo Oficio y liberar a un preso de ella".

10 AHN, Inquisición, 1719, Exp. 8 y Exp. 3 "Testimonio de cómo se acostumbra a excomulgar los virreyes, 1623". En el caso que nos ocupa se excomulgó al virrey y al obispo por impedir que la Inquisición tomara los bienes embargados al capitán Denalaud, preso en el castillo de Bellver acusado de rebeldía contra S. M., proceso iniciado por el virrey el cual se incautó de todos los bienes de la nave. Lo mismo ocurrió con el proceso del capitán Enrique Chap y de su nave, el Cangrejo.

aspecto los trabajos que han aparecido sobre estas discrepancias jurídico-institucionales han sido muchos y variados, tanto en su enfoque metodológico como en su área de estudio. Efectivamente, el examen de los denominados 'pleitos de competencias' entre esas entidades permite verificar la distribución del poder, la alineación de individuos, grupos y familias con las diversas redes que controlaban ese poder e incluso los entresijos del mismo, la práctica cotidiana, el quehacer diario de cada una de las instituciones[11], por no hablar de las críticas, veladas o no, que se realizaron desde corporaciones rivales. En cierta forma, y como señala Ayesterán[12], el poder del grupo, o de la familia depende de cómo se aprovechen los conflictos en los que se vea inmerso.

Poder penetrar en la dinámica misma de los pleitos de competencias nos abre un notable abanico de posibilidades en todas sus vertientes porque, en definitiva, la mayoría de ellos se sustentaron por los privilegios y exenciones que disfrutaban los miembros del Santo Oficio. Martínez Millán[13] ya explicó que el gran volumen de privilegios y franquicias posibilitarían que en el siglo XVII se vieran un elevadísimo número de pleitos de competencias. En este sentido, los 'privilegios' no eran más que un reflejo del poder mismo y limitarlos suponía debilitar la potestad de grupos y familias.

A lo largo del siglo XVII en el reino de Mallorca se sostuvieron un gran número de causas. Sin embargo, entre 1630 y 1660 estas fueron mucho más activas pues no solo se enmarcaron dentro del conjunto de prerrogativas que tenía cada uno de los organismos que detentaban el poder, sino que también interrelacionaron con la colisión de redes que vivió el reino, concretamente en las luchas urbanas de la oligarquía y en algunos casos por motivaciones económicas personales[14] u orgánicas[15] que acentuaron mucho más esos choques. Estas querellas de las elites, bastante intensas a principios de centuria[16], acabaron transitoriamente en 1632 cuando el obispo Santander logró una frágil paz general entre

11 BALANCY, E. *Violencia civil en la Andalucía moderna (ss. XVI-XVII): familiares de la Inquisición y banderías locales*, Sevilla, Universidad, 1999.

12 AYESTERÁN, S.: *El grupo como construcción social*, Madrid, Anthropos, 1996.

13 MARTÍNEZ MILLÁN, José. *La Hacienda de la Inquisición*, Madrid, CSIC, 1984.

14 AHN, Inquisición, 1717, Exp. 7, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y la jurisdicción eclesiástica en el proceso criminal de Gabriel Montañer, juez de bienes confiscados y calificador del Santo Oficio, y rector de la iglesia parroquial de Santa Eulalia en Mallorca, a instancias de Juan de Santander, obispo de Mallorca, del vicario y beneficiados de la referida parroquia, y de Jaime Planes, presbítero, por diferentes delitos: conducta escandalosa y amancebamiento con Ana Poquet; usurpación de dinero de obras pías; agravios y ofensas contra los vicarios, clérigos y beneficiados de la referida parroquia, y por abandonar la parroquia sin licencia, contraviniendo los decretos del Concilio de Trento que establecían la residencia obligatoria de los párrocos".

15 Véase el expediente del AHN, Consejos, L. 1881 "Consulta del Inquisidor para que se cargue al obispado de Mallorca mil ducados para socorrer al tribunal".

16 El rey llegó a publicar una Pragmática Real prohibiendo el uso de armas de fuego cortas, pistolas, arcabuces y escopetas "aunque sean exentos o privilegiados como son oficiales reales y familiares del Santo Oficio".

ambos bandos. Sin embargo, los atentados continuaron intensificándose a partir de 1640[17] lo cual acarreó de nuevo la guerra abierta, con la muerte incluso de varios presbíteros de la catedral[18], y que acabó con una gran refriega el 14 de agosto de 1643. La red, en este caso, funcionó como un todo que perseguía unos objetivos concretos, no dudó en utilizar cualquier resorte que tuviera en sus manos para conseguirlos, incluido lógicamente el atentado y la venganza. Pero para ello era necesario detentar un abrigo legal que le permitiera, cuando menos, evitar las penas que la ley fijaba para cada uno de estos casos. Y en este sentido el tribunal del Santo Oficio fue una de las coberturas más eficientes de las que dispusieron por cuanto los privilegios que detentaban sus miembros, especialmente los familiares, eran muy elevados[19]. En este sentido uno de los recursos más habituales para dirimir los encontronazos institucionales tanto entre la Inquisición y el virrey como entre la Inquisición y el obispo fue el uso constante, y continuo, de la excomunión[20].

2.1-Bandosidades, pleitos y críticas.

La cobertura legal que proporcionaba el Santo Oficio para sus familiares y oficiales constituyó, durante mucho tiempo, una carga tremendamente lesiva para los intereses de la justicia ordinaria y aún eclesiástica. Un ejemplo de ello lo evidenciará claramente. En 1633 Miguel Truyol mantenía un pleito civil con su suegra, la cual estaba representada por el procurador Juan Sastre. Al parecer el descontento por la marcha del proceso precipitó que

17 De esta guerra no se libraron ni siquiera los presbíteros y beneficiados de la catedral. En 1640 asesinaron a Bernardo Fábregas, presbítero. En 1641 mataron a Juan Fiol e hirieron a Bernardo Oliva, subdiácono. También este mismo año hallaron ahorcado al reverendo Andrés Ginard, presbítero.

18 Era un hecho común la vinculación del clero con las facciones urbanas y luchas intestinas dentro del reino de Mallorca, vid. por ejemplo AHN, Inquisición, 1717, Exp. 15, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y la jurisdicción ordinaria sobre el arresto de Pedro Andreu, familiar del Santo Oficio, a manos de los ministros reales, por haber herido con arma de fuego a Andrés Antich, presbítero, incumpliendo la Real Pragmática de Felipe IV sobre la prohibición de arcabuces, pedreñales y pistolas".

19 Otro ejemplo lo podemos obtener en AHN, Inquisición, 1717, Exp. 14, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Mallorca y la jurisdicción ordinaria sobre el arresto en las cárceles reales de Gabriel Carreras, familiar del Santo Oficio y escribano real de la villa de Santa Margarita, por haber redactado cierta atestación contra Pedro Ramón Forteza, caballero del hábito de Calatrava y procurador real en el Reino de Mallorca".

20 AHN, Inquisición, 1719, Exp. 8,"Testimonio de cómo se acostumbra excomulgar los virreyes, 1623". Otro caso de excomunión que llegó a la Corte fue el de 1643 cuando el obispo excomulgó al virrey por detener a Matías Ferrer, notario, por haber lanzado numerosas críticas contra el mismo virrey. Ferrer fue condenado a tres años de galeras pero recurrió argumentando que tenía órdenes menores. Acto seguido el obispo excomulgó al virrey. A los pocos meses se recibió una carta del rey en la que se dirigía al obispo reclamándole el perdón de su lugarteniente, pero aquel se negó. No fue hasta pasados cuatro meses que se levantó la excomunión.

Miguel Truyol, acompañado por Miguel Juan Fuster, ambos caballeros y familiares del Santo Oficio, asesinaran con un arcabuzazo al procurador Sastre. De forma casi inmediata el virrey ordenó la detención y arresto en la Torre del Ángel de los dos caballeros, aunque la presión y la pertenencia de ambos a la familiatura inquisitorial, por lo cual debían ser juzgado por ese tribunal, obligaron a que el virrey tuviera que liberarlos, muy a su pesar y como consecuencia de las grandes presiones ejercidas por el inquisidor. Sin embargo, la cuestión pareció enredarse por cuanto a la mañana siguiente aparecieron, junto al palacio virreinal y por diferentes zonas de la ciudad, algunos pasquines[21] y panfletos tremendamente críticos contra el Santo Oficio. Todos estaban redactados en catalán, en papeles medianos, escritos al parecer con pluma grande, con letra camuflada para no ser descubiertos. Uno de ellos exponía "Si quieres matar y no pagar hazte familiar"; otro, "Si del Rey te quieres burlar hazte familiar". Los otros dos eran muy semejantes a éstos, pero con alguna pequeña variación.

Dada la repercusión social que tuvieron estos escritos el fiscal inquisitorial, el Dr. Fontamar, inició un proceso para determinar su autoría, el cual –a priori- apuntaba como sospechosos a "un grupo de presbíteros y beneficiados de la Seo"[22]. Para el abogado fiscal estos hechos eran tremendamente injuriosos, escandalosos y, especialmente, muy perjudiciales para el ejercicio de la jurisdicción, actividad y reputación del Santo Oficio en el reino de Mallorca. No obstante, las diligencias no avanzaban, de ahí que se tuvieran que ofrecer recompensas para facilitar las denuncias de los implicados, sin que ello diera fruto alguno. El fiscal comunicó la apertura del expediente al inquisidor Blas Alexandre de Zelaeta, el cual lo reconoció autorizando la citación y ulterior declaración de los presbíteros y beneficiados de la catedral. Entre estos testificaron Jaime Huguet, Jorge Tauler, Antonio Mesquida, Jaume Vich, Pedro Miró, Antonio Bosch, Miguel Gil y Bernardo Ordines. También declararon Fernando Miralles, caballero y familiar del Santo Oficio; Juan Bartolomé Mir, notario...entre otros. Estos dos últimos confirmaron que la noticia había corrido rápidamente por la ciudad y que la mayoría de sus habitantes no solo la conocían, sino que sabían el contenido de los pasquines. De hecho aseguró que de buena mañana se había encontrado con los caballeros, y también familiares del Santo Oficio, Jacinto Oleza, Francisco Desbrull y Jaime Morell los cuales ya estaban plenamente informados del suceso.

---

21 En 1614 hallamos un proceso con similares características. Efectivamente, ese mismo año aparecieron en el pueblo de Felanitx una serie de pasquines contra dos miembros del Santo Oficio: Jaime Artigues, familiar y Juan Vaquer, notario. El sospechoso, Bernardo Valls, fue detenido por el alguacil Rullán cuando salía de misa de la catedral y puesto a disposición del virrey en la Torre del Ángel. La respuesta inmediata de la Inquisición, ante la injerencia, fue la excomunión del regente, oidores y alguacil.

22 AHN, Inquisición, 1714, Exp. 9, "Diligencias de los pasquines contra la Inquisición que aparecieron en el castillo del virrey", fol. 1.

El proceso se hallaba en un punto muerto y para continuar se necesitaban dos diligencias básicas. La primera de ellas proceder a analizar los panfletos que en esos momentos estaban, al parecer, en manos del virrey. Y en segundo lugar tomar declaración a varios de sus lacayos ya que fueron los que hallaron los papeles y se los entregaron. Reunidos pues los consultores junto con el fiscal y el inquisidor se acordó demandar al virrey la entrega de dichos escritos. Un oficial inquisitorial pidió audiencia y tras el susodicho requerimiento, el virrey le contestó que al considerarlo de poca importancia los había enviado a Madrid aunque posteriormente rectificó y dijo que los había roto y se había desecho de ellos.

La respuesta no satisfizo al tribunal pues demandó la declaración de los criados y el registro de sus aposentos, a lo que el virrey contestó que en referencia a lo primero sus lacayos habían salido de la isla y en cuanto a lo segundo que no procedía. Aquello se convirtió en un verdadero encontronazo pues varios testigos afirmaron que dichos criados aún no habían salido de Mallorca. Incluso hubo personas que los vieron en palacio y otros pasear por la noche.

Otro de los grandes conflictos jurisdiccionales derivado de las bandosidades existentes en el reino de Mallorca, y que primero alteró la paz y las instituciones del reino, para pasar ulteriormente al Consejo de Aragón y de allí directamente al Inquisidor General y al rey fue el derivado de la causa por asesinato en el que se acusaba a Juan Suñer.

El diecinueve de junio de 1624 Jeroni Agustín, virrey de Mallorca, comunicó al Consejo de Aragón[23] que existían un gran número de conferencias 'entretenidas' y pendientes de resolución entre su autoridad y la del Santo Oficio, y que todo ello impedía despachar los negocios de forma efectiva. Entre esas sobresalía uno de los problemas más graves del reino: la causa contra Juan Suñer, receptor del Santo Oficio. Suñer fue detenido por los hombres del virrey acusado de asesinato y despachado con una nave fuera de la isla, dada la grave alteración de la paz que ese suceso había producido, y por la presión ejercida por la Inquisición que reclamaba la rauda entrega de su servidor. El virrey, pues, ante esta situación lo envió fuera de Mallorca, a Valencia, por lo que fue inmediatamente excomulgado por el inquisidor Pedro Díaz de Cienfuegos, excomunión que se amplió a todos aquellos que "tratasen y hablasen con el virrey".

Los argumentos de Jeroni Agustín eran más que elocuentes, dada la situación interna. La tensión había crecido tremendamente, la fractura social no hacía más que crecer y con ello la violencia, de ahí la necesidad de actuar decididamente para evitar "que no tenga con que

23 AHN, Consejos, L. 1881, fol. 173.

apagar el fuego pues me viene a faltar la autoridad" y sobre todo se podría "temer crezca la osadía y atrevimiento en los malintencionados". Máxime cuando, como afirma Josep Juan[24] Jeroni Agustín ya había tenido graves problemas con los jurats, derivados del reclutamiento de tropas.

El virrey solicitó al Consejo se ordenase de inmediato al inquisidor eliminar las censuras interpuestas contra él y sus hombres puesto que ello menoscababa su autoridad en momentos sumamente delicados, no solo como ya hemos mencionado por la gravedad de la dinámica de violencia interna, sino también porqué los enemigos de la Corona asediaban las islas continuamente. Jeroni Agustín, argumentó en su favor incidiendo en una crítica, ya vieja, contra el tribunal del Santo Oficio "no es fácil reducirlos y que se aparten de lo que no emprenden". El Consejo apoyó a la autoridad civil, remitiendo al inquisidor de Mallorca una lacónica nota en el que se expresaba que "en el reino de Mallorca no hay más ley que la voluntad de S.M". Tanto fue el apoyo recibido por parte del Consejo de Aragón que hasta se dirimieron varias opciones, una de ellas la de enviar una orden al virrey para que embarcase al inquisidor Pedro Díaz; orden que no se aplicó debido a la gravedad de la misma y a las alteraciones que ello hubiera provocado. En otra vía, y paralelamente a las instrucciones que se mandaron al lugarteniente real, se ordenó al inquisidor que "se quiten las censuras y excomuniones de forma inmediata"[25]. No obstante, no ejecutó las órdenes recibidas y la capacidad de maniobra del virrey cada vez disminuía más. De ahí que todo el expediente fuera remitido a la misma Corte "que se remitan todos los autos a la Corte y no se remitan al inquisidor porque estando las cosas tan enconadas no se juzgarán con la entera equidad" era la conclusión lógica a que llegó el Consejo. Desde la Corte el rey decidió resolver directamente la cuestión con el Inquisidor General, al que trasladó todo el expediente. Seguidamente se envió una pragmática al inquisidor del reino de Mallorca para que "borrase las palabras de los originales y de todas las partes en que estuvieran contra el virrey y nos remitan testimonio auténtico, procurando tener buena correspondencia, paz y conformidad con el virrey y la Real Audiencia"[26]. Al año siguiente, 1625, Pedro Díaz de Cienfuegos fue fulminado como inquisidor del reino de Mallorca y trasladado fuera de la misma, concretamente al de Barcelona.

24 JUAN VIDAL, Josep. *Els virreis de Mallorca*, Palma, El Tall, 2002.
25 AHN, Consejos, L. 1881, fol. 217 vto.
26 Ibídem.

2.2-Prestigio, poder y confrontación.

En ocasiones las grandes confrontaciones, algunas de las cuales llegaron hasta el mismo monarca, no surgieron de la defensa de intereses personales o económicos sino que fueron fruto de colisiones competenciales derivadas, básicamente, de una cuestión de prestigio. No obstante, lo más llamativo de éstas, y que las diferencia de otras en que intervienen las redes, fue que mientras en las segundas la reconducción del proceso a otras instancias se desarrolló de una forma ágil y rápida, en las primeras fue mucho más lenta y conoció siempre tiempos diferentes, unos de gran escalada y otros de parálisis. Pongamos el caso estudiado anteriormente, el de dos miembros de la familiatura del Santo Oficio acusados de asesinato, detenidos por el virrey e inmediatamente colocados bajo la jurisdicción inquisitorial al pertenecer a ella. En cambio, en las segundas, cuando lo que se dirimía era el prestigio personal –obispo, virrey o inquisidor- y en consecuencia el de la propia institución que representaban, la resolución del conflicto se complicaba enormemente. Hasta el punto que se necesitaba un arbitraje o una resolución de la misma Corte para imponer el equilibrio y la 'paz social', puesto que la mayoría de estas colisiones provocaban serias alteraciones en el devenir cotidiano del reino. Veamos un ejemplo que lo clarificará.

En marzo de 1667 un pequeño y nimio incidente en la iglesia de San Francisco generó un grave problema institucional entre obispado e inquisición en que las amenazas de muerte entre servidores de ambos bandos no se hicieron esperar. No obstante, este suceso se enmarcó en una larga y profunda lista de desencuentros entre ambas partes que tuvieron su punto más álgido en una serie de pleitos económicos iniciados por el Santo Oficio contra el mismo obispado[27].

Efectivamente, el disparador fue que coincidieron en una misa Jorge Dameto Trilli, que había sido baile general de Mallorca en 1658, y su yerno, José Villalonga, el cual había contraído matrimonio con la hija de Dameto, Francisca Dameto Puigdorfila, en contra de la voluntad de éste. Al parecer, Jorge Dameto era un hombre mayor, iracundo y difícil de doblegar y que nunca perdonó a Villalonga que no se respetara su voluntad. Al ver a su yerno más atrás se dirigió hacia él y le asestó un fuerte bastonazo en la cabeza. Tan rápida y contundente fue la acción que incluso el agredido no supo que le había pasado y cuando despertó creyó que le había caído un fragmento de la bóveda de la iglesia en la cabeza. Era, como se ve, una simple riña familiar pero que se había dado en un lugar sagrado. De hecho en

[27] AHN, Inquisición, 1689, Exp. 11, "Pleito fiscal entre el Fiscal del Santo Oficio y el Obispo de Mallorca sobre el pago de una pensión que goza el tribunal de Mallorca sobre el dicho Obispado".

un primer momento intervino el obispo para censurar y fijar una pena para Dameto. El obispo acusó a Dameto Trilli de haber pegado "con una muleta en las narices de Villalonga", y que ello era delito de sacrilegio, violación y polución de la iglesia de San Francisco. Dameto Trilli fue citado de comparecencia ante el obispo, pero este se opuso adjuntando declinatoria de fuero por ser familiar del Santo Oficio. Al mismo tiempo, el inquisidor Jerónimo Escobar Sobremonte y Cisneros se opuso, reclamando al obispo que se inhibiera de la causa a favor del Santo Oficio. Al continuar cada uno sus diligencias, el obispo reclamó al inquisidor que parara cualquier acción. La respuesta del inquisidor fue la de emitir una censura contra el obispo. Este contraatacó excomulgado al fiscal inquisitorial. A partir de este momento se generó un espiral de tensión bastante notable, con la aparición de los primeros conatos de violencia por ambas partes. Las censuras y edictos de ambos bandos se fueron sucediendo mientras servidores de cada institución las iban quitando a medida que se ponían.

El inquisidor, por su parte, lanzó otra censura contra el obispo el mismo día en que éste lo anatemizaba. La respuesta, la excomunión del obispo, el cual se reunió con teólogos y letrados anulando cualquier actuación de la Inquisición. El tema acabó en la Corte y el mismo monarca tuvo que apaciguar a ambas partes, llamando al orden al inquisidor.

Ahora bien, esto no impidió que por parte del Santo Oficio se abrieran expedientes y procesos de fe contra la mayoría de presbíteros y canónigos de la catedral y de otras iglesias de la ciudad como Santa Eulalia, San Francisco y San Jaime. La mayoría de estos procesos lo fueron o bien por arrancar los edictos y censuras de la Inquisición o bien por maltratar o amenazar a sus oficiales. Efectivamente, en el proceso contra Magín Salvador[28] el fiscal Bartolomé de Prados tomó declaración a varios familiares y al alguacil del Santo Oficio para determinar que había pasado, especialmente en los sucesos de Santa Eulalia. Todos los testigos llamados por el fiscal fueron unánimes en sus respuestas. Hubo un fuerte encontronazo en la iglesia de Santa Eulalia entre el alguacil de la Inquisición, algunos presbíteros y beneficiados de esa parroquia e incluso de algún canónigo de la seo[29]. Algunos de ellos empujaron al alguacil e incluso hubo intentos de sacar un arcabuz o una daga, hasta que intervino un miembro de la oligarquía local, y a la vez familiar del Santo Oficio, el caballero Pedro de Veri, que se entremetió para separar a ambas partes. El testigo Agustí Andreu, ciudadano, confirmó los sucesos anteriormente descritos y la afortunada y rápida intervención de Pedro de Veri antes de que la sangre corriese. También afirmó que estos

28 AHN, Inquisición, 1698, Exp. 17, "Proceso de fe contra Magín Salvador".

29 AHN, Inquisición, 1698, Exp. 13, "Proceso de fe contra el Nuncio Ferrer, de la Curia eclesiástica por prender injuriosa y violentamente a los ministros del Santo Oficio". El fiscal dio órdenes para que "sea preso y recluso en las cárceles secretas de esta Inquisición".

hechos habían sido presenciados por algunos caballeros, entre ellos Miguel Sureda, verguer, que demandó ayuda para el Santo Oficio. También estuvieron presentes en estos hechos los señores Puigdorfila, Salas, Francisco de Veri, Miquel Ferrandell, Guillermo de Sales, Luis Berart o el capitán de caballos Juan Despuig. Sin duda llama también la atención que, como recogen diversos expedientes inquisitoriales, a pesar que algunos oficiales inquisitoriales demandasen la ayuda de los presentes nadie, salvo Pedro de Veri, intervino, limitándose todos los presentes a contemplar los hechos.

El proceso de fe que se siguió contra Juan Sabater[30], criado y persona de confianza del obispo, nos acaba de ilustrar cómo emergió la violencia. Mientras un grupo de oficiales estaba colocando una serie de censuras en el mismo palacio episcopal, de suspensión de oficios sacerdotales a algunos canónigos y presbíteros de la catedral y la excomunión de altos cargos de la seo, entre ellos el mismo obispo, salieron una serie de criados, entre ellos el referido Juan Sabater el cual, esgrimiendo una espada hizo retroceder a los oficiales del Santo Oficio. Seguidamente arrancó las censuras, y dio orden a sus compañeros para que detuviesen a los familiares de la Inquisición allí presentes y los encarcelasen en las mazmorras del palacio episcopal.

Todos estos procesos de fe nos ilustran de la verdadera situación de tensión existente entre ambas instituciones. Así, en el del canónigo Antonio Callar[31] se especifica como aquellos criados episcopales "menospreciando el honor del Santo Oficio y su recto y libre ejercicio, pusieron las manos sobre los ministros del Santo Oficio tratándoles mal". Por esto mismo se ordenó la prisión y embargo de bienes de Antonio Callar. Uno de los argumentos usados, tanto por el obispo como por los canónigos de la catedral, fue que todos ellos –en este tema concreto- estaban exentos de la jurisdicción del Santo Oficio puesto 'que no era materia de fe'.

Pero entre todos los procesos de fe sin duda alguna el del Dr. Francisco Pou[32], vicario de la parroquia de San Jaime, es el más completo de todos, el que más datos aporta al ser el primero que se confeccionó y, por tanto, el que más información, detalles y observaciones incluye. En el mismo, por ejemplo, ya aparece el número de expedientes que se abrieron por los hechos ocurridos, concretamente detalla que se abrirían procesos contra al menos diez personas por arrancar censuras impuestas por el inquisidor del reino, y por maltratar tanto de palabra como de obra a diferentes familiares y oficiales del Santo Oficio, en lugar de "dar ejemplo y ser freno para los demás". El del Dr. Pou, además, fue el más completo porque en un

30 AHN, Inquisición, 1698, Exp. 5, "Proceso de fe de Juan Sabater".
31 AHN, Inquisición, 1698, Exp. 11, "Proceso de fe de Antonio Callar".
32 AHN, Inquisición, 1698, Exp. 1, "Proceso de fe contra el Dr. Pou".

primer momento se le acusó no solo de impedir la publicación de las censuras, sino también porque "acompañado por altos cargos del obispo amenazó con armas de fuego al alguacil del Santo Oficio". Después de ser interrogado alegó en su defensa que únicamente cumplía con las órdenes recibidas de la curia. Lo mismo sucedió con un alguacil que compareció y que iba de parte del virrey pues el obispo le había pedido ayuda. Ante las respuestas dadas por el Dr. Pou el fiscal inquisitorial le preguntó sí el testigo creía que se podía impedir al Santo Oficio actuar en materias de fe. La respuesta fue de idénticas características: no, pero en materia civil no lo tenía tan claro. También se le preguntó si reconocía en el inquisidor a un superior suyo. La respuesta, como las demás, que lo desconocía, pero que sabía cierto que el obispo lo era. Pero este expediente era mucho más ilustrativo por cuanto señalaba los futuros problemas que derivarían "si se salen con tantos atrevimientos como los de agora que no creemos hayan sucedido iguales con tribunal ni jurisdicción alguna"[33].

El asunto acabó de una forma más o menos esperada por muchos. El obispo envió una nave con algunos servidores a la Corte y con la explicación detallada de lo que estaba ocurriendo en el reino. Seguidamente convocó una junta extraordinaria de teólogos y canónigos para determinar hasta qué punto el inquisidor había obrado fuera de su jurisdicción. De esta reunión salieron dos documentos que estipulaban la nulidad total de las actuaciones del Santo Oficio[34] y una sentencia del obispo sobre la irregular actuación de la Inquisición[35]. En esta reunión se convocó a diferentes personalidades religiosas de la isla, con la presidencia del mismo obispo. Acudieron, entre otros, el doctor en ambos derechos Lorenzo Carreras, arcediano; el doctor Juan Bautista Zaforteza, canónigo y vicario general; el doctor Antonio Barceló; fray Miguel Veny, calificador del Santo Oficio, de la orden de San Francisco; los doctores y canónigos, Ramón Sureda, Jaime Ballester o Guillermo Rossinyol; fray Miguel Cerdó, de la orden de Mínimos; fray Juan Gascón, comendador del convento de Nuestra Señora de la Merced; fray Miguel Torres, franciscano, calificador del Santo Oficio; fray Bartolomé Mora, de la orden de Santo Domingo...

33 Ibídem, fol. 3.

34 Auto de la resolucion vnanime, y conforme, que tomó la Junta de 25 personas Doctas, Theologos, y Letrados, que mandó congregar, y presidió en ella el Illustrissimo, y Reverendissimo Señor D. Pedro Fernandez Manjarrez de Heredia Obispo de Mallorca, sobre la Justificacion de sus censuras, y procedimientos echos contra Jorge Dameto Trilli Cavallero Familiar del Santo Officio y contra El Doctor D. Geronimo de Escobar, Sobremonte, y Cizneros ... y sobre la nullidad de las que por estos se han instado, y promulgado, Mallorca : en la imprenta de Pedro Guasp, librero, [1667].

35 Sentencia dada por Don Pedro Fernandez Manjarrez de Heredia, obispo de Mallorca, en justificacion de sus procedimientos hechos en la causa de Iorge Dameto Trilli del Santo officio, assi en lo tocante al delito de sacrilegio y pollucion de iglesia como en defensa de sus jurisdiciones ordinaria, eclesiastica y delegada de su Santidad contra los inquisidores de Mallorca, [Mallorca : s.n., 1667].

Finalmente el tema acabó con un recordatorio de la Corte al inquisidor sobre el papel que debería tener, recordándole que se abstuviera de crear, y aún de alimentar, conflictos, declarándose nulas todas las censuras emitidas por el Santo Oficio. El obispo concluyó todo el expediente con la imposición de una leve penitencia a Jorge Dameto.

3- Conclusiones

En una monarquía compuesta como era la de los Austrias, con diversos poderes (civil, eclesiástico e inquisitorial) que caminaban por sendas paralelas, con jurisdicciones que a menuda coincidían, no era de extrañar que ello generase virulentos choques. Aún así cabe remarcar una serie de condiciones y de factores que facilitaron que estas colisiones que se efectuaron dentro del poder se multiplicasen.

En primer lugar, la propia dinámica de confrontación social en el reino de Mallorca existente entre diferentes bandosidades provocó que tanto unos como otros buscasen formar parte de una red de cobertura legal lo más efectiva posible y para sus miembros y que se convertía en una zona jurídica infranqueable para la autoridad civil: el Santo Oficio. Efectivamente, la pertenencia a la familiatura (y mucho más a sus oficiales y altos cargos) de la Inquisición dotaba al individuo de dos elementos fundamentales en la época de estudio: prestigio y cobertura legal. Los miembros inquisitoriales tenían el privilegio de ser encausados únicamente por el tribunal al que pertenecían, no pudiendo serlo por ningún otro, ni civil ni eclesiástico. Y aquí radica el grave problema al que se tenían que enfrentar tanto el virrey, como el obispado. La 'excelencia' jurídica de los miembros del Santo Oficio protegidos ante cualquier actuación que realizasen, fuese esta civil o criminal. Y de hecho muchos de los problemas y conflictos de competencias dimanan de esta misma situación, y de las ridículas penas que el tribunal imponía a sus miembros, máxime si las comparamos con otras de índole semejante encausadas por la Real Audiencia. Por eso mismo, y dentro de las luchas urbanas del XVII, la dinámica derivada de esta situación era sumamente lesiva para la paz social del reino de Mallorca. Fue una colisión de diferentes 'fuerzas' y si tenemos presente que este mismo poder solo se puede ampliar y ejecutar a costa de otras instituciones el panorama que se nos presenta es, cuando menos, harto complejo. En cambio, y en otra línea argumental, podemos percibir como ese mismo 'poder' del que disfrutaban las elites pasa de ser un elemento institucional a convertirse en otro de pragmático, individual o si se prefiere vinculado a una familia o grupo de familias concretas. Y en ese mismo sentido las luchas entre

Canamunts y Canavalls, ya estudiadas por Le Senne, fue el marco coyuntural donde se fraguaron no solo múltiples encontronazos institucionales, sino también la persecución de esa misma supremacía entendida como esa finalidad de hacer, de superponerse al otro a través de esa triple línea trabajada por los teóricos del poder: las acciones encaminadas a superponerse al 'otro'; las estrategias de superación (o incluso de conservación como un elemento de la necesidad propia de la elite) y las relaciones y vínculos institucionales. Y de ahí que para conseguir estos tres factores la pertenencia a un tribunal con unas características propias y peculiares como era el Santo Oficio fuese una de las principales vías seguidas, tanto por unos como por otros. Y en esa dinámica las actuaciones del virrey se explican para acotar esa misma naturaleza de las elites enfrascadas en una verdadera contienda, una guerra abierta, donde la misión última de la autoridad civil y militar era la de contener el orden, preservar la seguridad tanto interna como externa. Y en esos dos últimos puntos el reino de Mallorca estaba inmerso en una grave situación. Grave porque las luchas intestinas le privaban de fuerzas para enfrentarse a los enemigos que rodeaban las islas.

RESENHAS

MERLO, Grado Giovanni. *Francescanesimo: passato prossimo*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010, 102p.

André Luiz de Siqueira[1]
Doutorando em História
Universidade Federal do Paraná

● **Enviado em: 07/11/2013**
● **Aprovado em: 26/04/2014**

"Francescanesimo: passato prossimo"[2] (Edizioni Messaggero Padova, 2010, 102 p.) do historiador e franciscanólogo italiano, Grado Giovanni Merlo, embora ainda não possua uma tradução para a língua portuguesa, trata-se de uma coletânea de textos com reflexões do autor que, embora breves, conservam a profundidade e a precisão deste exímio conhecedor do *corpus* documental franciscano, especialmente o produzido entre os séculos XIII e XVI.

Grado Giovanni Merlo iniciou sua trajetória acadêmica como professor assistente de História Medieval e, mais tarde, como professor associado da *Università degli Studi di Torino* (1977-1986), onde passou a lecionar as disciplinas de História da Igreja e Movimentos heréticos. Chamado, em 1987, para ocupar o cargo de professor titular da *Università degli Studi di Milano*, passou então a ministrar as disciplinas de História da Igreja Medieval e, novamente, de História dos Movimentos heréticos. Estudioso apaixonado pela temática franciscana, Merlo tornou-se presidente, desde 1994, da *Società Internazionale di studi fracescani*, com sede em Assis. É difícil precisar em que momento de sua produção intelectual o autor começou a tratar mais especificamente do franciscanismo medieval e em que medida seus trabalhos anteriores sobre História da Igreja e dos movimentos heréticos influenciaram suas análises sobre o movimento franciscano. Entretanto, é possível observar em Merlo um posicionamento particular no que se refere a uma distinção, levantada por ele, entre os conceitos "franciscanismo" e "minoritismo", discutidos a seguir. Como o título da obra sugere, o tema do franciscanismo é proposto não como um problema somente, digamos, "arqueológico", encerrado nos séculos XIII e XIV, mas trata-se de uma discussão sempre

1 Mestre e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR.
2 MERLO, Grado Giovanni. **Francescanesimo: passato prossimo**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010.

renovada e viva ("*passato prossimo*") de uma experiência cristã cuja memória codificada em escritos, biografias e crônicas exigem uma constante atenção afim de que se evite as armadilhas de um "senso comum historiográfico"[3], como o próprio autor alerta.

Em *Francescanesimo: passato prossimo*, o autor faz uma coletânea de pequenas análises publicadas em diversas revistas italianas, de 2006 a 2009, sendo que entre estas, apenas os capítulos VIII e X, intitulados, respectivamente, *La lunga storia del Francescanesimo e dei Frati Minori* e *L'ambiguo minoritismo di frate Giovanni da Capestrano*, postam-se como textos inéditos. Assim, nos doze capítulos que encerram o livro, são discutidas de forma clara e agradável, questões que se estendem desde as inquietações sobre uma melhor definição do que entendemos por "franciscanismo", passando pelas discussões sobre uma datação do surgimento desse termo na documentação franciscana, enveredando-se pelo complexo processo de transição entre o projeto original de Frei Francisco de Assis (1182-1226) e seus posteriores desenvolvimentos durante a "institucionalização" da *Ordo Minorum*, até chegar numa tentativa de síntese "revisitada" da história do santo de Assis.

Entre os temas mais relevantes ou mais pertinentes para os estudos franciscanos tratados por Merlo nesta obra, destacamos alguns. No segundo capítulo ("*Chiara d'Assisi: francescanesimo al femminile?"*), propõe-se a questão se Clara de Assis (1193-1253) teria inaugurado uma espécie de leitura "feminina" ou até "feminista"[4] da mensagem e do projeto de Francisco de Assis. O autor, então, após provocar o leitor sobre o que se entende por "franciscano" e em qual "Francisco" se deve legitimar este adjetivo, isto é, se se deve remeter ao homem Francisco – na visão de sua primeira fraternidade - ou se ao São Francisco, construído pela Ordem por ele fundada. Em seguida, nota que essa proposta "feminina" e "clariana" soa estranha, ao menos na primeira década do movimento franciscano, a julgar pelas fontes da época, não se configura como um problema. Isso ocorre porque que tanto os frades (*fratres*) quanto as irmãs clarissas (*sorores*) eram chamados de "Menores" (*Minores*)[5], tendo ambas ordens o mesmo projeto de vida como recorda Merlo ao comparar a Regra de Santa Clara (1253) e o inicio da Regra Bulada (1223), da Ordem dos Menores: "*osservare il santo vangelo del Signor nostro Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza nulla di próprio e in castità*"[6].

---

3 Cf. MERLO, 2010, p. 29.

4 Quanto ao termo "feminista", embora Merlo faça uma brevíssima menção às discussões atuais sobre a definição e os usos deste conceito, não adentra em suas sutilezas e não deixa claro suas distinções ao se referir a documentação franciscana medieval.

5 Cf. MERLO, 2010, p. 13.

6 MERLO, **Ibid**., p. 14.

Ao tratar da transição do projeto original de Francisco de Assis para as necessidades e desafios de uma ordem religiosa em notável expansão no século XIII, Merlo no capítulo "*Da frate Francesco al francescanesimo: fedeltà e reletture*", aponta vários elementos que marcaram indelevelmente esse processo que tinha como ponto de tensão, de um lado, a fidelidade aos desejos do santo fundador e de outro uma real necessidade de adaptação aos anseios da sociedade e da própria cúpula da Igreja daquela época. Anseios estes que, como bem observa o autor, têm como pontos mais dramáticos as intervenções papais junto à *Ordo Minorum*, iniciadas em 1230 quando, a pedido de uma comissão de frades, o papa Gregória IX decreta, com a bula "*Quo elongati*", em que medida a Regra e o Testamento de São Francisco deviam ser seguidos. Não se tratava apenas, segundo Merlo, de um pedido de ajuda para se interpretar a identidade franciscana, mas era o anúncio de algo mais grave: a partir de então era o papado quem determinaria dali para frente o que seria o franciscanismo "ideal"[7].

Uma vez que não nunca houve "um" Francisco de Assis, mas uma diversidade de representações dele, conforme se pode encontrar nas suas antigas hagiografias, Merlo também propõe um cuidado especial ao se falar em "franciscanismo" no singular, preferindo, assim, seu uso no plural, como intitula o quinto capítulo – "*Francescanesimo (e francescanesimi)*" . Em sua análise, o autor não hesita em afirmar que já em meados dos anos vinte do século XIII não se pode mais falar de uma unidade dentro do movimento franciscano, uma vez que é nesse momento que a entrada de mestres universitários e clérigos dentro da Ordem - iniciando o que seria ainda um longo, mas bem compassado, processo de "clericalização" desta - começam também a descaracterizar, segundo o autor, o rosto e os desejos de um primitivo projeto. Duas considerações emblemáticas são propostas aqui sobre esta "pluralidade" do franciscanismo medieval: primeiro, estes "franciscanismos" se adaptavam muito bem "à lógica do mundo", no sentido de acompanhar sua dinamicidade e, segundo, eles se mostravam como "uma forma mais consciente e árdua da *sequela Christi*"[8], sofrendo os efeitos de constantes crises de identidade.

Outro ponto destacado por Merlo é a forma harmoniosa com que o movimento franciscano se situava entre a "*città*" e o "*eremo*", entre um apostolado urbano e uma vida de solidão. Entretanto, o autor observa que tal harmonia não durou muito, por conta dos vários desenvolvimentos, trabalhos e cargos assumidos pelos frades, até culminar no fato dos "eremitérios" se tornarem abrigos de "resistência" daqueles "irmãos" que discordavam dos

7 Cf. MERLO, **Ibid**;, p. 17.
8 MERLO, **Ibid**., p. 32.

caminhos trilhados pela Ordem após a morte do fundador, a fim de salvaguardar, ao seu modo, o que consideravam o "espírito das origens".

No capítulo VII, sobre "*l'avventura franciscana e minorítica nel duecento*", o autor, finalmente, define o que ele entende por "minoritismo", afirmando que se trata de um franciscanismo internacional nascido e crescido no contato com os ambientes de estudo, com os frades pregadores, com a cúria romana e com as igrejas locais[9]. Para Merlo, grande parte dos estudiosos ainda negligenciam essa distinção entre o "franciscanismo" e "minoritismo" e isso, de alguma forma, enfraquece uma análise mais adequada deste movimento no século XIII.

Por fim, o livro "*Francescanesimo: passado prossimo*" apresenta-se como uma boa maneira de se realizar uma "desintoxicação" de conceitos em relação à *quaestio franciscana*, desafiando o leitor a tomar uma postura mais honesta diante de seu objeto de estudo e a desconfiar dos labirintos do óbvio.

9 MERLO, **Ibid.**, p. 39.

BODANIS, David. *Mentes Apaixonadas*. Tradução: Carolina de Melo Araújo. Rio de Janeiro: Record, 2012, 404p.

Anadir dos Reis Miranda[1]
Doutoranda em História
Universidade Federal do Paraná

● **Enviado em: 13/04/2014**
● **Aprovado em: 26/04/2014**

Recentemente traduzido para a língua portuguesa, o livro *Mentes Apaixonadas*, do escritor norte-americano David Bodanis, resgata a história de amor de dois importantes personagens do Iluminismo francês. Conhecido amplamente como uma das figuras centrais deste movimento letrado, a notoriedade de Voltaire é inquestionável. Não foram poucos os que já no Século das Luzes, entre os quais figuraram pensadores e reis, reconheceram a grandiosidade deste filósofo e poeta. Já Émilie du Châtelet, cujos estudos científicos mostraram-se centrais para a emergência do Iluminismo em França, cuja genialidade inspirou a produção das obras mais influentes de François- Marie Arouet, é lembrada simplesmente como a "companheira de Voltaire".

Enfocado em popularizar o complexo discurso científico entre o grande público por meio de obras de estilo e linguagem acessíveis, Bodanis descobriu du Châtelet no final da década de 1990, ao se deparar "com uma nota de rodapé sobre uma obscura mulher francesa do início do século XVIII", enquanto realizava pesquisas para um livro sobre Einstein. A nota dizia que esta "havia desempenhado um pequeno papel no desenvolvimento do moderno conceito de energia e acrescentava que tinha alcançado certa notoriedade em seu tempo". Com a curiosidade despertada, Bodanis começou a pesquisar a vida da pensadora setecentista, descobrindo que a nota de rodapé havia menosprezado inteiramente a sua importância no contexto das luzes. Matemática brilhante, du Châtelet popularizara o pensamento de Newton em França, além de estabelecer junto a Voltaire e a partir do isolado

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. Integra o Núcleo de Estudos de Gênero-UFPR e o Grupo de Pesquisa Mulheres e Produção Cultural-UFPR.

castelo de Cirey, um centro de difusão de ideias críticas, as quais viriam influenciar nomes como Helvétius, D`Alembert e Diderot.[2]

Logo Bodanis percebeu que precisava trazer à luz a relação destes dois ilustrados, tendo em vista os desdobramentos desse relacionamento amoroso para os avanços científicos e culturais da época. Mas, mais do que narrar a história de uma relação intensa, marcada por trocas intelectuais e inúmeros reveses, e que foi preponderante para a emergência das *luzes* na França, a obra de Bodanis representa importante contribuição para o reposicionamento de Émilie du Châtelet na história da ciência e do Iluminismo.[3]

Madame du Châtelet não foi a única mulher ilustre cuja importância foi sublimada por meio da afirmação de seu papel como companheira de um grande homem. A escultora Camille Claudel, cujo talento e influência exercida sobre Rodin foram estranhamente esquecidos, é recordada somente como modelo e amante do famoso artista francês. A escritora e pensadora oitocentista Harriet Taylor, que dividiu a autoria de muitas das obras de Stuart Mill, comumente é lembrada pela sua posição de esposa do notório filósofo. Há um caso ainda mais ilustre, da intelectual francesa Simone de Beauvoir, cuja relação com Jean-Paul Sartre quase sempre é exaltada em detrimento a sua produção e contribuição para a constituição da filosofia existencialista.

Muitos estudiosos de gênero têm buscado explicar como e por que ocorrem esses processos de "apagamento" da importância literária, artística e científica de inúmeras mulheres. São apontados desde as sanções e interditos sociais, que levam muitas delas a não assumir a autoria de suas obras ou sua posição como pensadoras, até a persistente tendência em se identificar as mulheres sempre a partir de suas relações com os homens. Du Châtelet, por exemplo, ao mesmo tempo em que é lembrada devido a sua ligação com Voltaire, tem sua experiência como letrada negada, pois esta representaria uma transgressão às convenções de gênero (que preveem as mulheres a contínua adequação aos papéis de esposa e mãe).

No prefácio de *Mentes Apaixonadas*, Bodanis delineia alguns dados acerca do processo de invisibilização da experiência e dos feitos de Madame du Châtelet. Segundo ele, "quase imediatamente após a morte de Émilie, intrigas de línguas afiadas começaram a depreciar o que ela havia feito".[4] Sua obra era técnica demais, e suas companheiras letradas não

2 Voltaire e Émilie moraram juntos neste castelo durante alguns anos, desenvolvendo pesquisas e experimentos científicos, escrevendo e disseminando suas ideias por meio de uma rede de correspondências estabelecida com pensadores e cientistas daquele contexto.

3 Importante ressaltar que o projeto inicial de Bodanis era escrever a biografia somente de Émilie du Châtelet. No entanto, logo se tornou visível para ele que as histórias de vida de Émilie e Voltaire foram tão entrelaçadas, que seria mais interessante escrever uma dupla biografia.

4 BODANIS, David. *Mentes Apaixonadas*. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 17.

conseguiram perceber sua importância. Pouco depois, quando suas ideias de fato entraram no circuito científico, a hipótese de que uma mulher tivesse elaborado aquilo foi considerada tão absurda, que os cientistas homens que as usaram passaram a esquecer de quem as tinha criado. Em fins do século XIX, só restavam breves referências ao seu nome.

O século XX, com suas transformações no que diz respeito à pesquisa histórica, mostrou-se propício para o resgate de Émilie. No bojo de estudos que se voltam para os "excluídos da história", desenvolveu-se uma preocupação com o resgate da memória histórica das mulheres. Num contexto de reordenação, até certo ponto radical, das relações de gênero, muitas historiadoras e historiadores começam a se preocupar em revelar o que até pouco tempo não se podia dizer (ou era impensável) sem sofrer sanções sociais. Nesse sentido, o papel de du Châtelet como algo mais que a "amante de Voltaire" começou a emergir. Gostaria de frisar aqui os trabalhos de Ira O. Wade, um dos primeiros estudiosos a produzir uma biografia séria sobre Émilie (ainda na década de 1940), e de Elisabeth Badinter, historiadora francesa que, assim como Bodanis, escreveu uma dupla biografia, mas não do casal central do Iluminismo, e sim das *femmes savantes* Madame du Châtelet e Madame d`Épinay.

A recente proliferação de biografias sobre Émilie responde ainda a outras demandas da contemporaneidade, tais como o anseio pelo íntimo, pelo privado. Por outro lado, faz parte de determinado "furor biográfico" - reação a um contexto epistemológico no qual se minimizou a importância do indivíduo em favor dos processos globais, das estruturas de conjunto, das pesquisas quantitativas de longa duração.

A formação de Bodanis é na área de educação em matemática, física e economia, mas é possível perceber que este tem mantido há algum tempo certa proximidade com a História. Além de ter ministrado aulas de história na Universidade de Oxford durante anos, Bodanis se tornou conhecido devido aos seus livros sobre história da ciência. Em *Mentes Apaixonadas*, o diálogo com a História fica explícito tanto pelo conhecimento aprofundado que demonstra acerca da França setecentista, quanto pelo uso de farto *corpus* documental (ou mesmo pelo debate historiográfico que recupera no prefácio da obra, citando historiadores como Peter Gay e Robert Darnton).

É importante assinalar que, apesar de Bodanis apontar a rica documentação que utilizou para escrever "uma biografia não apenas de Châtelet, mas de Voltaire", cobrindo "seus elementos comuns, e também as ligações mais amplas"[5], raramente as cita ao longo do texto.

[5] BODANIS, op. cit., p. 15.

Com exceção de uma dos subcapítulos do livro, composto por inúmeras citações, oriundas de cartas, de mensagens e de relatos que circularam entre os frequentadores do castelo de Cirey, poucas vezes temos contato "direto" com as fontes primárias utilizadas pelo autor. Além de quase não citá-las no texto, às referencia somente ao final do livro (o livro termina com uma lista significativa de notas, que esclarecem fatos e eventos, apontam fontes primárias e secundárias). Provavelmente tal estratégia narrativa se deva ao fato de *Mentes Apaixonadas* ter sido escrito com vistas a um público não especializado, como o restante da produção de Bodanis. Com o intuito de agradar um público mais amplo, ele produz uma narrativa fluida, que intercala narrativa histórica, romance e explicações científicas.

O escritor norte-americano enfatiza as inúmeras reviravoltas e reveses que marcaram as vidas e a relação de Émilie e Voltaire: as frenéticas fugas de Voltaire pela França (devido a sua pena crítica e irônica, que tanto desgostava os grupos dominantes), os romances que ambos estabeleceram com outras personalidades da época (como o *affair* que Émilie teve com Richelieu antes de se enamorar por Voltaire), o rápido e obscuro enriquecimento de Voltaire, as estadas deste junto às cortes francesa e prussiana, a vida aristocrática de Émilie. O enfoque do autor, no entanto, é sobre suas trajetórias letradas, sua relação com a ciência e com o pensamento das luzes. Por meio de *Mentes Apaixonadas*, ficamos sabendo como Émilie se aproximou da cultura letrada setecentista devido ao estímulo de seu pai (que acreditava numa educação igualitária para meninos e meninas), das dificuldades que a mesma enfrentou para dar continuidade aos seus estudos científicos (devido aos interditos sociais à educação das mulheres) e o quanto a parceria intelectual que estabeleceu com Voltaire foi preponderante para a satisfação de suas ambições letradas (ele foi um companheiro de estudos, estimulando-a, acreditando nas suas potencialidades). Também entramos em contato com a história de vida de François-Marie Arout, que por vezes é contada de forma paralela a de Émilie, por vezes de forma intercruzada. Entre os inúmeros sucessos literários e fugas que marcaram a vida de Voltaire, o que Bodanis como biógrafo traz de mais inovador é demonstrar o papel fundamental de du Châtelet para o seu sucesso. Diversas vezes Bodanis demonstra como admiração que Émilie lhe devotava foi importante para o fortalecimento de sua crença em si mesmo. Afinal, o respeito de um indivíduo de tão elevado nível intelectual, só comprovaria suas próprias capacidades como letrado.

O brilhantismo de Émilie, seu mérito como cientista e matemática foram atestados por diversos pensadores e cientistas da época, incluindo o próprio Voltaire. "Há uma mulher em Paris chamada Émilie", escreveu este casualmente a um amigo, "que ultrapassa qualquer um

em inteligência. Ela entende Locke muito melhor que eu. Seria bom ter um guia assim".[6] Mas Voltaire não se nutria somente da consideração que du Châtelet lhe devotava. De acordo com Bodanis, Émilie o conduziu através das teorias de Newton, proporcionando a grande guinada na carreira do pensador. Junto à Émilie, ele passou a investigar como as leis racionais que Newton descobrira para o cosmo poderiam ser aplicadas para aperfeiçoar as instituições humanas na Terra.

Interessante assinalar ainda que Bodanis foi um dos primeiros biógrafos a enfatizar a importância dos discursos científicos na fundamentação do pensamento de Voltaire. Esse enfoque acabou por desvelar a importância e a contribuição de du Châtelet para a trajetória de Voltaire como pensador e filósofo. Mas o que Bodanis demonstra principalmente é como o relacionamento entre Émilie e Voltaire estava no centro de suas trajetórias intelectuais, como estes se auxiliaram mutuamente em suas pretensões letradas.

A demonstração de Newton acerca da lógica que regeria todo Universo configurou-se como uma das bases de pensamento ilustrado, pois possibilitou aos pensadores dos setecentos acreditar na sua capacidade em compreender o mundo a sua volta e torna-lo mais justo e racional. Influente e admirado pela maior parte dos iluministas franceses, o pensamento de Newton parece ter se disseminado em França a partir de Voltaire e Châtelet. Juntos empreenderam um estudo inédito sobre a obra de Isaac Newton. Ficamos sabendo ao longo da narrativa de Bodanis, entretanto, da preponderância das habilidades matemáticas de Émilie sobre Voltaire, e do fato desta ser a principal "autora" da obra resultante de tal estudo.

Posteriormente du Châtelet se dedica - sozinha desta vez - a um empreendimento mais ousado quanto as teorias do pensador inglês. Fruto de anos de dedicação, sua tradução e seu comentário sobre os *Principia* de Newton se tornaram fundamentais para o desenvolvimento da física teórica do século XVIII, estabelecendo uma base para boa parte da ciência contemporânea.[7]

Para além dos feitos científicos de Émilie, de sua contribuição para o desenvolvimento da ciência moderna, a leitura de *Mentes Apaixonadas* - como as biografias comumente o fazem - também propicia que mergulhemos no "cotidiano" do movimento ilustrado: as relações que estabeleciam entre literatos, cientistas, aristocratas e de alguns reis em torno do espírito ilustrado, os caminhos tortuosos que muitos destes percorriam para disseminar suas críticas

6 Conforme citado por BODANIS, op. cit., p. 113.

7 Mais do que traduzir a obra do latim para o francês, du Châtelet "traduziu" a obra de Newton para a linguagem matemática moderna. Baseado quase inteiramente em geometria secular, poucos cientistas do XVIII conseguiam utilizar os *Principia* diretamente. Ao tornar a teoria de Newton mais acessível, Émilie contribuiu para alavancar a reflexão cientifica (nos campos da física e da química) na França.

e reflexões, os momentos de sociabilidade letrada, a intimidade, a rotina, as perseguições que sofriam pelos poderes estabelecidos, enfim, as vidas daqueles que compuseram o que nomeamos de Iluminismo. E Bodanis propicia essa "redução de escala", sem deixar de estabelecer um diálogo constante com questões mais contextuais, como as formas de governo vigentes, as convenções de gênero, as representações religiosas, os sistemas econômico e jurídico.

O uso de extensa documentação, a reconstituição primorosa do contexto francês setecentista, os cuidados demonstrados pelo biógrafo em apontar suas hipóteses e incertezas diante das lacunas encontradas, bastam para demonstrar a seriedade de sua pesquisa. Ainda assim, por vezes, a narrativa é entrecortada por trechos mais romanceados, subtendendo-se sentimentos íntimos dos protagonistas. Possivelmente seja uma estratégia para tornar a narrativa mais palatável ao grande público. De qualquer forma, na maior parte das vezes, o nível de detalhes que enriquece a biografia parece se dever a riqueza das fontes e a exaustiva pesquisa por parte do autor. De acordo com o próprio Bodanis

> O nível de detalhes era tão grande que, quando descrevo Voltaire rindo ao ser interrogado por um determinado detetive particular, em maio de 1717, o seu sorriso não é uma conjuntura casual, mas aparece em um relatório que o seu detetive escreveu logo em seguida. Se Châtelet olha pela janela, isso é algo mencionado nas cartas ou inevitável em função da planta do quarto em que ela esta. Pela gentileza dos atuais proprietários do castelo em que ela e Voltaire viveram, pude rastrear seus comportamentos diários e passei um bom tempo batendo nas paredes, examinando as dobradiças das portas, os alicerces da escada, as camadas de pintura nas paredes, a fim de compreender como era o espaço em que viviam naquela época.[8]

Por fim, como historiadora de mulheres, não posso deixar de sublinhar o quanto *Mentes Apaixonadas* propicia um rico contato com as convenções de gênero existentes nos meios aristocráticos franceses: o modelo de casamento, os ideais de esposa e mãe, as liberdades e os interditos de gênero em relação às mulheres. As diferenças apresentadas em relação às práticas contemporâneas são estimulantes, tanto pela curiosidade histórica, quanto pela reflexão a respeito da contingência intrínseca à experiência de ser mulher.

[8] Idem, 16.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A ***Revista Diálogos Mediterrânicos***, publicação acadêmica vinculada ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná, se estrutura em dossiê, artigos isolados, resenhas e entrevistas. Os trabalhos enviados devem obedecer à seguinte normativa:

SEÇÃO	TITULAÇÃO
Dossiê	Doutores; Doutores com co-autoria de Doutorandos.
Artigos	Doutores; Doutores com co-autoria de Doutorandos.
Resenhas	Doutores; Doutorandos; Mestres; Mestrandos.

1. Extensão: os artigos devem ter no máximo 20 páginas e as resenhas (de livros publicados nos últimos 07 [sete] anos) devem ter até 5 páginas.

2. Todos os textos devem ser digitados em *Word for Windows*. Margens: 2 cm. Fonte e espaçamento: *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1 ½.

- Para citações com mais de 3 linhas, destacar o texto e utilizar recuo de 4 cm, fonte tamanho 11, espaçamento entre linhas simples.

3. Resumo e palavras-chave: os artigos devem apresentar obrigatoriamente um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em Inglês (*Abstract*), ou em Francês (*Résumé*), ou em Espanhol (*Resumen*) ou Italiano (*Sintesi*) e de três palavras-chave, em Português e na língua escolhida para a tradução do resumo.

- Nos casos de artigos não escritos em Português, os resumos e palavras-chaves devem ser escritos em uma das opções de língua citadas, diferente da utilizada no artigo.
- Só serão aceitas resenhas escritas em Português.

4. Título: também traduzido para o Inglês, ou Francês, Italiano ou Espanhol. Centralizado, fonte tamanho 16, em negrito.

5. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé.

6. Citações e notas de rodapé: devem ser apresentadas em fonte *Times New Roman* corpo 10 e de acordo com as normas seguintes e em rodapé:

- Citação de Livros: SOBRENOME, Nome. *Título do livro em itálico.* Edição. Cidade, Editora, ano, p. ou pp.
- Citação de artigos de revistas ou capítulos de livros: SOBRENOME, Nome. "Título do Artigo" In *Título do Periódico em itálico.* Cidade, Editora, Ano, Vol., nº, p. ou pp.
- A primeira nota deverá conter informações sobre o autor do texto, para conhecimento do editor, sendo suprimida na versão para os avaliadores.

7. Não serão aceitas bibliografias.

8. Os trabalhos deverão, obrigatoriamente, apresentar todos os itens acima.

9. Toda correspondência referente à ***Revista Diálogos Mediterrânicos*** deve ser encaminhada de forma eletrônica, pelo seguinte email: revistadialogosmediterranicos@hotmail.com