

Francisco de Paula Souza de Mendonça Junior  
Paula dos Santos Flores  
(Orgs.)

# Reflexões sobre o medieval

GT Estudos Medievais / ANPUH-RS



FACOS-UFSM

**Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior  
Paula dos Santos Flores  
(Orgs.)**

**V Reflexões sobre o medievo**

**GT ESTUDOS MEDIEVAIS/ANPUH-RS**

R332 Reflexões sobre o medievo V [recurso eletrônico] / Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior, Paula dos Santos Flores (Orgs.). Santa Maria : FACOS-UFSM, 2022.  
1 e-book : il.

ISBN: 978-65-5773-042-3

Abaixo do título: GT Estudos Medievais/ANPUH-RS

1. História medieval 2. Estudos medievais I. Mendonça Júnior, Francisco de Paula Souza de II. Flores, Paula dos Santos

CDU 94(100)

Ficha catalográfica elaborada por Lizandra Veleda Arabidian - CRB-10/1492  
Biblioteca Central da UFSM

**Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior**  
**Paula dos Santos Flores**  
**(Orgs.)**

**V Reflexões sobre o medievo**

Santa Maria  
**FACOS-UFSM**

2022

**FACOS-UFSM**

Organizadores: Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Paula dos Santos Flores

Diagramação: Jordana Eccel Schio

**FACOS-UFSM**

**Francisco de Paula Souza De Mendonça Júnior**

Professor do Programa de Pós-Graduação em História  
da Universidade Federal de Santa Maria.  
Professor do departamento de História na mesma instituição.  
Coordenador do Virtù - Grupo de História Medieval e Renascentista.  
Possui doutorado em História e Culturas Políticas  
pela Universidade Federal de Minas Gerais.

**Paula dos Santos Flores**

Doutoranda em História na  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
Membro do Núcleo de Estudos Medievais da UFRGS (NEMRS).  
Mestre em História pela  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA**

Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Departamento de Ciências da Comunicação

**Reitor** Luciano Schuch  
**Vice-reitor** Martha Bohrer Adaime  
**Diretor do CCSH** Sheila Kocourek  
**Chefe do Departamento de Ciências da Comunicação** Cristina Marques Gomes

**FACOS-UFSM**

**Diretora Editorial** Ada Cristina Machado da Silveira  
**Editora Executiva** Sandra Depexe  
**Conselho Editorial** Ada Cristina Machado Silveira (UFSM)  
Eduardo Andres Vizer (UBA)  
Eugenia Maria M. da Rocha Barrichelo (UFSM)  
Flavi Ferreira Lisboa Filho (UFSM)  
Gisela Cramer (UNAL)  
Maria Ivete Trevisan Fossá (UFSM)  
Marina Poggi (UNQ)  
Monica Marona (UDELAR)  
Paulo Cesar Castro (UFRJ)  
Sonia Rosa Tedeschi (UEL)  
Suzana Bleil de Souza (UFRGS)  
Valdir José Morigi (UFRGS)  
Valentina Ayrolo (UNMDP)  
Veneza Mayora Ronsini (UFSM)  
**Comitê Técnico Repositório e Site** Profa. Dra. Sandra Depexe (UFSM)  
Acad. Rodrigo Osório Santini (UFSM)  
Acad. Rafaella de Oliveira Santos (UFSM)  
**Organizadores** Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior  
Paula dos Santos Flores  
**Equipe Editorial** Augusto Machado Rocha  
Francesco Santini  
Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior  
Gabriela Pereira da Silva  
Mayara Faccin  
Patrik Madruga Gonçalves  
Paula dos Santos Flores  
Ramiro Paim Trindade Júnior  
**Diagramação** Jordana Eccel Schio

Os autores cederam os direitos autorais dos seus artigos para essa publicação. As informações e as opiniões expressas nesta obra são de responsabilidade dos autores.

Imagem de capa

HARPUR, James, *Faszinierendes Mittelalter: ein Panorama des Alltagslebens*. Gütersloh, 1995. p. 38 – de um manuscrito veneziano do séc. XIV. Verlagsservice Dr. Helmut Neuberger & Karl Schaumann GmbH.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

**Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior e Paula dos Santos Flores** ..... 10

### E SE FOREM OS CÁTAROS OS HERDEIROS DO REINO DOS CÉUS? A HERESIA CÁTARA EM ANÁLISE

**Adrienne Peixoto Cardoso** ..... 12

### MONUMENTOS FÚNEBRES EM AVIS - DEVOÇÃO E REMEMORAÇÃO

**Beatriz Nogueira de Sousa** ..... 17

### OS ARGUMENTOS CANÔNICOS MEDIEVAIS DO MONGE CENSURADO POR OFENDER O CONCÍLIO DE TRENTO E O PAPA NO LIVRO *MURENULAE SACRAE VESTIS SPONSAE REGIS AETERNI VERMICULATAE*

**Cassiano Malacarne** ..... 26

### O DIABO E SEUS DEMÔNIOS NA CONCEPÇÃO DE HUMANIDADE CRISTÃ MEDIEVAL: A ICONOGRAFIA NA BAIXA IDADE MÉDIA - SÉCULOS XI-XV

**Domingos Dutra dos Santos e Guilherme Aguiar Gomes** ..... 34

### METAMORFOSE EM LOBO: UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE A POSSIBILIDADE DA LICANTROPIA

**Gabriela Pereira da Silva** ..... 45

### A ÁFRICA NA IDADE MÉDIA: REPRESENTAÇÕES E INVENÇÕES

**Guilherme Aguiar Gomes e Domingos Dutra dos Santos** ..... 54

### O CASAMENTO NA MIRA DO OPÚSCULO DE SETA MACHOMETI

**Guilherme Barbosa dos Santos** ..... 64

### COMUNIDADES SEFARDITAS CASTELHANO-LEONESAS: TRANSFORMAÇÕES E TENSÕES NO RELACIONAMENTO ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS NO SÉCULO XIII

**Léo Araújo Lacerda** ..... 71

### RAMON LLULL E AS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS: CONTRIBUIÇÕES DA IDADE MÉDIA GLOBAL AO ENSINO DE HISTÓRIA

**Letícia Herculano da Silva Alves** ..... 78



É POSSÍVEL FALAR SOBRE UMA “FICÇÃO” MEDIEVAL? APONTAMENTOS PRELIMINARES PARA UMA QUESTÃO HISTÓRICA <b>Luan Lucas A. Morais</b> .....	89
A EDUCAÇÃO MEDIEVAL E O FEMININO: A DEFESA EDUCACIONAL NA OBRA A CIDADE DAS DAMAS (1405) DE CHRISTINE DE PIZAN (1364-1430) <b>Maristela Rodrigues Lima</b> .....	98
PENSANDO EM DRAGÕES E SIMBOLISMOS A PARTIR DA PROSA GALESA MEDIEVAL <b>Matheus de Paula Campos</b> .....	104
A DINASTIA MERÍNIDA E A RIHLA DE IBN BATTUTA: CONECTAR E CENTRALIZAR O “OCIDENTE ISLÂMICO” (AL-MAGHRIB) <b>Patrik Madruga Gonçalves</b> .....	111
PAPÉIS DE GÊNERO EM UM FILME ARTURIANO: ALGUNS APONTAMENTOS <b>Ramiro Paim Trindade Junior</b> .....	120
UT FACTA REGUM ET PRINCIPUM MEMORIAM QUA DIGNA SUNT ASSEQUANTUR SCRIPTURE SUNT BENEFÍCIO SOLIDANDA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE FERNANDO III, O SANTO (1217-1241) <b>Saymon da Silva Siqueira e Adailson José Rui</b> .....	128
A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA EM UMA CRÔNICA DO SÉCULO XIV <b>Vinicius Silveira Cerentini</b> .....	138
TRAIÇÃO E MISERICÓRDIA NO REINADO DE EDWARD IV DA INGLATERRA <b>Vitória de Sant’Ana Amorim Ramos</b> .....	145

## INTRODUÇÃO

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Paula dos Santos Flores

Este volume que apresentamos a vocês é o resultado de esforços distintos, mas que convergem para um mesmo fim. Por um lado, é mais um passo na caminhada iniciada pelo GT de Estudos Medievais da ANPUH/RS, ainda no ano de 2009. Assim como o primeiro volume, este *Reflexões Sobre o Medievo* também resultou das comunicações e discussões que ocorreram durante o Encontro Estadual de Estudos Medievais, no caso em sua quinta edição. Igualmente é mais uma demonstração da qualidade e do impacto das pesquisas sobre a Idade Média em variados campos das ciências humanas, ainda que majoritariamente os textos aqui presentes sejam fruto de pesquisa histórica. Temos também mais uma prova da consolidação da pesquisa sobre o medievo entre os pesquisadores e pesquisadoras que atuam em solo gaúcho, em seus diversos níveis de formação.

Essa obra foi gestada em um contexto tão singular quanto adverso: a pandemia de COVID 19 que assola o mundo desde 2020. Dado a excepcionalidade da situação, que afetou a todos e a todas de formas variadas e inegáveis, o V EEEM teve de abrir mão da presencialidade, tendo em vista, acima de tudo, a saúde coletiva. O presente livro nasceu de pesquisas e comunicações produzidas nesse cenário profundamente impactado por essa pandemia. Os textos que se seguem também nasceram de um evento que, ocorrendo exclusivamente através da internet, privou os pesquisadores e as pesquisadoras da possibilidade de alongar suas discussões e trocas para além dos simpósios e palestras, pelos corredores e pelos cafés. Contudo, a adoção dessa modalidade de realização do evento trouxe novas possibilidades também. O EEEM, tradicionalmente regional, acabou recebendo pesquisadoras e pesquisadores de várias regiões do Brasil e, inclusive, de outros países. Logo, o que se perdeu das conversas que se alongavam por outros espaços físicos do evento, ganhou-se na diversificação dos debates.

Os textos que compõem o presente volume do *Reflexões sobre o Medievo* mostram que as pesquisadoras e os pesquisadores do medievo seguiram atuando e produzindo com a mesma

## *Reflexões sobre o medievo*

qualidade de sempre, mesmo em um cenário profundamente adverso. Bem como temos uma diversidade muito marcante de formações e visões sobre as temáticas aqui presentes. Os textos cobrem uma área de interesse ampla, como o catarismo, a iconografia, o Diabo, a licantropia, as questões de gênero, as comunidades judaicas, os mundos do Islã, a política e o ensino de História Medieval. Tais contribuições são fruto de reflexões efetuadas por pesquisadoras e pesquisadores dos mais diversos níveis de formação, indo da graduação ao doutorado. Acreditamos que os dezessete textos que compõem esse volume do Reflexões sobre o Medievo apresentam uma mostra da qualidade e do vigor dos estados medievais em solo brasileiro.

Antes de deixar os leitores e leitoras com a leitura do livro, agradecemos aos autores e as autoras que abraçaram a proposta dessa obra, que é uma importante demonstração de reconhecimento tanto em relação ao EEEM quanto com a série Reflexões sobre o Medievo. Por fim, agradecemos a equipe organizadora desse livro, pois foi fundamental para concretizar mais essa mostra da qualidade da pesquisa brasileira feita em universidades públicas e gratuitas.

## **E SE FOREM OS CÁTAROS OS HERDEIROS DO REINO DOS CÉUS? A HERESIA CÁTARA EM ANÁLISE**

Adrienne Peixoto Cardoso<sup>1</sup>

### CATARISMO

Um dos maiores grupos contestatórios da Idade Média, os Cátaros existiram entre os séculos X e XIV, incomodando bastante a Igreja Cristã Medieval. Tinham, por princípio, o alcance da pureza absoluta, de modo até obsessivo. Eles tentaram alcançar esta utopia por diversos modos: o exercício da castidade de forma radical, a prática de jejuns, a recusa dos alimentos da carne, a depreciação de bens materiais, levar a vida de modo mais humilde possível, a reza – dia e noite – do Pai Nosso, com valores apostólicos e missionários, a tentativa de seguir o Evangelho de São João e a recusa completa da fé da Igreja Latina (GODES, 1995).

A Cosmogonia, parte da ideologia do catarismo, era composta pela ideia de Bem e Mal, sendo o primeiro caracterizado como Deus, o criador de tudo o que é invisível e bom; enquanto o segundo era caracterizado por Satã, o criador de tudo o que é visível e mau (MACEDO, 2000). O corpo, então, também era considerado como mau, o receptáculo da maldade. Decorre disto tal obsessão pela pureza, não apenas da sua mente – visto os princípios e valores seguidos e ideológicos –, mas também físicos – visto o corpo. Eles não acreditavam que o batismo (cristão) pudesse livrar a humanidade da mácula, ainda que não acreditassem no “Pecado Original” (como Gênesis, que Adão e Eva comeram a maçã e foram expulsos do paraíso), Satã tinha a mesma relevância de poder do que Deus, havia um equilíbrio (FALBEL, 2007).

A “rotina cátara” era baseada em uma espécie de hierarquia do grupo, dividido entre *perfeitos*, *crentes* e *simpatizantes*. O primeiro grupo, era considerado como a “elite” do movimento. Os perfeitos já haviam alcançado a pureza absoluta, já tinham realizado o *consolament*, pregavam em

---

<sup>1</sup> Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (PPGH-U-FPEL). Contato: adriiswalker@hotmail.com.

## *Reflexões sobre o medievo*

missão missionária de dois em dois, assim como os apóstolos, e estavam sob constante vigilância. De modo rigoroso, não poderiam mentir ou jurar. O juramento tinha uma característica de mentira, pois jura poderia ser assegurada apenas através da vontade humana, independente da vontade de Deus. Ademais, possuíam sua própria divisão entre diáconos, sacerdotes e bispos (GARDÈRE, 2008).

O segundo grupo, eram aqueles que estavam em preparação para recebimento do *consolament* e se tornar um *perfeito*. Para alguns, era permitido o casamento, visto que eles não suportavam o jejum corporal. Os cristãos vão contestar os crentes dizendo que estes viviam sob práticas “sodomitas”, sexuais exacerbadas e etc, o que não é condizente com o movimento (OLIVEIRA, 2013).

O terceiro grupo são pessoas que se solidarizavam com o movimento, que não queriam pagar mais os dízimos da Igreja Cristã Latina (e por suas razões próprias) e se aproximavam dos cátaros, inclusive até os defendiam (simpatizantes *Bellatores*), mas não tinham uma obrigação real de seguir conforme as exigências rígidas do movimento (MOURA, 2016). Os *simpatizantes* foram a maior causa que o catarismo também afetou o setor econômico da Igreja Cristã Latina durante o período. O movimento, em si, também impactou o setor social e religioso do Languedoc e cercanias.

## CÉU/PARAÍSO

A construção do Céu aparece desde Gênesis, quando Deus criou o céu e a terra. Na Terra, houve a separação de luz e trevas no primeiro dia, no primeiro capítulo do Livro de Gênesis do Antigo Testamento. É uma representação da queda de Lúcifer, quando este se revolta contra Deus e há a batalha celestial e a “derrota do Mal”. Considerando, então, a existência da possibilidade de descer ao inferno por causa dos pecados (vide “Pecado Original” de Adão e Eva, o que também aparece em Gênesis, no Antigo Testamento), entrar no céu é uma meritocracia e demanda a observação de regras para este alcance. Sobre a queda de Lúcifer, cria a ideia de que o Céu fica em cima, então existe um lugar que representa aquilo que é tido como melhor.

O Céu é, então, considerado como um local do mundo espiritual onde há a imortalidade do espírito, o Paraíso, um lugar sagrado, um estado perfeito. É onde fica a moradia de Deus, o trono de Deus. E na Bíblia, ao decorrer da história de Jesus, é possível identificar algumas passagens que citam o lugar do céu, ao exemplo de: “Na casa de meu Pai há muitas moradas; se não fosse assim, eu o teria dito. Vou preparar-vos lugar” (Jo 14 ,2), em resposta ao sentido meritocrático que teria o Céu, e também, “O reino que vos está preparado desde a fundação do mundo” (Mt 25, 34), que existe desde sempre.

Enquanto também para Dante, há a ideia de que existiriam mais de um Céu e para chegar lá seria necessário colocar a “terra no centro do Universo e, ao redor dela, em órbitas concêntricas, os céus da Lua, de Mercúrio, de Vênus, do Sol, de Marte, de Júpiter, de Saturno...” (ALIGHIERI, 2020, p. 5). Então, o Céu não é descrito apenas como um lugar espiritual, mas também físico, que fica em algum lugar entre os planetas do sistema solar.

Destarte, considerando a verdadeira existência de um Céu, haverão regras para se entrar nele, e leva-se em conta que duas são essenciais para a entrada no paraíso. Em primeiro lugar, o seguimento dos Dez Mandamentos, listados no livro de Êxodo, capítulo 20. O Decálogo é o texto religioso que reúne os princípios e valores que devem ser cumpridos para atingir o fim perfeito (a entrada no céu). Em segundo lugar, acreditar em Jesus Cristo, como homem e divino, filho de Deus, que morre na cruz para salvar os pecados de todos, uma das pessoas da Santíssima Trindade.

## OS CÍRCULOS DE DANTE E O CATARISMO

De acordo com o livro “Inferno”, de Dante (2020), o primeiro círculo do Inferno seria constituído pelas pessoas que viveram virtuosamente, mas que não foram batizadas e não eram cristãs, entre crianças e adultos. Neste sentido, a regra é: não basta ser bom, há a necessidade de seguir o preceito da religião cristã. Não há nenhum tipo de sofrimento neste círculo.

O sexto círculo do Inferno é descrito como aquele onde estão as pessoas que eram consideradas hereges. Ou seja, aqueles que não acreditavam no Deus do cristianismo, que não seguiam os princípios da Igreja Latina. Considerando que o catarismo cria a sua Igreja Independente, que querem o extermínio da Igreja Latina (não apenas que ela mude) e seguem a sua própria cosmologia, eles são hereges e estão nas bulas papais inquisitoriais *Ad Abolendam* (Papa Lúcio III, 1184) e *Vergentis in Senium* (Papa Inocência III, 1199), que tinham a função de erradicar a “depravação” que seriam as heresias. a missão era localizar, corrigir e punir quem fosse o violador da unidade cristã (DUARTE, 2012). Neste círculo, o sofrimento era ser enterrado em túmulos flamejantes.

O sétimo círculo do Inferno é dividido em três partes e lá estariam os violentos. Na segunda parte se encontrariam os suicidas (violentos contra si mesmos). Os Cátaros tinham o ritual da endura, o suicídio místico em que ficavam em jejum até a morte (GODES, 1995). Neste círculo, o castigo seria a transformação dos suicidas em árvores e sofrer ataques por harpias.

Enquanto no Purgatório, o local intermediário que as pessoas pagam os seus pecados e depois são perdoadas, no primeiro terraço estão as almas dos excomungados, aqueles que foram contra a Santa Igreja Cristã Latina em vida, mas que se arrependeram/rezaram a Deus antes de morrer, e os Cátaros rezavam o frequentemente o Pai Nosso (a sua principal oração). Assim sendo, eles poderiam também estar no Purgatório de Dante – se eles acreditassem em um. Como para eles não existiria o pecado venial, apenas o mortal, e todos os pecados possuem o mesmo peso, não faz sentido, para os Cátaros, a existência de um Purgatório (conforme descrito por Dante). Além, acreditando na metempsicose, como eles acreditavam, eles deveriam voltar à Terra e continuar a sua missão até que atingissem a perfeição absoluta.

## RAZÕES, ENTÃO, QUE OS CÁTAROS NÃO SÃO OS HERDEIROS DO CÉU (CRISTÃO LATINO)

Ainda que o Catarismo não seja considerado cristão pela Igreja Latina, eles estão vinculados ao Cristianismo, visto que era uma instituição poderosa naquele período, e a colocação dos

## *Reflexões sobre o medievo*

cátaros como hereges decorreu de sua fuga do *modus operandi* da Igreja, que escolheram, em artigos de fé, acreditar em outra crença. Eles não são considerados como Cristãos porque não acreditam na existência de Jesus Cristo como esta pessoa divina; para eles, Jesus era considerado um anjo, juntamente com Maria e João (Evangelista). Jesus, como criação de Deus, não é Deus, mas um ser inferior a Ele, não sendo possível uma Santíssima Trindade. Desta forma, Jesus não teria encarnado como humano, mas assumido uma falsa aparência material de carne e osso. Para tanto, não teria sentido fome ou sede, nunca comeu ou bebeu, nunca sentiu frio ou calor, nem morreu ou ressuscitou (FRANCO, 2010). Assim, os Cátaros vão contra o maior dogma da Igreja Latina e no que ela baseia toda sua fé: a ressurreição de Jesus.

Os Cátaros só acreditavam no Novo Testamento. Suas crenças estavam especialmente sustentadas no Evangelho de João, em Atos dos Apóstolos e nas Epístolas de São Paulo. O movimento fazia as suas próprias interpretações sobre as leituras (FERNANDES; CORREIO, 2013). As interpretações da Igreja Latina não eram o suficiente, eles não acreditavam em uma instituição que não consideravam como pura e sim como má. Assim, eles não seriam herdeiros do céu cristão definido pela Igreja Latina, sendo que não acreditavam nele – não nos parâmetros religiosos do Cristianismo aos moldes eclesiásticos de Roma. O Catarismo vai ser construído como uma espécie de Igreja Independente, e vão acreditar no seu próprio Céu/Paraíso, para onde vão depois das encarnações, quando alcançarem a perfeição.

Mas mesmo que os círculos da ficção de Dante façam sentido e há a possibilidade de colocar o Céu dos cristãos (de acordo com as crenças que os cristãos do meio onde Dante estava inserido) como um objeto a ser estudado de quem cristãos como Dante imaginavam serem merecedores ou não, para os Cátaros não há uma crença no além, se nega o espaço intermediário do Purgatório e o Inferno é a própria Terra, o Paraíso celeste é um local espiritual para aqueles que conseguiram recuperar sua condição angelical de origem:

A viagem da alma, até lá, ocorre em duas etapas. Na inicial, com duração de três dias, ela vai para a *terram novam* esperar a ressurreição geral, que acontecerá apenas quando todas as almas forem salvas; é uma região provisória, talvez o terceiro Céu, onde a reunião do “perfeito” com seu espírito leva-o ao êxtase. Na etapa final, a alma vai à terra dos vivos – *terra viventium* –, local da Luz, da felicidade paradisíaca. Esse sétimo Céu é descrito como positividade espiritual, “lugar de alegria”, e também – seguindo um *topos* da literatura medieval de viagens ao além, como negatividade de sensações terrenas, como lugar “onde não havia nem sede, nem fome, nem frio, nem calor (FRANCO, 2010, p, 21).

Depois que as almas do Deus Bom se penitenciam e se purificam pela transmigração em novos corpos materiais, até receberem o *consolamentum*, conseguem chegar ao Paraíso terrestre, local em que recuperam os seus corpos espirituais. “Toda criatura de Deus será salva”, é a visão compartilhada. Depois que voltarem à pátria celeste, o mundo acaba (FRANCO, 2010).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto para os Cátaros é possível alcançar a pureza absoluta em vida e depois disso ir para o que consideravam como Céu, o estado subsequente à necessidade de reencarnar, esta perfeição, para os cristãos latinos, é alcançada apenas no Céu, não em vida; a Terra é como um teste para os merecedores. O teste aos Cátaros seria sobre o rigor moral e físico a qual estão submetidos. A rigidez da purificação corporal do catarismo é justificada pelo corpo ser uma criação de Satã, visto que é feito de um material visível.

A Igreja Latina, para os Cátaros, era considerada como “Igreja dos Lobos”, como a maior representante de Satanás na Terra. Com todas as comparações, os Cátaros não seriam, então, capazes de serem mais merecedores do Reino dos Céus do que os próprios cristãos latinos?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia - Paraíso**. Tradução de José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Editora Principis, 2020.

Bíblia online. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf> Acessada em 10 de julho de 2021.

DUARTE, Leandro Rust. **Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199)**. Universidade Federal do Mato Grosso. Revista de História, São Paulo, n. 166, 2012.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. 1º Edição, São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

FERNANDES, Geni Chavez; CORREIO, Claudia Bucceroni Guerra. **Entre Cátaros e Inquisidores: documentação e redes de conformação e informação**. ENANCIB, Santa Catarina, 2013.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, p. 9-28, 2010.

GARDÈRE, Michel. **Rituales Cátaros**. Barcelona: Jose Olañeta Editor, 2008.

GODES, Jesús Mestre. **Los Cátaros: problema religioso, pretexto político**. Barcelona: Península, 1995.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval**. Porto Alegre: Edipurs, 2000.

OLIVEIRA, André Marinho. **Inventando o Inimigo: o discurso sobre os cátaros na “Historia Albigensis” de Pedro de Vaux-De-Cernay como estratégia de uma condição clerical (1198- 1218)**. Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo, vol. 1/1, 2013.



## MONUMENTOS FÚNEBRES EM AVIS - DEVOÇÃO E REMEMORAÇÃO

Beatriz Nogueira de Sousa<sup>1</sup>

A História da Dinastia de Avis em Portugal é, antes de tudo, uma História de estratégias de legitimação dinástica. Isso se dá pelo fato de que o erguimento de D. João I ao trono foi marcado por uma série de embates e negociações no seio da corte portuguesa, que culminaram em uma eleição circunstancial do sucessor de D. Fernando I em cortes, formato até então inédito na história da monarquia portuguesa. A peculiaridade da origem da Dinastia, portanto, dará o tom em que a consolidação do poder dinástico se organizará em Portugal neste momento.

### A CHEGADA DE AVIS AO TRONO

D. Fernando I morreu em 22 de outubro de 1383, sem deixar nenhum herdeiro legítimo para o trono. Com isso, se instaura uma crise interna em Portugal com grande movimentação política. Oliveira Martins (1882, p.146) aponta que “*Mal caiu a tampa do caixão sobre o cadáver de D. Fernando, estalou a Revolução*”.<sup>2</sup>

Toda essa agitação política ocorre no reino principalmente pela polêmica figura da Rainha D. Leonor, que se tornou regente após a morte de D. Fernando. As controvérsias se iniciaram antes mesmo da morte do rei, com o casamento da Infanta Beatriz, única filha dos dois, com D. João de Castela e a constituição do Tratado de Salvaterra, que foi firmado por D. Fernando I e tinha a intenção de regulamentar as condições para o casamento de sua filha D. Beatriz com João I de Castela.

<sup>1</sup> Doutoranda em História Social PPGHS/FFLCH - USP. Pesquisadora do GEMPO - Grupo de Estudos Medievais Portugueses/USP. Contato: beatrizn.sousa@hotmail.com.

<sup>2</sup> Sobre o conceito de Revolução no contexto da alçada de Avis ao trono, recomendamos as leituras: COELHO, Antônio Borges. *A Revolução de 1383: Tentativa de Caracterização*. 5ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1984; MATTOSO, JOSÉ. «A Nobreza e a Revolução de 1383», in: *1383 / 1385 e a Crise Geral dos Séculos XIV / XV. Jornadas de História Medieval: Actas*, Lisboa, História & Crítica, 1985.p. 391-402 e SERRÃO, Joel. *O Caráter Social da Revolução de 1383*, 6ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

Contudo, há uma cláusula que prevê a sucessão da coroa para o Rei de Castela e seus descendentes, caso Beatriz não gere herdeiros. É justamente essa cláusula que será alvo de grande discussão no período, uma vez que ela coloca em risco a independência do reino (MATTOSO, 1985). Assim, frente a esse impasse e a sucessão de revoltas que se instaura, o Mestre de Avis, irmão bastardo de D. Fernando I, é escolhido e aclamado pela população e por determinados setores da nobreza e da burguesia, se tornando Rei em eleição por cortes em 10 de abril de 1385.

Desse modo, percebemos que D. João I - embora tenha *carisma de sangue* por ser filho de D. Pedro, não é um sucessor legítimo ao trono. Nesse sentido, a Dinastia de Avis irá organizar e viabilizar uma série de recursos narrativos e memoriais em prol da elaboração de uma legitimidade dinástica para si. Um dos exemplos de recurso narrativo mobilizado nesse sentido é a encomenda da escrita das crônicas dos Reis de Portugal, feita por D. Duarte em 1434 (SARAIVA, 1950). Todavia, há outros recursos de grande importância para esse fim, como o desenvolvimento heráldico, a moralização da corte e a organização de uma memória litúrgica fúnebre para a Dinastia.<sup>3</sup>

## A MORTE DO PATRIARCA E O IDEÁRIO FÚNEBRE AVISINO

O artigo de Armindo de Sousa “A morte de D. João I (Um tema de propaganda dinástica)”, publicado em 1984, foi o primeiro estudo que buscou rastrear nos rituais fúnebres e nas narrativas de morte da Dinastia de Avis uma elaboração organizada em prol de traçar uma narrativa legitimadora por meio do memorial fúnebre. Para tal, o autor analisou sete fontes historiográficas que discutiam diretamente a data da morte do patriarca. Esses sete documentos são quase unânimes em afirmar que o monarca faleceu na véspera da Festa da Assunção da Virgem Maria: todos, exceto o Epitáfio, especificam o dia 14 de agosto como data da morte. Assim, percebe-se que há um esforço narrativo em elaborar a data da morte como sendo no mesmo dia em que D. João I nasceu, no aniversário da Batalha de Aljubarrota, batalha esta que consagrará sua vitória contra os castelhanos no processo que culminou com sua posse do trono em 1383. Para Sousa, todos esses elementos reforçam a ideia de que a morte de D. João I foi um tema de propaganda dinástica meticulosamente planejado desde o reinado de D. Duarte, seu filho, com o principal objetivo de formular uma imagem de D. João I como um herói predestinado. Nas crônicas, com ênfase naquela redigida por

---

<sup>3</sup> Sobre essa discussão e as diversas vertentes mobilizadas pelo discurso avisino em torno da difusão de seus valores enquanto dinastia e modelo para os súditos, recomendamos as seguintes leituras: ARRUDA, José Jobson Arruda; TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia Luso-Brasileira Contemporânea*. Bauru, SP: EDUSC, 1999; HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *O medievalismo em liberdade: Portugal, anos 70/anos 90*. Signum, São Paulo, FAPESP, n. 3pp. 173-207, 2001; KRUS, Luís. *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico (1280-1380)*. Lisboa: JNICT/Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; SILVA, Manuela Santos. *Filipa de Lencastre. A rainha inglesa de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2014, da mesma autora, o artigo “Um reino, uma família, um herdeiro: os primeiros anos da dinastia de Avis (1387-1402)”. In: *O túmulo do Infante D. Afonso de Portugal da Sé de Braga*, Lisboa, F.C.T./M.C./I.M.C., 2010, pp.16- 27; COELHO, Maria Helena da Cruz. D. Filipa de Lencastre. *A Inglesa Rainha. 1360-1415*, Vila do Conde: Academia Portuguesa da História, 2011, da mesma autora, o artigo *A política matrimonial da dinastia de Avis: Leonor e Frederico III da Alemanha*. In: *Revista Portuguesa de História*, t. XXXVI, v. 1, pp. 41-71, 2002-2003; e a importante obra de VENTURA, Margarida Garcez. *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992.

## *Reflexões sobre o medievo*

Rui de Pina, o relato de morte de D. João traz todos os elementos necessários para uma *Boa Morte*, a morte dos eleitos - teve conhecimento da proximidade da morte; aceitou seu fim com lucidez; preparou-se ativamente para o desenlace; morreu com perfeito juízo e serenidade; entrou na glória dos eleitos (PINA, 1977).

Entendemos, portanto, que há a mobilização de um *Ideário Fúnebre* legitimador pela Dinastia de Avis. Esse Ideário Fúnebre<sup>4</sup> É articulado principalmente por meio da construção e manutenção do Mosteiro de Santa Maria da Vitória e seus monumentos fúnebres, tema principal deste capítulo.

### O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DA VITÓRIA

O Mosteiro de Santa Maria da Vitória, mais conhecido como Mosteiro da Batalha, é o Panteão Fúnebre construído em homenagem à Dinastia de Avis. No testamento de D. João I, diz o Rei:

Porque nos prometemos no dia da batalha que ouvemos com el rey de Castella de que noso senhor Deus nos deu vitoria de mandarmos fazer aa homrra da dita nossa senhora Santa Maria, cuja vespera entom era ally a cerqua domde ella foy huum moesteiro o quall depois que foy começado nos requireo o Doutor Joham das Regas (sio) do noso Comselho e frey Lourenço Lamprea noso confessor estamdo nos em o cerquo de Mellgaço que hordenasemos que fose da Hordem de Sam Domymguos e nos dovidamos de ho fazer porque asy foy noso prometimento de se fazer aa homrra da dita Senhora Santa Maria e respomderam nos que a dita Hordem em especiall era muyto da dita senhora declaramdo nos as rezões por que. As quaases vistas per nos acordamos e prouve nos de hordenar o dito moesteiro que fose da dita Hordem (...) (RODRIGUES, 2009, entrada 3777).

Conforme elucidado no trecho selecionado acima, o mosteiro não funciona apenas como panteão fúnebre, mas também como local de rememoração da vitória na Batalha de Aljubarrota contra os castelhanos, que consolidou a posse de D. João I ao trono português. Assim, notamos que o projeto de memória da Dinastia de Avis articula desde o princípio a rememoração dos feitos militares que fazem parte da consolidação do poder de D. João no reino português, com o culto aos próprios membros da dinastia através da liturgia fúnebre organizada por cada rei a partir principalmente de seus testamentos. Seu erguimento é tão importante no projeto político de D. João que sua construção foi iniciada logo após o início de seu reinado, em 1386 (GOMES, 1990). Na data da escrita de seu segundo testamento, em 1426, as obras do mosteiro já estavam bastante avançadas, o que justifica as diversas páginas do testamento que versam sobre as diretrizes para sustento dos frades da Ordem de São Domingos - para quem o mosteiro foi cedido - e os pedidos de missas fúnebres em seu nome e da falecida Rainha.

---

<sup>4</sup> O conceito de Ideário Fúnebre é nosso e foi inaugurado em nossa dissertação de mestrado intitulada *Entre doçura da alma e a corrupção da carne: as representações da morte na Dinastia de Avis (Portugal - Século XV)*. Dissertação (Dissertação em História Social) – FFLCH/USP. São Paulo: 2019, e corresponde ao conjunto de rituais, cerimônias e discursos sobre a morte mobilizados por um grupo de poder em prol do fortalecimento de representações que esse grupo ergue para si.

A organização fúnebre do mosteiro é extremamente planejada nos testamentos de todos os reis de Avis até D. João II.<sup>5</sup> O mais importante espaço é a Capela do Fundador, que embora tenha sido planejada desde o início das obras do mosteiro, só será finalizada em 1434 por Mestre Huguet, oito anos após a data da morte do patriarca. O cadáver que inaugura o panteão real não é o de D. João I, mas sim o da Rainha D. Filipa de Lencastre, trasladado de Odivelas para a Batalha em 1416. Sobre a questão da capela do fundador e de seu sepultamento, diz o Rei em seu testamento:

Mandamos e emcomendamos ao dito iffamte e a outro qualquer que for rey destes regnos que nom comsymta que nymguem se lance nem soterre demtro no jazilguo que nos mandamos fazer em a nossa capella em alto nem no chãao salvo se for rey destes regnos. E mandamos que pellos jazyguos das paredes da capella todos em quadra asy como sam feytas se posam lamçar filhos e netos de reix e outros nom. E de quaaesquer cousas que cada huum dos que se lamçarem na dita nossa capella quiserem leixar ao dito moesteiro possam seer (4 v.) apropiadas aos ditos frades as duas partes e aa nossa capella se aproprie todavia a terça parte de todo o que asy leixarem e se comjuntem aos outros beens della. E o dito proveedor e strivam os proveytem e aministrem com os outros beens pera ajuda e governança dos ditos frades. E doutra guisa se nom posa nehuum lamçar nos jaziiquos da dita nosa capella asy dos de cima que apropiamos pera os reix como dos outros d'arredor della que apropiamos aos filhos e netos dos reix salvo leixando aa dita capella o terço de todollos beens e cousas que asy quiserem leixar ao dito moesteiro pella guisa suso dita. Item mandamos que se nom lamce nehuum de qualquer estado e comdiçam que seja na capella principall e mayor do dito moesteiro. (RODRIGUES, 2009, entrada 3777).

No trecho sublinhado por nós acima, é explicitada a exclusividade de sepultamento de reis e seus filhos e netos na Capela do Fundador - outros membros da nobreza não podem ser sepultados no local. Nas paredes laterais da capela estão sepultados o infante D. Pedro e sua mulher, D. João e sua mulher, D. Henrique e D. Fernando. Os túmulos de príncipes são geralmente sinalizados por seus símbolos individuais heráldicos e seus brasões. Apenas o túmulo de D. Henrique possui jacente.

O túmulo de D. João I e de D. Filipa de Lencastre está localizado no centro do octógono que forma a capela, em posição de destaque para quem entra pela porta principal do Mosteiro. Trata-se do primeiro túmulo português idealizado para duas pessoas na efígie, na qual ambos estão deitados lado a lado e de mãos dadas. O Rei está de armadura completa, em traje solene, enquanto que a Rainha Filipa segura em sua mão um livro simbolizando sua cultura e a questão da educação e erudição da família real e da corte, sempre muito presente em suas ações - e também princípio legitimador dinástico.



Figura 1 - Túmulo de D. João I e D. Filipa de Lencastre. Acervo pessoal.

A importância da efigie dupla não reside apenas no simbolismo do matrimônio, mas em uma imagem dos membros fundadores da Dinastia na morte, tal qual ela teria sido em vida - fiel e unida, refletindo a glória do Reino Português. Assim, o túmulo dos fundadores, junto com as sepulturas de seus filhos, transformam o Mosteiro não apenas em um jazigo da família real, mas em centro de memória do início de uma dinastia marcada pela vitória - a qual o Mosteiro rememora e consolida.

Recentemente, o projeto Policromia Monumental, cofinanciado pela Fundação Calouste Gulbenkian e organizado pelo Laboratório Hercules, pelo Instituto Português de Heráldica e pelo Instituto Politécnico de Leiria analisou a partir de amostras do calcário tumular resquícios dos pigmentos utilizados e chegou à seguinte reconstrução (CAMPOS, 2018):



Figura 2 - A cor do túmulo de Dom João I e Dona Filipa de Lencastre. National Geographic Por-

tugal®

É interessante que as cores utilizadas na composição das efigies demonstram o destaque que o túmulo do patriarca deveria ter no conjunto arquitetônico do mosteiro. Ele, de fato, festeja e enaltece o casal real.

D. Duarte seguirá o mesmo modelo de túmulo e, diferente dos irmãos, irá erguer uma capela para si.



Figura 3- Sepultura de D. Duarte e D. Leonor de Aragão, situada nas Capelas Imperfeitas. Acervo pessoal.

O panteão de D. Duarte, conhecido como Capelas Imperfeitas, nunca foi finalizado. Não há documentação disponível que situe exatamente quando o Rei iniciou suas intenções e planos em relação à construção das capelas. A informação mais precisa que temos é que o projeto já estava sob responsabilidade do Mestre Huguet em 1436 (GOMES, 1990). O nome *Capelas Imperfeitas* foi popularizado para a obra pelo fato de as capelas nunca terem a finalização concluída. Por conta do atraso nas obras, o de D. Duarte foi alocado temporariamente aos pés do altar da Capela-Mor na igreja principal, contando apenas com o cadáver do Rei, falecido em 1438.

Apenas em 1456 a Rainha D. Leonor será trasladada para a sepultura, dez anos depois de sua morte, por iniciativa do filho do casal, o Rei D. Afonso V. A representação dos jacentes será feita após a chegada do corpo da Rainha e a transferência do túmulo para as Capelas Imperfeitas ocorrerá apenas no século XX (GOMES, 1990). O estado atual da sepultura pouco se assemelha ao gótico do período, uma vez que a mesma passou por diversas restaurações. Sobre a provável imi-

## *Reflexões sobre o medievo*

tação das esculturas tumulares, diz Vergílio Correia (1949, p.126) que se trata de “*imitação pouco feliz, réplica incaracterística que não depõe a favor da continuidade ou progresso artístico da escultura da Batalha*”. Entretanto, a documentação disponível não nos permite rastrear foi pedido de D. Duarte que sua tumba fosse uma réplica da tumba de seus pais, ou se esse modelo teria sido iniciativa de D. Afonso V e do artista que produziu as estátuas - já que o túmulo só foi construído dezoito anos após o falecimento de D. Duarte.

D. Afonso V foi sepultado originalmente na Casa do Capítulo, em um túmulo individual. O terceiro rei da Dinastia de Avis teria planejado também um túmulo conjugal, de modo que fosse sepultado com a primeira esposa, D. Isabel, mas esse plano acabou se perdendo por ocasião do seu segundo matrimônio. O túmulo original de D. Afonso V foi destruído no século XIX, no episódio da invasão Napoleônica na Península Ibérica, não se sabe ao certo em que circunstância. Em 1901 seus restos mortais foram recolhidos e somados aos de D. Isabel e um infante filho de ambos, e sepultado na Capela do Fundador (GOMES,1990). Por essa razão, o túmulo possui arquitetura simples quando comparado aos seus antecessores. Não há nenhum registro de sua arquitetura original.



Figura 4- Túmulo de D. Afonso V e D. Isabel. Acervo pessoal.

D. João II também não terá uma capela construída apenas para si. Acreditamos que isso se dá pelo próprio contexto de sua morte precoce aos 40 anos em 1495 - o Rei sofre por anos e na última piora, é levado para se tratar em Alvor. É lá que ele falece e permanece enterrado na Sé de Silves de forma provisória, até ter sua trasladação ordenada por D.Manuel I em 1499, conforme seu pedido expresso em testamento “(*..*)*minha sepultura quero que seja em o Moesteyro de Santa Maria da Vitória no lugar e per a maneira que mais conveniente parecer a meu testamenteiro e as cousas do descargo de minha alma lhe encomendo que se faça como lhe eu mando e as outras como lhe bem parecer*” (RODRIGUES, 2009, entrada 3797).



Figura 5 - Túmulo de D. João II. Acervo pessoal.

Por conseguinte, percebemos que o Mosteiro da Batalha é entendido como um espaço de rememoração dinástica consolidado através dos pedidos de missa e sepultamento nos testamentos de todos os reis da Dinastia de Avis. Ainda que seu projeto tenha sido idealizado por D. João I e colocado em prática por D. Duarte de forma mais ampla, os demais solicitam enterramento e homenagem nesse espaço, que atua, portanto, como monumento de rememoração e devoção dos membros da Dinastia de Avis.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Antonio Luis. **A cor do túmulo de Dom João I e Dona Filipa de Lencastre**. National Geographic Portugal. Disponível em: <https://nationalgeographic.pt/historia/grandes-reportagens/1744-a-cor-da-capela-do-fundador>. Último acesso em: 31/01/2022.

CORREIA, Vergílio. **A Arte do Século XV: Obras**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.

GOMES, Saul António. **O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV**. Coimbra: Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990.

MARTINS, Oliveira. **História de Portugal**. 3a edição emendada. Lisboa: Viúva Bertrand, 1882.

MATTOSO, JOSÉ. «A Nobreza e a Revolução de 1383», in: 1383 / 1385 e a Crise Geral dos Séculos XIV / XV. **Jornadas de História Medieval: Actas**, Lisboa, História & Crítica, 1985.p. 391-402.

PINA, Rui de. **Crônicas**. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977.

RODRIGUES, Miguel Jasmins (coord.). **As gavetas da Torre do Tombo**: Edição digital. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2009. V. 6: (GAV. 16-17), entrada 3777 e 3797.

SARAIVA, António José. **História da cultura em Portugal**. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950.

SOUSA, Armindo de. **A morte de D. João I** (Um tema de propaganda dinástica). Lucerna. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, p. 417-487, 1984.



SOUSA, Beatriz Nogueira. **Entre a doçura da alma e a corrupção da carne**: as representações da morte na Dinastia de Avis (Portugal - Século XV). Dissertação (Dissertação em História Social) – FFLCH/USP. São Paulo.

VENTURA, Margarida Garcez. **O Messias de Lisboa**. Um estudo de mitologia política (1383-1415). Lisboa: Cosmos, 1992.

**OS ARGUMENTOS CANÔNICOS MEDIEVAIS DO MONGE CENSURADO POR  
OFENDER O CONCÍLIO DE TRENTO E O PAPA NO LIVRO *MURENULAE SACRAE  
VESTIS SPONSAE REGIS AETERNI VERMICULATAE***

Cassiano Malacarne<sup>1</sup>

Os apontamentos presentes neste artigo fazem parte de um desdobramento de conclusões que surgiram a partir dos questionamentos feitos em um texto de um blog da Fondazione Museo Tesoro del Duomo e Archivio Capitolare da cidade de Vercelli, Itália. Esses questionamentos foram feitos por Margherita Vinai com dois voluntários da instituição (VINAI: 2021, s. p.)<sup>2</sup> e que se detiveram sobre um livro (o mesmo indicado no título acima, adicionado de *opus de privilegiis ordinum regularium*) colocado no *Index Librorum Prohibitorum*, mas que, mesmo assim, esteve guardado na biblioteca capitular da diocese. Os três verificaram a ilicitude da obra, fizeram uma busca biográfica e editorial sobre o autor, se perguntaram como poderia estar o dito livro guardado no local e quais seriam os motivos da censura dele.

Por ter sido censurado, o livro teve uma difusão controlada (embora tenha driblado a censura, como diremos) ao menos no que concerne ao seu impacto nos dias contemporâneos. Mas, somam-se ainda outros fatores à essa limitação. O fato de a abordagem da obra dizer respeito a questões jurídicas não apenas supostamente internas de uma instituição relativamente circunscrita da sociedade ocidental (Igreja Católica) como, ainda por cima, a princípio ser motivo de interesse apenas de um setor específico dela (clero regular). Sobrepõe-se a tudo isso a língua latina utilizada pelo autor, o que não surpreende pela temática canônico-teológica da obra e se estar ainda em pleno século XVII. Tendo-se em conta isso, a análise da obra não vai muito além daquela feita pelos próprios censores e concessores da licença da primeira edição, o que nos coloca diante da necessidade não apenas da análise contextual, da recepção e transformação de normas medievais, como de um amplo leque no exame dos argumentos e do discurso do autor, o que é feito parcialmente

---

<sup>1</sup> Doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: cassiano\_ninho@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Os outros dois são Nicolò Bellomo e Luca Serone.

## *Reflexões sobre o medievo*

neste texto.

O corajoso autor é Benoit Alviset, nascido em Besançon, França, no começo do século XVII e tornado monge beneditino na Abadia de Faverney. Mestre das licções de direito canônico e teologia, ele teve que fugir do reino para a Península Itálica por conta das guerras travadas em sua terra, como ele mesmo narra em trecho aleatório de seu livro (ALVISET: 1661, *sectio* IV, *dub.* X, n. 15), tendo se estabelecido alternativamente em alguns mosteiros e abadias da sua ordem religiosa (Subiaco, Sant’Onorato), com destaque, como diremos, para a Abadia de Montecassino (BROUGHAM: 1843, v. 2, Alviset, Benoit; MICHAUD: 1843, t. 1, Alviset, Benoit; CHAGAS: 1876, v. 1, Alviset, Benoit). Adotou na nova casa o nome de Virgínio (Virginus Alviset, como ele assina, embora na licença inquisitorial ainda apareça a versão italiana de Benoit, isto é, Benedetto).

O livro de Alviset foi impresso, com licença inquisitorial, em Veneza no ano de 1661, censurado em 1664, mas mesmo assim editado novamente em outro local, na Abadia Imperial de Kempten<sup>3</sup> (Saxônia), pelo menos mais duas vezes, em 1673 e 1679. A tradução do título do livro poderia ser “Colares sagrados [de ouro] pontilhados [de prata] no vestido da Esposa do Rei Eterno. Obra sobre os privilégios das Ordens dos Regulares”. O nome do livro, apoteótico e extenso, segundo o estilo barroco da época, indica apenas em sua segunda parte do que trata, sendo necessário que o próprio autor explique a primeira parte em seu *Praefatio*. Trata-se do versículo 11 do capítulo 1 dos Cânticos de Salomão dedicado à uma noiva sua: “Faremos para ti colares de ouro, pontilhados de prata.” Salomão é prefigurado como Jesus Cristo, o rei dos reis. A noiva, entendida como esposa, seria a Igreja. Ainda segundo o autor, a vestimenta são as ordens religiosas e os adornos (colares de ouro pontilhados de prata) são os privilégios concedidos por Cristo às ordens religiosas por intermédio do vicário Dele, o papa. Os privilégios são concessões especiais emanadas pela autoridade máxima, o pontífice, e que permitem que não se siga determinada norma geral. Dizem respeito a questões de isenções fiscais, possibilidades de atuações jurisdicionais próprias em detrimento de alguma autoridade episcopal, por exemplo, ou até mesmo a possibilidade de jurisdição autônoma na realização de festas religiosas e ainda privilégios litúrgicos, tais como a faculdade de ouvir confissões e conceder a absolvição a todos que viessem até determinado mosteiro ou a realização de missas em determinados horários (geralmente à noite), como Alviset aponta como um privilégio concedido à certas ordens religiosas. Elas poderiam beneficiar tanto toda uma ordem religiosa, como ainda determinado mosteiro, abadia, convento ou grupo de cônegos regulares específicos, mas também conceder benefícios especiais (dos tipos citados acima) aos membros dessas ordens e institutos (monges, frades, cônegos, noviços ou mesmo a sua família, isto é, domésticos, trabalhadores, procuradores). Os privilégios, concedidos há muitos séculos e acumulados no tempo, faziam das instituições regulares instituições independentes política e jurisdicionalmente. Tornavam-se uma tradição secular ou mesmo milenar e acabar com todas elas ou a maioria delas teria um impacto no próprio modo de existir das ordens religiosas, cuja potência, influência e am-

---

<sup>3</sup> Essa abadia, governada por um abade que tinha também poderes seculares sobre o território foi devastada no mesmo século pelas guerras religiosas entre protestantes e católicos, mas reconstruída. A Abadia de Kempten não existe mais, apenas sua igreja, que se tornou parroquial. As invasões napoleônicas no começo do século XIX levaram ao fim da abadia, bem como grande parte dos institutos monacais em outros locais invadidos.

plitude na história é conhecida. Geraria inevitavelmente reações que, mesmo se fossem apenas em uma minúscula quantidade de institutos religiosos ainda seriam consideráveis.

Foi isso o que se deu no Concílio de Trento (1545-1563), que, de modo geral, pôs fim aos privilégios dos institutos onde vivia o clero regular (Concílio de Trento: 1781, v. 1, sessão 25, capítulo 22). Isso incluiu os cônegos regulares, como aqueles da catedral de Vercelli. O papa Pio IV (1560-1565) na bula *In principis Apostolorum*, reafirmou a mesma regra, abolindo os privilégios, chamados de *Mare Magnum*, por causa de sua abundância no tempo e espaço. Alvisset ainda lembra que outros papas posteriores extinguíram privilégios: Clemente VIII (1592-1605), Gregório XV (1621-1623) e Urbano VIII (1623-1644) (ALVISET: 1661, *sectio* I, *art.* I, *n.* 40).

O contexto do Concílio de Trento foi de uso de conhecimentos filológicos adquiridos com o humanismo para se ter um material com o fim de se contrapor às críticas das igrejas protestantes nascentes e que diziam respeito a possíveis erros nos textos católicos fundamentais (SOMMAR: 2009, p. 5-9, 36). Como resultado do concílio se tem a uniformização dos instrumentos fundamentais da Igreja nascidos na Idade Média, mas que circulavam em manuscritos discrepantes (causando desordem), a edição de obras impressas que as tornavam únicas, por exemplo, o *Catechismus Romanus* (1566), o *Breviarum Romanum* (1568), o *Missale Romanum* (1570), o *Corpus Juris Canonici* (1582), a *Bíblia Clementine Vulgate* (1592), além de reforma no próprio calendário: em 1582 Gregório XIII criou o calendário utilizado no ocidente até hoje, o calendário gregoriano (15 de outubro de 1582), que foi a reforma do calendário Juliano (45 a. C.). A própria Reforma de Trento (reformas ocorriam de tempos em tempos na Igreja medieval e eram prática rotineira nos mosteiros), foi contra a multiplicidade de interpretações bíblicas, reafirmou o valor dos sacramentos, estabeleceu liturgia única, veneração dos santos e valor dos textos teológicos. Isso era consequência do surgimento de uma diversidade de igrejas protestantes, mas ainda da própria diversidade da Igreja Católica em vários pontos da Europa (por exemplo, as liturgias). Adiciona-se que isso tudo tornou a Igreja mais centralizadora internamente, a Inquisição se fortaleceu também, embora tenham surgido contestações à autoridade papal. Os privilégios eram vistos, nesse ponto, seja como um emaranhado monumental de normas particulares (*mare magnum*), seja uma forma de não sujeição ao poder episcopal e papal, isto é, reminiscências de uma época feudal também na estrutura eclesiástica.

Como canonista, porém, Alviset não se comportou como geralmente se comportavam os canonistas ao comentarem o direito canônico. Seu livro é, na verdade, uma defesa de um propósito. Seus argumentos se fundamentam no direito comum medieval (canônico e romano), ainda utilizado (apesar das transformações no tempo do autor), na tradição histórica medieval das ordens religiosas e da reverência que, por isso, a elas deveria ser atribuída. Mas, principalmente, o autor cita novas bulas papais que concederam privilégios depois da extinção deles, bem como canonistas da era moderna. O direito romano medieval diz respeito às obras compiladas de séculos anteriores por ordem de Justiniano no século VI (por exemplo, o *Codex Iustiniani*, *Digesta* e *Novellae*) e transformadas, seja pelos próprios juristas de Justiniano, quanto pelo próprio direito canônico medieval. As obras de direito canônico medieval correspondem à época de direito canônico clássico, entre os séculos XII e XIV (por exemplo, *Decretum Gratiani* de c. 1140, *Liber Extra* ou *Decretales Gre-*

## *Reflexões sobre o medievo*

*gorii Noni* de 1234, *Clementinae* de 1317). Alvisset cita ainda amplamente civilistas medievais, tais como Azo (1150- c.1230) e Baldo de Ubaldo (1327-1400), bem como canonistas medievais, como João de André (1270-1348) e Panormitano (1386-1445), além de muitos outros. Todos eram autores tão lidos quanto as próprias compilações jurídicas e cujas interpretações tinham muitas vezes força de lei.

Ele atuou como advogado de uma causa, aquela dos clérigos regulares e, especialmente, dos privilégios de um mosteiro da Ordem de São Bento, o mosteiro italiano de Montecassino<sup>4</sup>, muito citado por ele em muitos exemplos no livro e louvado ao máximo em uma carta endereçada ao mosteiro e colocada antes do prefácio com o título “Epístola dedicatória ao pontifical, imperial, régio, sagrado e ínclito Monastério de Montecassino, cabeça de toda a Ordem de São Bento”<sup>5</sup>. A carta é um panegírico do mosteiro. A linguagem laudatória compara o monte onde ele está a diversos montes do mundo clássico e da paisagem bíblica (monte Hérmon: monte onde Jesus teria se transfigurado, Parnáso: onde ficava o famoso santuário de Delfos, Nebo: onde Moisés viu a Terra Prometida sem poder entrar, Horebe: onde Deus, segundo a Bíblia, deu os mandamentos a Moisés). É indicado como o mosteiro mais importante e antigo (“archicoenobium”), fundado pelo próprio São Bento, criador da ordem beneditina e, por isso, merecedor de grande glória e honra entre todos os mosteiros. Por suas relações com papas, imperadores e reis é descrito como “pontifical, imperial e régio”. Segundo o autor, de seu seio nasceram muitos mosteiros, papas, cardeais. Papas e Imperadores o visitaram com muita piedade. Reis foram sagrados por seus prelados. Recebeu privilégios e dons de papas e imperadores, bizantinos e ocidentais. O papa Calisto II teria dito em concílio que foi fundado pelo próprio Jesus Cristo. Percebe-se que a própria carta já contém argumentos para a manutenção dos privilégios dos monges ainda antes de iniciado, propriamente dito, o conteúdo de seu livro. De fato, o mosteiro de Montecassino é o berço do monaquismo ocidental e a Regra de São Bento serviu a outras ordens religiosas.

A posterior censura do livro era dada previamente como uma possibilidade no próprio livro. No *Praefatio* Alvisset ataca as determinações do Concílio de Trento, embora afirme também que isso não significava desobediência à Santa Sé, aos cardeais e mesmo às próprias normas papais. Alvisset evita dizer que o papa e o concílio erraram, todavia afirma que as interpretações sobre as normas é que estariam erradas. No desenrolar de sua postura e doutrina, afirma que se censurassem seu livro, estariam censurando os próprios Pais da Igreja, uma vez que as opiniões dele foram retiradas desses sábios da Igreja:

*Puncta certe sunt haec annotationes nostrae, utpote breves et compendiosae: Sed et argentea, quia ex probatissimorum Authorum scriptis aut delibatae omnes aut saltem in illius fundata, et velut purissimum argentum omni erronearum opinionum scoria expurgatae. [...] Et si non meo, illorum saltem parcat nomini. Neque enim potest, non modo ipsum hoc meum opus, sed nec ulla in eo opinio censurari, quin simul eadem censura afficiat hos*

<sup>4</sup> A Abadia de Montecassino ainda é uma abadia, apesar de ter sido quase totalmente destruída por um ataque aéreo dos Aliados no fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

<sup>5</sup> *Epistola dedicatoria pontificio, caesareo, regio, sacro inclyto, Monasterio Cassinensi, uniuersi Ordinis Sancti Benedicti capiti.*

*Authores [...]* (ALVISET: 1661, *Praefatio*)<sup>6</sup>.

Fazendo uma referência ao título escolhido para seu livro, Alviset diz que a prata, conhecida por retirar impurezas, expurgaria o lixo que seriam as opiniões contrárias, isto é, tanto a de outros canonistas quanto aquelas do próprio Concílio de Trento e a bula papal de Pio IV.

Mais adiante, no decorrer de sua exposição canonística propriamente dita, a censura mais uma vez era dada como uma possibilidade e novamente as autoridades eclesiásticas são desafiadas e até mesmo zombadas:

*Experientia docuit, quod quoties tacta sunt Regularium privilegia, non sunt secuti nisi effectus pessimi, turbae, seditiones, lites, informationes, scandala, et (quod magis dolendum) minor Sedis Apost. aestimatio, ut et S. Congreg. Revocationes enim non recipiuntur extra Italiam, ut neque censurae Romanae librorum, nisi in his quae praecise praecisae tangunt fidem. Unde licet Romae damnentur aliqui libri et Authores qui favorabilius loquuntur de eisdem privilegiis, reimprimuntur tamen alibi, imo et sollicitius emuntur; ut censura romana potius augeat famam [...]*.(ALVISET: 1661, *sectio IV, dub. IV, n.17*)<sup>7</sup>.

O livro foi posto no *Index Expurgatorius*, isto é, não foi totalmente censurado, mas teve apenas partes proibidas que deveriam ter sido alteradas. A censura no *Index Librorum Prohibitorum* foi determinada por decreto datado de 17 de novembro de 1664 (*INDEX*: 1876, p. 8). Mesmo assim, o livro foi novamente impresso sem alterações, em 1673 e 1679.

Alviset sabia que seu livro seria censurado porque a obra dele não era a única do gênero que sofreria a mesma punição. Tendo abolido revolucionariamente tantos privilégios e de tantas ordens religiosas, muitos clérigos regulares se insurgiram contra a nova situação criada, a perda de seus antigos direitos, bem como de suas instituições. É este o contexto da escrita de seu livro, muitos outros de mesma temática e mesma época foram colocados no *Index*. Por exemplo, o *Privilegia regularia, quibus aperte demonstratur, regulares ab omni ordinariorum potestate exemptos esse*<sup>8</sup>, de Bruno Chassaing, foi censurado em 1661, mesmo ano que foi impresso o *Murenulae* de Alviset<sup>9</sup>. O *Compendio delli obblighi, indulgenze, gratie, e privilegii, che godono li fratelli, e sorelle*

<sup>6</sup> “Os pontos [de prata, “*vermiculatas argento*”] certamente são essas nossas anotações, uma vez que são breves e curtas. Mas, são de prata, porque nascidas dos escritos de aprovadíssimos Autores, se não todas neles colhidas, ao menos, neles fundamentadas e do mesmo modo que a puríssima prata, purifica a escória das opiniões erradas. [...] E se não o meu, deles ao menos que se poupe o nome. Com efeito, não se pode censurar não apenas esta minha obra, mas ainda não pode ser censurada nenhuma opinião nela sem que ao mesmo tempo a mesma censura não atinja esses Autores [...].”

<sup>7</sup> “A experiência ensina que todas as vezes que os privilégios dos Clérigos Regulares foram atacados seguem-se efeitos péssimos, tumultos, sedições, processos judiciais, investigações, escândalos e (o que mais deve doer) menor estima pela Sé Apostólica e pela S. Congregação dos Cardeais. Com efeito, as revogações não foram recebidas fora da Itália, nem a censura romana dos livros, a não ser naquelas coisas que claramente atacam a fé. Por isso, embora alguns dos livros e Autores que falam mais favoravelmente dos mesmos privilégios sejam condenados por Roma, eles são impressos, porém, em outro lugar. E ainda são mais ansiosamente comprados, de modo que a censura romana antes aumenta a fama [...].”

<sup>8</sup> “Privilégios dos Clérigos Regulares, que manifestamente demonstram que os Clérigos Regulares são isentos de todas as autoridades ordinárias”.

<sup>9</sup> O livro de Bruno Chassaing é citado por Alviset (por exemplo, em *sectio IV, dub. I, n. 9*) para corroborar a defesa

## *Reflexões sobre o medievo*

*della compagnia della ssma Trinita del Riscatto*, foi censurado em 1666. A *Institutione (la) celeste del sacro ordine della santissima Trinita della redentione delli schiavi, con i privilegi, gratie, et Indulgenze concesse a detto ordine* também foi proibida em 1666. E seguem-se outros diversos livros censurados no século XVII e que defendiam privilégios, mais frequentemente de uma ordem religiosa específica.

A ousadia do monge beneditino não parou aí. Ele inverte a disciplina eclesiástica sobre seu próprio possível castigo e chega a fazer uma previsão ou ameaça de punição divina, incluindo a morte, contra os papas que ataquem os privilégios das ordens religiosas (ALVISET: 1661, *sectio V, dub. VI, n.18-21*). Isso é feito através da citação de histórias medievais narradas por defensores de tais ordens. Alviset diz que Deus, um juiz equitativo, demonstrou não raramente sinais de punições terríveis contra quem quis extinguir os privilégios dos clérigos regulares. Entre eles estaria Inocêncio III (1198-1216), que em concílio geral exigiu dos monges cistercienses parte de seus bens e perda de privilégios. E, durante a noite, a Mãe de Deus, segundo o autor, enviou uma mensagem ao pontífice, dizendo que se não parasse de destruir os privilégios dos cistercienses, ela, como advogada deles, usaria o poder dela para pisar no papa. O papa, amedrontado, teria mudado o seu propósito, confirmado os privilégios dos monges e acrescentado outros. Cita ainda outro papa do século XIII, Inocêncio IV (1243-1254), que começou a retirar os privilégios dos dominicanos, a ordem mendicante dos pregadores. Eles passaram a orar aos céus quotidianamente e em uma dessas vezes a Virgem Maria teria aparecido no altar e dito que encaminharia as orações deles ao seu Filho. Nesse mesmo tempo, o papa ficou doente e rapidamente morreu. Publicamente teria reconhecido ter errado ao prejudicar os privilégios dos clérigos regulares e todos teriam entendido que foram as preces dos dominicanos que abreviaram a vida do papa e a tal ponto que, na cúria romana, teria se vulgarizado o provérbio: “*A Litanis Praedicatorum libera nos Domine*”<sup>10</sup> (ALVISET: 1661, *Sectio V, dub. VI, n. 21*).

Mas, nessa defesa de sua posição, quais eram os seus argumentos jurídicos medievais? Basicamente, os papas do Medievo concederam muitos privilégios, qualificando-os de eternos e não revogáveis. Os privilégios não poderiam ser desfeitos pelos seus sucessores, a não ser que fosse respeitada a forma jurídica ou solenidade. Isso teria de ser feito caso a caso. De fato, o direito medieval tinha o direito consuetudinário e os privilégios como algo intrínseco e rotineiro. Privilégios eram concedidos o tempo todo por autoridades eclesiásticas e seculares, embora fossem retirados também. Porém, talvez nunca se tivesse cogitado que eles fossem abolidos revolucionariamente em todas as partes através de normas universais, em apenas poucas constituições. Existiam relações únicas e específicas, “frente a frente”, que norteavam as relações de Roma com muitos institutos do clero regular (como o de Montecassino, principal alvo da defesa de Alviset) e ordens religiosas. Mesmo os reis, no processo de formação dos Estados Modernos, empreenderam uma luta longa e muitas vezes “frente a frente” com cada senhor detentor de privilégios feudais. O direito canônico exigia muitas formalidades jurídicas e que para cada situação existisse uma norma emanada especificamente.

---

dos privilégios do clero regular.

<sup>10</sup> “Oh Senhor, livrai-nos das orações dos Pregadores!”.

É bom frisar que, como diz o autor (ALVISET: 1661, *sectio* IV, *dub.* VII, n. 49, 52), papas posteriores ao Concílio de Trento concederam e confirmaram privilégios a determinadas ordens religiosas (pelo visto, conforme o interesse papal, como a Companhia de Jesus, considerada necessária para a expansão da fé na América e Ásia). Isso inclui o próprio Pio IV, que tinha decretado o fim dos privilégios. Também, o próprio Concílio de Trento teve algumas normas que não foram recebidas em concílios provinciais, notadamente na França (em que se desenvolvia, gradualmente, o dito “galicanismo”, isto é, certas liberdades canônicas francesas em comparação ao restante da Igreja e ao Papa).

É desse modo que Alviset negou os trechos do Concílio de Trento e a bula papal que decretaram o fim dos privilégios dos clérigos regulares em várias passagens de seu livro. O primeiro capítulo da *sectio I* já começa definindo os *privilegia* como aquilo que são isenções nas regras de direito comum, que não poderiam ser alterados, constituiriam um direito privado. As regras de Trento e da bula papal são consideradas ilegais em vários trechos, como este: “[...] *Eugenius IV concessit Cassin. sua priuilegia, ea conditione, vt a nullo futuro Concilio censeantur reuocata nisi seruata certa forma, quam Trident. non seruauit, quod similiter potest dici de nonnullis alijs ordinibus*<sup>11</sup> (ALVISET: 1661, *sectio* III, *cap.* V, n. 13).

A falta de formalidade jurídica é lembrada em trechos como este: “[...] *Trid. non utitur in suis derogationibus, nisi Claus. generali: “non obstantibus”, haec autem non est efficaciae sufficientis ad abroganda privilegia Regularium [...]* (ALVISET: 1661, *sectio* IV, *dub.* 7, n. 48)<sup>12</sup>. Finalmente, o príncipe, superior ou papa que revogasse um privilégio cujo motivo de concessão ainda existisse, pecaria (ALVISET: 1661, *sectio* I, *art.* I, n. 10 e 12).

Certamente, o contexto da época e a própria estrutura hierárquica da Igreja não permitiam o debate, por isso a linguagem incisiva. Alviset antevia a censura e a mensagem que ele queria passar era de uma aparente obediência ao papa, mas crítico das fontes utilizadas no concílio para a promulgação das novas normas e defensor até o fim dos privilégios, das isenções do clero regular, vistas como as joias mais valiosas dadas por Deus para embelezar as ordens religiosas, estas constituindo as vestimentas da esposa de Cristo. Sem joias a esposa não receberia o que lhe convém em um casamento, perderia a beleza, poderia ficar feia, e sem vestimenta as vergonhas da esposa estariam expostas. Por isso, sua linguagem era dúbia, não tinha como criticar abertamente o pontífice sem incorrer em desobediência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVISET, Benoit. **Murenulae sacrae vestis sponsae regis aeterni vermiculatae opus de privilegiis ordinum regularium**. Veneza: Francisco Scorti, 1661.

<sup>11</sup> “O Papa Eugênio IV concedeu a Montecassino os privilégios dele, sob a condição de que nenhum concílio futuro revogasse, a não ser guardada certa forma legal, que o concílio de Trento não guardou, o que do mesmo modo pode ser dito sobre algumas outras ordens religiosas.”

<sup>12</sup> “O Concílio de Trento usou apenas uma fórmula geral para o fim dos privilégios (“non obstantibus”), mas ela não é de eficácia suficiente para extinguir os privilégios dos Clérigos Regulares.”



**Murenulae sacrae vestis sponsae regis aeterni vermiculatae opus de privilegiis ordinum regularium.** Kempton: Rudolphum Dreher, 1679.

Bíblia Católica Online. <<https://www.bibliacatolica.com.br/>>

**Biblia Hebraica Stuttgartensia**

< <https://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/OTpdf/can1.pdf> > e

<<https://hebraico.pro.br/r/bibliainterlinear/texto.asp?g=1,2&s=CANTARES&p=1>>

**Biographie universelle ancienne et moderne: histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes.** MICHAUD, M. (org.). Paris: A. Thoisnier Desplaces, tomo 1, 1843.

BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevii praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens.** Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975.

**Biographie universelle ancienne et moderne.** MICHAUD, M. (org.). Paris: A. Thoisnier Desplaces, Editeur, vol. II, 1843.

**Diccionario Popular, Historico, Geographico, Mythologico, Biographico, Artistico, Bibliographico e Litterario.** CHAGAS, Manoel Pinheiro (org.). Lisboa: Lallemand Freres, vol. 1, 1876.

FRESNE, Charles du. **Glossarium mediae et infimae latinitatis.** Edicto Nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Leopold Favre Niort: L. Favre, 10 volumes, 1883-1887.

IGREJA CATÓLICA. Concilio di Trento, 1545-1563. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez.** Lisboa: na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 2 volumes, 1781.

**Index librorum prohibitorum.** Sanctissimi domini nostri Pii IX. Pont. Max. iussu editus. Editio Novissima in qua libri omnes ab Apostolica Sede usque ad annum 1876 proscripti suis locis recensentur. Roma: ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1876.

NIERMEYER, J. F. **Mediae Latinitatis Lexicon Minus.** Leiden: E. J. Brill, 1976.

SOMMAR, Mary E. **The correctores romani. Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists.** Pluralisierung & Autoritat (Book 19). Munique, *et al.*: Lit Verlag, 2009.

**The biographical dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge.** BROUGHAM, Lord (org.). Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, vol. II, 1843.

VINAI, Margherita. *Murenulae Sacrae Vestis. Piccole scoperte per giovani studiosi.* Janeiro de 2021. **Fondazione Museo Tesoro del Duomo e Archivio Capitolare.** Disponível em < <https://tesorodelduomovc.it/murenulae-sacrae-vestis> >.

## **O DIABO E SEUS DEMÔNIOS NA CONCEPÇÃO DE HUMANIDADE CRISTÃ MEDIEVAL: A ICONOGRAFIA NA BAIXA IDADE MÉDIA - SÉCULOS XI-XV**

Guilherme Aguiar Gomes<sup>1</sup>  
Domingos Dutra dos Santos<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

Curiosamente, obras teológicas, laicas e literárias que tratavam acerca da figura do Diabo, dos demônios, de Deus, dos pecados e heresia, começam a surgir após a virada do ano mil, período ao qual corresponde ao início da Baixa Idade Média. Assim, conforme a tradição cristã, nos primeiros tempos do cristianismo, as aspirações milenaristas e escatológicas eram largamente difundidas, logo, o termo “escatologia”, do grego *eschata* designa as ideias referentes ao fim do mundo e, “milenarismo” à espera de um reino de mil anos sob a proteção de Cristo. Nesta perspectiva, conforme Le Goff e Schmitt (2017, p. 395) estes anseios milenaristas tinham uma forte expressão, em particular, a partir do apocalipse de João, escrito no século I da Era Cristã, logo, o fim do mundo, cujo ano apresenta-se impreciso, encontra Santo Agostino o ideal de que o nascimento de Cristo marca o início da última Era.

Sob esta ótica, na primeira metade do século X, o abade Odo de Cluny está persuadido de que a vinda do Anticristo e do fim do mundo estão próximos, em razão das “ondas de injustiça” que se elevam cada vez mais (LE GOFF E SCHMITT, 2017, p. 395). Dessa maneira, a figura do Diabo e seus demônios ganharam grande força a partir dos princípios escatológicos e milenaristas, muitos destes aspectos que na atualidade as igrejas cristãs possuem a respeito do papel do diabo e de seus demônios como a personificação pura da maldade, tomou forma e força entre os séculos XI e XV.

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela Universidade Federal do Maranhão, Bolsista de Iniciação de Científica sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro; Integrante do grupo de estudo: Camelot – Grupo de Estudo em História Medieval (UFMA); E-mail: [GuilhermeAguiar022@outlook.com](mailto:GuilhermeAguiar022@outlook.com).

<sup>2</sup> Mestrando em História pela Universidade Estadual do Maranhão; Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão sobre África e os Sul Global (NeÁfrica). E-mail: [dutradomingos09@gmail.com](mailto:dutradomingos09@gmail.com).

## *Reflexões sobre o medievo*

Nesse sentido, o Antigo Testamento em grande parte ignora a existência do diabo, com exceção do livro de Jó: “Iahweh então perguntou ao satã: de onde vens? Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo, respondeu o Satã”. (JÓ, Cap. I, Vers. 6) e no livro de Genesis sob a identidade da serpente que tentou Eva.

Desse modo, para compreender como a sociedade medieval da Baixa Idade Média estava suscetível as ações demoníacas é necessário retornar, pelo menos até a Idade Média Central, período ao qual começava-se a delimitar as “Ordens Estamentais” da sociedade e, de como o imaginário deste período interpretava, não somente a figura do diabo como a encarnação do mal, mas também, como eram concebidos os conceito de Deus, anjos e demônios nos diferentes estamentos, bem como também estas interpretações irão influir nas iconografias dos séculos XI-XV.

### AS ESTRUTURAS SOCIAIS E SUAS CONCEPÇÕES

Segundo o professor Leandro Villar, no texto: *O Diabo e a sociedade europeia na Baixa Idade Média (XI-XV)*. Vai ser a partir do século VIII, que começará a se delinear o conceito das “Três Ordens” que imperaria entre os séculos X ao XII. Nesse ponto Georges Duby (1994) menciona que se construiu a ideia de que a sociedade medieval estivesse dividida em três ordens: aqueles que oram (*oratores*), os que lutam/governam (*bellatores*) e os que trabalham/servem (*laboratores*). Mas essa concepção já havia sido parcialmente delineada no século VIII, como visto nessa citação do Papa Zacarias ao rei franco Pepino, o Breve:

Aos príncipes, aos homens do século e aos guerreiros (*bellatores*) cabe o cuidado de vigiar a astúcia dos inimigos e defender o país: aos bispos, aos padres e aos servidores de Deus, cabe agir por meio de conselhos salutares e orações – para que, graças a Deus, nós orando (*oratibus*), aqueles combatendo (*bellantibus*), o país permanece livre (DUBY, 1994, p. 98 *apud* VILAR).

Partindo desta fala do Papa Zacarias, tornar-se-á relevante destacar as concepções parciais dos estamentos da sociedade no que vem a ser a Idade Média Central, os dois mais influentes poderes (Temporal: Igreja e Secular: Estado) e a instituição da terceira ordem por meados do século XI. Diante disto, é possível assinalar algumas principais características próprias de cada ordem entre os séculos XI e XV. Assim, outro atributo da sociedade medieval pode ser evidenciado em seu pensamento teológico (religioso), na qual defendia-se que os principais acontecimentos da vida (individual ou coletiva) estava associado diretamente com as figuras do Diabo, Jesus e Deus. É nesta perspectiva que irá surgir o pensamento de que doenças e males, além de estarem diretamente ligadas a figura do Diabo, seria também resultado de pecados associados a cada estrutura social.

Diante disto, é importante destacar que no período medieval, por conta da grande pluralidade cultural, bem como também dos altos índices de analfabetismo era comum haver variadas noções individuais a respeito das principais divindades cristãs (Deus, Jesus, Diabo e demônios). Portanto, conforme Le Goff no que consiste as interpretações de Deus no medievo, têm-se:

A imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus. Existe um Deus dos clérigos e um Deus dos leigos; um Deus dos monges e um Deus dos seculares; um Deus dos poderosos e um Deus dos humildes; um Deus dos pobres e um Deus dos ricos (LE GOFF, 2003, p. 11).

Baseado nesta citação de Jacques Le Goff em: *O Deus da Idade Média* é possível compreender que a forma que se concebe Deus, em especial no Medievo variava dependendo da natureza e do lugar de quem imagina, logo, isto também está diretamente relacionado com a construção da identidade do próprio diabo naquilo que vem a ser a formação do imaginário e da mentalidade do homem medieval. Nesta perspectiva, o imaginário cristão medieval irá suscitar nos homens deste tempo a vivência de um saber indiciário, constitutivo de uma mentalidade essencialmente simbólica. De acordo com Santo Agostinho, o mundo é constituído por *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas). As coisas mesmas, as essências em sentido neoplatônico, permanecem ocultas aos sentidos, apenas acessíveis à conjugação entre fé e razão O homem medieval é um contínuo decodificador dos signos (BACCEGA, 2010, p. 16).

Além disso, Jean-Claude Schmitt (2006, p. 303-304 *apud* VILAR) comenta que por muito tempo a ideia que os cristãos medievais possuíam de Deus estava associada a imagem dele como soberano. Alguns podem dizer que isso é normal hoje em dia, sim, mas naquele tempo ainda não o era. A imagem de Deus como rei, monarca, soberano estava associada ao fundamento político da figura do rei e do papa. O rei era o soberano secular e o papa era o soberano temporal. Nos séculos XIII e XIV isso gerou algumas obras que condenavam o fato de papas agirem como reis e não como pontífices da Igreja de Deus. No entanto, dentro imaginário medieval, embora o indivíduo fosse acometido por males ou doenças, isso não iria elencar em uma culpa divinatória, mas sim, em uma direta relação de que o diabo e seus sequazes seriam os responsáveis.

## O MAIS EFICIENTE INSTRUMENTO MALIGNO: O PECADO

O pecado se faz presente em todas as relações sociais do homem medieval. O homem e a mulher na Idade Média apresentam-se dominados pelo medo do pecado, toda a vida e visão de mundo no medievo giram em torno da presença do pecado no cotidiano dos indivíduos. No entanto, a presença do pecado não é algo adquirido com o tempo, conforme Le Goff e Schmitt Le Goff; Schmitt (2017, p. 378) com o nascimento o homem contrai o Pecado Original<sup>3</sup>; continua após o batismo, quando o homem, liberto da mancha original adquire capacidade de lutar contra os numerosos pecados que o cercam; e termina com a morte física, quando, dependendo dos pecados cometidos, ele será salvo ou condenado para a eternidade. É neste ponto que a figura do Diabo irá ganhar força, associado aos ideais milenaristas e a concepção do fim de mundo caracterizado como a personificação do Mal, consistindo no principal obstáculo que levava os seres humanos a perdição

<sup>3</sup> O pecado cometido por Adão e Eva no Paraíso terrestre desempenha papel fundamental na concepção medieval e, de forma mais geral, na concepção cristã do pecado [...] esse pecado é decisivo e dramático porque se transmite de Adão a todos os outros homens, tornando-se causa e princípio de outros pecados (LE GOFF & SCHMITT. 2017, p. 380-381).

## *Reflexões sobre o medievo*

eterna por meio da tentação.

Segundo o pensamento eclesiástico o diabo e seus demônios teriam o poder de estimular os seres humanos a cometer os sete pecados capitais que levarão à condenação eterna no inferno<sup>4</sup>. Além disto, em uma perspectiva individual do homem medieval, o pecado estabeleceria uma dinâmica das relações que ocorrem entre corpo e alma. No qual, o corpo e alma vivem em perfeita harmonia, sendo destruída completamente pelo pecado (original) e a tendência de nascença do homem em pecar. Logo, o corpo e a alma, por causa do pecado, passam a viver em constante tensão (FIGURA I), por um lado está a carne, fonte de impulsos praticamente refratáveis e do outro um espírito enfraquecido, contaminado pelos pecados da carne.

Para mais, havia uma necessidade de classificar e caracterizar os diferentes tipos de pecados, visando conhecê-los para que a sua natureza fosse determinada, assim, a gravidade, as suas relações recíprocas e o seu reconhecimento tornar-se-iam mais fácil de serem determinadas. Durante séculos, os monges elaboraram listas e hierarquias de pecados cada vez mais complexos e articulados [...] Entre os esquemas utilizados, o mais importante é sem dúvida, o sistema dos pecados capitais. Aperfeiçoado no século V por Cassiano e readaptado por Gregório de Magno, o esquema prevê oito pecados principais hierarquicamente organizados em uma espécie de exército, no qual o orgulho vai exercer funções de comandante supremo, seguido dos sete outros vícios: vaidade; inveja; cólera; preguiça; avareza; gula e luxúria - pecados estes que conduzem milhares de pecados secundários - (LE GOFF; SCHMITT 2017, p. 387).

### AS MÚLTIPLAS IDENTIDADES DE SATÃ

Diante das múltiplas faces e nomes, o diabo e seus sequazes representam, desde o início da era cristã uma das figuras mais importante, seja o uso da sua imagem como meio para validar a dominação cristã no que consiste a mentalidade, seja também na sua popularização dentro do imaginário como a figura responsável pela tentação humana. Dessa forma, o Diabo no Cristianismo está relacionado ao Inferno (em latim, *Infernus*, “inferior”) e à necessidade da busca pela salvação. Ele ocupa o interior do local mais baixo da terra, espaço quente, caracterizado pelo fogo, pelo enxofre e pelas torturas aos humanos que morreram sem se arrepender de seus pecados. Opõe-se diretamente a Deus, que habita com seus eleitos no Paraíso, lugar caracterizado pela claridade, bom odor, musicalidade e alegria. No Juízo Final haverá o derradeiro julgamento, no qual aqueles que estiverem à direita do Criador viverão eternamente com Ele na Cidade Celeste, ao passo que os condenados ficarão privados da companhia divina, permanecendo eternamente no Inferno e sofrendo por seus pecados (DE SOUZA ZIERER, 2016, p. 13).

Diante disto, Le Goff e Schmitt (2017, p. 358-360) afirma que, o Diabo, em particular Satã, potência parcialmente autônoma e que concentra o conjunto das causalidades maléficas, é uma das

<sup>4</sup> Nos relatos de *visões* produzidos no medievo, o Inferno é mostrado muitas vezes de forma bipartida. No Inferno Superior, embora sofram várias punições, ainda há possibilidade de salvação já que o castigo ocorre por um tempo limitado. Um exemplo é a narrativa *Visão de Drythelm*, do século VIII no qual há um vale onde pessoas sofrem, mas o anjo lhe diz que poderão sair dali. Já o Inferno Inferior é caracterizado como um abismo onde os danados são castigados por toda a eternidade (CAVAGNA, 2008b, p. 30-31 *apud* DE SOUZA ZIERER).

criações mais interessantes e originais do cristianismo, no entanto, apresentar a carteira de identidade do Diabo (Nome, data de nascimento, marcas particulares) é uma tarefa paradoxal, já que se trata de um ser inapreensível, dado à *diversitas* e às metamorfoses. Na antiguidade cristã, o Diabo ocupava uma posição relevante, como pode-se notar a partir das hagiografias (FIGURAS II e III) como: “A vida de Santo Antônio” e também “O milagre de Teófilo”.

Todavia, vai ser somente por volta da virada do ano mil que o Diabo passará a ser definitivamente o senhor das trevas, período ao qual corresponde com o desenvolvimento de representações que enfatiza a sua monstruosidade, animalidade e seu poder hostil diante da humanidade. Entretanto, neste período não havia uma ferramenta ou meios para identificar a figura do Diabo. É sob esta ótica que em meio aos inúmeros seres da mitologia greco-romana que um chamará atenção dos cristãos medievais, o Sátiro<sup>5</sup> (FIGURA IV e V). Uma criatura animalesca, meio homem e meio bonde de aparência horrenda poderia ser facilmente a representação perfeita daquele que vem a ser o principal inimigo da humanidade.

Por conseguinte, na iconografia, vai ser somente a partir do século XI que o diabo vai passar a ser representado como tendo chifres, orelhas pontudas e asas de morcego. Ele vai ser sempre caracterizado como humano, mas nas representações imagéticas do século XIII em diante porta cada vez mais elementos animais, como rabo, corpo peludo e garras de ave (BASCHET, 2002, p. 322). Essa caracterização visa ampliar os terrores do Inferno e suas punições, apresentando o Diabo como o grande opositor de Deus, daí a necessidade dos humanos estarem vigilantes para combatê-lo. Ademais, Satã também é associado com vários animais sagrados, próximos aos deuses pagãos, identificados pelos cristãos com demônios, como, por exemplo, a víbora, morcego, urso, leão, cachorro, javali, e outros, sendo os mais frequentes a serpente (dragão), a cabra e o cachorro (RUSSEL, 2003, p. 63-64 *apud* DE SOUZA ZIERER).

Outro ponto que caracteriza a consolidação da personalidade do Diabo e a sua criação tipicamente feudal, é o seu caráter baseado no característico vassalo infiel e traidor de seu senhor. Nesta perspectiva, é possível notar que a figura de Satã em contraste com o bom Deus e suas várias interpretações serão a “dupla” que dominarão a vida da cristandade medieval.<sup>6</sup> Para mais, o diabo perseguidor que busca tentar o indivíduo para que estes caia no pecado, em geral, não se disfarça, no entanto, não é possível negar a sua dupla natureza, muitas das vezes apresentando-se como um ser antropomórfico, seja como sedutor, com aparências deleitosa, agradável e enganadoras, seja também com uma aparência horripilante. Assim, conforme Le Goff na descrição do monge Raul

---

<sup>5</sup> De acordo com Umberto Eco (2007, p. 92 *apud* VILAR.), a imagem do sátiro somente passou a ser regularmente associada com a imagem de Satã por volta do século XI, antes disso, temos algumas imagens dele como um “anjo sombrio” ou um “homem negro”, porém, foi na Baixa Idade Média que o Diabo tornou-se um monstro efetivamente. Sobre isso Eco (2007) diz que a percepção estética do ser humano levou a gerar um dualismo entre o que é belo e o que é feio. Neste caso, o dualismo se encontra na ideia de que o que é bom seja belo, e o que é ruim seja feio. De fato, a maioria dos monstros são feios e geralmente maléficos. Pois a feiura gera repulsa, gera aversão, gera desconfiança e discriminação. E o mal nos proporciona repúdio, desconfiança, reprovação. Sendo assim a melhor forma de representar a encarnação do mal, era tornando-o repulsivo, aterrorizador, ou seja, transformando-o num monstro.

<sup>6</sup> Sob esta ótica é importante destacarmos que a figura do Diabo não se igualará a figura divina de Deus ou Jesus, visto que segundo a ortodoxia cristã, o diabo é um ser inferior e criado por eu e posteriormente representando a verdade figura da traição e do vassalo infiel.

## *Reflexões sobre o medievo*

Glaber que diz ter visto a figura demoníaca do diabo em uma das noites antes do ofício das matinas no mosteiro de Saint-Léger de Champeux, no início do século XI:

Vi aparecer-me ao pé do leito uma espécie de homenzinho horrível de se ver. Tanto quanto pude apreciar, era de baixa estatura, tinha o pescoço fino, a cara muito ,agra, uns olhos muitos negros, a testa rugosa e crispada, as narinas estreitas, a boca saliente, os lábios grossos, o queixo fugidio e muito estreito, uma barbicha de bode, as orelhas peludas e aguçadas, os cabelos eriçados e maranhados, dentes de cão, crânio bicudo, o peito inchado, uma concorda nas costas, as nádegas trementes e vestimenta sórdida (LE GOFF, 1994, p. 201-202).

Do mesmo modo, outra característica inquestionável de Satã dentro do imaginário era a sua capacidade de ter poderes sobrenaturais, isso incluía milagres e malefícios. Assim, De Souza Zierer (2016, p 15.) aponta que Satã pode causar doenças, provocar desastres naturais, perda das colheitas, entre outros elementos. Aprecia determinados horários, como a noite e determinadas direções, como o norte, domínio do frio e da obscuridade (MUCHEMBLED, 2000, p. 28). Também se relaciona a determinados espaços, como o deserto, onde tenta os santos, como Santo Antão, tema largamente difundido na iconografia<sup>3</sup>. Outro local onde habita é a floresta, local do maravilhoso maléfico, onde confunde os heróis arturianos e os enlouquece temporariamente, como é o caso de Yvain, o cavaleiro do Leão, entre outros (LE GOFF, 1994).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, é importante destacarmos que a figura de Satã foi construída ao longo do tempo, principalmente no que vem a ser as suas representações iconográficas a partir do século XI, bem como a sua forte herança da gama de elementos greco-romanos de concepções pagãs e também da influência de várias manifestações judaico-cristã. Dessa forma, no que consiste a consolidação do poder eclesiásticos dentro da sociedade medieval a iconografia evidenciou a perspectiva grotesca, animalesca e horrenda associada a figura do Diabo, assim, relacionando o principal opositor divino a figuras de animais e monstros existentes dentro do imaginário medieval, na mesma medida que enfatizava a sua dupla origem antropomórfica.

Partindo desta perspectiva as Figuras II e III, representam bem como a figura Satânica era concebida e validada dentro no imaginário popular, ora com uma espécie de descendência paga diretamente relacionada com a imagem dos sátiros, em particular com Pã que, dentro da mitologia grega, é o deus dos bosques, dos campos, dos rebanhos e dos pastores. Além disto, em princípio também se faz importante destacar a associação do diabo com a serpente que tentou Eva e posteriormente foi a causa inicial do Pecado Original.

Diante disto, é possível notar em algumas iluminuras como a figura VI, a representação da imagem demoníaca do diabo, que, dada a permissão divina, tem autoridade para devorar e punir os pecadores, mas ao mesmo tempo é um ser de uma dualidade, em particular aos seus atributos, sejam eles voltados para atingir suas vítimas com impulsos sexuais, violentos ou até mesmo com o

potencial de uma grande persuasão, visando garantir aos seres humanos riqueza e poder em troca da alma, o que permite notar essa dualidade e confusão no imaginário cristão medieval acerca das representações e noções da figura diabólica.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BACCEGA, Marcus. **Idade Média, Tempo do Sacramento**. Revista *Ágora* (Vitória), v. 10, p. 01-28, 2010.

DE SOUZA ZIERER, Adriana Maria. **O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV): alguns exemplos**. *Antíteses*, v. 9, n. 17, p. 12-35, 2016.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos** / Georges Duby; Tradução Eugênio Michel da Silva, Maria Regina Lucena Borges-Ósorio; revisão do texto em português Ester Mambrini. – São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios** / Georges Duby; tradução Jônatas Batista Neto. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LE GOFF, Jacques **A civilização do Ocidente medieval** / Jacques Le Goff; tradução de Monica Stahel. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques **A civilização do Ocidente medieval I** / Jacques Le Goff: Tradução de Manuel Ruas. – Lisboa: Editora Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média** / Jacques Le Goff; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy; tradução de Marcos de Castro – 6ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente** / Jacques Le Goff; Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida – economia e religião na Idade Média** / Jacques Le Goff; Tradução de Rogério Silveira Muoio. 2ª ed. São Paulo, –Editora Brasiliense S.A., 1989.



**Dicionário analítico do Ocidente medieval:** Volume I e II / Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (Orgs.); tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. – São Paulo: Editora Unesp, 2017.

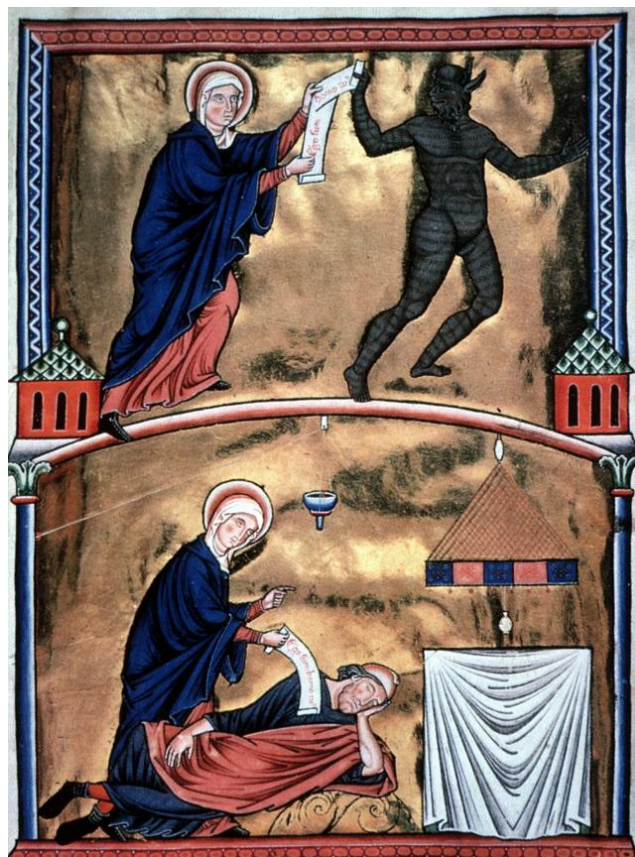
RODRIGUES, Juliana Gomes; VIANNA, Luciano José. **História E Imagem: O Diabo Nas Representações Visuais Medievais** (Séculos VI E XII). Ensino & Medievo.

VILAR, Leandro. **O Diabo e a sociedade europeia na Baixa Idade Média (XI-XV)**. 2017. <https://seguindopassoshistoria.blogspot.com/2017/04/o-diabo-e-sociedade-europeia-na-baixa.html> [Acesso em: 29/01/2022 às 14:50]

## ANEXOS



**FIGURA I** - Pintura representando São Miguel Arcanjo segurando uma balança com duas pessoas. A imagem simbolizava a ideia de que o ser humano poderia ser apoiado por um anjo ou um demônio, e dependendo de quem ele decidisse dar ouvidos, isso influenciaria em sua vida. [Fonte: VILAR, Leandro. **O Diabo e a sociedade europeia na Baixa Idade Média (XI-XV)**. 2017. <https://seguindopassoshistoria.blogspot.com/2017/04/o-diabo-e-sociedade-europeia-na-baixa.html> - Acesso em: 29/01/2022 às 14:50]



**FIGURA II e III** - “Teófilo e o Diabo” (c. 1195, Musée Conde, Ms. 9, fol. 35v-36r, Chantilly, França). [Fonte: Rodrigues, J. G., & Vianna, L. J. HISTÓRIA E IMAGEM: O DIABO NAS REPRESENTAÇÕES VISUAIS MEDIEVAIS (SÉCULOS VI E XII)]

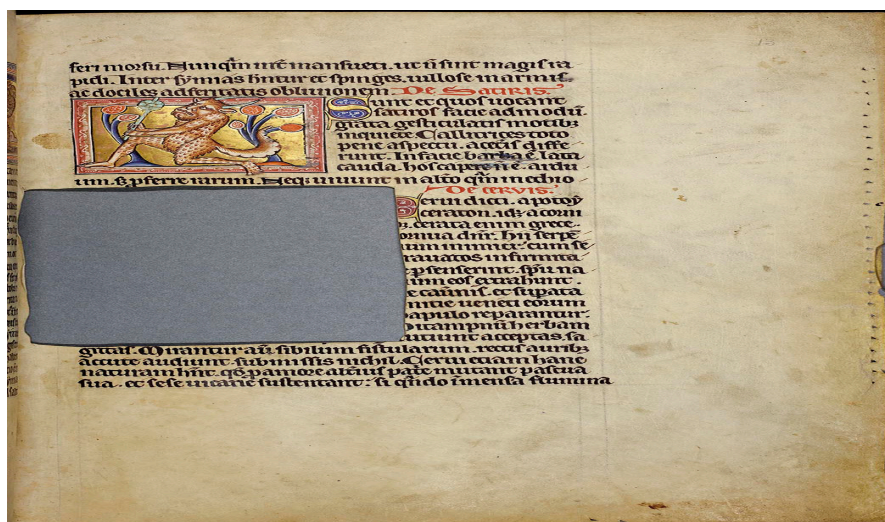


FIGURA IV - Representação de um Sátiro no Bestiário de Aberdeen. Fonte: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f13r> (Grifo nosso).



FIGURA V - O Diabo representado numa ilustração do *Codex Gigas*, popularmente chamado de a “Bíblia do Diabo”, início do século XIII. Apesar de ser chamado de “Bíblia do Diabo”, tal denominação é equivocada e preconceituosa. A obra em si é o maior manuscrito medieval conhecido, aqui em termos de proporção, que reúne vários livros, o que inclui a Bíblia e a *Etimologie* de São Isidoro de Sevilha.

[Fonte: VILAR, Leandro. **O Diabo e a sociedade europeia na Baixa Idade Média (XI-XV)**. 2017. <https://seguindopassoshistoria.blogspot.com/2017/04/o-diabo-e-sociedade-europeia-na-baixa.html> - Acesso em: 29/01/2022 às 14:50]



**FIGURA VI** - Detalhe: Fra Angelico, *Juízo Final* , por volta de 1431, têmpera sobre madeira, Museu Nacional de San Marco, Florença – [Fonte: <http://www.travelingintuscany.com/arte/fraangelico/lastjudgment.htm>]

## **METAMORFOSE EM LOBO: UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE A POSSIBILIDADE DA LICANTROPIA**

Gabriela Pereira da Silva<sup>1</sup>

### **INTRODUÇÃO**

A Licantropia se fez presente em inúmeros documentos de diferentes épocas, o que demonstra sua importância e relevância nas tradições orais, populares e escritas. Por isso, torna-se necessário um olhar acerca de como a crença se firmou no cotidiano dos indivíduos e de que maneira os mesmos a explicaram e a empregaram diferentes significados. Nesse sentido, utilizamos as ideias e afirmações de Roger Chartier, onde o mundo social é permeado por classificações, delimitações e divisões que organizam a vida daqueles que pertencem a determinada comunidade, formam sua percepção sobre o real e incorporam a ela sentido. Tais representações do mundo social são, muitas vezes, construídas pelo interesse do grupo que as elaborou e, para isso, são utilizados diversos discursos permeados por estratégias e práticas. Para Chartier (2002, p.17), esses elementos “tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”. As visões acerca da licantropia passaram por inúmeras apropriações e foram alvos de diversos debates ao longo da história. Por isso, ao analisar os casos que serão citados no decorrer de nossa escrita, buscamos levar em consideração as posições daqueles que escreveram sobre a metamorfose e quais os seus objetivos.

Na Antiguidade, encontramos a suposta origem da licantropia no livro I da obra *Metamorfosis* de Ovídio (2003 [8 d.C], p. 201-206 [165-250]), onde o rei Lycaon, condenado pelo deus Júpiter após cometer diversos crimes, é sentenciado a vagar em forma de lobo pelo resto de sua vida. Sendo Lycaon acusado de diversos delitos, Júpiter personificou-se na forma de andarilho e partiu

<sup>1</sup>Graduanda em História - Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membro do Virtú - Grupo de História Medieval e Renascentista. Bolsista CAPES em Residência Pedagógica. Orientada pelo professor Dr. Francisco de Paula Mendonça Junior. E-mail para contato: gabrielapereira09@outlook.com.

rumo às terras do rei para verificar os fatos. Chegando lá, foi convidado pelo próprio rei para um jantar. Entretanto, Lycaon duvidava que aquele viajante era somente um humano e por isso resolveu colocá-lo à prova. Dentre os alimentos do jantar mandou servir carne humana e isso fez com que o deus ficasse extremamente furioso com a ação do rei, cujas acusações eram de assassinar desconhecidos que passavam por seu reino. Lycaon teria sido o primeiro licantropo da história e, após ele, inúmeros outros casos de metamorfose foram relatados.

É no decorrer dos séculos V ao XV que encontramos um número altíssimo de casos de licantropia que espalharam-se territorial e temporalmente pela Europa. Também podemos enxergar uma movimentação por parte das grandes personalidades cristãs, como Santo Agostinho, em negar a licantropia e considerá-la como sendo fruto de intervenções demoníacas nos sonhos dos indivíduos. Sua influência sobre o assunto é extremamente forte, podendo ser notada em diversos escritos posteriores.

Durante a Idade Moderna o tema também demonstrou considerável força, as dúvidas sobre o verdadeiro poder do Diabo e a presença da crença na metamorfose na cultura popular fez com que novos tratados fossem escritos sobre o tema. Um dos objetivos dessas obras é negar ou afirmar a possibilidade da transformação de homens em lobo, por meio de bases científicas, preceitos religiosos ou uma mistura de diversas influências.

Ou seja, a licantropia fez parte de inúmeros discursos ao longo da história, fazendo com que seja necessário um olhar atento acerca dos mesmos e da possibilidade ou não da transformação de homens e mulheres em lobo. Buscamos discutir a metamorfose a partir de obras de autores como Sabine Baring Gould (2003 [1865]) Jean Delumeau (2009), Carlo Ginzburg (2012) e outros. Cabe ressaltar que, entendendo a licantropia como uma crença, não levamos em consideração a viabilidade física da transformação de um corpo humano em um animal. Consideramos mais valiosas as experiências vividas pelos sujeitos e as representações, práticas e discursos que os mesmos geraram.

## POSSIBILIDADE DA TRANSFORMAÇÃO DE HOMENS EM LOBO

Durante a Idade Média, período em que focamos nossa análise, a licantropia foi tratada de diferentes maneiras e, assim como ocorreu com muitos temas, também foi apropriada pela religião cristã e sobre ela um discurso foi criado. Trazemos como exemplo de apropriação e modificação a imagem acerca dos sonhos, que com o advento da cristandade, passaram a ser em certa medida, demonizados. Até o século III, segundo Le Goff (1994, p. 147), considerava-se que os sonhos possuíam caráter divino, um momento em que Deus poderia mandar mensagens para os seus fiéis, que receberiam diferentes significados a partir de quem os analisasse. Um dos principais teorizadores da onirotologia cristã<sup>2</sup> foi Santo Agostinho (LE GOFF, 1994, p. 315), que apresentava esse suposto contato com o Criador como não passando de imagens produzidas pelas almas, sendo elas sujeitas e sensíveis a ataques demoníacos, como no caso da licantropia. O *phantasticum*, cunhado por Agostinho, seria uma parte do corpo humano que ficaria sensível durante o sono e poderia ser

<sup>2</sup> Estudo dos sonhos.

## *Reflexões sobre o medievo*

manipulado de acordo com as vontades de um demônio, o mesmo podendo implantar memórias de lobos atacando pessoas e matando-as. Essas ilusões pareceriam tão reais que os indivíduos acreditariam fielmente na transformação e nas atrocidades que supostamente haviam cometido. Ou seja, mesmo que os sujeitos afirmassem transformar-se em lobo ou terem visto lobisomens vagando pelas vilas, segundo Agostinho tais imagens não passariam de ilusões, que de fato pareceriam reais mas não eram capazes de gerar efeitos concretos no mundo.

Mesmo com essa tentativa de deslegitimação da transformação, que é seguida por muitos eclesiásticos, como veremos em breve, as lendas, processos inquisitoriais e contos sobre lobisomens podem ser encontrados em diversos locais com enormes semelhanças. Com isso, podemos entender a licanthropia como uma crença que difundiu-se territorial e espacialmente. Uma maior revisão bibliográfica acerca da metamorfose pode ser encontrada no artigo de minha autoria, intitulado *A crença em lobisomens: visões acerca da metamorfose de homens em lobo*. Onde apresentamos de forma geral a variedade de formas de transformação e relatos de experiências que envolveram homens e mulheres metamorfoseados. Ainda buscamos demonstrar como cada sociedade criou suas próprias representações, práticas e discursos acerca dos lobisomens, de acordo com aquilo que fez sentido para aquela comunidade.

As formas de transformação desses indivíduos variam de acordo com o mito e local de origem. A metamorfose a partir de determinados elementos é muito comum, podendo variar entre cintos (GINZBURG, 2017, p. 368), peles (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 33), beber água de pegadas (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 79), se banhar em fontes (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 74), ser um dos sete filhos de uma família (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 78), unguentos (OROBITG, 2015, p. 565) e malefício de bruxas (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 80). A magia era algo predominante na vida dos camponeses da Idade Média e gerava efeitos concretos.

No livro *Lobisomem: um tratado sobre casos de licanthropia*, uma fonte primária publicada em 1865, Sabine Baring-Gould aponta um grande número de casos e formas de transformação em diferentes locais. O autor nasceu em Exeter, uma cidade do Reino Unido, em 1834. Mesmo vivendo muitos séculos depois da maioria dos casos de licanthropia que retrata no livro, isso não impediu que formulasse uma obra vasta no quesito transformações e práticas geradas acerca dos lobisomens. Além disso, Baring-Gould conta com uma ampla ficha de produções, sendo conhecido por suas obras cristãs<sup>3</sup>.

Para nossa análise, podemos citar o relato baseado no cartógrafo e eclesiástico Olaus Magnus, o qual afirmava que durante a Idade Média, em regiões como Prússia, Letônia e Lituânia o problema com homens transformados em lobo era o que mais preocupava as pessoas comuns. Durante as festas da chamada Natividade de Cristo, um dos nomes do momento de nascimento de Jesus

Um grande número de homens transformados em lobos reúne-se em determinado local, arranjado por eles, e espalham-se com tamanha ferocidade contra os humanos e os animais não-selvagens, que os nativos destas regiões sofrem maiores danos causados por

---

<sup>3</sup> Informações que constam nas orelhas do livro de Baring-Gould, produzido pela editora Madras.

estas bestas do que por lobos naturais. (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 43).

Nesse caso, encontramos uma diferenciação, apontada pelo autor, entre os lobos naturais e aqueles que seriam homens transformados em fera. A principal diferença durante os ataques e apontada por Baring-Gould, seria que, após todos os danos causados nas casas, depois de comer todo alimento e beber toda cerveja ou hidromel, eles empilhavam os caixotes vazios de bebida no meio da adega. Com isso, se sobrepunham aos animais irracionais. Outro caso apresentado pelo autor entra em consonância com o afirmado por Claude Lecouteux (2005), onde o dano causado por outrem ao transformado em lobo afeta em mesma medida o corpo humano. Além de apresentar um testemunho da transformação.

A esposa de um nobre da Letônia mostrou suas dúvidas a um de seus escravos com relação a possibilidade de um homem ou mulher mudar de forma. O servo imediatamente se ofereceu para fornecer-lhe evidências dessa possibilidade. Ele saiu do aposento e no instante seguinte um lobo foi visto andando pela região. Os cães seguiram-no, e sem que o animal oferecesse resistência, arrancaram um de seus olhos. No dia seguinte, o escravo apareceu diante de sua senhora cego de um olho. (BARING-GOULD, 2003 [1865], p.44).

Carlo Ginzburg também nos apresenta diversos relatos de licantropia. Por volta do século XV, na região de Berna, existiam seres semelhantes a lobos que assassinavam e devoravam diversas crianças. Esses sujeitos eram considerados feiticeiros e sua metamorfose era advinda de um unguento que continha “[...] os cadáveres das crianças mortas com cerimônias mágicas eram subtraídos dos túmulos em que estavam sepultados; os feiticeiros colocavam-nos para cozinhar numa panela, até que a carne se dissolvia, destacando-se dos ossos” (GINZBURG, 2012, p. 88).

Em Bressanone, também no século XV, a partir de um processo inquisitorial em que três senhoras foram interrogadas, encontramos mais uma vez a aparição dos lobisomens. As mesmas apontaram terem sido obrigadas a acompanhar uma mulher de boa aparência até um local onde muitas pessoas dançavam e festejavam. Lá, [...] alguns homens cobertos de pelos haviam devorado homens e crianças que não tinham sido batizados conforme as regras” (GINZBURG, 2012, p. 114-115), o que não difere de outros casos. Em diversos relatos encontramos licantropos atacando e se alimentando daqueles que não foram batizados. Fato que pode ter sido implementado a crença pelos próprios eclesiásticos, como uma forma de tranquilizar, amedrontar ou até mesmo incentivar o batismo de todos. Por outro lado, pode significar também o sincretismo da crença em lobisomens com elementos cristãos, não influenciado de fato pelos clérigos, mas pelo próprio coletivo que formulou esse mundo simbólico. A população poderia utilizar desse fato para se proteger, já que os batizados estariam salvos, ou até mesmo para criar uma imagem acerca do outro, que não se encaixava nos moldes que deveria e por isso correria perigo constante.

Outro caso curioso que pode ser apontado aqui é o apresentado por Delumeau, onde na região da Bretanha, segundo o cônego Moreau, os ataques de lobos eram tão frequentes e de maneira tão específica que a população constatou tratar-se de lobisomens.

É coisa horrível de contar o que faziam de ruim”, invadindo as ruas de Quimper, matando



## *Reflexões sobre o medievo*

animais e gente em plena rua, atacando-os na garganta “para impedi-los de gritar e, se tinham tempo, sabiam despojar sem estragar as vestes nem mesmo as camisas, que eram encontradas inteiras junto das ossadas dos devorados [...]. ‘o que’, acrescenta o autor, “aumentava cada vez mais o erro dos simples de dizer que não eram lobos naturais, mas lobisomens ou soldados, ou feiticeiros transformados (DELUMEAU, 2009, p. 103-104).

Como no caso de Agostinho, a visão de Moreau era muito comum a grande parte dos eclesiásticos da Idade Média, os quais apontavam que os sujeitos que acreditavam ter se transformado em lobo eram indivíduos iludidos por artimanhas do diabo. E os ataques a humanos que realmente aconteciam eram somente lobos famintos atraídos por algum motivo para as cidades e por instinto atacavam quem vissem pela frente. Mas era uma visão que não respondia nem satisfazia as necessidades da população que vivenciou esses acontecimentos e continuou acreditando em lobisomens mesmo após clérigos e especialistas emitirem escritos sobre o assunto.

Outro relato apresentado por Baring-Gould e que podemos utilizar em nossa análise, mesmo inserido na Idade Moderna, foi localizado em Landes, no século XVI. Enquanto aldeãs pastoreavam seus carneiros, notaram que em determinada parte do percurso os animais ficaram agitados e assustados e os cães ficaram enraivecidos e começaram a latir. As meninas partiram para ver o que estava acontecendo no local e, para a surpresa das mesmas, encontraram sentado em um tronco um menino de aproximadamente treze anos. A fisionomia do garoto é então descrita pelas jovens

O menino tinha uma aparência peculiar. Seu cabelo era vermelho e grosso, cobrindo-lhe os ombros e as sobrancelhas estreitas. Seus pequenos olhos acinzentados eram profundos e brilhavam com uma expressão de fúria horrível e astúcia. A pele era de cor oliva escura, os dentes, fortes e brancos e os caninos protuberavam sobre o lábio inferior quando ele fechava a boca. As mãos do menino eram grandes e fortes e as unhas enegrecidas e pontudas como as garras de uma ave. Suas vestes estavam gastas e davam a impressão de absoluta miséria. Os poucos panos que o cobriam estavam em retalhos e pelos buracos era possível ver claramente a magreza de seus membros. (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 64).

O menino começa então a conversar com as diversas jovens, contanto que sua pele é escura devido ao uso de uma pele de lobo. A criança diz que a recebeu quando foi levado por um vizinho a floresta e lá conheceu um homem negro, chamado Pierre Labourant, que o marcou com a unha e lhe deu a pele e um unguento. A partir de então, todas as segundas, sextas e domingos Labourant colocava sobre ele a capa e o garoto se transformava em um lobisomem. O jovem confessou “matei cães e bebi seu sangue. Mas garotas têm um gosto melhor, sua carne é mais macia e doce, seu sangue forte e quente. Já comi muitas meninas em minhas andanças com meus nove companheiros” (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 65).

A presença do menino passou a aterrorizar o local, após as jovens e outras vítimas relatarem aos pais o contato com o lobisomem. As autoridades tomaram providências e capturaram o acusado, levando-o para Bordeaux, onde seria julgado e condenado pelos seus atos. O mesmo, em frente aos juízes, contou todos os crimes que cometeu, a violência que empreendeu contra animais e crianças, os quais o mesmo destruiu até sentir-se saciado. Os relatos batiam com o desaparecimento das vítimas de diferentes locais. Entretanto, mesmo que testemunhas tenham visto um “ani-

mal como sendo semelhante a um lobo, porém mais baixo e mais gordo. Seu pelo era vermelho, seu rabo curto e a cabeça, menor que a de um lobo comum” (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 66), os juízes afirmaram que o menino sofria de intelecto frágil e sentenciaram-no à prisão perpétua em um monastério, no local onde morreu aos 20 anos de idade.

Mesmo que as informações dadas pelo menino sobre todos os crimes que cometeu batessem com as mortes, sumiços e relatos de testemunhas, os juízes optaram por alegar que a licantropia é uma mera ilusão e por isso não existiria punição para esse crime. Segundo eles, o cérebro do menino era desorganizado e insano, e por falta de educação e desenvolvimento moral, deveria ser considerado apenas uma criança imbecil. Entretanto, caso tentasse fugir do monastério, sua pena tornar-se-ia a morte, para manter em segurança a cidade e seus habitantes (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 69).

Entretanto, ao mesmo tempo que encontramos casos que afirmavam e tentavam comprovar a veracidade das transformações, Baring-Gould buscou apontar a impossibilidade da licantropia. O autor ainda considerava que as fontes usadas por aqueles que defendiam a licantropia não passariam de meras mentiras. Tentou por fim, afirmar que as feras seriam na realidade bruxas transformadas. Tal fato poderia ser comprovado pois os lobos não teriam cauda. Sendo assim, “os animais com caudas deficientes devem ser evitados, pois são bruxas disfarçadas” (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 51).

A negação da existência de lobisomens pode ser notada na maioria dos artigos que tratam sobre essa temática, alguns deles recentes. Além disso, é notável a escassez de obras produzidas por historiadores sobre o assunto. Um etnólogo chamado Michel Meurger (1990, p.183), apontou que esses indivíduos denominados lobisomens poderiam ser apenas animais selvagens que foram atraídos pelas guerras e eram desconhecidos aos moradores das vilas. Provavelmente seriam diferentes espécies de lobos ou felinos. Visão com a qual não concordamos, já que considera a crença como um reflexo da irracionalidade ou desconhecimento dos indivíduos.

A historiadora Jane P. Davidson, aponta que até o século XVIII a licantropia foi entendida de quatro maneiras: como as bruxas sendo lobisomens; bruxas se transformando e transformando outros em lobo; lobisomens tendo ligações com as bruxas; e bruxas encantando os lobos para servi-las. Entretanto, como apontamos acima, essas não eram somente as possibilidades da licantropia. Indo mais fundo, a autora considera que o que acontecia de fato eram desastres naturais (DAVIDSON, 1990, p. 51) ou comportamentos irracionais, como assassinatos em massa, onde os indivíduos eram acometidos por uma histeria coletiva e acreditavam se tratar de eventos produzidos por bruxas e lobisomens (DAVIDSON, 1990, p. 57). Visão que descredibiliza e considera a crença em lobisomens como sendo uma forma irracional de compreender determinados eventos. Para Harf-Lancner (1985, p. 219), a cultura popular da Idade Média foi constantemente permeada por uma dualidade do ser humano, o que era inaceitável para os preceitos cristãos. Isso explicaria o motivo pelo qual durante muitos séculos clérigos e especialistas escreveram acerca do assunto considerando-o apenas uma ilusão.

Ou seja, transgredindo nossos séculos de análise, a licantropia continuou a gerar práticas,

## *Reflexões sobre o medievo*

representações e discursos acerca dos acusados da transformação. As características apresentadas pelo menino lobisomem podem ser encontradas em outros casos, demonstrando permanências e semelhanças ao longo dos anos. Existiam muitos meios pelos quais um indivíduo poderia transformar-se em lobo, o que parte do cotidiano de diferentes sociedades.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já tratado, buscamos olhar para a licantropia considerando-a uma crença e um discurso. Para entendê-la, faz-se necessário um olhar acerca dos mitos, crônicas, folhetos e outras fontes que podem nos apresentar elementos muito importantes e discorrem acerca das possibilidades de transformação. Nesses relatos, podemos notar como o lobisomem é representado, tratado pela população, apropriado e modificado pelos diferentes grupos sociais. Sendo constantemente alvo de debates e de explicações.

Em nossa análise acerca das experiências, entendemos as mesmas como sendo mediadas por diversos símbolos, que empregam significados a todas as interações dos sujeitos para com o mundo. Esses símbolos eram usados pelos indivíduos para explicar a vida em seus mais diversos âmbitos e é importante lembrar que diferentes sociedades têm diferentes meios de se enxergar e de enxergar seu entorno. Sendo assim, diversas comunidades podem ter crenças parecidas, mas cada uma delas terá elementos e símbolos específicos que as diferem. No caso da licantropia, isso pode ser notado, por exemplo, no caso de Thiess, apresentado por Ginzburg (1988, p. 51), onde no século XVII, em uma sociedade permeada por cultos agrícolas, o lobisomem descia ao inferno para lutar em prol das colheitas.

Considerar esses sujeitos irracionais, como a visão de alguns autores citados acima, é negligenciar uma cultura que foi marcada pela proximidade entre o humano e o supernatural, como apontou Harf-Lancner. Os camponeses viviam todos os dias próximos a santos, anjos e demônios e esse contato com o “mágico” foi muitas vezes promovido e encorajado pela religião cristã, que buscava controlá-lo por meio de ritos, relíquias e milagres. Elementos que eram importantes e muitas vezes inerentes à cristandade.

Segundo Stuart Clark (2006, p. 14) “dizer que uma crença é racional é falar sobre a maneira como ela se sustenta em relação com outras crenças”. É dizer que existem discursos verdadeiros e outros falsos, considerando que a linguagem que foi usada em sua construção e que a representação não é tão importante quanto valores empíricos. Segundo o autor, “a linguagem autoriza qualquer tipo de crença” (CLARK, 2006, p. 27). A nosso ver, isso se dá devido a forma como diferentes grupos representaram a licantropia e como a inseriram em diferentes sistemas gerais de significados, fazendo com que a mesma se tornasse parte experienciada do cotidiano.

Em um mundo onde a licantropia era constantemente falada por eclesiásticos e outros estudiosos é um tanto equivocado pensar que os indivíduos do período não a vissem como uma realidade. Por meio da linguagem, os clérigos e especialistas produziam seus discursos e eles poderiam chegar de diferentes formas em seus alvos. Mesmo que tentassem desconsiderar a metamorfose em

lobo, produzindo suas próprias verdades e buscando que os espectadores vissem o mundo por meio dos seus signos, como muitos fizeram, outros continuavam afirmando a veracidade da transformação. Pode-se pensar que quanto mais se escreveu acerca do assunto, mais ele se tornava presente e possível no cotidiano vivido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

BARING-GOULD, Sabine. **Lobisomem: um tratado sobre casos de licantropia**. Tradução: Fernanda M. V. de Azevedo Rossi. São Paulo: Madras, 2003.

OVÍDIO. **Metamorfosis**. Edição e tradução: Consuelo Álvarez e Rosa Maria Iglesias. 5 ed. Madrid: Cátedra, 2003.

### FONTES SECUNDÁRIAS

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DAVIDSON, Jane P. Wolves, Witches and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700. **Journal of the Fantastic in the Arts**, v. 2, n. 4, 1990, p. 47-73.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. França: Companhia de Bolso, 2009.

GINZBURG, Carlo. Anomalías conjuntivas: una reflexión sobre los hombres lobo. **Revista de Estudios Sociales**. Vol. 60, Abril, 2017, p. 110-118.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem - feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HARF-LANCNER, Laurence. La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou. **Annales ESC**, nº 1, 1985, p. 208-226.

LECOUTEUX, Claude. **Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media**. Edição: José J. de Olañeta. Espanha: El Barquero, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Tradução: Manuel Ruas. Portugal: Editora Estampa, 1994.

*Reflexões sobre o medievo*

MEUGER, Michel. Les félins exotiques dans le légendaire français. In: **Communications**, **52**, **1990**. Rumeurs et légendes contemporaines. p. 175-196.

OROBITG, Christine. La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVIe et du XVIIe siècle espagnol. **Bulletin Hispanique**, Vol. 117, n° 2, dez. 2015, p. 549-568.

## A ÁFRICA NA IDADE MÉDIA: REPRESENTAÇÕES E INVENÇÕES

Guilherme Aguiar Gomes<sup>1</sup>  
Domingos Dutra dos Santos<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

O interessante em analisar, por analogia, a representação de África e dos africanos no imaginário dos cristãos medievos, é perceber como as teologias medievais que versavam sobre saberes geográficos e linguísticos foram instrumentalizadas para fundamentar a escravidão dos povos africanos e seus descendentes. Partindo de uma justificativa discursiva para a escravização do negro africano, tomando por base Santo Isidoro de Sevilha, um dos mais importantes e influentes pensadores dedicados à hermenêutica bíblica. Sua obra *Etymologiae*, sendo a primeira súpula com teor religioso (cristão) acerca dos conhecimentos universais, possuindo 448 capítulos divididos em 20 livros, foi um verdadeiro pilar discursivo do período medieval, demonstrando fortemente a sua influência e importância.

Acerca da Etiópia, a mesma recebe este nome pela cor de seus habitantes, sendo que a proximidade do sol lhes queima a face. A cor de suas gentes evidencia a força do sol, posto que existe ali um verão contínuo devido a todo o território estar situado ao meio-dia. Sua parte ocidental é montanhosa, a central é arenosa e a parte oriental é desértica. Seus confins se estendem, a oeste, do Monte Atlas até as fronteiras do Egito a leste. Ao Sul é limitado pelo oceano e a norte o Nilo. Habitam numerosos povos, horrendos pela variedade de seus rostos e pelo aspecto monstruoso. Há grande quantidade de tais entes fabulosos, como rinocerontes, girafas, basiliscos e enormes dragões de cujos cérebros se extraem pedras preciosas. Também abundam jacintos e crisoprasas; e

---

<sup>1</sup>Graduando em História pela Universidade Federal do Maranhão, Bolsista de Iniciação de Científica sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro; Integrante do grupo de estudo: Camelot – Grupo de Estudo em História Medieval (UFMA); E-mail: [GuilhermeAguiar022@outlook.com](mailto:GuilhermeAguiar022@outlook.com).

<sup>2</sup> Mestrando em História pela Universidade Estadual do Maranhão; Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão sobre África e os Sul Global (NeÁfrica). E-mail: [dutradomingos09@gmail.com](mailto:dutradomingos09@gmail.com).

## *Reflexões sobre o medievo*

também se produz canela.

Dessa maneira, com base em Cheikh Anta Diop, em seu livro *The African Origin of Civilization*: Obviamente, durante o período a antiguidade e o medievo, os negros poderiam ter penetrado mais e mais para o interior do continente para formar núcleos que se tornariam centros da civilização continental [...]. Essas civilizações africanas seriam isoladas do resto do mundo. Eles tenderiam a viver em isolamento, como resultado da distância enorme separando-as das rotas de acesso para o Mediterrâneo. Quando o Egito perdeu a sua independência, o seu isolamento teria se tornado completo (DIOP, 1967, p. 57).

Conforme Diop, este fenômeno de isolamento de civilizações no interior do continente, pode ser um dos motivos que ocasionou uma visão mítica, preconceituosa e racista acerca dos povos da parte subsaariana do continente. Assim, os indivíduos do Medievo, baseados em suas percepções mitológicas e ideais acerca do mundo fundamentados na hermenêutica bíblica, associariam, grosso modo, o desconhecido (negro) a uma visão pejorativa, nesse sentido, o corpo africano seria o alvo das projeções cristãs acerca do mal e do diabo, vinculando a cor da pele, a geografia do continente e o desconhecido às interpretações mitológicas da Bíblia quanto ao demoníaco e ao inferno.

Ademais, é importante destacarmos que os escritos geográficos produzidos na Antiguidade e no Medievo, desconheciam as realidades materiais dos povos que habitavam a parte interior do continente africano, limitando o conhecimento cartográfico apenas ao norte da África. Portanto, é neste ponto de vista que considero importante a releitura e análise das abordagens acerca de África e suas representações na cristandade medieval, visto que desde a introdução de obras que buscavam o estudo da origem e evolução das palavras, a Antiguidade apresenta uma visão, ora baseada no fascínio, ora baseada no preconceito em relação ao desconhecido.

### A MALDIÇÃO DE CAM E A ÁFRICA – O MITO DE *HAM/CAM*

A partir do final do século XIII, as representações de África começam a ganhar notoriedade no imaginário cristão medieval, partindo da hermenêutica de textos bíblicos. O continente africano passou a receber associações com passagens do livro de Gênesis que demarcavam as suas origens com o mitema judaico-cristão de que o mundo havia sido povoado pelos filhos de Noé; desse modo, conforme o capítulo 9 do livro de *Gênesis*:

20Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. 21Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. 22Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. 23Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. 24Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. 25E disse: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” (GÊNESIS. Cap. 9, Vers. 20-25).

Esta narrativa bíblica foi uma das principais fontes de interpretação sobre o simbolismo da origem e o reflexo do negro africano no período medieval. Assim, a partir da maldição que

Noé lançou sobre seu filho Cam, como castigo, ele, seus filhos e os seus demais descendentes deveriam se tornar escravos de seus irmãos. Dessa maneira, explica-se a partir das interpretações dos textos bíblicos que os filhos de Noé (Jafé, Sem e Cam) foram os responsáveis por originar os povos dos três principais continentes datados da época: Europa, Ásia e África, dessa forma, Cam e seus descendentes iriam habitar o continente africano nos territórios que correspondem atualmente ao Egito, Etiópia e uma parte da Arábia, seu filho Cush, seria o ancestral dos etíopes, Mesraim dos egípcios, Phut dos trogloditas e Canaã dos demais povos africanos (CLARO, 2012, p. 81). Do mesmo modo, após o dilúvio, cada filho foi povoar uma parte no mundo, e “[...] Sem, seu primogênito, habitou a parte oriental, e Cão, a parte do meio dia [África], e Jafet habitou a parte setentrional [...]”, conforme ressalta o cosmógrafo Duarte Pacheco. A Europa conservou, portanto, sua autorrepresentação elevada, que já ocupava na cultura clássica, sendo o reduto da verdadeira civilização fundada na fé cristã. À África, habitada pelos descendentes de Cam, coube o último lugar na hierarquia (DESTRO, 2011, p.39).

Nessa lógica, a cartografia medieval cristã, baseada na hermenêutica dos textos bíblicos, especificamente na maldição de Cam, vai associar o continente africano com a parte hostil do mundo, devido à condenação por parte de Noé. À vista disso, a cartografia do Medievo representaria esta divisão de mundo, na qual os continentes conhecidos (África, Ásia e Europa) ficariam distribuídos em um formato de “T” cercados pelos mares: Mediterrâneo, Helesponto e o Mar Índico, tendo ao centro Jerusalém. Nesse sentido, surge a representação dos mapas-múndi, denominados de *Terrarum Orbis*, (FIGURA I). Modelo de mapa mais difundido no Medievo, baseava-se nos ideais e interpretações de Santo Isidoro de Sevilha, nas quais o “T” faz referência à cruz de Cristo, ponto central da salvação do homem e o “O” ao grande Mar Oceano.

Nesta perspectiva, durante quase todo o período medieval, as representações de África, sejam elas geográficas ou descrições dos povos originários, estavam delimitadas apenas ao norte do continente, estando essas produções de conhecimento limitadas a *rhetores* como Estrabão e Plínio, o Velho, na Antiguidade Greco-romana. Assim, até meados do século XIII, havia registros apenas da parte saariana do continente africano, sendo a subsaariana considerada como *terrae incognitae* ou também denominadas de *Aethiopia*. Desse modo, a parte norte do continente, intitulada pelos europeus de Berbéria, representava as áreas costeiras de países que, na contemporaneidade, correspondem a Marrocos, Líbia, Tunísia e Argélia.

## CRISTIANISMO E A ESCRAVIDÃO – SANTO ISIDORO DE SEVILHA

Avaliar as representações de África e dos africanos no imaginário cristão medieval é perceber como as teologias medievais dedicadas a saberes geográficos e linguísticos foram instrumentalizadas para fundamentar a escravidão destes povos e seus descendentes. Partindo de uma justificativa discursiva para a escravização do negro africano, têm-se em Santo Isidoro de Sevilha um dos importantes e influentes pensadores da hermenêutica bíblica. Sua obra *Etymologiae*, sendo a primeira súpula com teor religioso (cristão) acerca dos conhecimentos universais, possuindo



## *Reflexões sobre o medievo*

448 capítulos divididos em 20 livros, foi um verdadeiro pilar discursivo do período medieval, demonstrando fortemente a sua influência e importância.

Assim, as *Etymologiae* representam um compilado enciclopédico bastante difundido, no qual Santo Isidoro de Sevilha vai ensinar que, ao se examinar um problema qualquer, deve-se primeiramente analisar a etimologia das principais palavras do discurso. Desse modo, Santo Isidoro orienta que a origem e denominação da palavra pode conter informações fundamentais, não apenas acerca da etimologia da palavra, mas também da realidade na qual ela se encontra. Além disso, o autor também afirma em seu Livro IX, intitulado *Das Etimologias das origens das línguas, pessoas, reinos, cidadãos e afinidades*: “a maioria dos homens tem a origem dos seus nomes em suas próprias causas.

Neste diapasão, as justificativas para a escravidão encontravam base nos próprios relatos bíblicos judaico-cristãos, como a maldição de Cam e a divisão do mundo entre os filhos de Noé, já ressaltadas neste trabalho. Além disso, é importante destacarmos também que, além das justificativas e validações religiosas para a escravidão, foram utilizados também argumentos geográficos acerca do continente africano.

Nos Livros XIII (*Acerca del mundo y sus partes*) e XIV (*Acerca de la tierra y sus partes*) das *Etimologiae*, Isidoro de Sevilla (2004, p. 957-1045) expõe as características das partes que compõem o globo, o *cosmos*, o *orbe*. Formado por três partes, o mundo tem sua maior parte representada pela Ásia. Dentre as grandes províncias da Ásia estão Paraíso, Índia e Egito. Para Isidoro de Sevilla a palavra *Paradisus*, em latim, significava a palavra grega que indicaria jardim, assim, associava a província asiática ao Éden, Jardim das Delícias – *hortus deliciarum* (Ivo, & de Jesus, 2019, pág. 44). Posto isso, Santo Isidoro compila e descreve os *loca* (lugares) que compõem o mundo, com suas terras portadoras de riqueza ou não. Nesta óptica da hermenêutica cristã, o bispo de Sevilha vai retratar o continente africano em seu livro XIV, partindo da etimologia das palavras, a começar por Líbia, cujo significado vem de *Líbs* – “vento quente”; outra possível origem para o nome África pode ter sua origem no latim, *aprica*, cujo significado é “exposto ao sol”. Ademais, também para este Santo, o termo Etiópia tem sua origem em seus próprios habitantes de pele escura, por estarem constantemente expostos ao sol.

Dessa maneira, tornam-se muito evidentes as influências religiosas no processo de criação das representações sobre os povos negros. Ora associados à maldição de Cam, ora bases argumentativas fundamentadas na geografia e localidade destes povos, foi construída a justificativa de escravidão e servidão por meio de pressupostos míticos e religiosos, de tal modo que as concepções hermenêuticas de Santo Isidoro de Sevilha irão produzir reverberações durante todo o período escravocrata europeu e americano.

## A CARTOGRAFIA MEDIEVAL DA ÁFRICA - REPRESENTAÇÕES E CONCEPÇÕES RELIGIOSAS

Os mapas da cartografia do Medievo, em sua maioria, são limitados apenas aos mapas de T-O, entretanto, sabe-se que a representação e as produções cartográficas e iconográficas no período

medieval apresentam uma diversidade riquíssima, seja pela forte influência religiosa, seja pelas características dos imaginários presentes. Pode-se até mesmo atestar a existência de referenciais presentes que determinam muito além de uma simples posição geográfica, que interessam ao oiro historiador de Marc Bloch, como qualquer vestígio de simbolismo que possa ser alvo de estudos, análises e conclusões acerca de determinado período ou sociedade.

Em um primeiro momento da Era Cristã, (séculos II - VI), as representações do mapa-múndi tornaram-se praticamente extintas, pelos motivos de que a Bíblia e as representações religiosas que ela constituía foram as bases principais para a produção cartográfica a partir daquele momento. Dessa forma, reinterpretações na cartografia medieval se tornaram prioridade, visto que a História, as percepções de mundo e as produções de mapas deveriam obedecer aos textos bíblicos presentes no livro de Gênesis.

Dado um segundo momento no período medieval (séculos VIII-XIII), as percepções cartográficas mantiveram suas bases não-geográficas; vale salientar que não há evidências de que na Idade Média havia atribuições e defesas de que a terra era plana, o que havia de fato era o não interesse em definir o formato da terra, pois acreditava-se que este era na verdade um mistério divino. Além disso, é importante destacar que a produção cartográfica no período medieval manteve o seu foco em buscar representar os imaginários religiosos e o ensino, excluindo nesta perspectiva o interesse em produzir reproduções geográficas fiéis ao espaço físico, tal como o mapa de Salmo. (FIGURA II).

Em um terceiro momento, a partir do século XIII, as produções cartográficas do período medieval começaram a representar muito além de um complemento aos textos escritos, passaram, portanto, a portar os símbolos e concepções que marcam o homem medieval, como as representações de seres mitológicos, cenas dos relatos bíblicos, ideias, percepções e animais, sendo o principal objetivo estabelecido a evangelização. Neste quesito, tornar-se-á importante destacarmos que os principais produtores cartográficos eram os eclesiásticos, possuindo assim os mapas um caráter religioso e didático a partir das interpretações e concepções dos textos bíblicos.

## MEDIEVO, RELIGIOSIDADE E OS MAPAS T-O

Antes de adentrarmos o que vem a ser a cartografia no Medievo, é de fundamental importância destacarmos que, na produção de conhecimento do período medieval, através de imagens ou escritos, tudo estava relacionado à Igreja, mais especificamente as interpretações que os eclesiásticos faziam dos textos bíblicos. Nesta perspectiva, conforme Marcus Baccega em: “*Idade Média, Tempo do Sacramento*”:

Nesta perspectiva, o imaginário cristão medieval irá suscitar nos homens deste tempo a vivência de um saber indiciário, constitutivo de uma mentalidade essencialmente simbólica. De acordo com Santo Agostinho, o mundo é constituído por *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas). As coisas mesmas, as essências em sentido neoplatônico, permanecem ocultas aos sentidos, apenas acessíveis à conjugação entre fé e razão. O homem medieval é um contínuo decodificador dos signos, que comandam as expressões artísticas, sobretudo a

## Reflexões sobre o medievo

arquitetura, e configuram a Igreja como mistério sagrado, como *Mysterium Lunae*, posto que seja o *Corpus Mysticum Christi*, esse sim o *Mysterium Solis*. A mentalidade simbólica recobre desde a épica e a poética cortesãs até as cerimônias públicas, forjando o Medievo como tempo da alegoria, rota necessária para acessar os *significabilia* (BACCEGA, 2010, p. 16.).

Sob este ponto de vista, surge o conceito de *representações*, sendo essas uma leitura a qual o homem medieval e essencialmente simbólico faz acerca do mundo, expressando seus discursos, mitos, ritos, crenças, realidade e imaginário. Assim, o homem medieval essencialmente simbólico e representativo cria sua própria realidade paralela, onde este não vive preso, possuindo assim, tons de realidade e imaginário. Neste sentido, utilizamos como exemplo a herança do imaginário celta e germânico representados na Cocanha, uma terra utópica, onde tudo é livre, seja a comida, os prazeres sexuais, a bebida, tudo ofertado de graça. De um lado, a Cocanha encarna as inversões dos papéis e delimitações sociais, mas de outro, simboliza a sobrevivência de elementos da cultura popular anterior ao cristianismo – as tradições pagãs (LANGER, 2010, p. 211).

Seguindo esta lógica, a cartografia medieval era fruto de uma produção cujo principal alicerce estava baseado no pensamento religioso cristão, ou seja, a produção cartográfica deste período estava sob a forte e influente visão da religião cristã. Assim, os mapas produzidos neste período são marcados por representações do homem, do mundo, dos símbolos e das coisas baseadas na hermenêutica que os religiosos ofereciam da Bíblia e nas correspondentes apropriações por parte da cultura popular. Devemos, portanto, considerar o poder, a hegemonia e a influência que a *Ecclesia* (Igreja) exercia sobre a sociedade da época, entretanto, atribuir somente à Igreja tais características é de certo modo excluir as particularidades que existiam no Medievo; assim, devemos tomar por nota que, apesar da força que a Igreja e a religião detinham, a mesma passou por inúmeras crises com poderes temporais de sua época.

Ademais, outro modelo cartográfico fundamental para a compreensão do imaginário medieval nas representações em mapas é o modelo de zona (FIGURA III). Nesse sentido, os mapas de zona representavam o mundo dividido em zonas marcadas pelo clima, sendo aceito que somente à parte superior seria habitável, pois a zona tórrida impossibilitaria a vida, devido a intensidade dos raios de sol e ao calor insuportável, além de impedir o estabelecimento humano em terras ao sul, pois acreditava-se na inviabilidade do acesso após a zona tórrida.

### CONCEPÇÕES E DELIMITAÇÕES DE ESPAÇO E GEOGRAFIA

Pensadores medievais tentaram estabelecer a similaridade de uma série de textos da Antiguidade Clássica ao próprio Medievo, na tentativa de realizar uma aproximação do continente africano com os ideais imaginários da época, baseados em interpretações eclesiásticas dos textos bíblicos, partindo da etimologia das palavras como forma de compreender as suas representações nos espaços físicos e mitológicos. Desta forma, com a tentativa de representar África a partir da etimologia do seu próprio nome, cuja origem poderia remeter a uma antiga rainha ou *Africo*, *aufrico* ou até mesmo a *libus*, concebem-se nomenclaturas que fazem alusões a elementos do

espaço geográfico africano, remetendo à temperatura ou até mesmo ao vento *libus*.

Dessa maneira, o imaginário europeu tentava representar geograficamente o continente africano baseado em premissas pré-existentes nos relatos bíblicos ou em cartografias que dividiam o mundo em T ou até mesmo em zonas climáticas, cabendo assim ao continente africano localização na zona tórrida devido às incidências solares e ao calor extremo. Nesta perspectiva, as imperfeições aplicavam-se não apenas aos habitantes. O ambiente da Etiópia era demarcado por desregramentos naturais e imagens invertidas, sendo atravessado por signos fabulosos. No vasto repertório das “maravilhas”, costumava-se indicar a localização de fontes de água extraordinárias, como aquela de Trestan, descrita em *Semeiança del mundo*, onde as águas seriam quentes de noite e geladas durante o dia. Por ali passava o Nilo ou Gion – um dos quatro rios que emanavam do Paraíso -, mas também havia a ilha de Mène, onde corria o rio denominado Lectonius fluvius ou Lecthon infern, quer dizer, o rio do Inferno. Nesse sentido, conforme Oliva (2008), somam-se ainda menções à existência de plantas ou minerais extraordinários (crisólitos, jacintos e hematitas), animais exóticos (rinocerontes, tigres, elefantes e girafas), ou animais quiméricos (dragões contendo gemas no crânio, basiliscos, grifos, serpentes aladas e todo o tipo de bestas peçonhentas).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, podemos concluir que, dentro dos substratos mitológicos judaico-cristãos, os povos africanos, e seus descendentes, eram descritos com traços monstruosos e a África, como lugar das bestas selvagens, infestadas de vermes e com um clima impossível de se habitar. As barreiras naturais, tais como o deserto do Saara, assumiriam significação apavorante, bem como montanhas selvagens, mar de águas ferventes. Logo, o continente africano seria o local insólito de habitação do Diabo, o qual era representado por um etíope negro por consequência do castigo de Cam.

Assim, foi a partir do século XIII que este relato bíblico iria ganhar forças, associado o continente africano a tal panorama; Cam e seus filhos seriam escravos de seus irmãos e habitariam os territórios do Egito, Etiópia e parte da Arábia. Partindo deste pressuposto, a análise e interpretações dos textos bíblicos fundamentado nas passagens acerca desta maldição, valida e justifica a escravidão dos povos do continente africano. Os primeiros argumentos para a submissão de outros povos ao processo escravocrata cristão parte da Bula Papal *Dum Diversas* (1452). Dessa maneira, no que concerne aos africanos, segundo a lógica cristã, teriam possibilidade de viver em melhores condições, como escravos na América, do que na África, feito bárbaros (DIOP, 1967, p. 42).

Consequentemente, tornar-se-á evidente que desde a Antiguidade as representações de África e dos africanos possuem conotações de estranhamento ao outro. Diante disso, no que concerne ao imaginário dos cristãos medieval, tem-se uma visão ora baseada no fascínio, constituído pela existência de seres fantásticos e mitológicos, tais como monstros gigantescos, raças animais, homens gigantes, homens de uma perna só, o que, além de gerar sentimentos de fascínio, curiosidade, também gerava medo, ora baseado no preconceito em relação ao desconhecido. Dessa

## *Reflexões sobre o medievo*

forma, os continentes não europeus, como África e Ásia, eram os destinatários para tais projeções do imaginário medieval.

Destarte, mesmo para se definir e caracterizar o outro ou o estranho, até as validações teológicas para a escravidão baseado na origem de determinados povos, é por este ângulo que esta pesquisa considera fundamentais reavaliações em relação às produções textuais e cartográficas que circunscrevem o continente africano durante a Idade Média, assim o discurso racial, criado com as relações mercantis capitalistas, toma as devidas proporções quando parte de percepção desde a Antiguidade até o mundo contemporâneo. Além disto, pode-se dizer que até o século XIX havia, em relação aos povos da África, um olhar exótico (misto de fascínio e de repulsa) e que foi exatamente este olhar exótico, com tudo o que decorre dele, que, embora não tenha criado o racismo, permitiu que o sentimento racista aflorasse como construção da Modernidade capitalista.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BACCEGA, Marcus. **Idade Média, Tempo do Sacramento**. Revista *Ágora* (Vitória), v. 10, p. 01-28, 2010.

HORTA, José da Silva. **A representação do africano na literatura de viagens, de Senegal a Serra Leoa (1453-1508)**. *Mare Liberum*, n 2, 1991.

KIMBLE, George Herbert Tinley, 1908- **A geografia na Idade Média** [livro eletrônico] / George H. T. Kimble ; tradução: Márcia Siqueira de Carvalho. – Londrina : Eduel, 2013.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982. v. 1.

LANGER, Johnni. **Civilizações Perdidas no Continente Negro: o imaginário arqueológico sobre a África**. In: MNEME, Revista de Humanidades. n. 14, Vol. 7, fevereiro/março de 2005. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mneme>.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**.

LE GOFF, Jacques; Schmitt, Jean-Claude – **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume I**; Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. – São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LOPES, Carlos. **A Pirâmide invertida- historiografia africana feita por africanos**. In: Actas do ‘Colóquio Construção e Ensino da História de África.

M’BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações**. Lisboa, Vulgata, 2003, pp. 20-28.

MACEDO, José Rivair. **Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval**. *Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais*, São Paulo, v. 3, p. 101-132, 2001.

MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n 1, 2001, p. 174-177.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Da Aethiopia à Africa**: as ideias de África, do medievo europeu à Idade Moderna. *Revista de História e Estudos Culturais*. outubro/novembro/dezembro de 2008. vol. 5, ano V, nº 4.

PEREIRA IVO, Isnara; JESUS, José Robsin Gomes de. **Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilha**. UFES – Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

RAMOS, Manuel João. **O Destino Etíope do Preste João: A Etiópia nas representações Cosmográficas Europeias**. In: CRISTÓVÃO, Fernando. (org.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Cosmos; Centro de Estudos de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Letras, 1998.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Selvagens, exóticos, demoníacos: idéias e imagens sobre uma gente de cor preta**. *Estud. afro-asiát.* [online]. 2002, vol.24, n.2, pp.275-289. ISSN 1678-4650. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200003>.

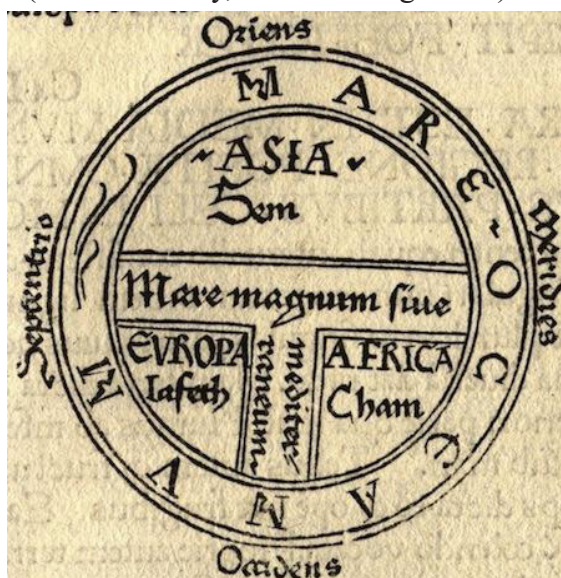
SEVILHA, Isidoro de. **Etimologias**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994, vol. II e XX.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes (Org.). **Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

ZURARA, Gomes Eanes. **Crônicas dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1981.

#### ANEXOS

FIGURA I – Diagrama circular representando o mapa T-O de Isidoro de Sevilha, século XV (British Library, Londres - Inglaterra)



Fonte: Claro, Regina – *Olhar a África: Fontes visuais para sala de aula* / Regina Claro. – 1. ed. – São Paulo: Hedra Educação, 2012.

FIGURA II – Mapa de Salmo, século XIII.



Fonte: Kimble, George Herbert Tinley, 1908- A geografia na Idade Média [livro eletrônico] / George H. T. Kimble ; tradução: Márcia Siqueira de Carvalho. – Londrina : Eduel, 2013. 1 Livro digital. Disponível em: <http://www.uel.br/editora/portal/pages/livros-digitais-gratuitos.php>

FIGURA III: A concepção de mundo de Macróbio, c. 1485. Frontispício.



Fonte: Kimble, George Herbert Tinley, 1908- A geografia na Idade Média [livro eletrônico] / George H. T. Kimble ; tradução: Márcia Siqueira de Carvalho. – Londrina : Eduel, 2013. 1 Livro digital. Disponível em: <http://www.uel.br/editora/portal/pages/livros-digitais-gratuitos.php>

## **O CASAMENTO NA MIRA DO OPÚSCULO *DE SETA MACHOMETI***

Guilherme Barbosa dos Santos<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Durante a celebração do IV Concílio de Latrão, em 1215, a Igreja Católica estabeleceu diretrizes que visavam a manutenção da dimensão catequética e a maior inserção da Igreja no cotidiano da sociedade. O intuito era colocar em prática um plano de reformulação da atividade pastoral centrado na instrução doutrinária dos clérigos e na promoção de rudimentos da fé católica (BÉRIOU, 2002, pp. 113-129). Nessa trajetória, as recém-criadas ordens mendicantes foram essenciais para a execução do projeto, mostrando-se eficientes e inovadoras organizações, capazes de corresponder aos anseios da Igreja e difundir a catequização entre os leigos. Dentre elas, a Ordem dos Pregadores fundada por Domingos de Gusmão trazia em suas premissas básicas a diligência pelo estudo e a dedicação à ação missionária. A Ordem de São Domingos foi responsável pela formação de notáveis pregadores e escritores de obras apologéticas, peças fundamentais para a consolidação do trabalho missionário entre os infiéis e para a contestação de suas crenças (TOLAN, 2002, pp. 233-255).

Dentre esses dominicanos, destaca-se o catalão Ramón Martí, responsável pela produção de obras que contestam o islamismo e o judaísmo. Ele é o autor do opúsculo *De Seta Machometi*, no qual desenvolve uma argumentação que critica o profeta Maomé, sua doutrina e algumas práticas islâmicas. Sua crítica é fundamentada em leituras empreendidas do Alcorão e de outras obras de referência para o islamismo. Dentre as denúncias realizadas, nota-se que os hábitos da vida conjugal se constituem como o principal foco das advertências do autor e são corrigidos à luz dos preceitos da doutrina cristã. A comunicação em questão visa apresentar quais práticas muçulmanas eram alvos de repreensão e, em contrapartida, elencar quais eram os ensinamentos ofertados a respeito do matrimônio cristão, de maneira a elucidar qual era o modelo de vida conjugal prescrito

<sup>1</sup>Graduando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Contato: [g198246@dac.unicamp.br](mailto:g198246@dac.unicamp.br).



## *Reflexões sobre o medievo*

na obra. O *corpus* documental dessa análise é a tradução ao espanhol do opúsculo realizada por Josep Hernando, intitulada *De Seta Machometi O De Origine, Progressu Et Fine Machometi Et Quadruplici Reprobatione Prophetiae Eius De Ramón Martí (s.XIII)* e publicada na revista *Acta historica et archaeologica mediaevalia*.

### A VIDA DE MAOMÉ

No capítulo intitulado *Inmundicias de Mahoma*, Ramón Martí inicia o texto da seguinte maneira: “*Probaremos con dichos y hechos de Mahoma y con sus libros que no fue puro, antes bien inmundo y pecador, como se verá seguidamente*” (HERNANDO, 1983, p. 35). Sua primeira denúncia é a respeito das relações luxuriosas que Maomé nutria com suas esposas, revelando que “*Se dice en el libro llamado al-Bujari, en el capítulo La Ablución, que Anas ben Malik había contado que Mahoma visitaba a sus mujeres yaciendo con ellas en una hora de la noche o del día. Y eran once.*” (HERNANDO, 1983, p. 35). A reprimenda de Ramón Martí a essa prática é fruto do entendimento de que, no casamento de acordo com os preceitos cristãos, o sexo ocorre em datas específicas e visa apenas a procriação (DÍAZ, 2008, pp. 172-183). Todavia, o falso profeta mantinha relações sexuais diárias com o único objetivo de saciar seus desejos carnavais, o que claramente se configura como um pecado de luxúria.

Em seguida, Ramón Martí afirma que o livro de *al-Bujari* contém um depoimento da primeira esposa de Maomé, denominada Aisha, que revela outra conduta pecaminosa do falso profeta. Nesse testemunho, a mulher expôs que “*Cuando tenía la menstruación, me mandaba vestirme con un lienzo y así yacía conmigo o se unía a mí.*” (HERNANDO, 1983, p. 35). A condenação aqui reside novamente no fato de que o sexo segundo o depoimento dado não visa a procriação, já que a semente do homem não é lançada diretamente na mulher. Além disso, o sangue menstrual é considerado impuro e isso, por si só, já é de causar horror ao dominicano (DÍAZ, 2008, p. 173).

A próxima questão que importuna o autor é a dita permissão que Maomé recebeu de seu deus para tomar como esposa qualquer mulher que ele queira. Nas palavras de Ramón Martí:

*Así mismo en el Corán, en la sura al-Ahzadl dijo Mahoma que Dios le comunicó: «Hemos declarado lícitas para ti a tus esposas, a las que debes dar dote, y a todas tus esclavas, que Dios te ha dado, y a las hijas de tu tío paterno y a las hijas de tu tío materno” y a las hijas de tu tía paterna y a las hijas de tía materna, que te han seguido, y a toda mujer creyente, si ofreciera su cuerpo o a sí misma al profeta y el profeta quisiere cohabitar con ella. Sea esto lícito sólo a ti y no a los otros creyentes. Deja para otra ocasión a las que de ellas quisieras, es decir, de las que se te ofrezcan, y recibe a las que quieras. Y, si deseas a alguna de las que dejaste, no pecas.»* (HERNANDO, 1983, p. 35).

O fato de o falso profeta ter estipulado a si mesmo a permissão de tomar qualquer mulher como esposa, sob o pretexto de ter sido uma ordem de seu deus, é uma clara transgressão ao princípio monogâmico do casamento cristão (RUCQUOI, 2008, pp. 213-220). Além disso, nesse caso em especial existe o agravante de Maomé se autodenominar como profeta enviado por Deus. Na

perspectiva do dominicano, qualquer um que se intitula profeta de Deus jamais poderia deturpar dessa maneira o sacramento do Matrimônio estipulado por Ele.

Para encerrar a exposição da vida pecaminosa de Maomé, Ramón Martí relata um ocorrido entre o falso profeta, Aisha e uma concubina chamada Maria, a Copta. Tendo se reunido com Maria na casa de Aisha, Maomé foi surpreendido com a chegada de sua esposa, que muito se enfureceu em encontrar seu marido com outra mulher em sua residência. Como maneira de apaziguar os ânimos dela, o profeta fez um juramento de jamais voltar a se relacionar com a concubina. No entanto, o profeta quebrou sua promessa e reencontrou Maria em outra ocasião. Segundo o autor, é em decorrência desse acontecimento que Maomé instaurou aos sarracenos a expiação dos juramentos:

*Y Mahoma dijo en el Corán que Dios había establecido para los sarracenos expiación por sus juramentos. Es decir: que si hicieren algún juramento y quisieren romperlo, hicieran, cuando pudieren, expiación o compensación por eUo, como se dirá más adelante. (HERNANDO, 1983, p. 37).*

Levando em conta a traição cometida ao juramento estabelecido entre ele e a esposa, o dominicano aponta que a decisão de Maomé possibilitou que os homens cometessem perjúrio contra suas esposas, o que é claramente contrário aos preceitos estipulados por Deus. Ou seja, além de cometer o pecado do adultério, o falso profeta descumpriu com sua palavra e insistiu na infidelidade. Desse modo, as ações de Maomé em vida demonstram uma conduta transgressora ao sacramento do Matrimônio, sendo ele o principal responsável pelas práticas conjugais pecaminosas de seus seguidores, conforme elucidado a seguir.

## A DOCTRINA DE MAOMÉ

Após revelar as principais condutas pecaminosas da vida de Maomé, Ramón Martí opta por se debruçar sobre as leis deixadas pelo profeta aos sarracenos. No início do capítulo *Leyes de Mahoma*, o autor cita um dos sinais que comprovam que um profeta foi realmente enviado por Deus: “[...] *que la ley que propone sea santa y buena, como ya se ha dicho*” (HERNANDO, 1983, p. 43). Ele também afirma que que naquele capítulo “*demostraremos aquí, por medio de los libros de Mahoma, que la ley que propuso no fue santa y buena, antes bien inmunda, nociva y mala.*” (HERNANDO, 1983, p. 43).

O primeiro ordenamento analisado se refere à quantidade de esposas e concubinas que um sarraceno pode ter. O autor afirma que:

*Dijo Mahoma en el Corán, en la sura Las Mujeres, al principio.: «Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro; pero, si temiereis no poder obrar equitativamente con todas, casaos sólo con una; o poseed las mujeres que os gusten de acuerdo con lo que posee vuestra diestra.» Esta es su ley: que tuvieran como concubinas aquellas esclavas que pudieran comprar y mantener. Según esta ley cada sarraceno puede tener cuatro esposas y una concubina o diez o mil o más, si pudiere o quisiere tenerlas (HERNANDO, 1983, p. 43).*

## *Reflexões sobre o medievo*

Em sequência, Ramón Martí defende que essa lei é falsa e a iniquidade desta reside no fato de promover o adultério e a fornicação entre os homens. Trazendo à tona a autoridade contida na Bíblia, o autor toma de exemplo o povoamento humano no livro do Gênesis e afirma que:

*Pues Dios, ordenador del mundo, en el principio del mundo no concedió a Adán sino una sola esposa. Y, si su voluntad hubiera sido que cada hombre alguna vez pudiera tener varias esposas, con razón le hubiera concedido a Adán varias esposas, dado que, al estar solo en el mundo, había mayor necesidad, pues con varias esposas más fácilmente se hubiera multiplicado el género humano.* (HERNANDO, 1983, p. 45).

Portanto, a vontade de Deus é que cada homem possua apenas uma esposa, conforme é demonstrado na criação de Eva para ser a esposa de Adão. O exemplo de Adão e Eva é significativo para constatar que desde a Criação, somente um tipo de vínculo matrimonial foi permitido por Deus, sendo este a relação monogâmica e única entre um homem e uma mulher. Qualquer união que fuja à regra se constitui como uma transgressão dos preceitos divinos e da lei natural.

A próxima prescrição revelada pelo autor trata do divórcio muçulmano. Nas palavras de Ramón Martí:

*En el Corán, en la sura La Vaca, se dice: «El repudio de vuestras esposas os es lícito dos veces», etc.; si alguien repudiare a su esposa por tercera vez, «no le es lícito hacerla volver hasta que la esposa tenga relaciones con otro varón». Según esta ley un sarraceno puede abandonar a su esposa o esposas, sin causa o razón alguna, cuando quiera.* (HERNANDO, 1983, p. 45).

Segundo o dominicano, essa prática é contrária à lei de Deus porque rompe o contrato sagrado estabelecido pelo matrimônio (COUR, 2000, pp. 50-57). Além disso, esse ordenamento é injusto porque não trata o homem e a mulher como iguais na relação conjugal, tendo em vista que o recurso do divórcio é permitido apenas para o marido. Essa acusação é fundamentada na concepção católica do casamento, que compreende a união conjugal como um pacto sagrado e igualitário entre um homem e uma mulher (HERNANDO, 1983, p. 45). Nesse sentido, a lei islâmica erra em não conceder às esposas os mesmos direitos que são concedidos aos maridos, além de tratá-las de maneira similar a escravas ou súditas, ao invés de tomá-las como companheiras em igualdade. Na opinião de Ramón Martí, a maneira como os sarracenos tratam suas esposas é desprovida de sensibilidade e não leva em conta a fragilidade inerente ao sexo feminino.

A falta de consideração que os muçulmanos nutrem por suas mulheres é uma vez mais apontada na condenação feita ao matrimônio temporal estabelecido por Maomé:

*Se dice en el libro llamado Muslim que Mahoma concedió y dio licencia a los suyos para que pudieran contraer matrimonio temporal, tener relaciones y luego abandonar a las mujeres cuando quisieren. Tal ley estuvo vigente durante su vida y no la revocó antes de su muerte.* (HERNANDO, 1983, p. 47).

Segundo Ramón Martí, o fato dessa lei não ter sido revogada antes da morte de Maomé se configura como um sinal de consentimento. Sendo assim, seu veredito é que essa prática é uma transgressão dos preceitos divinos e do bom funcionamento do Estado.

Mediante as denúncias empreendidas pelo dominicano, pode-se atestar que o casamento segundo a lei muçulmana, em seu ponto de vista, é desprovido de santidade e de harmonia, uma vez que promove desejos lascivos e pecaminosos entre os cônjuges, além de não ser igualitário entre as partes.

Acerca das relações sexuais no âmbito do matrimônio, Ramón Martí afirma que Maomé permitiu que os homens praticassem o sexo anal com suas esposas e concubinas. Sua denúncia é a seguinte:

*Dijo Mahoma en el Corán, en la sura La Vaca: «Vuestras mujeres son vuestro dominio, por lo tanto entrad en vuestro dominio como queráis.» La glosa de los comentaristas sarracenos dice sobre esto: «De cualquier manera», es decir, por delante y por detrás. (HERNANDO, 1983, p. 45).*

Tal prática enfurece o autor, que elabora sua discordância através de cinco argumentos, sendo eles: 1) É uma blasfêmia insinuar que Deus, em sua infundável pureza, admitiria que um profeta transmitisse ensinamentos de tal índole; 2) Sendo Deus o ordenador do universo, essa prática pecaminosa jamais poderia ser fruto de Sua Vontade; 3) A lei natural detesta e proíbe essa prática, tendo em vista que não é observada nem entre os animais selvagens; 4) Manter esse vício levará a ira de Deus sobre seus filhos rebeldes; 5) Atos de tal índole impedem os frutos da prole.

Outro atentado contra a prole censurado pelo autor é a ejaculação fora do lugar devido, isso é, fora do órgão reprodutor feminino. Ramón Martí afirma que “*Mahoma concedió y dio licencia a los suyos para que pudieran yacer con sus mujeres y eyacular fuera del lugar debido*” (HERNANDO, 1983, p. 47). Essa prática é alvo de condenação porque impede a reprodução humana, o que contraria o ordenamento bíblico de crescer e multiplicar-se pela terra. Na concepção do autor, qualquer prática sexual que impeça a geração de filhos é condenável porque a prole é um dos bens máximos do casamento. Portanto, as leis que regem as práticas sexuais do matrimônio islâmico são nocivas e ruins, tendo em vista que foram transmitidas por um falso profeta que distorceu a pureza da união conjugal durante toda a sua vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O opúsculo *De Seta Machometi*, bem como outros trabalhos elaborados por Ramón Martí, está inserido em um contexto de reordenamento das atividades pastorais que ganhou fôlego no decorrer do século XIII. As diretrizes estabelecidas no IV Concílio de Latrão deram corpo aos anseios da Igreja, mas foi a atuação cotidiana das ordens mendicantes que impulsionou a concretização desse projeto. A Ordem Dominicana, fundadora de centros de estudos de línguas na Península Ibérica e no norte da África, preparou clérigos capacitados para atuarem entre os pagãos que residiam além das fronteiras do cristianismo (MARÍA COLL, 1944, pp. 115-138). O trabalho de Ramón

## *Reflexões sobre o medievo*

Martí se constitui como parte desse objetivo, tendo em vista que foi elaborado para capacitar pregadores na conversão dos infiéis a na contestação das crenças islâmicas. Esse esforço é visível na construção dos capítulos da obra, que se iniciam com a exposição das práticas islâmicas para, em seguida, serem corrigidas de acordo com a doutrina cristã. Ao denunciar costumes referentes ao casamento muçulmano, o intuito é esboçar o modelo de vida conjugal a ser seguido por aqueles que aceitarem a conversão ao catolicismo. Dessa maneira, é construída uma exposição que insere o pregador nos hábitos e crenças com os quais ele terá contato em sua jornada, fornecendo-lhe as ferramentas necessárias para enfrentá-los. Esse material poderia ser estudado e consultado com frequência, estando sempre à disposição para auxiliar os missionários em suas atividades. No caso dos que fossem desafiar intelectuais sarracenos em debates apologéticos, a obra também conta com ponderações acerca dos feitos e da doutrina estabelecida por Maomé, provendo argumentos para expor as inconsistências do islamismo através de sua figura fundadora.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAZÁN DÍAZ, Iñaki. El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión, **Cuadernos del CEMyR**, San Cristóbal de La Laguna, n.16, pp. 167-191, 2008. Disponível em: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/13976>. Data de acesso: 23 de jun. de 2020.

BÉRIOU, Nicole. **La prédication aux derniers siècles du Moyen Age**. In: Communications. L'idéal éducatif. Paris: Editions du Seuil, 2002

BOBICHON, Philippe. Ramón Martí. Un "Maitrê orientaliste" du XIII siècle ?. In: ANGOTTI, Claire. BRÎNZEI, Monica. TEEUWEN, Mariken. **Portraits de Maitrês**. Offerts à Olga Weijers. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen Âge, 65, 2012.

BONNER, Anthony. L'apologética de Ramon Martí i Ramon Llull davant de L'Islam i del judaisme. **Estudi General**, n. 9, pp. 171-185, 1989. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/EstudiGral/article/view/43652>. Data de acesso: 28 de setembro de 2021.

BURNS, Robert I. Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion, **The American Historical Review**, v. 76, n. 5, 1971, pp. 1386-1434. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/ahr/76.5.1386>. Data de acesso: 12 de abril de 2021.

COLOMER, Eusebi. Ramón Llull y Ramón Martí. **Studia Lulliana**, v. 28, n. 01, pp. 1-37, 1988. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/327058>. Data de acesso: 28 de setembro de 2021.

CORTABARRIA BEITIA, Angel. L'étude des langues au Moyen Âge chez les Dominicains. : Espagne, Orient, Raymond Martin. **MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire**, v. 10, 1970, pp. 189-248. Disponível em: <https://alkindi.ideo-cairo.org/manifestation/66896>. Data de acesso: 06 de maio de 2021.

\_\_\_\_\_: Originalidad y significación de los "Studia Linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV. **Pensamiento**: Revista de investigación e información filosófica,

v. 25, n. 97-99, 1969, pp. 71-92. Disponível em: <https://biblioteca.comillas.edu/digital/abnetopac.exe?TITN=390818>. Data de acesso: 06 de maio de 2021.

COUR, Leah Otis. **Historia de la pareja en la Edad Media: Placer y amor**. 1. Ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2000.

HERNANDO, Josep. De Seta Machometi O De Origine, Progressu Et Fine Machometi Et Quadruplici Reprobatione Prophetiae Eius De Ramón Martí (s.XIII). **Acta historica et archaeologica mediaevalia**, Barcelona, n. 4, pp. 9-63, 1983. Disponível em: <https://www.raco.cat/index.php/ActaHistorica/article/view/192413>. Data de acesso: 05 de maio de 2021.

\_\_\_\_\_ ; La polèmica antiislàmica i la quasi **impossibilitat d'una entesa**. **Anuario de Estudios Medievales** (AEM), n. 38, v.2, 2008, pp. 763-791. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/aem.2008.v38.i2.84>. Data de acesso: 18 de abril de 2021.

MARÍA COLL, Josep. Escuelas de lenguas orientales em los siglos XIII y XIV (Período Raymundiano). **Analecta sacra terraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques**, n. 17, 1944, pp. 115-138.

MARÍA COLL, Josep. Escuelas de lenguas orientales em los siglos XIII y XIV (Período post-raymundiano). **Analecta sacra terraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques**, n. 18, 1944, pp. 59-91.

NOVIKOFF, Alex J. **The Medieval Culture of Disputation**. Pedagogy, Practice, and Performance. 1. Ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

RUCQUOI, Adeline. **Aimer dans L' Espagne Médievalé: Plaisirs licites et ilicites**. 1. Ed. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

TOLAN, John V. **Sarracens**. Islam in the Medieval European Imagination. 1. Ed. New York: Columbia University Press, 2002.

## **COMUNIDADES SEFARDITAS CASTELHANO-LEONESAS: TRANSFORMAÇÕES E TENSÕES NO RELACIONAMENTO ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS NO SÉCULO XIII**

Léo Araújo Lacerda<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Desde a época romana encontramos os judeus vivendo em assentamentos ao sul do que hoje é a Europa, cerca do ano mil podemos encontrá-los em territórios mais ao norte, como em Castela e Leão. Os sefarditas eram judeus habitantes de Sefarad (em hebraico, Península), abrangendo os judeus de Portugal e Espanha, distinguindo-se dos asquenazes, sobretudo, em relação aos costumes, bem como no desenvolvimento do ritual e liturgia hebraica. No entanto, Javier Roiz (2013) destaca que essas distinções dentro da cultura judaica já estavam presentes na Antiguidade:

[...] As diferenças iam desde o uso do aramaico, mais próprio das classes mais pobres e do hebraico, usado pela classe aristocrática, até a liturgia, mas a maior discrepância residia na orientação teológica. Na Babilônia o estudo do Talmud prevaleceu, enquanto na Palestina, devido à sua situação de repressão e perseguição, inclusive pelo Império Bizantino, os judeus tenderam mais para o cultivo da literatura e da poesia como formas de manter sua tradição (*midrash* e *piyyut*) (ROIZ, 2013, p. 182, tradução nossa).

Dessa forma, para Roiz as conexões entre sefarditas e a tradição babilônica seriam mais explícitas, principalmente pela proximidade e atratividade com o norte africano.

A dinâmica da noção de tolerância admitida, profundamente marcada pela reflexão de Agostinho de Hipona, permitiu ao círculo real considerar os judeus como parte dos pungentes reinos que prosperavam na Península Ibérica. O posicionamento da igreja romana nos escritos clericais é ambíguo, forjando uma série de autorrepresentações sobre os judeus enquanto inimigos, ainda que se reconheça casos pontuais de valorização dos judeus. Bernardo de Clairvaux afirmava ser culpa desta comunidade religiosa o assassinato de Jesus Cristo. A participação dos judeus na crucificação teria produzido, por sua vez, uma penalidade cuja execução já havia sido proposta a

esses inimigos históricos, o eterno exílio e dispersão destes (CHAZAN, 2006). Neste sentido, as Cantigas de Santa Maria em seus relatos apontam para a particularidade dessa sentença, além das formas legais assentarem uma posição de sujeitos de segunda categoria.

Por outro lado, judeus e cristãos estavam inserido em uma intensa rede de conexões sociais, desde o compartilhamento do leito conjugal até o patrocínio de artistas cristãos na produção de artefatos devocionais hebraicos com decorações. De outra forma, também artistas judeus, o mais conhecido fora o ilustrador Joel Ben Simeon (ou *Feibush Ashkenazi*), oriundo de Colônia ou Bonn, cujo maior número de manuscritos sobreviventes pode ser atribuído através da identificação do colofon, isto é, elemento adicionado ao final do manuscrito com finalidade de informar o local, a data de produção, o fabricante, o autor, dentre outros aspectos. No scriptorium afonsino percebe-se a inclusão de artistas judeus.

Serge Gruzinski no livro *O pensamento mestiço* (2001) preocupou-se com a questão das interações e transformações culturais “[...] por intermédio de qual alquimia as culturas se misturaram? Em que condições? Em que circunstâncias? Segundo quais modalidades? Em que ritmo?” (GRUZINSKI, 2001, p. 18). Nesse livro, Gruzinski aponta que a mestiçagem não é resultado da globalização, e praticamente todas as culturas são híbridas e passam por misturas ao longo do tempo (GRUZINSKI, 2001, p. 41).

O contato entre culturas na Península Ibérica, em especial, em Castela e Leão permitiu a conexão, influencia e cruzamentos sociais entre muçulmanos (mudéjares), judeus sefarditas e cristãos. Além disso, desde o século XII com as perseguições dos almorávidas e almôadas, os judeus arabizados de Al-andaluz migraram para os reinos cristãos do norte ibérico passando a coabitar com outros judeus que ali já residiam. Nesse cenário de integração cultural, desenvolveram-se tensões e conflitos entre as comunidades ali residentes. Diante disso, o objetivo desse capítulo é o de apresentar uma configuração das redes ou conexões sociais entre judeus e cristãos, delineando e procurando justificar a mudança de perspectiva dos cristãos em relação às comunidades judaicas, especialmente a partir de 1250, sobretudo, no espaço castelhano-leonês.

Segundo as observações de Navarro (2009) o crescimento dos conflitos inter-religiosos deveu-se “[...] a existência de ‘micro-sociedades’ em Castela do século XIII que não eram compatíveis com as pretensões de Alfonso de um cristão homogêneo e sociedade coesa” (NAVARRO, 2009, p. 296).

Dentre esses conflitos frequentes, os judeus constituem um frequente desafio de localização devido ao fato de que “[...] não participaram das batalhas da época nem formularam teorias de ‘guerra justa’ ou cruzada. Como resultado, eles são frequentemente apresentados como figuras marginais ou vítimas infelizes da guerra, caos político e perseguição” (RAY, 2013, s.p., tradução nossa).

No início do processo de expansão dos territórios dos reinos cristãos nortenhos foi marcado por situação favorável às comunidades cristãs, alterando-se a partir de 1250. Maya Soifer (2016) centrou a análise na “Castela Velha”, observando que, embora houvesse um tom notadamente anti-judaico no discurso clerical da época, não se observou nenhuma ação coordenada, especificamente



## *Reflexões sobre o medievo*

orientada aos judeus (IRISH, 2016). No entanto, Soifer sugere que o afloramento do discurso anti-judaico e das tensões entre cristãos e judeus se deveu a uma crise que envolveu, sobretudo, dificuldades nas transações econômicas, isto é, cobranças de dívidas por agiotas judeus (IRISH, 2016).

A degradação da condição social decorreria pelo descontentamento dos cristãos castelhanos-leoneses com a ascensão social dos judeus e que passam a exigir nas assembleias castelhanas medidas cada vez mais duras contra estes, por um motivo muito pragmático, reservar para si certos ramos de atuação laboral que se encontram predominantemente estendido aos judeus, como a cobrança de impostas ou almojarifes. Nesse sentido, não foi a religiosidade desses sefarditas o cerne do conflito, mas o pressuposto pelo qual se justificam correntemente as atuações contrárias a esse coletivo.

Na dissertação defendida em 2021, Lacerda sugeriu a configuração de estratégias político-ideológicas direcionadas, especificamente, a conversão das minorias religiosas, muçulmanos e judeus. Nesse sentido, destacou-se os aspectos conflituosos dos relacionamentos interculturais no reino de Castela à época de Alfonso X, o Sábio (1252-1284).

Por outro lado, a partir da dissertação de mestrado defendida em 2021, foi possível delinear estratégias da monarquia castelhana-leonesa à época de Alfonso X (1252-1284) previstas a esses indivíduos, bem como também aos muçulmanos.

A existência de redes sociais dentro das aljamas, organização jurídico-administrativa que se estruturava dentro de uma juderia, marcadas pela autonomia oriunda da remissão às normas propugnadas pela Torah e o Talmud. Com as leis de Soria (1380) a competência de julgar delitos penais seria retirada da aljama, cabendo a um tribunal real o recebimento de apelações e execuções do cumprimento das penas nos casos julgados (RUIZ GÓMEZ, 1993).

Os fueros locais com exceção do Fuero de Sepúlveda que impedia a posse, por judeus, de propriedades urbanas, autorizavam a convivência regulada de judeus, muçulmanos e cristãos. Conforme sublinha Marina Bueno Sánchez (2017) não haveria referências claras nas *Siete Partidas* para a existência de bairros separados, sendo essa tendência verificada de forma mais aguda no Concílio de Salamanca (1335) e o Conselho de Palência (1335). No Concílio de Samanca a proibição, no entanto, diz respeito à edificação de residências judaicas adjacentes a igrejas e cemitérios cristãos. Portanto, seria justo apontar para a ausência de uma obrigatoriedade.

As juderias castelhana-leonesas eram menos povoadas e menores em relação às andaluzas, sendo conhecidas 177 nomeadas na documentação da época como *castro iudeorum* ou *castellum iudeorum* (BUENO SÁNCHEZ, 2017).

A juderia de Toledo era a maior do reino de Castela, e as relações interreligiosas e interétnicas dessa cidade serviam de modelo para as outras vilas castelhana-leonesas. A juderia de Toledo subdividia-se em duas partes, cortada pela rua comercial Angel, de um lado, ao sul, ficava a “juderia mayor” ou a “grande juderia” e de outro lado, na parte superior, estava localizado o Alacava. O Alacava acabou sendo destruído ao longo da segunda metade do século XIV, enquanto que a “grande juderia” acabou abandonada após o decreto de expulsão dos judeus em 1492 pelos reis católicos. Destas residências pouco se preservou, sendo conservados, sobretudo, porões subterrâneos.

A partir das investigações arqueológicas foi possível conceber uma morfologia da juderia toledana, sendo um bairro no centro da vila cercado por muros (BUENO-SÁNCHEZ, 2017). Os muros não teriam sido construídos em decorrência de sucessivas ondas de violência, mas por motivações internas da comunidade como o exercício do controle de forma mais efetiva em uma área circunscrita: “[...] a fim de proteger sua identidade e seus interesses, uma grande parte das casas judaicas foram colocadas perto de sinagogas e de seus negócios para tornar a vida cotidiana mais fácil. O muro ao redor da vizinhança poderia, portanto, ser explicado por razões internas à comunidade” (BUENO-SÁNCHEZ, 2017, p. 242, tradução nossa). Para a autora, haveria uma transformação dos assentamentos judaicos posteriormente, fruto do impulso segregativo das populações cristãs cada vez menos tolerantes com os outros. Em Toledo há também preservada a sinagoga do trânsito, em estilo mudéjar, indício da conexão cultural entre as culturas judaica e muçulmana.

Essa alteridade cristã se constrói a partir do deslocamento de atributos depreciativos, mas não são, de fato, as representações antijudaicas o motor dos conflitos, mas as finanças tendo por finalidade “[...] expulsar os judeus de seu papel nos assuntos fiscais do reino e em expulsá-los de seus papéis de longa data como cobradores de impostos, fazendeiros de impostos e agiotas” (RUIZ, 2007, p. 151, tradução nossa). As elites urbanas estavam interessadas no controle dessas lucrativas atividades, além do fato, dos judeus serem isentados do pagamento de certos impostos devido a condição de propriedade real (*servi regis*).

“A produção científica e cultural de Alfonso não é incidental às suas ambições políticas: é uma parte essencial dela” (TOLAN, 2013, p., tradução nossa). Nesta perspectiva Tolan (2002) ressalta em outra obra a subserviência que o estímulo evocava: “[...] a tradução das riquezas intelectuais de uma civilização rival foi um meio de apropriação: alMa'mun e sua corte arabizaram e islamizaram a cultura e o aprendizado grego e persa; Alfonso e sua corte hispanizam e cristianizam a cultura e o aprendizado judaico e árabe-muçulmano” (TOLAN, 2002, p. 193, tradução nossa).

Para Bollo-Panadero (2009) o descontentamento popular decorrente da crise econômica vivenciada pelo reino proporcionou os surtos de violência antijudaicas através de distintas formas de culpabilização dos judeus pelas desordens sociais surgidas. Nesse sentido, surgiram formas, inclusive, de premiação dos denunciadores, assim, aponta:

É precisamente durante a segunda metade do século XIII que surgem os decretos e leis dos *fueros* e tribunais de todo o território peninsular, uma insistência na regulamentação de como deve ocorrer a convivência entre mouros - evitando, sim, judeus e cristãos, estabelecendo um sistema de zelo e vigilância constantes com compensação financeira para o reclamante; com o qual é possível criar um regime de convivência social onde a denúncia não só é aplaudida, mas também premiada (BOLLO-PANADERO, 2009, p. 23, tradução nossa).

Assim, a configuração de interditos sociais e a necessidade de construir uma identidade a partir da imposição de diferenciadores corporais aos judeus e toda uma gama de construções discursivas sobre essa comunidade religiosa, particularmente, ataques direcionados ao aspecto monetário, ao passo que, nestes anos Jacques Le Goff, localizaria uma nova postura com em rela-

## *Reflexões sobre o medievo*

ção ao pecado e o dinheiro definindo um espaço intermediário, de purgação dos pecados, evitando-se, dessa forma a danação eterna. Portanto, o purgatório surge justamente no momento em que a burguesia surge enquanto segmento social expressivo. Conforme destacou-se no texto legoffiano *A bolsa ou a vida* (2004) decorre-se da vendagem do tempo que tem uma origem divina, portanto, o usuário dentro de um sistema de referências cristão estaria roubando, por extensão, a Deus também.

A posição da coroa castelhano-leonesa era ambígua, ao mesmo tempo que tinha conhecimento das disposições eclesiásticas estas não eram aplicadas efetivamente. Por outro lado, acreditamos que tanto os aspectos relativos ao IV Concílio de Latrão, de 1215, e as proibições e restrições em torno dos “*dhimmis*” na Andaluzia podem ter influenciado com significativa intensidade as relações constituídas em torno da convivência inter-religiosa em Castela e Leão.

Segundo Monsalvo Antón o peso das obras intelectuais antijudaicas e a forma dispensada aos judeus variou significativamente em relação a condição social individual, sendo a nobreza e os dignatários do clero menos repreensivos que as populações camponesas e urbanas (MONSALVO ANTÓN *apud* RUIZ, 2007).

Para a o reinado de Alfonso X apresentaria “tendências de ruptura”, com a costura de uma série de leis proibitivas desde as cortes de Valladolid (1258) em que se limitou a 33% o limite de juros permitido aos usurários judeus. Na corte vizinha, de seu sogro Jaime I de Aragão, a partir da Disputa de Barcelona (1263) ordenou-se a supressão nos livros judaicos de trechos ofensivos ou discordantes com a fé cristã. No entanto, havia ainda certas liberdades litúrgicas para a celebração do Sabbat e uso dos livros concernentes, ainda que censurando determinadas passagens neles estabelecidas. Outros aspectos referentes às proibições foram apontados por Ladero Quesada (1990):

[...] que os empréstimos no valor de mais de dois maravedis – de ouro-, com penhor, sejam feitos perante um notário público e testemunhas. Proibia-se o lucro abusivo: declaração de dívidas superiores à verdadeira, pagamentos encobertos a terceiros ou entregas acordadas em cereal e não em dinheiro. O juro máximo foi limitado a “três vezes quatro”, ou seja, 33,33 por 100 por ano. E, sobretudo, em 1268, os cristãos foram proibidos de emprestar, limitando essa atividade a judeus e muçulmanos. (LADERO QUESADA, 1990, p. 148, tradução nossa).

Porém, as atividades judaicas não estavam limitadas apenas ao comércio e aos empréstimos a juros abrangendo muitos outros setores, incluindo trabalhos agrícolas nas áreas rurais castelhano-leonesas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, da diversidade de compreensões sobre a dinâmica das conexões e do relacionamento entre cristãos e judeus, pode-se estabelecer o reinado de Alfonso X (1252-1258) como um marco para as transformações destas relações, caracterizadas pela ambiguidade dos judeus, com mais vantagens que os mudéjares, especialmente, os judeus cortesãos. Nesta perspecti-

va, a gradativa precarização do status social não se resume a mera retórica, ou seja, aos discursos antijudaicos constantes nas Cantigas de Santa Maria (segunda metade do século XIII); pode ser atestada também pela projeção de leis cada vez mais restritivas aos judeus nos textos jurídicos do scriptorium afonsino, condição que desabilita a vivência plena da cidadania aos judeus do reino, situação que só pode ser remediada pela conversão religiosa ao cristianismo fomenta pela agenda política castelhana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLLO-PANADERO, María Dolores. Textos de persecución: Formación ideológica y hegemonía cristiana en la literatura castellana de los siglos XIII-X. **Hispanófila**: v. 154, 2009, p. 15-29.

BUENO SÁNCHEZ, Marisa. Les murs de la foi: les frontières identitaires dans les quartiers musulmans et juifs de la Castille medieval. In: TOLAN, John Victor; NEMO-PEKELMAN, *Capucine*; BEREND, Nora; HAMEAU-MASSET, Youna (Eds.). **Religious minorities in Christian, Jewish and Muslim law (5th-15th centuries)**. Turnhout: Brepols, 2017, p. 233-259.

CHAZAN, Robert. **The Jews of Medieval Western Christendom: 1000-1500**. Cambridge University Press, 2006.

CORFIS, Ivy A. (Ed.). **Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia: Cultural Contact and Diffusion**. Leiden/Boston: Brill, 2009.

FELDMAN, Sergio A. A monarquia visigótica e a questão judaica: entre a espada e a cruz. **Saeculum**: v. 17, 2007, p. 11-25.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

IRISH, Maya Soifer. **Jews and Christians in Medieval Castile**. Tradition, coexistence, and change. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2016.

LACERDA, Léo A. **Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X (1252-1284)**. Pelotas: PPGH/ Instituto de Ciências Humanas, 2021.

LADERO QUESADA, Miguel-Angel. Crédito y comercio de dinero en la Castilla medieval. **Acta historica et archaeologica mediaevalia**: n. 11, 1991, p. 145-159.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média**. Trad. Rogerio Silveira Muio. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MOORE, Robert Ian. **La formación de una sociedad represora**. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250. Trad. Enrique Gavilán. Barcelona: editorial Crítica, 1989.

NAVARRO, David D. SCARBOROUGH, Connie L. A Holy Alliance: Alfonso X's Political Use of Marian Poetry. Newark: Juan de la Cuesta, 2009. 208p. **Cincinnati Romance Review**: v. 38, 2014, p. 294-297.

## *Reflexões sobre o medievo*

NIRENBERG, David. **Comunidades de violencia**. La persecución de las minorías en la Edad Media. Trad. Antoni Cardona. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

RAY, Jonathan. The reconquista and the Jews: 1212 from the perspective of Jewish history. **Journal of Medieval History**: v. 40, n. 2, 2014, p. 159-175.

RAY, Jonathan. The Jews of Medieval Spain: Community, Marginality and the Notion of a Mediterranean Society. In: FRANCESCONI, Federica; MIRVIS, Stanley; SMOLLET, Brian (Eds.). **From Catalonia to the Caribbean: The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times**. Leiden: Brill, 2018.

ROIZ, Javier. **A Vigilant Society**. Jewish Thought and the State in Medieval Spain. Albany, NY: Suny Press, 2013.

RUIZ, Teofilo R. **Spain's Centuries of Crisis: 1300 – 1474**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media. Madrid. **Cuadernos de Historia de Derecho**: n. 2, 1995, p. 99-132.

TOLAN, John. Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale. **Cahiers de la Méditerranée** [En ligne]: v. 86, 2013, p. 1-13. Online. Acessado em 16 dez. 2021.

TOLAN, John V. **Saracens**. Islam in the Medieval European Imagination. New York: Columbia University Press, 2002.

**RAMON LLULL E AS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS:  
CONTRIBUIÇÕES DA IDADE MÉDIA GLOBAL AO ENSINO DE HISTÓRIA**

Letícia Herculano da Silva Alves<sup>1</sup>

INTRODUÇÃO

Desde a sua criação, as histórias em quadrinhos sempre foram populares entre crianças e jovens. Isso se deve à grande variedade de temas que estas possuem e suas sínteses, capazes de unir texto e imagem em rápidas associações. Eisner (2015, p. 13) define as histórias narrativas como um mecanismo que busca transmitir uma mensagem eficientemente, logo ela precisa de uma organização dos fatos de maneira cronológica: assim, deve ser iniciada e, posteriormente, concluída com a resolução dos problemas. Sem deixar à parte essas considerações, decidimos utilizar as potencialidades desse material enquanto ferramenta para o ensino de História Medieval, ainda que seus usos possam ser variados.

Apesar das muitas possibilidades didáticas, as HQs não estiveram isentas dos preconceitos que reduziam sua importância e vinculavam sua leitura ao crescimento da criminalidade entre jovens. Notada sua genialidade, seu crescimento não cessou e invadiu as mais diversas residências, principalmente por meio dos jornais e posteriormente revistas, sendo assim, não é exagero pensar que estas se tornaram uma “língua universal” que rompeu barreiras (MOYA, 1987, p. 7). A proporção dessa aversão também limitou seu uso em sala; felizmente, a situação tem mudado nas últimas décadas significativamente e, no Brasil, elas já compõem o currículo nacional.

Seus usos relacionados à Idade Média são amplos, por isso podem ajudar significativamente na desconstrução dos preconceitos que rondam o período. A arte sequencial pode ser problematizada enquanto um ponto comum, já que ela é presente nas iluminuras e nos quadrinhos. Para além disso, Langer (2009) nos propõe essa vinculação de maneira que a historicidade da obra não seja

---

<sup>1</sup> Graduanda em História na Universidade Federal da Paraíba. Foi bolsista (PIVIC) entre 2020 e 2021, sob a orientação do Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza. Contato: alves.leticia1983@gmail.com.

## *Reflexões sobre o medievo*

secundarizada, assim, as informações e interesses devem ser cruzados. Sua utilização como material didático também têm se tornado frequentes, principalmente para aprofundar conversas que não estão postas de maneira explícita, por isso cabe ao professor essas correlações (CALAZANS, 2008, p. 15).

Diante disso, o presente trabalho utilizou as histórias em quadrinhos “Auca de Ramon Llull” (2016) e “Ramon Llull: un home fantàstic” (2016) para destacar o personagem diante de um aspecto global. Os recortes utilizados evidenciaram essa perspectiva, ideal para fornecer aos alunos um debate historiográfico recente e que desconstrua estereótipos. A relação entre texto e imagem foi fundamental para problematizar as fontes, principalmente por se tratar produções catalãs. Enfatizaremos aqui todo esse processo, campo pouco explorado nacionalmente.

### METODOLOGIA

Buscamos compreender os usos da imagem do maiorquino Ramon Llull a partir das histórias em quadrinhos “Auca de Ramon Llull” (2016) e “Ramon Llull: un home fantàstic” (2016). Ambos os materiais estão em catalão, por esse motivo nos atentamos também aos interesses de produção para uma melhor aplicação em sala de aula. Assim, recorreremos a uma metodologia comparativa entre o contexto do personagem e a maneira que foi representado nas obras. Os destaques realizados reforçaram o caráter global das suas viagens mediterrânicas com intuito de possibilitar práticas dinâmicas, atualizadas e significativas.

Vilela (2014, p. 106) sugere a utilização dos quadrinhos como ferramenta pedagógica. Esta possui uma grande capacidade de problematizar importantes acontecimentos e facilitar a compreensão dos conceitos históricos (por exemplo, tempo e memória), sendo capaz de propor uma aprendizagem complexa e subjetiva. Introduzir esse uso no ensino básico pode ser bastante proveitoso, pois as HQs instigam os estudantes à leitura. Além disso, podem ser rapidamente comparadas com outras fontes ou até elaboradas pelos próprios alunos, os docentes devem aproveitar os recursos como preferirem (LUYTEN, 1987).

Aproveitamos alguns recortes que facilitaram a problematização da temática, levando em consideração o que é essencial na construção da mensagem. Diante desses pontos, os planos, as cores, o cenário e a descrição dos eventos foram considerados de maneira grupal para melhor explorar os códigos e suas respectivas relações com nossos objetivos. Tal como sugere Silva (2001), buscamos aprofundar o “peso da imagem” já que ela é responsável por repassar a proposta do desenhista; entretanto, isso não significa que só exista um caminho interpretativo, por isso é fundamental a participação do professor para guiar o estudo.

O Mediterrâneo é para nós um palco de múltiplas relações. Elas foram evidenciadas pela experiência de Ramon que atuava enquanto um personagem capaz de se interligar as diferentes civilizações, desse modo, destacamos seu caráter global. Partimos do pressuposto colocado por Conrad (2019, p. 20) que nenhuma sociedade vive isolada, então é preciso pensar suas conexões e trocas, porque essas não estão vinculadas exclusivamente ao fenômeno da Globalização ou ma-

cro-história, ou seja, a complexidade nessas vivências sempre existiu. Essa abordagem cada vez mais popular nos debates historiográficos possibilita ao Medievo romper com o nacionalismo e eurocentrismo, pois insere os contatos afroeuroasiáticos (SILVEIRA, 2019).

Esse caminho nos levou a uma prática educacional distinta, a partir da construção de conceitos e desconstrução de estereótipos. Nesse sentido, estivemos atentos ao fato de que nosso conhecimento é fruto de diversos espaços, por essa razão pautá-lo em problemáticas é relevante para construir saberes. O principal aporte é a “aprendizagem significativa”, que busca promover — por diferentes caminhos — o entendimento de conceitos a partir de comparativos e exemplos (AUSUBEL; NOVAK; HANESIAN, 1998, p. 52). Esse método considera essencial a percepção dos alunos, portanto coube a nossa proposta debater esses pontos e descolonizar o período.

Sendo assim, observamos as relações existentes nas HQs que narram a vida de Llull com o intuito de compreender de forma ampla o Mediterrâneo medieval de maneira conectada. Essa perspectiva é capaz de romper tendências estereotipadas e possibilitar uma aprendizagem pautada em significados — nesse caso, utilizamos: História Global, Idade Média, Mediterrâneo e Ramon Llull —. As questões que foram levantadas buscam mostrar pontos relevantes para o debate em sala de aula, sendo ele fundamental não somente aos alunos, mas também aos professores. Apesar de selecionarmos algumas passagens específicas, é indicada a leitura completa das produções da *Correllengua* e *Cavall Fort*. Portanto, fizemos uma análise geral acerca da iconografia e texto.

## DESENVOLVIMENTO E DISCUSSÕES

Uma das características que mais povoam o imaginário popular acerca do Medievo é uma abordagem isolada, assim, uma experiência de séculos é limitada apenas à Europa. Na tentativa de desconstruir essas tendências que estiveram presentes no ensino de História, mas sem deixar de lado os avanços no campo pedagógico, buscamos alargar as fronteiras do período. Ramon Llull nasceu em Maiorca, região de expressa circulação de mercadorias e pessoas. Ele foi um intelectual de vasta produção e fez sua formação inicial também nessa ilha, o que influenciou consideravelmente suas posturas (COSTA, 2009, p. 135).

Apesar de sempre ter sido cristão, o mediterrânico caía em tentações que manchavam suas virtudes<sup>2</sup>, entre elas trair sua esposa, por esse motivo sua autobiografia narra que o próprio Cristo foi visitá-lo com o intuito de que ele enxergasse suas atitudes (LLULL, 2004, cap. I, p. 57). Depois dessa experiência de fé, decidiu abandonar seus vícios e se tornar um missionário, mas nunca entrou propriamente em nenhuma ordem<sup>3</sup>, o que não o impediu de viajar bastante, sobretudo, pelo Mediterrâneo, local de duradouras conexões.

Sabemos que Llull nos ajuda a problematizar a Idade Média, todavia essa colaboração precisa estar alicerçada no currículo nacional. As propostas da BNCC estiveram sujeitas à três versões e todas receberam críticas por parte dos pesquisadores, as temporalidades mais distantes - História

---

<sup>2</sup> O conceito de “virtude” está ligado a moral cristã, na qual o pecado desqualifica o indivíduo.

<sup>3</sup> Entretanto, seu comportamento, produção e missão estão extremamente ligados a sua proximidade com os franciscanos.



## *Reflexões sobre o medievo*

Antiga e Medieval - foram consideradas de menor importância no primeiro documento justamente por estarem rodeadas de estereótipos que impediram sua efetiva compreensão (TEIXEIRA e PEREIRA, 2016). Utilizamos a descrição referente ao 6º ano do ensino fundamental, que foi finalizada em 2017 e se encontra em uso, por isso elencamos alguns tópicos que mostram a relevância do material às suas luzes.

Apesar das críticas, é preciso entender que a nova BNCC busca interligar seus conteúdos, portanto, uma unidade temática consegue abordar diferentes habilidades que, não necessariamente, estão dentro de uma mesma cronologia. Três habilidades que reforçam a importância do nosso tema são: EF06HI01, EF06HI14 e EF06HI15. Respectivamente, as duas primeiras nos mostram a História em movimento e enfatizam seus principais conceitos; já a última, traz o mar Mediterrâneo como espaço de circulação — conexões no nosso estudo — (BNCC, 2018). Trouxemos a Idade Média dentro desse contexto que também é posto nos livros didáticos.

As histórias em quadrinhos são para nós o elo da proposta, porque elas são responsáveis por resumir para os discentes a vida de Ramon Llull, permitindo também um recorte que evidencia o caráter multifacetado do personagem. As obras podem gerar questões sobre seu contexto de representação e/ou produção; suas problemáticas instigam os alunos que leem o material e até mesmo o professor que o seleciona, logo podemos perceber que seu uso é variado, então não pode ser evitado (LANGER, 2009). Elas não devem ser utilizadas de forma meramente ilustrativa, já que dispõem de uma forte capacidade de síntese e historicidade, por isso recorreremos a vários mecanismos e comparativos.

Antes de adentrarmos sobre como os quadrinhos podem ser utilizados enquanto ferramenta de ensino, rapidamente, traremos um breve histórico destes. As charges colaboraram para sua popularização, ainda que no princípio fossem utilizadas nos materiais didáticos de forma ilustrativa. Não era comum seu uso na disciplina de História, porém nos últimos anos tornou-se recorrente essa vinculação, já que elas podem possibilitar uma aprendizagem crítica (VILELA, 2014, p. 105). O primeiro ponto que devemos nos atentar é ao fato de as HQs no Brasil possuírem algumas peculiaridades; uma delas é a associação entre quadrinhos e crianças, já que sua chegada ao nosso país foi marcada pela presença nas revistas infantis (VILELA, 2012, p. 51).

Mesmo com as diferenças e semelhanças nas produções de nível nacional e internacional, algumas práticas são mais comuns para nós, como o uso dos balões e rara utilização de legenda<sup>4</sup>. Os Estados Unidos foi um grande produtor dessas historietas, inclusive muitas vezes engoliu a produção brasileira que foi pouco impulsionada, mas que lentamente encontrou espaço nos meios de comunicação. Infelizmente, um ponto de igualdade em muitos países foi o preconceito com as obras, que foram associadas à criminalidade e essa herança chegou ao Brasil. Inúmeras vezes os professores barraram essas leituras, o que limitou seu uso que só tornou a crescer nos últimos tempos (LUYTEN, 1987, p. 71).

Sabemos da relevância desse mecanismo, por esse motivo trabalhamos com as HQs “Auca de Ramon Llull” produzida pela *Correllengua* (2016) e “Ramon Llull: un home fantàstic” da re-

---

<sup>4</sup> Diferente das que utilizamos sobre Llull, já que o personagem não tem falas.

vista *Cavall Fort* (2016)<sup>5</sup> que dedicou uma edição ao personagem, ambas feitas em catalão. Nosso primeiro movimento foi traduzir o material<sup>6</sup>, pois eles são ideais para o ensino fundamental, por esse motivo sua leitura deve contar com a orientação do professor, mesmo que seja vista de maneira rápida. Sendo assim, destacamos os espaços que evidenciam as interconexões nos lugares frequentados pelo maiorquino, de maneira que a História Global por meio das histórias em quadrinhos possibilite uma educação na qual o principal agente seja o estudante.

Diante do exposto, antes de adentrarmos em alguns conceitos que são muito caros para nós, devemos ainda nos atentar sobre as produções supracitadas, pois elas estão situadas em um momento de intenso debate político na Catalunha. As duas obras estão em um contexto no qual os movimentos separatistas estão em alta, o que pode gerar uma determinada apropriação dos feitos de algumas figuras, entretanto, ainda é cedo para relacionarmos o crescimento dos usos com os movimentos de cunho nacionalista do século XXI. Ambos os quadrinhos tratam de Llull como um homem sábio, isso se reforça com o texto e as imagens, todos focados em trazer seus aspectos fantásticos através da sua história de vida, assim, a figura se torna cada vez mais conhecida e serve como mecanismo materiais acessíveis e populares.

O personagem se apresenta geralmente com uma longa barba branca, que reforça sua sabedoria numa associação rápida à sua idade, sua postura física aparenta sempre estar explicando algo, isso mostra certo grau de maior conhecimento. Não por acaso, Ramon costuma parecer com grandes personalidades do cinema pelas virtudes comuns descritas, por exemplo, Dumbledore da saga “Harry Potter” e Gandalf da trilogia “O Senhor dos Anéis”. Suas vestes compridas também apontam um diferencial, principalmente por elas se destacarem nos espaços visitados. Vejamos esses traços do personagem na imagem a seguir:

**AUCA DE RAIMUNDO LÚLIO - CORRELENGUA (2016)**



**Apresento-os com muito orgulho  
nosso grande Raimundo Lúlio  
um filósofo imortal  
e escritor universal**

As HQs são um instrumento importante para a compreensão de conceitos históricos, independente do período. Anacronismo, memória, espaço e tempo, são alguns dos termos caros para nós, aqui, nos limitamos ao último para exemplificar essa vinculação. O tempo é essencial à His-

## Reflexões sobre o medievo

tória, pois atua enquanto uma criação humana presente em todas as civilizações, ainda que elas tenham feito seu uso de maneiras diferentes, todavia a forma de melhor notá-lo é observando sua passagem (SILVA; SILVA, 2009). Esse movimento é visto nos quadrinhos justamente por sua estrutura que favorece a mudança de cenário, somado às diferentes ações dos personagens, assim, conseguirmos associar seu percurso. Vejamos a seguir sua presença no seguinte recurso de maneira mais geral:

### AUCA DE RAIMUNDO LÚLIO - CORRELENGUA [2016]

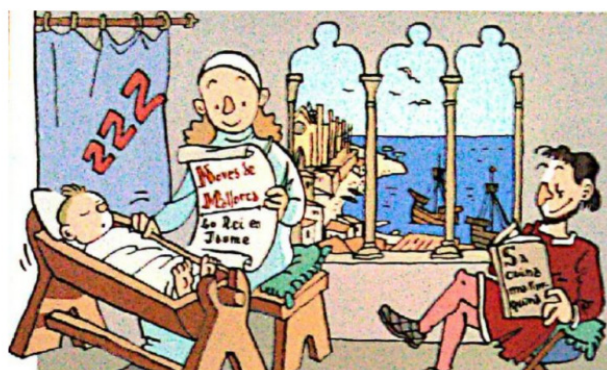


Agora que temos consciência da relevância desse material, devemos apontar nosso principal direcionamento: a História Global. Ela se insere dentro de uma proposta ampla, capaz de levar ao ensino básico um debate relevante e atual, dessa forma, se estende para além da academia. Um dos seus principais problemas é que ainda não houve uma desvinculação efetiva da Idade Média à

experiência europeia, o que limita seus usos por parte de alguns pesquisadores, além de se inserir dentro dos estereótipos colocados sobre o período, os quais historiadores buscam vencer séculos depois. Observar essas civilizações dentro de um grande espaço conectado promove a complexidade, traz novas experiências e interliga vivências, principalmente diante de uma dimensão que vincula a Europa, África e Ásia (SILVEIRA, 2019).

A perspectiva Global não pode ser resumida simplesmente a “conexões”. É essencial para a essa abordagem conhecer as causas e consequências do processo, buscar entender essas estruturas em conjunto, o que não necessariamente trata de macro-história ou Globalização (CONRAD, 2019, p. 81). Devemos partir do pressuposto que nenhum grupo viveu de maneira isolada, então seus contatos marcaram a construção de novas estruturas. Por essa razão estudamos a temática a partir de comparativos e ligações duradouras, o que possibilita observar a fluidez dos acontecimentos (CONRAD, 2019, p. 83). Tendo em vista o que foi exposto, selecionamos um quadrinho da revista *Cavall Fort* (2016, p. 18) que reforça as características do Mediterrâneo como um espaço de interconexões a partir de uma cena cotidiana da vida do filósofo.

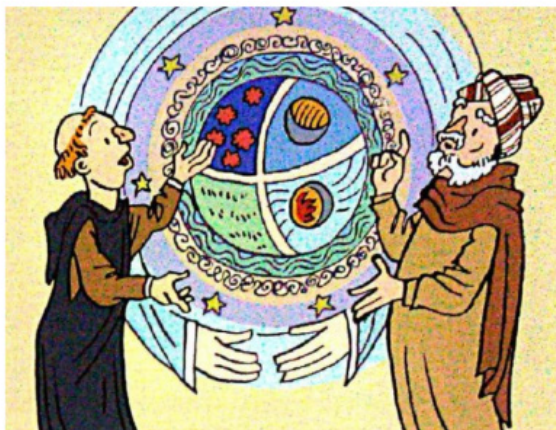
**RAIMUNDO LÚLIO: UM HOMEM FANTÁSTICO  
CAVALL FORT (2016)**



Ramon Llull nasceu em Maiorca em 1232. Seus pais eram nobres de Barcelona, que se mudaram para a ilha pouco depois da conquista de Jaime I.

A imagem anterior diz respeito à infância de Llull, criança deitada no berço e rodeada por seus pais, que problematizamos inicialmente relacionando texto e imagem. O que mais chamou a atenção foi o pano de fundo; nele aparece o Mediterrâneo e toda uma cidade que se estrutura nas suas dependências, também é possível ver algumas embarcações nas águas, instrumento que possibilitou a circulação de mercadorias e pessoas. A soma desses objetos gera no aluno a compreensão de como o mar é relevante para esses grupos. A pequena frase que acompanha a legenda nos insere dentro de um contexto político que pode ser adentrado pelo docente, a depender dos seus objetivos.

**RAIMUNDO LÚLIO: UM HOMEM FANTÁSTICO  
CAVALL FORT (2016)**



Árabes e cristãos acreditam em um só Deus criador, mas cada religião o explica de forma diferente. Raimundo buscou convencer os árabes que a verdade é cristã.

Maiorca ficou marcada enquanto um território de múltiplas culturas, “mistura” que contribuiu muito para os posicionamentos de Ramon. O contexto que o influenciou pode ser notado na maneira pela qual ele é representado; nesse caso, temos a presença de barba e turbante, elementos presentes majoritariamente em muçulmanos, assim, podemos explicitar a peculiaridade do personagem ao simplesmente compará-lo ao cristão que se encontra no lado oposto. Outro aspecto que merece atenção é justamente a parte escrita que simplifica seu modelo de conversão, considerado bastante complexo, mas que é posto resumidamente. Realizar comparativos é uma excelente maneira de utilizar os quadrinhos e a História Global.

Por muito tempo disseminou-se uma Idade Média marcada pela intolerância, portanto um palco de constantes guerras e desorganização, sendo quase inconcebível pensar em um espaço no qual as diferenças conseguem conviver. O Mediterrâneo nos mostra os limites dessas relações, já que elas nunca deixaram de existir e nem sempre estiveram isentas de conflitos; o lugar onde Ramon cresceu e fez sua formação intelectual é representado dessas duas formas. Vejamos o exemplo a seguir: o primeiro explicita as trocas culturais como algo recorrente e feito de maneira não intencional; por outro lado, o segundo mostra que nem sempre suas ideias foram bem recebidas pelos judeus e muçulmanos.

**AUCA DE RAIMUNDO LÚLIO – CORRELENGUA (2016)**



Lá passou sua infância  
em companhias diversas  
judeus, cristãos e muçulmanos  
colegas cotidianos

**RAIMUNDO LÚLIO: UM HOMEM FANTÁSTICO  
CAVALL FORT (2016)**



Entretanto, nem todo mundo pensa o mesmo e alguns ficaram irritados, porque não queriam se converter ao cristianismo e sentiram-se ofendidos. Então, ele foi colocado para fora do país de maneira grosseira.

Todo o caminho elaborado para o uso de HQs sobre o personagem em sala de aula tem por objetivo não apenas propor novas práticas ao ensino de História, mas também fornecer um mecanismo dinâmico que faça o estudante compreender o tema, principalmente seus significados, por isso fazemos o uso da psicologia educacional cognitiva. Ausubel é o principal idealizador da chamada “aprendizagem significativa”, que se constrói por meio de comparativos, com assimilações que devem estar pautadas nas informações anteriormente adquiridas e nas recentemente adicionadas. O autor defende que o significado é a base para adquirir saberes construídos, logo essa é a melhor maneira de compreender e conhecer conceitos, construindo-os de maneira autônoma (TAVARES, 2008).

Sendo assim, compreendemos que o presente estudo é capaz de promover uma prática educacional significativa e dinâmica, sem necessitar de muitos gastos, portanto, acessível à escolas públicas e privadas. Pautamo-nos a partir de comparativos e problemáticas que em conjunto podem desconstruir visões equivocadas acerca do Medievo. Ramon Llull aparece enquanto um personagem de muitas relações, já que sua longa vida marcada por viagens mostram o cotidiano de um indivíduo conectado, não isolado. A História Global compõe parte de um debate cada vez mais presente no Brasil, por esse motivo fizemos seu uso vinculado aos quadrinhos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível perceber as potencialidades dos quadrinhos como ferramenta didática, com a conclusão de que eles também podem ser utilizados para compreender conceitos históricos e desconstruir estereótipos que rondam o Medievo. A utilização do Mediterrâneo enquanto ponto de trocas colocou o período para além do espaço europeu, mas sem ignorar sua relevância, já que se destacou a circulação de bens e pessoas. Esse movimento configura uma análise pioneira que rendeu bons resultados e pode ser ainda mais explorada.

Ramon Llull teve suas experiências utilizadas como suporte, não somente pelos aspectos

## *Reflexões sobre o medievo*

peculiares de sua vida, mas especialmente pelos traços que lhe colocam enquanto um homem mediterrânico, multifacetado e conectado. Os usos dessa figura na atualidade podem ampliar um conjunto de relações, principalmente a partir de suas viagens que tinham objetivos políticos e religiosos. Cabe aos alunos e professores problematizarem a fonte, assim, perceberão os movimentos essenciais a História de qualquer época.

A ideia de uma Idade Média fechada em si não condiz com a realidade de inúmeros grupos, por isso expandimos essas fronteiras através de Llull. Esse movimento é capaz de promover uma prática significativa e dinâmica, a qual o discente participa e tem contato com novos materiais. Sendo assim, destacamos as influências do período de criação e a relacionamos com vários fatores, exploramos a relação entre texto e imagens e promovemos um mecanismo comparativo capaz de descolonizar o período.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUCA DE RAMON LLULL. Texto de Anna Gascón I Peña e ilustrações de Francesco Devicienti. Valência: **Correllengua**, 2016. Disponível em: <<https://www.manelaljama.com/2016/12/auca-ramon-llull-per-corre-llengua.html>>. Acesso em: 15 de junho de 2021.

AUSUBEL, David P.; NOVAK, Joseph D.; HANESIAN, Helen. **Psicología educativa: Un punto de vista cognoscitivo**. México: Editorial Trillas, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

CALAZANS, Flávio. **História em quadrinhos na escola**. São Paulo: Paulus, 2004.

CONRAD, Sebastian. **O que é História Global?** Lisboa: Edições 70, 2019.

COSTA, Ricardo da. Brevíssima biografia de Raimundo Lúlio. In: **Raimundo Lúlio e as Cruzadas**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009, p. 135-137.

EISNER, Will. **Narrativas Gráficas**. São Paulo: Devir, 2005.

LANGER, Johnni. O ensino de História Medieval pelos quadrinhos. **História, Imagem e Narrativas**, vol. 8, 2009, p. 01-24.

LUYTEN, Sonia Maria Libe. **O que é História em Quadrinhos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MOYA, Álvaro de. **Histórias da história em quadrinhos**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.

RAMON LLULL: UN HOME FANTÀSTIC. Texto de Eugènia Morer e ilustrações de Laura de Castellet. Barcelona: **Cavall Fort**, 2016. Disponível em: <<http://cavallfort.cat/ramon-llull-un-home-fantastic/>>. Acesso em: 15 de junho de 2021.

RAMON LLULL. **Vida Coetânea**. Introdução, tradução, anotações, quadros e índices de Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Ariadne Editora, 2004.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Michel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Nadilson M. da. Elementos para a análise das Histórias em Quadrinhos. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, XXIV, 2001, Campo Grande. **Anais online**. São Paulo: Intercom, 2001, p. 01-15.

SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: Estudos e propostas epistemológicas. **Roda da Fortuna**, v. 8, n. 2, 2019, p. 210-236.

SOUZA, Guilherme Queiroz de. Raimundo Lúlio, a Idade Média Global e o Ensino de História: perspectivas de abordagem. **Esboços**, v. 28, 2021, p. 531-557.

TAVARES, Romero. Aprendizagem significativa e o ensino de ciências. **Ciências & Cognição**, Bauru, v. 13, n. 1, p. 94-100, 2008.

TEIXEIRA, Igor Salomão; PEREIRA, Nilton Mullet. A Idade Média nos currículos escolares: as controvérsias nos debates sobre a BNCC. **Diálogos**, vol. 20, n. 3, 2016, p. 16-29.

VILELA, Marco Túlio Rodrigues. **A utilização dos quadrinhos no ensino de História: avanços, desafios e limites**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012.

VILELA, Marco Túlio Rodrigues. Os quadrinhos na aula de História. In: RAMA, Ângela; VERGUEIRO, Waldomiro (orgs.). **Como usar as histórias em quadrinhos em sala de aula**. São Paulo: Contexto, 2014, p. 105-129.



## É POSSÍVEL FALAR SOBRE UMA “FICÇÃO” MEDIEVAL? APONTAMENTOS PRELIMINARES PARA UMA QUESTÃO HISTÓRICA

Luan Lucas A. Morais<sup>1</sup>

### QUEM “FICCIONALIZA” A FICÇÃO?

Para Antonio Candido (1918-2017), “cada sociedade cria as suas manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas de acordo com os seus impulsos, as suas crenças, os seus sentimentos, as suas normas, a fim de fortalecer em cada um a presença e atuação deles” (CANDIDO, 1995, p. 177). Logo, é de suma importância localizar a obra literária dentro de seu campo material de produção e existência históricas. Aproveitando o ensejo das discussões e aproximações sobre História e Literatura, considerando as valências e limites conceituais de ambas as áreas, o presente texto objetiva apresentar algumas possibilidades teórico-metodológicas do conceito de “ficção” aplicado à época e à literatura medievais.

Em consulta ao dicionário, é possível visualizar a seguinte definição para o termo “ficção”: “1. Ato ou efeito de fingir. 2. Coisa imaginária; fantasia, criação. 3. Literatura de ficção” (FERREIRA, 2010, p. 348). De antemão, é importante pontuar um aviso inicial – porém central – sobre a reflexão aqui pretendida: não há correlação natural entre os termos “ficção” e “mentira” e ambos não devem ser compreendidos enquanto sinônimos um do outro. Ora, enquanto a última “supõe o propósito de enganar” (LIMA, 2006, p. 244), a primeira “parte do suposto de não dar a ler/ouvir informações verídicas” (LIMA, 2006, p. 244), como nos diz Luiz Costa Lima.

Logo, a ficção estaria relacionada a uma questão de verossimilhança com o real – naquilo que Aristóteles (2015, p. 37-39) em sua *Poética* (1447a16) denominou como “produções miméticas” – e não como uma sublimação ou até mesmo, um completo falseamento deste. É importante reconhecer que “o território da ficção nem supõe o livre trânsito entre a realidade e expressão literária, em que se apoia a questão do realismo, nem tampouco sua mútua exclusão” (LIMA, 2006, p. 225), ou seja, é pertencente à ficção, nos termos supracitados, o universo daquilo que se pode ser

compreendido ou não enquanto “verdadeiro”.

Entretanto, como mapear, reconhecer e historicizar a ficção? Uma saída foi apontada por Catherine Gallagher, em um ensaio intitulado *The rise of fictionality*. Nele, a autora delimita o surgimento, a ascensão e consolidação da ficção como produto referencial direto do gênero “romance” a partir do século XVIII. Em suas palavras, o romance setecentista “não é apenas um gênero de narrativa ficcional dentre outros, é o gênero por meio do qual a ficção torna-se explícita e manifesta e é aceita por todos” (GALLAGHER, 2009, p. 630).

Gallagher chama atenção para a “conexão íntima” entre a ficção e o romance, argumentando que embora as leituras e a crítica literária de tendências realistas tenham operado um movimento de ocultação da “ficcionalidade com a verossimilhança” (GALLAGHER, 2009, p. 630) durante os séculos XIX e XX, essas “pretensões de veracidade” de modo algum conseguiram eliminar o seu “fundamento ontológico”: a saber, o caráter ficcional de suas narrativas, fundamentado no esforço último dos romancistas de convencerem “os seus leitores a aceitarem o estatuto imaginário das personagens, aprisionando-as, porém, no limite do crível” (GALLAGHER, 2009, p. 630).

Daí, chega-se então à definição de ficção empreendida por Gallagher: uma categoria conceitual “de histórias críveis que não tivessem a pretensão de serem tomadas por verdadeiras” (GALLAGHER, 2009, p. 633), cujo representante final era o romance moderno, fruto da racionalidade e das preocupações estéticas e intelectuais de uma era marcada por um intenso ceticismo em relação às manifestações fantasiosas e imaginárias das sociedades e dos gêneros literários “pré-modernos”. Afinal, para a autora, estes gêneros “precisamente em virtude de sua manifesta não-credibilidade, poderiam ser considerados ficção” (GALLAGHER, 2009, p. 631). No entanto, o quadro histórico-conceitual acerca da ficção enquanto produto da modernidade e como fruto de um desenvolvimento societal de caráter linear e teleológico é fundamentado por Gallagher em uma lógica racional em que definir e conceituar a ficção é também definir, conceituar e operar a partir de um modelo específico de periodização.

Em uma leitura crítica e muito atenta do ensaio de Gallagher, Julie Orlemanski pontua que a tese defendida em *The rise of fictionality* se posiciona de modo contrário aos “relatos universalistas da ficção, que, pelo menos desde Aristóteles, consideram a criação da ficção coextensiva à cognição e à cultura” (ORLEMANSKI, 2019, p. 145). A autora pontua que o fato de Gallagher observar os gêneros “pré-modernos” a partir de sua “manifesta não-credibilidade”, justificando que “as obras de fantasia só podiam ser diferenciadas da mentira quando eram explicitamente inverossímeis” (GALLAGHER, 2009, p. 631), configura-se em um ato de periodização que pertence à lógica do “paradigma secular”, em que ter o domínio da ficção, ou seja, “possuir a infraestrutura literária para uma ‘suspensão voluntária da descrença’ – torna-se a marca de uma modernidade secular alcançada” (ORLEMANSKI, 2019, p. 146).

Portanto, a marca última do desenvolvimento racional de uma sociedade seria pautada mediante o surgimento de um *ethos* ou uma metafísica secularista que ecoam a perspectiva aventada por Max Weber (1864-1920) de um progressivo “desencantamento do mundo”. Partindo dessa percepção, Monika Fludernik também critica a perspectiva de Gallagher afirmando que seu método de

## *Reflexões sobre o medieval*

conceitualizar a ficção seria construído pela via do *Institutionenmodell* [modelo institucional], em que a ficção seria uma “prática institucional que depende da capacidade dos leitores de distinguir a ficção da história e da mentira” (FLUDERNIK, 2018, p. 75). Em contraponto à definição proposta por Gallagher, Fludernik apresenta a sua: uma melhor delimitação acerca da ficção é aquela que aglutina “a invenção de mundos fictícios nos quais são apresentados de forma textual, dramática (ou seja, performativa), ou visual (e audiovisual) para o entretenimento, diversão, estimulação intelectual e instrução (moral) dos destinatários” (FLUDERNIK, 2018, p. 77-78).

Outra tentativa de operacionalizar o conceito foi proposta por Jacques Rancière, que procurou operar em suas análises a partir do que ele denominou de “razão ficcional”, ou seja, a perspectiva que descarta os elementos acidentais no desenrolar dos acontecimentos e narrativas, propondo que estes são construídos a partir das consequências “necessárias ou verossímeis de um encaideamento de causas e efeitos” (RANCIÈRE, 2021, p. 7). Contudo, Rancière utiliza-se do termo “ficções confessadas da literatura” para se referir às narrativas opostas ao tipo daquela que pretensamente concentra “os atributos da realidade e analisa as formas da ficção confessa como efeitos ou reflexos deformados dessa realidade” (RANCIÈRE, 2021, p. 13), ou seja, as “ficções inconfessadas” da ciência, da política, etc. Logo, volta-se à questão inicial: existiriam, então, formas “puras” de ficção não contaminadas pela fissura conceitual entre o discurso científico e o literário? E, mais precisamente, a essas formas “confessadas” estariam embutidas de princípio a dubiedade, enganação e a mentira? Rancière não oferece resposta a esses questionamentos.

O intuito deste trabalho é, portanto, o de apresentar alguns dos caminhos possíveis para se matizar e balizar os entendimentos acerca da ficção e sua aplicabilidade ou não ao contexto medieval. Assume-se aqui, a saber, uma perspectiva que acena positivamente para a operacionalidade do conceito, embora esteja aberta a eventuais discussões, críticas e sugestões. Portanto, objetiva-se uma compreensão que leve em conta um movimento hipotético-dedutivo que considere a agência dos indivíduos que partindo do conjunto das circunstâncias históricas próprias de sua realidade produziram e reproduziram materialmente sua vida social.

## LITERATURAS E FICÇÕES MEDIEVAIS

Compreende-se neste trabalho que a produção literária é uma “categoria social e histórica especializada” (WILLIAMS, 1977, p. 53), ou seja, como uma forma de expressão material e particular de uma sociedade e de uma cultura em um determinado período histórico. Portanto, admite-se a impossibilidade de uma definição de literatura como algo em si mesma (CARDOSO, 1997) e reconhece-se, no pressuposto elencado, que ela “é e só pode ser uma noção historicamente definida” (CARDOSO, 1997, p. 24). Desse modo, a partir de quais categoriais e estruturas socio-culturais poderíamos falar de uma “ficção medieval”?

Observe-se antes a fala de Gallagher sobre os elementos fantasiosos existentes nas narrativas “pré-modernas” e a impossibilidade de separar os relatos de “fantasia” com a ideia de “fraude” contida neles. Para ela, “a única marca confiável da ficção narrativa era igualmente a pura e simples

ausência de credibilidade” (GALLAGHER, 2009, p. 632), e se quaisquer outros relatos “não continham animais falantes, tapetes voadores ou personagens humanas muito diferentes do normal, as narrações pareciam referenciais e, portanto, incorriam com facilidade na acusação de fraude ou difamação” (GALLAGHER, 2009, p. 632). Portanto, a presença de determinados marcadores (“animais falantes”, “tapetes voadores”, elementos sobrenaturais dos mais diversos, etc.) é que definiria *per se* algo como fraudulento, mentiroso e “culpado”.

Em relação ao contexto que aqui interessa, tome-se de exemplo o Livro I das *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha (c. 560-630 E.C.). Ao definir “fábula”, o clérigo hispânico o faz nos seguintes termos: “1. Os poetas nomeiam ‘fábula’ do ‘falar’ (*fari*), porque elas não são eventos reais que aconteceram, mas que foram inventados pelas palavras” (SAN ISIDORO DE SEVILLA, 2004, p. 347).<sup>2</sup> Isidoro conta ainda que as fábulas foram compostas utilizando-se da presença e das interações entre seres e animais falantes como uma espécie de imagem da vida dos homens.<sup>3</sup> Ora, há uma base de pensamento que advoga uma quase incapacidade dos homens e mulheres de distinguir o “real” do “fictício” e que é formulada a partir de uma concepção muito redutiva acerca dos potenciais de racionalidade e fabulação aplicados ao medievo.

Nessa perspectiva teórica, o modo como os medievais apreendiam e pensavam o mundo em que viviam estabelece-se a partir de uma forma que “privilegia a busca por semelhanças, sem negar, contudo, as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais” (JÚNIOR, 2010, p. 97). Denomina-se isso como pensamento analógico, e que, à sua maneira, é o responsável por estabelecer um tipo específico de “pensar” que é, simultaneamente, “indutivo, comparativista e intuitivo, que automática e espontaneamente constitui uma malha de conexões afetivas considerada capaz de exprimir e explicar a integralidade do mundo, portanto de acalmar as dúvidas existenciais” (JÚNIOR, 2010, p. 97) e que, por isso, é o que determina “que as sociedades pré-industriais, inclusive as do Ocidente medieval, fazem relativa indistinção entre os eventos daquelas esferas [naturais ou supranaturais]” (JÚNIOR, 2010, p. 97).

Entretanto, há trabalhos recentes que matizam e se contrapõem a essa proposição, estabelecendo considerações e possibilidades para uma compreensão acerca da “ficção” e suas possibilidades de uso e aplicação ao medievo. Dennis H. Green (2003), Karen Sullivan (2018), Julie Orlemanski (2019) e Michelle Karnes (2020) são alguns dos nomes que possuem contribuições interessantes que ajudam a compreender e encarar a ficção de outras formas que não sejam o vínculo automático desta com a mentira ou ausência de verossimilhança e plausibilidade com o real.

Ao propor sua definição do que seria ficção, Green retoma a discussão sobre a teoria retórica clássica, largamente difundida no medievo a partir da obra do supracitado Isidoro de Sevilha. Partindo daí, reconhecem-se os três tipos de narrativa aventados por essa chave: *historia*, *argumentum* e *fabula* (GREEN, 2003, p. 3-4). À primeira categoria, pertencem os registros históricos acerca dos fatos que realmente aconteceram; o *argumentum*, situando-se entre a *historia* e *fabula*, lida, por sua vez, das narrativas acerca dos eventos que não ocorreram, mas que poderiam ter ocorrido e à *fabula* pertence o conjunto das narrativas tidas como inventivas, fantasiosas ou irrealis (SAN

<sup>2</sup> “Fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae”.

<sup>3</sup> “[...] *fictorum mutorum animalium inter se conloquio imago quaedam vitae hominum nosceretur*”.

## *Reflexões sobre o medievo*

ISIDORO DE SEVILLA, 2004, p. 351).<sup>4</sup> Com essa divisão em mente, Green propõe sua ideia de ficção:

Ficção é uma categoria de texto literário que, embora também possa incluir eventos que foram considerados como tendo ocorrido de fato, fornece um relato de eventos que não poderiam ter ocorrido de forma concebível e / ou de eventos que, embora possíveis, não ocorreram e que, ao fazê-lo, convida o público-alvo a fazer crer no que de outra forma seria considerado falso. (GREEN, 2003, p. 4).

Com essa definição, Green reconhece que o uso do conceito é limitado ao campo da literatura, mas defende que para os fins objetivados em seu estudo (o mapeamento e a discussão acerca da ficção nos *romans* da Idade Média Central) essa definição é plenamente operável dentro do recorte temporal estabelecido por ele, a segunda metade do século XII e as décadas iniciais do XIII. É nessa temporalidade que, para autor, “a ficção vernácula em forma escrita surgiu pela primeira vez” (GREEN, 2003, p. 5). Ademais, Green fala ainda que embora não se deva compreender ficção como sinônimo de mentira, grande parte das fontes medievais – literárias ou não – se referem aquilo que entendemos por ficção – nos termos criticados – como se estivessem falando de mentiras (GREEN, 2003, p. 12).

Os motivos para isso concentravam-se I) no rigor dos críticos da ficção, que advogam que se ela não fala da “verdade”, deveria entregar-se de vez à mentira; II) na disputa entre autores e poetas que acusavam a produção artística de seus rivais como sendo mentiras e ilusões – embora esse tipo de difamação não significasse que a produção daquele que acusava tratava ela mesma da “verdade” – e, por fim, III) na ausência de um termo ou de uma “base teórica” comuns à Antiguidade e ao medievo que contemplasse o *roman* medieval e a “ficcionalidade que o caracterizava” (GREEN, 2003, p. 12-13).

Se Dennis Green toma o *roman* em vernáculo como o pináculo da ficção medieval, desconsiderando os gêneros literários que o antecederam (canções de gesta, crônicas, elegias, e mesmo os *romans* escritos em latim, etc.) e aqueles contemporâneos a ele (*lais* e *fabliaux*, por exemplo), Karen Sullivan argumenta que as reflexões modernas realizadas contra a possibilidade de um relato “plausível” ou com o mínimo de veracidade nas narrativas “pré-modernas” já haviam sido realizadas pelos autores medievais em suas obras. Utilizando-se das “ficções arturianas” como o maior exemplo dessas preocupações, Sullivan demonstra que “os autores do *corpus* arturiano medieval insistiam que suas obras não eram fábulas sonhadas por seus próprios poderes de invenção ociosos, mas histórias baseadas em depoimentos de testemunhas oculares transcritas por clérigos confiáveis” (SULLIVAN, 2018, p. 8). Para a historiadora:

Autores de romances arturianos celebraram os valores de seus patronos aristocráticos em suas obras, mas, [...] eles também reconheceram as críticas que estavam sendo feitas a este corpo de literatura por seus colegas eruditos, especialmente, argumentarei, por meio das

---

<sup>4</sup>“*Item inter historiam et argumentum et fabulam interesse. Nam historiae sunt res verae quae factae sunt; argumenta sunt quae et si facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.*”

vozes de certos personagens intrigados ou hostis. (SULLIVAN, 2018, p. 12).

Sullivan argumenta que as fronteiras entre “história” e “ficção” presentes nas narrativas arturianas são um ponto de inflexão de extrema importância, pois o reconhecimento destas engendra a compreensão de “como os autores do romance arturiano medieval francês, em particular, responderam às críticas levantadas contra ele, seja do ponto de vista da ciência, da história, moralidade, ou religião e, ao fazer isso, redefiniram cada uma dessas categorias de conhecimento” (SULLIVAN, 2018, p. 19). Para Sullivan, a discussão sobre o elemento ficcional nas narrativas medievais deve levar em consideração o que os autores destas obras pensavam sobre si e sobre o seu ofício, pois embora houvessem contendas e rivalidades entre os autores, estes não se viam como indivíduos apartados do contexto em que viviam, nem como representantes geniais munidos de uma determinada autoridade intelectual, mas sim como “contribuintes para uma tradição literária em curso” (SULLIVAN, 2018, p. 19).

Como uma alternativa ao “paradigma secular” que liga a ficção com a modernidade e constrói seus caminhos a partir de um raciocínio teleológico que parte de uma Idade Média “encantada” rumo a uma modernidade “cética”, Julie Orlemanski propõe aquilo que denomina de “hermenêutica da ficcionalidade”. Para a autora, é preciso tratar a ficção como um fenômeno histórico demarcado, cuja variação “depende do reconhecimento por alguma comunidade interpretativa da distinção de uma representação de um ou outro idioma da realidade” (ORLEMANSKI, 2019, p. 147). Em seguida, afirma que “esses regimes mutáveis de verdade então são um vetor primário da variabilidade e determinação histórica da ficção; quando eles mudam, a ficcionalidade também muda” (ORLEMANSKI, 2019, p. 147).

A autora reconhece o atrativo teórico oferecido pelo modelo tríplice do qual parte Dennis Green, entretanto, sublinha que o mesmo se apresenta em termos insuficientes para lidar com o grau de intertextualidade presente na escrita medieval, como, por exemplo, no interior de uma crônica, de um livro de linhagens ou mesmo em qualquer relato em prosa de caráter “ficcional” a partir do século XIII. Desse modo, o que ela propõe é a ideia de uma “poética comparativa da ficção” (ORLEMANSKI, 2019, p. 147), argumentando que a análise sobre o componente ficcional existente dentro de uma narrativa deve ser compreendida por uma concepção hermenêutica plural que compare estas obras entre e dentro de cada época histórica e período de desenvolvimento literário (ORLEMANSKI, 2019, p. 147). Portanto:

[...] uma melhor estrutura para a conversa acadêmica sobre ficção – em vez de uma série concorrente de nascimentos, ascensões e invenções, ou, alternativamente, um conjunto de teorias gerais não coincidentes – pode ser uma poética comparativa da ficção, atenta às mudanças nas quais a ficcionalidade foi demarcada, e como, através dos meios. Para fazer uso do conceito de ficção tal como o encontramos no presente, precisamos levar em conta o impulso à periodização nele depositado ao longo de sua história de uso e reavaliar nossa relação com esse impulso. (ORLEMANSKI, 2019, p. 155).

Michelle Karnes, por sua vez, constrói sua análise partindo da crítica de Orlemanski à Gallagher, acrescentando em sua reflexão que em termos de análise histórico-literária “verdade” e

## *Reflexões sobre o medievo*

“mentira” não devem ser tomadas enquanto categorias de uso. Karnes prossegue em sua crítica ao paradigma secular pontuando que é comum a este pensamento a ideia de que aos medievais apenas duas únicas formas de compreensão de mundo, por intermédio ou não da literatura, são colocadas: crer ou não. Segundo a autora, “para que a literatura atue com credibilidade, os leitores não podem ser indevidamente crédulos, e assim a ausência de ficção na Idade Média torna-se evidência de um leitor que não é cético o suficiente para apreciá-la” (KARNES, 2020, p. 209). Advém daí, então, que os homens e mulheres do medievo prescindiam de uma “crença sofisticada” – ou seja, cética – e aceitavam passivamente tudo aquilo que observavam, ouviam e consumiam de modo acrítico e até mesmo “infantil” (KARNES, 2020, p. 209-210).

De modo a demonstrar um contraponto a essa visão, Karnes irá buscar no estudo de caso maravilhas medievais e dos livros de viagem alternativas que desmentem esse tipo de concepção. Para tanto, utiliza-se dos relatos contidos nas *Viagens de Mandeville* (século XV) para apontar, dentre outros, o paradoxo existente à época entre a descrença do público quando visualizavam as maravilhas medievais em um *roman* e quando as dotavam de significado real em um livro de viagens. Para Karnes, advogando em favor das potencialidades das *mirabilias*, “elas representam possibilidades nem verdadeiras nem falsas, oferecidas aos leitores que não precisaram rotular todo o conteúdo textual como um ou outro. Maravilhas, em vez disso, apelam para a imaginação precisamente por serem causa de sua indeterminação resolvida” (KARNES, 2020, p. 210).

O que está em jogo para Karnes, ao fim e ao cabo, é que as inconsistências encontradas entre os relatos de viagens e demais gêneros medievais podem ser matizadas por meio do estudo acerca das maravilhas, pois estas oferecem “uma excelente oportunidade para considerar a suposta credulidade dos europeus ocidentais medievais em resposta a uma literatura que não merecia sua confiança. Este deve ser precisamente o tipo de literatura que prova a credulidade do leitor medieval” (KARNES, 2020, p. 212). Por fim, a autora conclui que:

Aprender as maravilhas que flertam com sua própria impossibilidade, sugere que os leitores medievais não eram juristas, encarregados de separar a verdade da falsidade, mas que eram capazes de desfrutar da indeterminação e maximizar os limites da possibilidade. [...] A literatura de viagem, em vez disso, combina o real e o imaginado de uma forma distinta. As coisas existentes – países, religiões, animais – submetem-se à representação criativa. Elas são reais, não realistas, mas também significam possibilidades. (KARNES, 2020, p. 223).

Em termos gerais, a tentativa proposta pelas autoras e autores discutidos é a de superar, como aponta Julie Orlemanski, uma “essencialização” da ficção como atrelada unicamente a uma perspectiva de racionalidade Ocidental moderna em que a posse de uma suspensão voluntária da descrença por parte de cada indivíduo seria a marca final de uma sociedade que atingiu sua maturidade cognitiva (ORLEMANSKI, 2019). É possível, então, pensando com Michelle Karnes, que o que se deve colocar como uma possibilidade é que a suposta “privação medieval da oposição entre verdade e falsidade pode ser vista como uma escolha, até mesmo uma escolha estética” (KARNES, 2020, p. 225), de seus autores. Pois, caso o oposto fosse verificável, cair-se-ia em uma armadilha

cuja relação autor-obra-público no medievo baseava-se única e exclusivamente em uma premissa de passividade ou como um voluntarismo de se acreditar ou não em algo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chega-se, desse modo, ao ponto final da breve reflexão aqui proposta, em que buscou-se apontar que as concepções de uma Idade Média “encantada” ou não, somadas ao binômio “crença/ceticismo” apresentados a respeito dos medievais por essas leituras, oferecem alternativas teórico-metodológicas que podem ser lidas como insuficientes para análise documental e conceitual sobre a literatura medieval. Logo, as considerações sobre a aplicabilidade do conceito de “ficção” ao medievo devem levar em conta que o estudo acerca da existência de sistemas complexos de análise e produção literária no medievo aponte como, em seus termos, essa sociedade compreendia, produzia e lidava com suas manifestações artístico-culturais.

Ao partir de uma reflexão conceitual sobre a ideia de “literatura” e o conceito de “ficção” estabelecida por estruturas teóricas “modernas”, e longe de esgotar o debate humildemente aqui proposto, há a possibilidade de buscar compreender que, na lógica produtiva e sociocultural das sociedades pré-capitalistas, à essas obras “possivelmente reais ou não, eles [os autores] pedem por um leitor que esteja disposto a desfrutar da incerteza, em vez de apenas fingir que o faz” (KARNES, 2020, p. 213).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Poética** – edição bilíngue. [Trad.: Paulo Pinheiro]. São Paulo: Editora 34, 2015.

CARDOSO, Ciro. **Narrativa, sentido, história**. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. 8ª ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FLUDERNIK, Monika. The fiction of the ‘Rise of fictionality’. In: **Poetics Today**, v. 39, n. 1, 2018, p. 75. Disponível em: <<https://bit.ly/3KuX7Tg>>. Acesso: 23 jan., 2022.

GALLAGHER, Catherine. Ficção. [2006]. In: MORETTI, Franco (org.). **O romance**: a cultura do romance. [Trad.: Denise Bottman]. São Paulo: Cosac Naify, 2009, v. 1, p. 629-656.

GREEN, D. H. **The beginnings of medieval romance**: fact and fiction, 1150-1220. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

JÚNIOR, Hilário Franco. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. [2003]. In: \_\_\_\_\_. **Os três dedos de Adão**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Usp, 2010, p. 93-128.

KARNES, Michelle. The possibilities of medieval fiction. In: **New Literary History**, Volume 51, Number 1, Winter 2020, p. 209-228. Disponível em: <<https://bit.ly/2T2pY7O>>. Acesso: 30 nov.,



## *Reflexões sobre o medievo*

2021.

LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ORLEMANSKI, Julie. Who has fiction? Modernity, fictionality, and the Middle Ages. In: **New Literary History**, Volume 50, Number 2, Spring 2019, p. 145. Disponível em: <<https://bit.ly/3cYbvnd>>. Acesso: 30 nov., 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **As margens da ficção.** [2017]. [Trad.: Fernando Scheibe]. São Paulo: Editora 34, 2021.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías** – edición bilingüe. [Trad.: Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

SULLIVAN, Karen. **The danger of romance: truth, fantasy and Arthurian fictions.** Chicago, USA: University of Chicago Press, 2018.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and literature.** Oxford, UK: Oxford University Press, 1977.

**A EDUCAÇÃO MEDIEVAL E O FEMININO: A DEFESA EDUCACIONAL NA OBRA *A CIDADE DAS DAMAS* (1405) DE CHRISTINE DE PIZAN (1364-1430)**

Maristela Rodrigues Lima<sup>1</sup>

INTRODUÇÃO

A Idade Média foi um período no qual o patriarcado teve seu monopólio, momento histórico marcado pelo poderio da Igreja Católica, e sendo o homem o detentor do poder sobre a sociedade tratou de colocar as mulheres a sua margem. Nesse sentido, ao voltarmos para a mulher medieval enfrentamos uma interpretação androcêntrica, o que a colocou sobre a necessidade de uma tutela masculina. Tendo em vista que mulher era imaginada e julgada pelo homem, colocando-a como frágil, inconstante e sedutora. Sendo interpretada pela igreja a partir de três mulheres, Eva, mulher pecadora, e fonte de todos os males, depois Maria Madalena, mulher arrependida, e por fim Maria, mulher virtuosa que concebeu Jesus, e que deveria ser seguida (SANTOS, 2016, p. 1-2).

Nessa perspectiva, tratamos nesse texto em apresentar e analisar a obra *A Cidade das Damas* (1405) escrita no Baixo Medievo por Christine de Pizan (1364-1430) que tem como objetivo a defesa das mulheres em um contexto em que a maioria dos homens letrados trataram de construir uma cultura aversa ao feminino. Christine de Pizan se posiciona diante da sociedade patriarcal, e principalmente sobre a obra *Roman de la Rose* (SANTOS, 2016, p. 1). Essa obra descontentou Christine de Pizan pelo seu viés difamatório e condenatório acerca do feminino, a partir da leitura desse livro, ela trata de respondê-lo, e inicia um debate literário que ficou conhecido como a *Querelle des femmes*, movimento que discutiu a relação de gênero no medievo, com o intuito de desconstruir o discurso difamatório sobre o sexo feminino, e construir uma identidade da mulher desvinculada do contexto literário da época, contexto este, que propagava a misoginia (CALADO, 2006, p.63-64).

Esse texto tem como objetivo analisar a defesa da educação feminina na obra *A Cidade das*

<sup>1</sup>Graduanda em Licenciatura Plena em História pela Universidade de Pernambuco (UPE – campus Petrolina). Contato: maristelarodrigues276@gmail.com.

## *Reflexões sobre o medievo*

*Damas* de Christine de Pizan, buscando compreender o que levou uma mulher do Baixo Medievo a reivindicar o livre acesso feminino ao campo do saber. Portanto, desenvolvemos esse texto pautado na seguinte questão: como Christine de Pizan formulou a sua defesa educacional para o feminino?

### A EDUCAÇÃO MEDIEVAL E O FEMININO

Como em qualquer época e temporalidade a educação tem uma função social, isto é, tem uma finalidade dentro do sistema que está em volta da sociedade, não sendo diferente no período Medieval. Nessa perspectiva, Segura Graíño afirma: “las categorías fundamentales y generales em todas las circunstancias son: el sexo, la clase social, el estado civil, las creencias religiosas, la edad, el lugar residencia y, vuelvo a insistir, el periodo histórico” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 66). Desse modo, ao estudar o contexto educacional deve-se levar em conta o contexto no qual está inserido, especificamente no Medievo, podemos analisar a educação a partir de três níveis: a educação, a instrução, e a sabedoria.

No primeiro nível que condiz a educação, ela **é fornecida nos primeiros 6 anos de vida**, com a finalidade de preparar a criança a interagir com a sociedade, não há diferença de ensinamento entre menino e menina, dado como momento de inserção do indivíduo na sociedade. No entanto, aos 6 anos os meninos traçam caminhos diferentes das meninas, a partir desse momento que há a diferença na educação, uma vez que tanto as meninas como os meninos iram cumprir as funções segundo o seu sexo e posição social, modelando, assim, seus comportamentos. Sendo marcado, nesse primeiro nível, o conhecimento empírico, visto que é o único conhecimento em comum entre meninos e meninas (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 68-69).

No nível dois e três, isto é, instrução e sabedoria, vai além da empiria, é marcado pela teoria: “(...) el conocimiento empírico es muy somero y lo que privan son los conocimientos teóricos adquiridos, que son la base para la creación de un pensamiento propio” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 69). No segundo nível, a instrução, é marcado pela precisão das funções determinadas e destinadas de acordo com o sexo e posição social, uma vez que os homens são destinados, a depender da sua posição social, a guerra, ao comércio, ao campo, enquanto que as meninas eram instruídas para as tarefas domésticas, para o casamento e, para a procriação, se fazendo presente nesse momento o conhecimento empírico (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 70).

Para ascender ao terceiro nível, a sabedoria, é preciso que no segundo nível adquira o conhecimento sobre a aritmética, leitura e escrita, para assim, adquirir um pensamento científico próprio, ascendendo ao nível da sabedoria. Todavia, poucos tinham o conhecimento da leitura, uma vez que era uma cultura destinada aos religiosos, sendo os mosteiros, um grande centro intelectual (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 70).

Ao adentrar ao contexto educacional feminino, principalmente ao que condiz ao nível da sabedoria, Segura Graíño afirma o seguinte: “la mayoría de las mujeres prioritariamente debían atender a las obligaciones domésticas y difícilmente podían compaginar sus trabajos cotidianos con una instrucción intelectual” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 71). De imediato, percebemos a

inacessibilidade feminina ao saber a partir de uma imposição destinada para a mulher, ou seja, os trabalhos domésticos. Diante disso, enfatiza-se o argumento de Christine de Pizan ao relatar em seu livro *A Cidade das Damas* que as mulheres não sabem mais que os homens por estarem reduzidas aos espaços domésticos, não sobrando tempo para dedicar a outro trabalho, no caso, a intelectualidade (PIZAN, 2012, p. 126-127).

Nesse contexto, século XIII e XVI, ressaltam-se as Ordens Medicantes, visto que “este movimiento defendia la semejanza entre las almas, sin tener en cuenta el sexo de la persona que la portaba. Por ello, daba una beligerancia a las mujeres que antes no habían tenido y les ofrecía posibilidades religiosas y de creación de un pensamiento nuevo” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 72). Nesse momento destacam-se as beguinas, visto que esses espaços possibilitaram a ascensão feminina a sabedoria, uma vez que elas tinham pensamento próprio (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 73). Também destaca o pensamento humanista, na qual tantos as meninas como os meninos deveriam ter a mesma educação, e o mesmo acesso ao saber, foi um projeto questionado pelos laicos e clero, podemos citar os nomes que tiveram esse acesso Cristine de Pizan e Laura Cereta (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 73).

A educação feminina: “el silencio, lo obediencia y la humildad eran las normas básicas em la educación de una niña, normas que debía cumplir rigurosamente” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 75). As meninas deviam apenas rezar, conter suas palavras, uma vez que suas risadas corrompiam o silêncio, devendo ser modestas e sossegas (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 75). Desse modo, a educação além de ditar o comportamento das mulheres, também servia para outras funções, segundo a autora, “no obstante, el hilar y el tejer puede relacionarse también con el segundo nivel de educación, la instrucción, pues es un conocimiento adquirido empíricamente y que deben tener las mujeres para atender a sus familias” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 75). Ou seja, detecta que a fiação e tecelagem, trabalhos ditos femininos, pode adequar-se ao segundo nível de educação, isto é, a instrução. É uma educação voltada para o “mundo feminino”, portanto, as mulheres poderiam ter acesso.

Nessa citação: “la educación, por tanto, más que un instrumento de libertad para las mujeres en la mayoría de los casos se utilizó para que adecuaran sus vidas a lo que era lo establecido por la sociedad patriarcal para ellas” (SEGURA GRAÍÑO, 2007, p. 80). Podemos perceber a mão dupla que tinha a educação, ou seja, servia tanto para libertar as mulheres, como para legitimar a ordem patriarcal ao segundo sexo. A través da educação os homens ditaram os comportamentos e atitudes que as mulheres deveriam adotar, logo, manipularam a educação de acordo com a sociedade patriarcal. Mas, em contrapartida, houveram mulheres que souberam em meio as imposições, resistir a esse sistema, como foi o caso da autora em questão: Christine de Pizan.

CHRISTINE DE PIZAN (1364-1430) E A DEFESA EDUCACIONAL PARA AS MULHERES NA OBRA *A CIDADE DAS DAMAS* (1405)

Christine de Pizan era natural da Itália, e ainda criança se mudou para o Reino da França,

## *Reflexões sobre o medievo*

território que possibilitou seu acesso a um ambiente intelectualizado, uma vez que frequentou a biblioteca de Carlos V. No entanto, sua vida intelectual foi desaprovada por sua mãe, uma vez que era contra os seus costumes femininos da época, e também porque desejava vê-la ocupada com as atividades destinadas as mulheres no período – cuidados domésticos e procriação. Todavia, seu pai, um grande astrólogo e astrônomo da corte real, influenciou a permanecer nos estudos, indo contra a concepção masculina que temia o acesso feminino as letras. No entanto, foi aos 25 anos de idade que iniciou as suas produções, levada pela dor da perda, desabafava por meio das suas baladas o luto pelo seu marido, com o qual conviveu por aproximadamente 10 anos, e teve três filhos (SOUZA, 2013, p. 20-23).

Na escrita christiniana, de acordo com Calado, ela deixa registrado o seu “eu”, como modo de dar voz as mulheres, visto que elas por muito tempo foram silenciadas e deixadas no esquecimento: “a busca por esse espaço significante na História constitui a essência da escrita feminina como meio de libertação através da autonomia de expressão” (CALADO, 2006, p. 17), isto é, a escrita feminina no Medievo foi o meio de desacorrentar as mulheres daquela sociedade impregnada de calúnia e difamação, dando voz e vez para que elas pudessem desconstruir essa cultura misógina, e ocupar o seu lugar de fala, que antes era de domínio masculino.

Christine de Pizan **põe-se a escrever como forma de defesa do feminino sua obra *A Cidade das Damas***, na qual divide em três livros, ela organiza essa obra a partir do diálogo de Christine (personagem) com as damas alegóricas Razão, Retidão e Justiça. Essas damas ajudam Christine a construir a cidade só de mulheres, local fundado sobre o Campo das Letras, o que evidencia o desejo dessa autora das mulheres terem livre acesso ao saber. Essas damas descem do céu após o lamento de Christine sobre o “ser mulher” a partir dos escritos masculinos, visto que na sua maioria apresentava o viés misógino, isto é, calúnias e difamações com a finalidade de subalternar e inferiorizar a mulher. Assim, ela lamenta por ter nascido mulher, e adormece. Ao adormecer as três damas aparecem e entregam a missão de construir a cidade, tendo como base as questões expostas por Christine acerca dos discursos proferidos contra as mulheres, e as respostas dadas pelas damas a partir do resgate de mulheres do passado e do presente, da mitologia e da história, desconstruindo esses mesmos discursos.

Nessa perspectiva adentramos a defesa educacional elaborada por Christine de Pizan na obra *A Cidade das Damas*. Ora, essa autora era letrada, teve o privilégio de ser instruída no campo do saber, evidencia em seus escritos sua consciência em torno das imposições sociais sobre o feminino, isto é, a permanência do enclausuramento no âmbito privado (paternal, marital ou conventual) e, é a partir dessas imposições que ela trata em sua obra em defender o acesso feminino nesse campo, introduzindo a mulher nos espaços ditos masculinos.

Destacamos o diálogo entre Christine e dama Razão:

Dama, certamente Deus concedeu uma força maravilhosa às mulheres que mencionastes. Mas, ensina-me, ainda, por favor, se Deus, que lhes concedeu tantas graças que honram o sexo feminino, não quis honrá-lo, privilegiando algumas delas com virtudes, grande inteligência e saber. Desejo muito saber se seriam possíveis tais habilidades, pois os homens afirmam que as mulheres são dotadas de fraca capacidade intelectual (PIZAN, 2012, p.

126).

Em seguida a dama Razão responde: “[...] Vou repetir e não duvides do contrário, pois, se fosse um hábito mandar as meninas à escola e ensinar-lhes as ciências, como o fazem com os meninos, elas aprenderiam e compreenderiam de todas as artes e de todas as ciências perfeitamente quanto eles” (PIZAN, 2012, p. 126).

E, pergunta para Christine: “Sabes por que são elas que sabem menos?”. E Christine ao não saber responder, de imediato a dama responde: “Sem dúvida, é por elas não experimentarem coisas diferentes, limitando-se às suas ocupações domésticas, ficando em casa, e não há nada mais estimulante para um ser dotado de inteligência do que uma experiência rica e variada”. E, nesse mesmo pensamento a dama Razão ainda afirma: “Por isso, filha, porque a sociedade não acha necessário que as mulheres se ocupem das tarefas masculinas, como já havia dito. Basta que elas cumpram as tarefas que lhes são estabelecidas” (PIZAN, 2012, p. 126-127).

A partir das citações podemos compreender a inquietude de Christine em frente a desvalorização do saber feminino pelos homens, além da exclusão delas nesse campo. Visto que ao longo do diálogo é evidenciado por Razão que as mulheres aprendem tão bem quantos os homens, o que não há uma fundamentação para a permanência da exclusão feminina nesse espaço. Todavia, a dama esclarece outro motivo dessa exclusão, que ia além da capacidade cognitiva, e aborda a questão da divisão social a partir do gênero naquele contexto, uma vez que as mulheres não tinham necessidade (segundo a sociedade patriarcal) de adentrar ao Campo das Letras, sendo sua função apenas ser uma boa mãe, esposa, filha, e dona de casa, posto que o domínio das Letras era tarefa masculina.

Christine de Pizan tinha consciência que foi principalmente no Campo das Letras que os homens construíram a misoginia, e impôs a reclusão da mulher ao âmbito privado. Portanto, também foi no campo das Letras que ela embateu com esse discurso. Mediante a isto, ao longo das páginas há o resgate de diversas mulheres ilustres e de grande saber que contribuiu grandemente para com a sociedade, e foi a partir dessas mulheres que o discurso de Pizan é validado, embatendo com a subalternização feminina discursada pelos homens.

Essa autora trata de defender a educação feminina, e mesmo que os homens afirmam que temem que seu acesso ao conhecimento científico deturpem os bons costumes, dama Razão afirma que é impossível as doutrinas morais corromper os costumes, pelo contrário, aperfeiçoa e torna mais nobre, além que muitos homens tinham receio que as mulheres soubessem mais que eles (PIZAN, 2012, p. 225-226). Com isto, é notório que todas as questões, principalmente a educacional, os homens tratam de construir um discurso para torna-las indesejadas nesses espaços sociais, e que deveria ser evitado, uma vez que a mulher deveria ser submissa e subalterna ao homem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi apresentado percebemos Christine de Pizan foi uma mulher do seu tempo, e para além dele, ou seja, ela iniciou um debate de acessibilidade feminina ao Campo do Saber. Sabemos que nesse período histórico nem todas as mulheres eram iletradas, mas o único espaço

## *Reflexões sobre o medievo*

para ter facilidade a esse campo era nos mosteiros. Notamos que Christine de Pizan cresceu e escreveu fora desses espaços, e foi a partir de uma visão secular que ela formulou suas críticas sobre as imposições masculinas para as mulheres, e tratou de embatê-las.

A escrita cristiniana abriu caminhos que outras mulheres percorreriam, tendo em vista que através dessa obra, *A Cidade das Damas*, ela reivindicou o livre acesso aos espaços sociais, principalmente no Campo das Letras, diferente daquele imposto pelos homens, isto é, reclusa nos espaços paternal, marital e conventual. Tratou de desconstruir a misoginia, e construir a defesa feminina, sendo no Campo das Letras o espaço da libertação.

Em suma, Christine de Pizan enquanto mulher medieval e consciente das imposições sociais para o seu sexo, ocupou-se a partir do seu privilégio de ter adentrado ao Campo do Saber em defender o feminino, em comprovar a sua inteligência e capacidade de aprender, para tanto, resgatou diversas mulheres ao longo do tempo para legitimar sua escrita e comprovar para os homens os grandes feitos elaborados a partir da inteligência da mulher.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTE

PIZAN, Christine. **A Cidade das Damas**. Trad. Luciana Eleonora Calado de Freitas Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

### BIBLIOGRAFIA

CALADO, Luciana E. de Freitas. **A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan**. [Tese de doutorado] Recife, 2006. p. 10-33.

SANTOS, Anna Beatriz Esser dos. A querela do Roman de la Rose e a identidade feminina: o 'ser mulher' em Christine de Pizan. **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh do Rio**. Entre o local e o global, 2016, p. 1-10.

SEGURA GRAÍÑO, C. La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad. **Historia de la Educación**, [S. l.], v. 26, 2007. Disponível em: <https://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/740>. Acesso em: 18 jan. 2022.

SOUZA, Daniele Shorne de. **A cidade das damas e seu tesouro: o ideal de feminilidade para Cristina de Pizán na França do início do século XV**. Dissertação de Mestrado em História - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

PENSANDO EM DRAGÕES E SIMBOLISMOS A PARTIR DA PROSA GALESA MEDIEVAL

Matheus de Paula Campos<sup>1</sup>

A prosa galesa medieval é extremamente rica, seja em número de textos, diversidade de gêneros e referências ao corpus literário do Medievo. Basta acessarmos a plataforma Welsh Prose 1300-1425<sup>2</sup> para observarmos o universo singular constante nos manuscritos galeses: fragmentos da Bíblia, textos cristãos, traduções de textos continentais, traduções de textos latinos, obras historiográficas, crônicas, textos nativos etc. Isso evidencia os contatos de diversas culturas naquela região, nunca isolada, mas em constante diálogo tanto com o todo das Ilhas Britânicas, quanto com o continente.

Podemos observar a complexa tessitura da literatura medieval galesa por meio das obras selecionadas para nosso trabalho: a *Cyfranc Lludd a Llefelys* (Aventura de Lludd e Llefelys/CLL), a *Historia Brittonum* (História dos Britões/HB) e a *Historia Regum Britanniae* (História dos Reis da Grã-Bretanha/HRB). O que elas têm em comum é o episódio da luta de dois dragões, um vermelho e um branco, simbolizando os nativos e estrangeiros respectivamente. Antes de passarmos a esse momento das narrativas, comecemos conhecendo as fontes abordadas aqui.

A CLL é um texto em galês médio, cuja datação não é precisa. Ele aparece em duas tradições manuscritas, conforme o professor Brynley Roberts: a primeira a partir do século XIII, inserido em traduções galesas da HRB, e a segunda em versões avulsas em dois manuscritos do século XIV (ROBERTS, 1975, p. i). As últimas são chamadas de “versões Mabinogion”, em referência ao conjunto de textos galeses medievais traduzidos para o inglês no século XIX e que recebeu tal título.

De qualquer forma, o texto narra como Lludd, rei da Ilha da Grã-Bretanha ou Prydein após seu pai Beli, enfrentou três pragas que acometeram o reino: a chegada dos coranneit ou coraniaid, uma raça que escuta todas as conversas da Ilha, mesmo sussurros, caso o vento os carreguem; o grito da noite de maio que causa a infertilidade dos homens, abortos nas mulheres e esterilidade

---

<sup>1</sup> Licenciado em História (EFPH/PUC Goiás). Mestrando em Letras e Linguística/Estudos Literários (PPGLL/FL/UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Contato: mathsdpc1@gmail.com.



## *Reflexões sobre o medievo*

da terra e das águas, cuja origem é a luta de dois dragões; e o desaparecimento de toda a comida do banquete no primeiro dia de festas, já que um mago adormece todos magicamente e rouba as provisões.

Llefelys, rei da França e irmão de Lludd, o auxilia quanto a livrar o reino daquelas pragas, explicando-lhe que o grito é causado por dois dragões, um estrangeiro e um nativo, sendo que o primeiro oprime o segundo. Para que o grito acabe, Llefelys diz a Lludd:

‘Quando chegares em casa, faz a medição da Ilha de seu comprimento e sua largura e no lugar que obtiveres o ponto central corretamente, cava naquele lugar. E então coloca um barril com o melhor hidromel, que conseguir fazer, naquele poço e um lençol de seda sob o barril. E então tu mesmo ficarás de vigia. E então tu verás os dragões lutando na forma de animais monstruosos, e os dois irão ao céu na forma de dragões, e ao fim de tudo, após isto ocorrer eles se cansarão da terrível e assustadora luta, eles cairão na forma de dois leitões sob o lençol e afundarão com eles o lençol e carregarão até o fundo do barril e eles beberão todo o hidromel e eles dormirão após isto. E então, de uma vez, embrulha o lençol em torno deles e no lugar mais seguro que obtiveres em teu reino, em um caixão de pedra, os esconda no chão, e enquanto eles estiverem naquele lugar seguro, nenhuma praga de outro lugar virá para a Ilha de Prydein’ (CLL, 96-110, tradução própria).

Lludd seguiu as instruções do irmão, obtendo o ponto central em Oxford, onde os dragões foram aprisionados no barril com hidromel. O local mais seguro que Lludd obteve, para enterrar as criaturas, foi Eryri, passando a se chamar Dinas Emreis após o sepultamento dos dragões. Essa informação está de acordo com o que é relatado na HB. Nessa fonte, em dado momento, o rei Vortegirinus/Guorthigirinus estabelece, com os saxões, um acordo que é quebrado e o rei é perseguido, fugindo, possivelmente, para o norte de Gales, onde tenta construir uma fortificação. Tal lugar é chamado de Hereri ou Eryri.

A HB nos conta que a construção de Vortegirinus desaparecia sempre após ser erguida. Seguindo os sábios de sua corte, para prevenir isso, o sangue de uma criança nascida sem pai deveria ser jogado sob o solo da construção. Tal menino é Ambrosius, que revela ao rei que a fortificação não se realiza, pois, abaixo dela, dois dragões dormem dentro de dois vasos. As duas criaturas, uma vermelha e outra branca, despertam e travam um combate:

Finalmente, o verme vermelho parecia mais fraco, e o branco era forte, e [o vermelho] o expulsou, então o vitorioso o persegue para além do poço e desaparece da tenda. [...] ‘Veja! Todo o mistério é revelado a mim e eu vou revelar a você’. E ele diz ao rei: ‘A tenda é a figura do teu reino. Os dois vermes são dois dragões. O verme vermelho é teu e o poço é a figura deste mundo. E aquele dragão branco é daquela gente que ocupa muitas regiões da Britannia, quase de mar a mar a possuem. Então nossa gente se levanta e expulsa virilmente os anglos além-mar’ (NENNII, HB, §42, tradução própria).

Aqui temos o episódio dos dragões belicosos como na CLL, que também acompanha a HB na menção dos sáurios enrolados no lençol. A obra, em latim, é de cerca do século IX, mas narra os eventos na Grã-Bretanha até por volta por século VI. A HB traz um tópico de extrema relevância

na Gales medieval e em conexão direta com a narrativa dos dragões: a origem troiana da Grã-Bretanha. Esse tema é expandido na HRB e relata que a Ilha foi fundada por Brutus e, a partir dele, se originaram os britões, futuros galeses. Assim, eles se percebem como verdadeiros senhores da Grã-Bretanha que, ao expulsar os invasores, serão soberanos da Ilha mais uma vez. O fato de o dragão vermelho representar os nativos é particularmente interessante, uma vez que tal imaginário parece ter ecos até o presente, com bandeira galesa trazendo o dragão vermelho em primeiro plano.

Na obra latina HRB, século XII, Geoffrey de Monmouth expande a HB, também utilizando-se desta como fonte para seu texto. Geoffrey, proveniente de uma região fronteira entre Gales e Inglaterra, afirma ter traduzido a HRB de um antigo livro de língua britânica, cujo conteúdo é o feito dos britões, desde seu fundador, Brutus, ao último rei antes da conquista saxônica. Brutus, bisneto de Eneias, chega à Ilha após receber uma visão da deusa Diana, lhe dizendo que, além da Gália, havia uma ilha esperando por ele, onde uma nova Troia seria fundada e que criaria reis que submeteriam todo o mundo. Geoffrey retoma o episódio do desaparecimento da cidadela de Vortegirnus, seguindo o que é narrado na HB, exceto que o jovem nascido sem pai se chama Ambrosius Merlinus, ou Merlin. A cena segue:

E Vortegirnus, rei dos britões, sentou-se à beira do poço drenado, dois dragões emergiram, um era branco e o outro vermelho. Quando um se aproximou do outro, eles começaram uma terrível batalha e expeliram fogo. Então o dragão branco prevaleceu e empurrou o vermelho até a extremidade do poço. Mas o dragão vermelho, afligido com sua expulsão, atacou o branco e este foi forçado a retornar. Então, eles lutaram deste modo, o rei ordenou Ambrosius Merlinus a dizer o que a luta dos dragões predizia. Logo, ele irrompe em lágrimas, toma o ar profético e diz: ‘Ai pelo dragão vermelho, pois sua exterminação se aproxima. O dragão branco ocupará sua caverna, que significa os saxões que convidastes. O vermelho em verdade designa a gente da Britannia, que o branco domina. [...] Então os dominados resistem a raiva dos estrangeiros (GEOFFREY OF MONMOUTH, HRB, §§ 111-112, tradução própria).

Novamente, vemos o tema da batalha entre os dragões vermelho e branco, em que o primeiro, que aparentemente perecerá, reergue-se e expulsa último, isto simbolizando que os britões resistem à invasão saxônica.

Como demonstramos, os pontos comuns entre as três obras são a luta entre os sáurios e o fato de que, em algum momento, eles estão encarcerados. Não sabemos a proveniência da CLL, se ela era uma história nativa anterior à produção da HRB, uma vez que, nas traduções galesas desta, a CLL é inserida. Roberts argumenta que a CLL poderia ter sido composta como explicação para a presença dos dragões abaixo da cidadela de Vortegirnus (ROBERTS, 1975, p. xxxviii). De qualquer forma, os três textos demonstram que um imaginário dracônico era conhecido em Gales, tendo se desenvolvido de maneira singular na região.

Em relação aos dragões no Medievo, as fontes são extensas e as informações contrastantes. O professor Thomas Honegger ressalta a diversidade de termos e fenótipos do dragão ocidental, mas diz:

## *Reflexões sobre o medieval*

Apesar do fenótipo do dragão poder diferenciar de cultura para cultura e de um momento para o próximo, o núcleo conceitual do dragão como um ser poderoso, impressionante e potencialmente perigoso parece um elemento universal encontrado em quase todas as culturas humanas (HONEGGER, 2019, p. 10, tradução própria).

Para o professor Daniel Ogden, as narrativas medievais dracônicas estão inseridas num continuum, devedoras de tradições da Antiguidade. Ao investigar tais histórias, ele nos fala do drakōn grego (pl. drakontes; fem. drakaina) e do draco latino (pl. dracones) que eram, em síntese, serpentes de grande tamanho e o termo poderia se alastrar por um vasto espectro semântico, em que

No extremo banal, ele [drakōn] poderia designar as grandes cobras do mundo real. [...] No extremo fantástico, o termo era aplicado para cobras de tamanho e natureza sobrenatural, geralmente compostas com humano ou outras formas animais, e usualmente acreditado com hálito de fogo ou outras variedades de incandescência (OGDEN, 2013, p. 2, tradução própria).

O “dragão”, portanto, poderia ser tanto uma serpente comum, quanto uma criatura sobrenatural. Isidoro de Sevilha, em suas *Etymologiae*, explica à audiência medieval dizendo que

4. O dragão (draco) é a maior de todas as serpentes, ou de todos os animais na terra. Os gregos o chamam de δράκων [drakōn], de onde o termo é emprestado ao latim, então nós falamos draco. Ele geralmente estende-se de cavernas e eleva-se, e perturba o ar. Ele tem cristas, e tem uma boca pequena e traqueias estreitas por meio das quais ele toma fôlego e expõe sua língua. Ele tem sua força não em seus dentes, mas em sua cauda, e ele fere mais pela sua cauda açoitadora que com suas presas. 5. Também, ele não fere com veneno; veneno não é necessário para este animal matar, pois ele mata qualquer coisa ao redor da qual ele se envolve [...] (ISIDORE OF SEVILLE, *The Etymologies*, XII, iv, tradução própria).

Isidoro conecta diretamente o “dragão medieval” ao antigo drakōn grego, o que reafirma a hipótese de Ogden. O interessante é que o termo em galês médio para dragão é dreic, sendo um empréstimo do draco latino, segundo *A Dictionary of the Welsh Language*. A CLL não nos fornece detalhes dos aspectos da criatura, sabemos apenas que ela tem capacidade de voo. Além disso, parece não haver vastas referências aos dragões na literatura galesa medieval, o que dificulta nossa compreensão das características do ser em Gales.

Na HB, é dito que os dois dragões, dracones em latim, são dois vermes, uermes. Honegger observa a relação entre os dois termos a partir da história nórdica de Sigurd/Siegfried e Fafnir em que o termo ormr é utilizado para serpentes ou dragões, cognato com a palavra latina. Elas remontam à raiz indo-europeia \*wrmi- (worm em inglês), que deriva da raiz wer- e corresponde a virar, dobrar. No épico *Beowulf*, wyrm e draca são utilizados como sinônimos. Para Honegger, isso demonstra que os poetas estão mais preocupados com a função do monstro na narrativa do que as “potenciais implicações zoológicas” e, “como uma consequência, a ‘terminologia monstruosa’ da

literatura medieval permanece um tanto vaga e aperar de parecer existir certas diferenciações, elas são difíceis de reconstruir” (HONEGGER, 2019, p. 6, tradução própria).

Na HRB, a interpretação merlínica sobre a luta dos dragões ocorre na seção intitulada *Prophetiae Merlini*, sendo que Geoffrey utiliza *uermis* em dois momentos para se referir aos sáurios. Ademais, ele atribui algumas características às criaturas que não são vistas nos outros textos, como a capacidade de expelir fogo e a presença (ou ausência) de asas. Miguel Andrade nota que o fogo pode ser associado aos drakontes pelo efeito fisiológico do veneno, mas também por meio de “relâmpagos ou de olhos faiscantes” (ADNRADE, 2020, p. 96). A incandescência também é associada às criaturas bíblicas, como o Leviatã que expele fogo, e o dragão do Apocalipse, identificado ao Diabo, envolto em chamas (ADNRADE, 2020, p. 100-108). Em relação às asas, lembremos que Isidoro descreve o dragão enquanto uma serpente, não possuindo capacidade de voo. Contudo, Andrade nos lembra da descrição de Agostinho, de que o dragão se desloca pelos ares, e da de Lucano, que atribui asas à criatura.

A ideia de que o dragão voa, destacada mais explicitamente por Agostinho [...] influenciaria o entendimento posterior desta criatura, pois embora não se alastre de forma imediata a todo o contexto da cristandade, verificar-se-á que no final da Idade Média é já uma ideia generalizada (e que será duradoura, até aos dias de hoje). Ao longo dos séculos seguintes, o dragão como criatura híbrida é uma ideia que se tornará popular na Europa, e as asas tornar-se-ão eventualmente parte integrante do reportório morfológico desta criatura composta (ADNRADE, 2020, p. 127-128).

Geoffrey, como intelectual da Igreja no século XII, poderia conhecer tais referências e as incluído em seu texto. E, nas três passagens das fontes que abordamos, percebemos que os dragões posam como criaturas magníficas e terríveis, coadunando com a concepção geral apontada por Honegger.

O interessante é como, apesar de um possível sentido negativo, o dragão também representa os galeses e como sua criatura expulsa o outro sáurio invasor. No *Diccionario de los Símbolos* encontramos a seguinte afirmação sobre os dragões da CLL:

O dragão encarcerado é o símbolo das forças escondidas e contidas: as duas faces de um ser velado. O dragão branco tem as cores lívidas da morte, o dragão vermelho da cólera e violência. Os dois dragões enterrados juntos significam a fusão de seu destino. A cólera foi apaziguada, mas os dragões poderiam ressurgir juntos. Permanecem como uma ameaça, como uma potência virtual pronta a lançar-se contra todo novo invasor (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 430, tradução própria).

O sepultamento dos sáurios simboliza a promessa de que a Grã-Bretanha não sofrerá qualquer novo tormento. Pensando na possibilidade de a CLL explicar o motivo para os dragões estarem enterrados em Eryri, faz sentido a hipótese de que seu ressurgimento é a causa para a ruína dos britões na HB, mas na HRB especialmente, ou seja, são a “potência virtual” que Jean Chevalier e Alain Gheerbrant mencionam: o destino dos nativos e estrangeiros é selado. Em galês, gormes é a

## *Reflexões sobre o medievo*

palavra que designa “opressão por uma raça ou conquistador estrangeiros”, que podia ter as formas *wormes* e *\*wermes* no galês antigo, extremamente próximo ao *uermes* latino. Ademais, *gormes* tem relações semânticas e etimológicas com *armes*, profecia em galês (JONES, 2013, p. 5-6). Ou seja, *uermes*, *gormes* e *armes* parecem estar em uma simbiose, numa promessa de que os *vermes*, ou dragões, enterrados impedirão o retorno de “opressões”.

Em síntese, as fontes de nosso estudo compartilham a imagem da luta de dois dragões, um nativo que é subjugado por um estrangeiro, mas que pode se reerguer. O encarceramento das criaturas é uma espécie de profecia, garantindo que novas pragas não atormentarão o reino e os invasores serão expulsos, permitindo que os galeses sejam senhores da Grã-Bretanha. A partir do sentido geral do dragão, notamos sua apropriação em Gales e o desenvolvimento dessas narrativas que clamam para si a figura monstruosa terrível, mas que simboliza, ao mesmo tempo, o potencial de resistência e perseverança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES

CYFRANC LLUDD A LLEFELYS. Ed.: Brynley Roberts. Dublin: DIAS, 1975.

GEOFFREY OF MONMOUTH. **The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De Gestis Britonum** (Historia Regum Britanniae). Ed.: Michael Reeve. Transl.: Neil Wright. Woodbridge: The Boydell Press, 2007.

NENNII. **Historia Britonum**. Ed.: Josephus Stevenson. Londres: Sumptibus Societatis, 1837.

### BIBLIOGRAFIAS

ANDRADE, Miguel. **O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval: Um Estudo das Sagas Islandesas**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2020.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (Dir.) **Diccionario de los Símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HONEGGER, Thomas. **Introducing the Medieval Dragon**. Cardiff: University of Wales Press, 2019.

ISIDORE OF SEVILLE. **The Etymologies of Isidore of Seville**. Trad.: Stephen Barney et al. New York: Cambridge University Press, 2006.

JONES, Alled. **Darogan: Prophecy, Lament and Absent Heroes in Medieval Welsh Literature.** Cardiff: University of Wales Press, 2013.

OGDEN, Daniel. **Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

**A DINASTIA MERÍNIDA E A *RIHLA* DE IBN BATTUTA: CONECTAR E CENTRALIZAR O “OCIDENTE ISLÂMICO” (*AL-MAGHRIB*)**

Patrik Madruga Gonçalves<sup>1</sup>

O Magreb (*Al-Maghrib*) pode ser traduzido como “Oeste” ou “Ocidente”, simbolizando os limites do “Mundo Muçulmano” nessa direção. Compreende historicamente regiões na atual Argélia, Líbia, Marrocos, Mauritânia e Tunísia<sup>2</sup>. Apesar de ter permanecido a maior parte da vida fora dessa região, é nela que o viajante muçulmano ibn Battuta (1304-1368) construiu a base cultural e religiosa que possibilitou viajar como um respeitável ‘*Alim*’<sup>3</sup>, assim como foi o local para onde retornou após vinte anos de aventuras.

Partindo da China, com paradas no subcontinente indiano, mesopotâmia e Egito, peregrina à Meca pela quarta e última vez. Ao chegar no Cairo, relata que se informou da ascensão de Abu Inan Faris (r. 1348-1358) como sultão da dinastia Merínida, havendo à pouco deposto seu pai, Abu ‘l-Hasan (r. 1331-1348). Esse, após uma política intervencionista que terminou por desencadear em revoltas generalizadas, perdera territórios para as dinastias Haféssida e Zaiânida, culminando na sua deposição pelo próprio filho (HRBEK, 2010, p. 104).

O cenário magrebino, multifacetado, estava distante de alcançar a unidade territorial afirmada no passado pelos Almóadas (ca. 1121-1269). Última dinastia a colocar sob uma mesma autoridade os domínios muçulmanos da Península Ibérica e do Magreb, os Almóadas depuseram seus antecessores, chamados Almorávidas (ca. 1040-1147), ao sustentar ideologicamente uma doutrina própria, promovida por certa interpretação da religião que perpassava os ensinamentos de al-Ghazzālī (1058-1111), pensador persa e “renovador da religião” (*mujaddid*). De perspectiva militante e

---

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Graduado pela mesma Instituição. Contato: patrikmadruga.g@gmail.com.

<sup>2</sup> Nos tempos atuais, o termo em árabe costuma se referir sobretudo ao Marrocos em específico.

<sup>3</sup> Singular de Ulemá. Como escreve Ross E. Dunn (1986, p. 21): “À medida que ele crescia na idade adulta, sua fala, seus modos, sua conduta o identificariam como um ‘*alim*, um homem de aprendizagem, e como um membro da categoria social de homens educados chamados de Ulemá”.

reformadora, criticavam a ortodoxia islâmica no Magreb e na Andaluzia que “reduzia-se [naquele período] a uma doutrina caracterizada por preocupações normativas, da qual se excluía iniquidades e mistérios” (SAIDI, 2010, p. 21). Hostilizando sobretudo a escola *malikī*, predominante na região, os Almóadas desenvolveram uma série de ferramentas institucionais e intelectuais auto-centradas, formando um legítimo “partido de propaganda, de doutrinação e de combate” (SAIDI, 2010, p. 24-36).

Tanto almorávidas quanto almóadas, por sua vez, participavam de uma grande mudança geopolítica ocasionada pelo contínuo enfraquecimento da autoridade abássida onde novos protagonistas locais, populações convertidas nos séculos anteriores, reivindicavam a primazia sobre a comunidade dos crentes (*Ummah*). Pois, “embora adotassem diferentes ideologias político-religiosas, eles lutavam pelas mesmas apostas: o controle do Magreb sob a bandeira do Islã normativo, qualquer que fosse sua definição” contribuindo, em conjunto à al-Andaluz e Ifriqiya, “para a evolução da sociedade no oeste islâmico entre o final do século XI e meados do século XIII, e a ascensão do oeste como um igual, se não dominante, parte do *Dar al-Islam* (Território ou Casa do Islã)” (BENNISON, 2016, p. 5, parênteses nosso). Contudo, esse prestígio se viu abalado com o processo da (re)conquista cristã, marcado pela devastadora derrota da coalizão de *Las Navas de Tolosa* em 1212 (BENNISON, 2014, p. 196).

Em décadas seguintes, o território controlado pelos Almóadas acabou dando lugar e origem à sultanatos menores (HRBEK, 2010, p. 89). Na região central, a dinastia dos Zaiânidas se impõe em Tremcém (na atual Argélia); na Ifrikiya, os Haféssidas se colocam como continuadores legítimos do califado que desintegrava; por fim, a tribo nômade guerreira Banu Marin – mais conhecidos como Merínidas – tomavam as cidades de Marrakesh e Fez, fazendo dessa última sua capital. Visavam, sem herdar sua perspectiva religiosa, substituir os almóadas como potência regional (HRBEK, 2010, p. 101). Nesse cenário, movimentos de retração e expansão contra os Haféssidas e Zaiânidas foram constantes. Por fim, sob o reinado de Abu Inan Faris, as ambições discursivas se elevaram com sua proclamação à Califa, o “príncipe dos crentes” para quem se dedica o exórdio inicial que precede a obra de ibn Battuta (2005 [“1356”], p. 117-121). É, por fim, nessas condições que se deu o retorno do nosso viajante para a região, onde terminou de redigir em 1355, pelo punho do escritor andaluz ibn Juzayy, seu relato de viagem (*rihla*).

Nos elogios formuláicos que abrem a obra, percebemos a retomada ortodoxa em que cresceram ibn Juzayy e ibn Battuta, assim como os valores muçulmanos típicos para um governante do século quatorze: sua associação ao profeta Muhammad (falecido em 632 d.C), seus discípulos, familiares e esposas, quais “se segue seus exemplos não há de temer se converter em um ímpio”; seu lugar na “descendência dos nossos senhores os retos imãs, os califas legítimos”; os intensos desejos pela vitória sobre os inimigos, provocado pela superioridade de sua pessoa e sultanato, construindo a “justiça sobre os pilares da piedade e se afiançando-se em Deus com os mais firmes fundamentos”. Pois, assim, “o pensamento, tanto racional quanto transmitido, determina que este é o califado mais elevado, lutador pela religião e piedoso [...] que há sanado a religião de sua enfermidade”. Afinal, “por intercessão de sua virtude se hão enfrentado as inspirações de ignorantes e sábios”, retornando ao caminho onde, com “seu esplendor excepcional[,] se apoia o testemunho



## Reflexões sobre o medievo

verídico das obras de tradições muçulmanas e por meio de suas virtudes e perfeição pode todo mestre expressar-se com eloquência e fidelidade” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 118-119).

Enquanto os primeiros trechos nos recordam que “não importa o quão distante da Arábia, todas as sociedades islâmicas medievais poderiam reivindicar uma parte dessa origem comum, essa herança muçulmana comum focada no centro natal do Islã” (GELLENS, 1990, p. 51), os últimos refletem sobre o cenário em afirmação naquele contexto de retomada da ortodoxia malikī.

Desde meados do século XI, havia “uma nítida distinção entre as várias *madhhabs*, ou escolas de interpretação moral e legal, e em particular, as quatro mais disseminadas e duradouras, as *shafita*, *malikita*, *hanafita* e *hanbalita*” (HOURANI, 2006, p. 215). Seus fundadores, que cedem os nomes para as vertentes, atuaram desde o século VIII na resolução do problema de construir um aparato que comportasse a nova organização social que florescia. Assim, cada Escola gradualmente compôs “seus próprios tratados jurídicos, seu próprio modo de resolver problemas idênticos, de aplicar a prioridade nas fontes jurídicas e, ainda, de configurar a estrutura das instituições jurídicas”. (QUESADA, 2007, p. 229). Aquele responsável pela resolução de conflitos, sobretudo familiares, recebeu a posição de *qāḍī* (juiz). Estes pertenciam, a *grosso modo*, de um estrato mais amplo e diversificado, conhecido como ulemá – sábios religiosos, versados nos assuntos da religião e “que se diziam guardiões da comunidade, os sucessores do Profeta” (HOURANI, 2006, p. 215). Ibn Battuta pertencia a essas categorias, reforçando constantemente sua importância para a manutenção da realidade social, tendo nascido em uma longa família de juristas e sendo o próprio treinado na jurisprudência *malikī* (WAINES, 2012, p. 280).

No Magreb, essa escola se sobrepôs formalmente desde o século nono até os dias atuais. Caracteriza-se pela grande preocupação com reproduzir a vivência da comunidade inicial, isto é, aquela erguida em Medina por Muhammad, sendo função dos “teólogos e juristas [...] renovar a época perfeita do Profeta e dos ‘bem-guiados’” (CAMPANINI, 2007, p. 280). Defensores do Corão e da *Sunna* como fontes primárias e as resoluções tida pelos primeiros muçulmanos na Cidade do Profeta como pilares na orientação jurídica, seu fundador – Malik ibn Anas – é responsável pela compilação mais antiga do Direito Islâmico (*Fiqh*)<sup>4</sup>.

Havendo se difundido no Magreb, com o passar dos anos os estudos sobre as tradições do profeta (*Ḥadīth*) e do Alcorão foram compilados em manuais de *furu* (tratados jurídicos práticos). A decantação trazida pela baixa instrução limitou o corpo jurídico regional, dadas exceções, a uma literalidade simplista dos textos e ausência de interesse pelos aspectos espirituais internalizados, formando um estrato social religioso fechado e estagnado, pouco preparado e em atrito com anseios espirituais que floresciam (SAIDI, 2010, p. 20-21). Dessa forma, o surgimento do movimento almóada desempenhou o papel de questionar certo ritualismo autocontido, além de consolidar a presença berbere no Islã como uma força de produção própria, capazes do desenvolvimento particular frente a exposição religiosa ao leste.

---

<sup>4</sup> Juan Quesada (2007, p. 230) resume suas características como “defensora do Corão e da *Sunna* como fontes primordiais, embora admita o uso do *qiya* [analogia] e do *ra’y* [argumentação], pois com eles chega-se a uma solução propiciadora do bem público, apesar de estes não merecerem a importância que lhes foi dada pelos hanafitas do Iraque. Aceitam também o consenso (*ijma*) dos alfaqis de Medina sobre uma questão determinada”.

Simultaneamente, a língua árabe adentrava na sociedade. Entre seus impulsionadores estava a reorganização almóada feita nas tribos árabes, como os Banu Hilal e Banu Sulaym – vindas do Egito nos séculos anteriores para servirem como tropas auxiliares (BENNISON, 2016, p. 11). Muitos andaluzes, por sua vez, migrariam com as perdas territoriais frente os cristãos ibéricos, contribuindo para expandir a arabização linguística e cultural da região, assim como somar à produção intelectual das novas cortes.

Com os Merínidas, apesar da língua berbere se manter presente na população (até os dias de hoje), o árabe havia angariado postos nas fileiras militares e nas instituições do sultanato (HRBEK, 2010, p. 101). É, por meio desses elementos, que ibn Battuta crescia profundamente arabizado sem renegar suas origens étnicas – escrevia, falava e era identificado como árabe, mas sustentava particularismos pelo local de nascença, como elogios a região e o sustento em seu nome da *nisba amazigh* de *al-Luwati at-Tanji*, “o Luwati, o tangerino” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 119, 630; 632; 738; 784-786).

Por último, outra característica marcante na obra e que se presenciava no Magreb era o “sufismo”, controverso termo por sua definição fluida<sup>5</sup>. Normalmente, é retratado como “a dimensão mística do Islã”, podendo se organizar na forma de Confrarias/Ordens (*tariqa*), com práticas e ritos próprios (KHANAM, 2011). Foi justamente nos séculos treze e quatorze “que o sunismo ortodoxo abraçou o sufismo completamente e transformou isso em uma poderosa força para a maior expansão do Islã” (DUNN, 1986, p. 23).

Processava-se, por meio desses elementos, uma interiorização gradual da religião auxiliada por recursos práticos, como a língua e a eminência de figuras locais. Essas personagens enfraqueciam o modelo rigoroso almóada cuja centralidade dinástica não comportava o dinamismo plural da experiência religiosa, associada à múltiplos protagonistas.

Assim, “com o desaparecimento dos almóadas, esse movimento desenvolveu-se consideravelmente no Marrocos, influenciado pelo sufismo andaluz e por um antigo ascetismo local, difundido por bom número de chefes místicos, que se tornaram santos populares” (IDRIS, 2010, p. 121). Tais figuras, no Magreb e no restante da *umma*, eram portadores de *baraka*. Clifford Geertz (2004, p. 55) define o termo como

benção, no sentido de favor divino. Mas [...] existe toda uma linha de ideias correlatas: prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude, sorte e, aspectos mais ressaltado pelos escritores ocidentais ansiosos para incluir esse significado na mesma categoria do mana, poder mágico. [...] [Contudo] *baraka* não é [...] uma força parafísica, espécie de eletricidade espiritual [...]; é uma concepção da maneira como o divino chega ao mundo. [...] é um modo de conceber – emocional, moral e intelectualmente – a experiência humana, uma espécie de brilho cultural na vida. [...] Pelo que me parece, é a proposição de que o sagrado aparece mais diretamente no mundo como um dom –

---

<sup>5</sup> Clifford Geertz (2004, p. 59-60) menciona que “como seu correspondendo mais comum no Ocidente, o ‘misticismo’, o termo sugere uma especificidade de crença e prática que se dissolve quando se examina o âmbito de fenômenos aos quais é aplicado”, pois, “o sufismo como realidade histórica consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios, a maioria ocorrendo entre os séculos IX e XIX, no afã de trazer o Islã (ele próprio longe de ser uma sólida unidade) para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes, acessíveis a ele”.

## Reflexões sobre o medievo

um talento e uma aptidão, uma capacidade especial – de indivíduos particulares. Melhor analogia de *baraka* que a eletricidade (mas ainda não suficientemente boa) é a presença pessoal, a força do caráter, o brilho moral (GEERTZ, 2004, p. 55-56, colchetes nosso).

Como argumenta Min Byung Wha (1991) em sua tese, a busca por *baraka* foi provavelmente o motivo maior de ibn Battuta ter prolongado sua viagem, inicialmente afirmada pelo *hajj* (peregrinação à Meca). Não por menos, sua trajetória é justificada por meio de encontros com sábios locais, onde esses declaram eventos vindouros que o viajante irá cumprir em lugares longínquos – premonições tidas como milagres. (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 160; 737-739).

No tecer dos elogios a Abu Inan Faris, o viajante chega a elencar que “em sua presença se dá leitura ao comentário do venerável Corão, as tradições referentes ao Elegido, as normas da doutrina *malikī* e as obras dos sufis” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 788). A enérgica vontade Merínida por se tornar uma potência provinha alguns incentivos necessários para conectar essa estrutura regionalizada com o resto da *ummah*. Uma das ferramentas era a introdução de *madraças*, instituições islâmicas que reuniam a intelectualidade local, provendo educação, instrução e debates acerca dos mais variados temas. Contudo, ao mesmo tempo que essas instituições impulsionavam a formação local, enfatizavam cada vez mais a memorização mecânica em detrimento das disputas dialéticas (CORNELL, 2005, p. 44).

Dessa forma, a escola *malikī* pôde se reerguer tendo de ambiente uma comunidade com recursos próprios para centralizar sua posição religiosa ao mesmo tempo que se mantinha carente de um corpo formal de alta instrução e, sobretudo, prestígio nivelado com o restante do *dar al-Islam*. Como coloca Sams I. Gellens (1990, p. 51), após os primeiros séculos, com a expansão político-intelectual para fora do eixo Meca-Medina,

desenvolveu-se uma multiplicidade de centros locais para o aprendizado tradicional muçulmano que, no entanto, não roubou ao mundo islâmico sua unidade essencial. Na verdade, um dos aspectos mais convincentes da história islâmica é o diálogo contínuo entre os muçulmanos sobre os méritos relativos das ligações locais versus sentimentos e obrigações universais percebidos.

Assim, para centralizar o ocidente islâmico, além das conquistas territoriais era necessário adentrar efetivamente nesse circuito marcado, no século catorze, por estimados e plurais centros tradicionais – situados sobretudo no crescente fértil (BISSIO, 2007, p. 214-215).

A tradição islâmica atribui um valor primário na reconstrução dessas redes, relacionando as informações e o prestígio de quem as emite com o rastreamento desse saber até a fundação da religião. Afinal, a cadeia de testemunhas (*isnad*) permitiu padronizar e legitimar a tradição (*Ḥadīth*) do que Muhammad, modelo ideal da conduta humana, teria dito e feito<sup>6</sup> (HOURANI, 2006, p.

<sup>6</sup> O *Ḥadīth* é a unidade descritiva de um exemplo de Muhammad, registrado em livros compilatórios – com um dos mais famosos e reconhecidos no sunismo sendo o de al-Bukhari. “A principal atenção dos sábios que tomaram como tarefa o escrutínio crítico de *Ḥadīths* foi dedicada às cadeias registradas de testemunhas (*isnad*): se as datas de nascimento e de morte e os locais de residência de testemunhas em diferentes gerações eram de modo a tornar possível o encontro delas, e se eram dignas de confiança. Essa atividade, para ser adequadamente exercida, envolvia certa sensibilidade para a autenticidade ou plausibilidade do próprio texto; um tradicionalista experiente desenvolvia um sentido

104-106). De forma semelhante, aquele que desejasse angariar capital intelectual deveria visitar figuras respeitáveis cujo acesso aos seus saberes e presença permitiria o viajante se inserir em uma rede que remontaria aos tempos do Profeta. Por tais questões, o ato de se deslocar (viajar, *rihla*) e a busca pelo conhecimento (*talab al'-ilm*) se tornaram desde cedo noções intimamente conectadas (GELLENS, 1990; EUBEN, 2008, p. 36-37).

Se costuma atribuir enquanto base fomentadora dessa associação o dever de todo muçulmano apto realizar o *hajj*. Conforme a expansão religiosa ampliou os limites da *ummah*, tal viagem se tornou, para muitos muçulmanos, em um momento de longa duração. Essa prerrogativa permitia viagens que, “sempre que possível, estendiam-se por mais do que a visita aos lugares santos. Parte destes viajantes desprenhia-se num esforço de conhecer os centros de saber do mundo islâmico e adquirir *adab* (conhecimento)” (SILVA, 2015, p. 42, parênteses nosso).

Ao longo do percurso, como em sua visita a Damasco, ibn Battuta fez questão de se instruir. Empreendeu aulas na Mesquita dos Omíadas e recebeu “licença geral” de diversos ulemá damascenos, se preocupando em nomeá-los, tal como a lista de alguns livros lidos e a linhagem intelectual de um dos professores (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 217-219). Garante, assim, sua inserção formal na ortodoxia, certificando-se em um dos principais centros do período, ao mesmo tempo que abre portas ao longo da viagem para assumir cargos importantes e, ao retornar, prover para sua tribo, companheiros, região e patrono o conhecimento e prestígio advindo (EL MOUDDEN, 1990, p. 72).

Se viajar é conhecer, conhecer é se instruir no espiritual e, por sua vez, esse estaria marcado também na presença frente o carisma dos homens pios, santos eruditos. Com a disseminação do conceito de *baraka*, central na vida magrebina, deslocar era um ato de captação de prestígio, de polimerização do capital religioso, do posterior retorno que permite a transformação de um espaço pormenorizado em centro espiritual.

Enquanto tal concepção se enraíza no extremo oeste, novos sultanatos se erguiam no subcontinente indiano, criando regiões atrativas para se angariar capital político e religioso – como usufruiu ibn Battuta em Deli e nas Ilhas Maldivas (DUNN, 2005 p. 65-66). Dessa forma, os extremos do mundo muçulmano se conectavam. Em contrapartida, crescia a ausência de interesse do viajante muçulmano quanto a porções do mundo que não participavam dessa transformação sociocultural – como a Europa cristã – ou tinham pouca *baraka* – como os povos e terras mongóis (MORGAN, 2001, p. 11).

Como observamos, o cenário magrebino fomentou um ambiente onde o corpo religioso ortodoxo se desenvolvia em consonância com a regionalização do espiritual através de figuras locais. O triunfo das “correntes místicas” e do maliquismo eram concomitantes e, apesar de suas marcantes diferenças, construíram no extremo oeste norte-africano uma tradição de rigor espiritual com múltiplas agências, se intensificando nos séculos seguintes (IDRIS, 2010, p. 121-124;

---

de discriminação. Pelo uso desses critérios, os estudiosos dos *Hadīths* puderam classificá-los de acordo com seus graus de confiabilidade”. Assim, cada *Hadīth* “tinha duas partes: um texto que preservava uma versão de alguma coisa dita ou feita pelo Profeta [...] e o registro de uma cadeia de testemunhas remontando ao Companheiro do Profeta que as vira ou ouvira (HOURANI, 2006, p. 84; 105-106).

## Reflexões sobre o medievo

GEERTZ, 2004).

Na *rihla*, preocupações jurídicas ortodoxas e construções de prestígio, espiritualidade e *baraka*, se tratavam de um mesmo sentimento religioso movido por instituições distintas. Funcionam, no relato, para projetar em ibn Battuta uma personalidade fixa como “piedoso, erudito, *gentleman malikī*, embora um com a sensibilidade e reverência de um Sufi” tendo provavelmente exagerado no relato “sua competência como homem de cultura e seu status social entre os reis e príncipes que o entretinham, bem como os importâncias das posições judiciais que ocupou” (DUNN, 1986, p. 312).

Fazer cumprir a moral e a autoridade jurídica, “interpretando e defendendo a *shari’a*, e mantendo a justiça de Deus na terra”, colocava o estrato social ulemá e dos *qāḍī*, como ibn Battuta, enquanto “representantes e defensores do povo”, sendo nesse contexto que se insere o *Ḥadīth*, “frequentemente citado pelos próprios ulemá”, onde “o Profeta Muhammad disse: ‘*Os ulemás são herdeiros dos profetas*’” (CORNELL, 2005, p. 42). Dessa forma, podemos compreender como

essa elite de intelectuais religiosos [...] constituiu um importante elo entre o Marrocos e o resto do mundo muçulmano. Por estarem entre os que provavelmente viajaram para fora de suas áreas ou regiões locais, em suas próprias localidades eram eles que tinham uma ideia concreta de como era a *umma* e eram capazes de transmitir essa ideia a outras pessoas (EL MOUDDEN, 1990, p. 72).

O estreitamento moral pela conduta e amparo jurídico pelas resoluções dos primeiros conversos, típico da formação de um *qāḍī malikī* arabizado como ibn Battuta, assim como a suposta transformação do espaço provocada por um muçulmano cheio de *baraka*, são ferramentas que ibn Battuta utilizou para angariar autoridade ao mesmo tempo que expressam recursos vitais para sustentar a *ummah* (comunidade dos crentes) nas fronteiras porosas do *dar al-Islam* (território do Islã).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTE

IBN BATTUTA. **A través del Islam**. 2. Ed. Tradução de Federico Arbós e Serafín Fanjul. Madri: Editora Alianza, 2005.

### BIBLIOGRAFIA

BENNISON, Amira K. Drums, Banners and Baraka: Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250–1350. In: BENNISON, Amira K. (Ed). **The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib**. [S.I], British Academy Scholarship Online, 2014. 194-216.

\_\_\_\_\_. **The Almoravid And Almohad Empires**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Jaldún e Ibn Battuta**. 2008. 415p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói,

RJ, 2008.

CAMPANINI, Massimo. O pensamento político Islâmico Medieval. In: PEREIRA, Rosalie H. S. (Org). **O Islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007. p. 248-283

CORNELL, Vincent J. Ibn Battuta's Opportunism: The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar. In: COOKE, Miriam; LAWRENCE, Bruce B. (Ed). **Muslim Networks**: From Hajj to Hip Hop. Chapel Hill & Londres: University Of North Carolina Press, 2005. p. 31-50.

DUNN, Ross E. International migrations of literate muslims in the later middle period: the case of ibn Battuta. In: NETTON, Ian R. (Org). **Golden Roads**: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam, Richmond: Curzon Press Ltd, 2005 [1993]. p. 62-71.

\_\_\_\_\_. **The Adventures of Ibn Battuta**: A muslim Traveler of the 14<sup>th</sup> Century. Berkeley: University of California Press, 1986.

EL MOUDDEN, Abderrahmane. The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300–1800. In: EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James. (Ed). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imaginative Berkeley: University of California Press, 1990. p. 69-84.

EUBEN, Roxanne L. **Journeys to the Other Shore**: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge. Nova Jersey: Princeton University Press, 2008.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach. In: EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James (Eds.). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 50-65.

HRBEK, Ivan. A desintegração da unidade política do Magreb. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. São Paulo: Ática/UNESCO, 2010. p. 89-115.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IDRIS, Hady Roger. A sociedade no Magreb após o desaparecimento dos Almóadas. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010. p. 117-131.

KHANAM, Farida. The Origin and Evolution of Sufism. **Al-Idah, Shaykh Zayed Islamic Centre University of Peshawar**. [S.l.], v. 22, n. 1, p. 1-10, jun. 2011.

MORGAN, David O. Ibn Baṭṭūṭa and the Mongols. In: **Journal of the Royal Asiatic Society**, Third Series, Cambridge, v. 11, n. 1, p. 1-11, Apr. 2001.

QUESADA, Juan. M. O direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: PEREIRA, Rosalie H. S. (Org). **O Islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 213-246.

## *Reflexões sobre o medievo*

SAIDI, Omar. A Unificação do Magreb sob os Almóadas. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 17-63.

SILVA, Bruno R. V. M. **Périplo do ouvir, ver e narrar**: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377). 2015. 197p. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2015.

WAINES, David. Ibn Battuta on Shedding of Blood in the Delhi Sultanate. *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*. [S.l.], v. 24, n. 3, p. 279-292, dez. 2012.

WHA, Min Byung. **Baraka, as Motif and Motive, in the Rihla of Ibn Battuta (1304-1369)**. Salt Lake City: Departamento de Línguas e Literatura da University of Utah, 1991.

## **PAPÉIS DE GÊNERO EM UM FILME ARTURIANO: ALGUNS APONTAMENTOS**

Ramiro Paim Trindade Junior<sup>1</sup>

Trazemos aqui os resultados parciais da pesquisa “Uma História Arturiana na Era dos Estúdios: Representações de Gênero no Filme Os Cavaleiros da Távola Redonda”. O objetivo desse estudo em curso é identificar as características do filme “Os Cavaleiros da Távola Redonda (*Knights of the Round Table*, 1953, Richard Thorpe), baseado nas histórias arturianas, e como elas se relacionam com seu contexto sociocultural. Refletimos sobre os personagens presentes nesse filme a partir de uma perspectiva de gênero, conforme conceituado pela historiadora Joan Scott. Empregamos as ideias de práticas, representações e discursos do historiador Roger Chartier e um exame da fonte fílmica preocupado com seus elementos estéticos e de roteiro.

O enredo do filme abarca a ascensão e queda do rei Arthur e mostra, primeiramente, a disputa pelo trono que ocorre entre Arthur (Mel Ferrer) e sua meia-irmã Morgana (Anne Crawford), que é apoiada pelo companheiro dela, Modred (Stanley Baker). Na sequência, a grande amizade que o rei constrói com Lancelot (Robert Taylor) e a vinda para a corte de Elaine (Maureen Swanson), jovem apaixonada por esse último. Por fim, o casamento do monarca com Guinevere (Ava Gardner) e o adultério praticado pela mesma com Lancelot, o que põe fim a tábola redonda, a comunidade de guerreiros fiéis a Arthur. Nossa conclusão preliminar é que essa produção cinematográfica dialoga com elementos de conservadorismo moral e sexual presentes em alguns setores da sociedade em sua época. A fim de demonstrar isso, traremos algumas considerações presentes no primeiro capítulo de nossa dissertação, ainda em processo de escrita, onde refletimos sobre os principais discursos presentes neste longa metragem e sua relação com as personagens Elaine, Guinevere e Morgana.

Durante a análise ficou muito claro que o matrimônio é retratado como o destino natural do gênero feminino. A personagem que melhor demonstra isso é Elaine, pois durante uma sequência que se passa em seu quarto (KNIGHTS, 2003, 01h15min36s), ela afirma que esse é o momento

<sup>1</sup>Graduado em História Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História dessa mesma instituição. ramiro\_paim@hotmail.com



## *Reflexões sobre o medievo*

mais feliz da sua vida e que estar junto de Lancelot é um sonho que se tornou realidade. E acrescenta: “Eu nunca quis algo mais do que isso para minha vida. [...] Se eu tivesse toda a minha vida para viver de novo, não faria nada diferente. Você entende, Lancelot? Nada diferente<sup>2</sup>” (KNIGHTS, 2003, 01h16min50s-01h17min11s, tradução nossa). A atriz coloca bastante ênfase em suas palavras, tanto através da fala quanto do olhar, ao abrir as pálpebras com vigor. Seu figurino é composto por um vestido todo branco, cor que tradicionalmente remete a união conjugal.

Junto a isso, se encontra em uma posição de destaque no plano, pois está quase ao centro do mesmo e com uma iluminação que realça seu corpo, além de que a atenção do público é direcionada para ela, visto que só é possível enxergar as costas de Lancelot. Por último, é tocada uma trilha sonora que acentua a dramaticidade de suas afirmações, principalmente através do uso do som de violinos, que constroem uma atmosfera triste, mas, ao mesmo tempo, romântica para a cena. Esse aspecto é válido, na medida que, conforme os especialistas em cinema David Bordwell e Kristin Thompson: “O som muitas vezes é tratado como acompanhamento das imagens, mas precisamos reconhecer que ele pode moldar ativamente a maneira como as entendemos” (BORDWELL; THOMPSON, 2013, p. 410).

Assim, sua representação carrega uma nítida apologia ao casamento, colocado como a melhor coisa que poderia acontecer a uma mulher. Isso dialoga com a percepção pública a respeito do matrimônio na década de 1950 que, conforme a historiadora Stephanie Coontz, era bastante favorável:

Quando os entrevistados para um estudo sobre casamento em 1955 foram questionados sobre ‘o que achavam que haviam sacrificado ao se casar e constituir família’, a esmagadora maioria deles respondeu: ‘Nada’. Menos de 10 por cento dos estadunidenses acreditavam que uma pessoa solteira poderia ser feliz<sup>3</sup> (COONTZ, 2016, p. 57, tradução nossa).

Contudo é importante ressaltar que essa noção de plena felicidade não correspondia totalmente à realidade, pois ainda conforme Coontz havia:

[...] A existência de significativa infelicidade conjugal. Entre um quarto e um terço dos casamentos celebrados na década de 1950 eventualmente acabavam em divórcio; durante aquele período, 2 milhões de pessoas legalmente casadas viviam separadas umas das outras. Muitos outros casais simplesmente suportavam a relação<sup>4</sup> (COONTZ, 2016, p. 68-69, tradução nossa).

Assim, entendemos que a representação de Elaine está em consonância com um discurso

---

<sup>2</sup> Versão original: *I never want more than this from life. [...] If I had all my life to live again I would have nothing different. Do you understand, Lancelot? Nothing different.*

<sup>3</sup> Versão original: *When respondents to a 1955 marriage study “were asked what they thought they had sacrificed by marrying and raising a family, an overwhelming majority of them replied, ‘Nothing.’” Less than 10 percent of Americans believed that an unmarried person could be happy.*

<sup>4</sup> Versão original: *[...] the existence of significant marital unhappiness. Between one-quarter and one-third of the marriages contracted in the 1950s eventually ended in divorce; during that decade 2 million legally married people lived apart from each other. Many more couples simply toughed it out.*

tradicionalista existente na época o qual se associa ao tipo de feminilidade ilustrado por ela. Nesse sentido, durante a Segunda Guerra Mundial houveram importantes mudanças na sociedade, visto que, como afirma a especialista em estudos fílmicos Jackie Byars: “[...] A entrada de um vasto número de mulheres estadunidenses no mercado de trabalho colocou em questão a família, a mais básica das instituições sociais<sup>5</sup>” (BYARS, 2005, p. 7, tradução nossa). Ou seja, como reação a isso, houve um impulso por parte de alguns setores da população no sentido de valorizar a união conjugal. Esses grupos também tinham uma noção específica de como o gênero feminino deveria se comportar uma vez que estivesse casado.

Isso porque existia uma corrente de pensamento a qual compreendia que a mulher deveria ficar apenas em casa e se alegrar com a presença de seu esposo, numa vida em função dele e sem possuir uma existência própria. Ao encontro disso, o historiador Richard Abrams comenta que no pós-guerra houve um movimento considerável de saída das mulheres do mercado de trabalho: “Com o fim da Segunda Guerra Mundial, mais de 3 milhões de mulheres imediatamente abandonaram - ou foram rudemente forçadas - a sair do mercado de trabalho para dar lugar a 12 milhões de militares que retornavam<sup>6</sup>” (ABRAMS, 2006, p. 144, tradução nossa). Ao mesmo tempo, segundo Coontz:

Os psiquiatras daquela época [anos 1950] insistiam que a mulher ‘normal’ encontrava total realização ao renunciar às suas aspirações pessoais e se identificar com as realizações do marido. Algo estava muito errado, eles alertavam, se uma mulher ou homem ‘usurpasse’ quaisquer direitos ou deveres pertencentes ao outro sexo<sup>7</sup> (COONTZ, 2016, p. 21, tradução nossa).

Dessa maneira, parte da sociedade alimentava a visão de que as mulheres casadas deveriam se manter restritas ao espaço doméstico e dependentes de seus esposos.

O momento que melhor dialoga com isso ocorre na metade do filme, em um conjunto de cenas no castelo de Lancelot (KNIGHTS, 2003, 01h07min29s). Nelas, o guerreiro retorna a esse lugar, o que deixa Elaine bastante contente, e eles se abraçam com ternura, pois a simples notícia de que voltou já é o suficiente para deixá-la radiante de alegria. A fotografia é importante para demonstrar a união dos dois, pois os coloca em um enquadramento do tipo plano médio, o que permite ao espectador notar com clareza no rosto de Elaine a satisfação pela chegada de seu amado, além de que os coloca no centro do plano, área de maior importância e com uma iluminação que os exhibe de maneira clara. Ou seja, a personagem encontra plena realização pessoal ao se manter submissa a figuras masculinas, seu esposo e irmão, sem autonomia e restrita ao espaço doméstico. Assim, de acordo com Abrams: “[...] As mulheres foram fortemente encorajadas a ficar fora do mercado

---

<sup>5</sup> Versão original: [...] *the entrance of large numbers of American women into the work force threw the family, that most basic of social institutions, into question.*

<sup>6</sup> Versão original: *With the conclusion of World War II, more than 3 million women immediately dropped – or were rudely forced – out of the workforce to make room for 12 million returning servicemen.*

<sup>7</sup> Versão original: *Psychiatrists in that era insisted that the “normal” woman found complete fulfillment by renouncing her personal aspirations and identifying with her husband’s achievements. Something was badly wrong, they warned, if a woman or man “usurped” any rights or duties belonging to the other sex.*

## *Reflexões sobre o medievo*

de trabalho pela ética social tradicional que definia sua plena realização através do casamento e maternidade<sup>8</sup> (ABRAMS, 2006, p. 145, tradução nossa).

Em consonância com isso, existem momentos em que fica clara a presença de uma hierarquia entre os gêneros dentro do casamento, na qual o homem tem um caráter ativo e a mulher passivo. Isso pode ser observado na primeira vez que conhecemos a personagem Morgana, quando ela está acompanhada por seu esposo, Modred, e os dois se declaram monarcas diante de Arthur (KNIGHTS, 2003, 02min41s). Ao fazer sua demanda, Modred diz que ela é a herdeira de fato e a mesma complementa que ele é o legítimo rei, numa lógica de que só pode haver um governante masculino. Junto a isso, quando Excalibur, a espada mágica que dá legitimidade para governar a Inglaterra, é revelada, ele caminha intempestivamente em direção a arma e diz que vai reclamar aquilo que é seu, ou seja, o trono (KNIGHTS, 2003, 03min54s).

O figurino dos dois dialoga com essa ideia, na medida que Modred veste uma armadura completa de cor preta com um unicórnio empinado e que parece soltar fogo pela boca, o que remete a virilidade e força, ao passo que Morgana usa um véu sobre os cabelos e um vestido com tons roxos próximos a cor rosa, o que se liga a feminilidade e delicadeza. Assim, tal escolha estética colabora com a diferenciação de gênero trazida pelo roteiro, isto é, Morgana abrir mão de seu direito de regência e declarar que seu companheiro assumirá o trono. Ou seja, opera por trás dessa representação o discurso de que não cabe a uma mulher ocupar uma posição de autonomia e liderança algo que, novamente, dialoga com noções de gênero conservadoras presentes na época do filme.

Como consequência, entendemos que implicitamente é colocada a visão de que a legitimidade para governar e ter autoridade sobre os indivíduos, além de possuir uma função ativa no relacionamento, são atributos apenas do gênero masculino. Em relação a isso, Abrams comenta que a existência dessa corrente de pensamento em parte ocorria por conta do relevante significado pessoal que possuía, na medida que:

Para muitos homens assalariados, que geralmente passavam todos os dias em uma posição subordinada aos patrões, seu senso de integridade pessoal dependia muito de ‘serem o chefe’, pelo menos em sua própria casa, enquanto várias esposas desses trabalhadores perceberam ser necessário cultivar tal postura ‘viril’ a fim de satisfazerem seu próprio orgulho no casamento<sup>9</sup> (ABRAMS, 2006, p. 151, tradução nossa).

Dessa maneira, entendemos que essas representações que atribuem um caráter secundário às mulheres se associam com o pensamento de setores conservadores da sociedade nessa época.

A defesa do matrimônio também pode ser vista através de uma forte condenação ao adultério, colocado como estopim para uma série de desastres. Esse tema é introduzido inicialmente através da cena onde os cavaleiros juram fidelidade para o casal real (KNIGHTS, 2003, 44min22s).

<sup>8</sup> Versão original: [...] *Women were strongly encouraged to stay out of the workforce by the traditional social ethic that defined their complete fulfillment as marriage and motherhood.*

<sup>9</sup> Versão original: *For many wage-earning men, who typically spent each working day in a position subordinate to bosses, their sense of personal integrity depended importantly on their ‘being the boss’ at least in their own home, while many a wage-earner’s wife found it necessary to cultivate that ‘manly’ posture to satisfy her own pride in marriage.*

Nela, percebe-se claramente a atração entre Lancelot e Guinevere, já que trocam um olhar demorado, e ela hesita por um segundo em conversar com o guerreiro, como se ficasse atordoada pela sua presença. Ademais, os elementos estéticos também devem ser levados em conta, pois, em primeiro lugar, a trilha sonora reproduz a mesma melodia do primeiro encontro entre os dois e cresce em intensidade nesse ponto. Além disso, um aspecto muito importante da misancene e da fotografia é que quando Lancelot se ajoelha para prestar homenagem a Arthur temos um enquadramento que dispõem os dois homens frente a frente, e Guinevere ao fundo, entre os dois.

Assim, essas características da linguagem cinematográfica reforçam a construção do triângulo amoroso proibido no qual Guinevere é um empecilho para a amizade desses indivíduos, visto que fica, literalmente, entre eles. E essa ligação entre Arthur e Lancelot é evocada através do fato que apresentam roupas com cores idênticas e o mesmo padrão, isto é, uma cor vermelha que predomina e detalhes em azul e dourado. Sobre esse ponto, Bordwell e Thompson são categóricos: “[...] A escolha de uma posição para a câmera faz uma diferença drástica no enquadramento da imagem e na maneira como percebemos o acontecimento filmado” (BORDWELL; THOMPSON, 2013, p. 299).

Nesse sentido, a narrativa deixa claro que é responsabilidade somente de Guinevere em impedir que essa traição ocorra, o que pode ser visto numa cena que ocorre em seu quarto (KNIGHTS, 2003, 53min28s). Nela, Merlin diz que cabe a ela instruir Lancelot para que o mesmo se case pois argumenta que, caso contrário, os boatos sobre a relação entre ele e a rainha poderiam destruir a tábua redonda e acabar com o reino, uma vez que Lancelot “[...] É a tocha que Modred usaria para incendiar a Inglaterra<sup>10</sup>” (KNIGHTS, 2003, 53min28s, tradução nossa).

Em virtude disso tudo, se percebe o funcionamento de um discurso de gênero tradicionalista, permeado pelo pressuposto de que é responsabilidade apenas da mulher lidar com as investidas sexuais que recebe. A respeito disso, Coontz afirma que se consolidou nos anos 1950 o seguinte raciocínio a respeito do comportamento sexual esperado para os gêneros masculino e feminino:

Os homens deixaram de ter a responsabilidade de ‘se guardar para o casamento’; agora isso era um trabalho exclusivamente feminino. Em agudo contraste com o século XIX, quando homens ‘pervertidos’ ou insistentes eram considerados como portadores de problemas sérios, agora era considerado ‘normal’ ou ‘natural’ que os homens fossem sexualmente agressivos<sup>11</sup> (COONTZ, 2016, p. 73, tradução nossa).

Nessa lógica, é justamente Guinevere quem dá o passo decisivo para o cometimento desse ato (KNIGHTS, 2003, 01h27min58s) quando vai até os aposentos de Lancelot. Um aspecto interessante da misancene é que ela se cobre com uma capa vermelha, cor que esse último usa o tempo todo. Entendemos que isso passa a ideia implícita de que ela estabeleceu uma conexão com Lancelot, além de significar que se entregou a sua paixão, uma vez que essa tonalidade comumente é associada a tal sentimento, como aponta a especialista em psicologia das cores Patti Bellantoni:

<sup>10</sup> Versão original: [...] *is the torch with which Modred would light up England.*

<sup>11</sup> Versão original: *Men no longer bore the responsibility of “saving themselves for marriage”; this was now exclusively a woman’s job. In sharp contrast to the nineteenth century, when “oversexed” or demanding men were considered to have serious problems, it was now considered “normal” or “natural” for men to be sexually aggressive.*

## *Reflexões sobre o medievo*

“[O vermelho] [...] Inspira amor ou luxúria - emoções que são passionais, às vezes compulsivas e intensas<sup>12</sup>” (BELLANTONI, 2005, p. 11, tradução nossa). O fato de Ava Gardner interpretar Guinevere também é digno de menção, visto que, de acordo com Biskind, várias personagens vividas por ela eram mulheres sensuais que provocavam instabilidade no consenso social (BISKIND, 2012, p. 319).

Uma das principais justificativas para isso é o chamado *star system*, sobre o qual o especialista em Cinema John Belton comenta que:

Geralmente, os atores se tornam ‘tipificados’, interpretando tipos semelhantes de personagens de um filme para outro. Ao longo de várias produções, esses atores desenvolvem uma personalidade distinta, ou imagem pública. Em certos casos, um ator se tornará associado a um personagem específico, cujos atributos se fundem com os dele (a) próprios<sup>13</sup> (BELTON, 2013, p. 96, tradução nossa).

Desse modo, tais cenas se associam a ótica moral rígida em relação ao adultério, presente em setores conservadores da sociedade nessa época. A crítica ferrenha ao adultério feminino também pode ser percebida nas consequências que o mesmo causa. Isso porque, próximo ao final do filme, há uma cena com uma fogueira e chamas altas que cobrem toda a tela. Nesse trecho, uma voz em *off*<sup>14</sup> comenta que Modred conseguiu o que queria, e que um cenário desastroso se abateu sobre a Inglaterra. É válido mencionar o peso que uma voz em *off* apresenta, quer dizer, o quanto ela é poderosa no sentido de impor uma determinada versão dos fatos para o público (GOLIOT-LÉTÉ,; VANOYE, 1994, p. 109). Por conta disso, fica claro que nesse momento histórico era bastante presente a ideia de que o adultério é danoso não apenas para o casal em si, mas também pelo colapso social que ele poderia provocar. E tal ponto de vista é referendado na medida que após a traição de Lancelot e Guinevere há uma grande batalha que termina com a morte de Arthur e o fim da sua irmandade de guerreiros.

Nesse sentido, destacamos que Guinevere vai contra Arthur e, com isso, provoca desolação no seu entorno, ideia que também pode ser vista em Morgana. Isso porque a principal característica da mesma no longa é o fato de que sempre está envolvida em conspirações contra o rei movida por seu interesse em usurpar o trono em nome do seu esposo, Modred. Uma das muitas situações que ilustra isso ocorre no dia do casamento dele e Guinevere (KNIGHTS, 2003, 41min50s), onde temos uma rápida passagem na qual Modred e Morgana aparecem em um canto, e esta diz que farão com que a relação do futuro casal monárquico não prospere. Enquanto fala isso, seu rosto contém um ar de desprezo, o que dialoga com o desejo manifestado de arruinar aquela união. Tal trecho é disposto logo após a cena onde Arthur e Guinevere acabaram de se conhecer, de maneira que contribui para uma ideia de ação e reação, isto é, Morgana reage ao ver aquilo e profere a ideia exposta acima.

<sup>12</sup> Versão original: [...] *Inspire love or lust—emotions that are passionate, sometimes compulsive and intense.*

<sup>13</sup> Versão original: *More commonly, actors become “typed,” playing similar kinds of characters from film to film. Over the course of several films, these actors develop a distinct persona, or public image. In certain instances, an actor will become associated with a specific character, whose attributes become fused with his or her own.*

<sup>14</sup> Som em *off* é aquele cuja fonte não é exibida na tela (BORDWELL; THOMPSON, 2013, p. 433).

Morgana é a mentora intelectual de todos os estratagemas que visam desestabilizar o governo de Arthur. Ela é retratada como uma presença negativa, sempre à espreita, no aguardo do momento certo para agir. Essa representação é uma influência do contexto de Guerra Fria, especificamente a noção de um oponente que fica de vigília, no aguardo de um momento de fraqueza para atacar, em diálogo com o temor de espiões soviéticos infiltrados em solo estadunidense. E o fato desse inimigo ser do sexo feminino claramente se conecta a uma visão depreciativa a respeito do mesmo. Quem também concorda com isso é Aronstein:

Entretanto a união entre Arthur e Lancelot - e com isso a Inglaterra - é vulnerável aos desejos privados, uma vulnerabilidade que pode ser explorada pelo inimigo interno: Mordred e Morgana, os quais o filme consistentemente retrata como espiões que rondam entre muralhas, ouvem em portas, empregam informantes e esperam sua chance de destruir o reino<sup>15</sup> (ARONSTEIN, 2005, p. 70, tradução nossa).

Sobre essa questão, segundo os historiadores Mark Carnes e John Garraty: “Exemplos alarmantes de espionagem comunista no Canadá, Grã-Bretanha e Estados Unidos convenceram muitos cidadãos de que havia conspiradores inteligentes em toda parte, minando a segurança americana<sup>16</sup>” (CARNES; GARRATY, 2012, p. 748, tradução nossa).

Desse modo, o filme se relaciona com esse sentimento de apreensão existente na sua época. Em associação com isso, um aspecto estético que merece atenção é que Morgana, na maioria das cenas, se mostra visualmente distinta das demais personagens femininas, pois seu vestido apresenta uma cor amarela única que destoa da tonalidade presente no vestuário das outras mulheres. A respeito disso, de acordo com Bellantoni, a cor amarela em geral é visualmente agressiva e está incorporada no inconsciente como um sinal de advertência (BELLANTONI, 2005, p. 42). Assim, tal recurso estilístico contribui para a ideia da personagem como uma figura dissonante, isto é, alguém que não está em harmonia com seus semelhantes e que, por conta disso, deve ser observada atentamente.

Ao encontro disso, Morgana, com o auxílio de Modred, utiliza a paixão de Lancelot e Guinevere como uma ferramenta para provocar a ruptura no reino e, com isso, alcançar seu desejo de tornar o marido governante de Camelot. Eles executam essa tarefa quando Guinevere sai escondida para se encontrar com Lancelot (KNIGHTS, 2003, 01h27min58s). Por conta disso, compreendemos que através dessas representações se transmite a ideia de que as personagens femininas, ao agirem motivados por interesses pessoais, caso de Guinevere e Morgana, provocam o caos social. Essa crítica a presença de um pensamento individualista no gênero feminino vai ao encontro do preceito que as mulheres nos anos 1950 deveriam viver em função dos maridos, sem buscarem um emprego ou terem grandes preocupações com si próprias. Ou seja, há uma apologia para esse tipo

<sup>15</sup> Versão original: *However, the union between Arthur and Lancelot—and with it, England— is vulnerable to private desire, a vulnerability that can be exploited by the enemy within: Mordred and Morgana, whom the film consistently portrays as spies hovering on the ramparts, listening at doorways, employing informants, and waiting their chance to destroy the kingdom.*

<sup>16</sup> Versão original: *Alarming examples of communist espionage in Canada, Great Britain, and the United States convinced many citizens that clever conspirators were everywhere at work undermining American security.*

## *Reflexões sobre o medievo*

específico de feminilidade, baseado no pressuposto de que a mesma seria imprescindível para o bem-estar da nação.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Richard M. The Revolution in Gender-Based Roles. In: ABRAMS, Richard M. **America Transformed: Sixty Years of Revolutionary Change, 1941-2001**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ARONSTEIN, Susan. **Hollywood Knights: Arthurian Cinema and the Politics of Nostalgia**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005.

BELLANTONI, Patti. **If it's purple, someone's gonna die: The Power of Color in Visual Storytelling**. Oxford: Elsevier, 2005.

BELTON, John. The Star System. In: BELTON, John. **American Cinema/American Culture**. Nova Iorque: McGraw-Hill, 2013.

BISKIND, Peter. **Seeing is believing: how Hollywood taught us to stop worrying and love the fifties**. Nova Iorque: Henry Holt, 2012.

BORDWELL, David.; THOMPSON, Kristin. **A arte do cinema: uma introdução**. SP, Campinas: Editora da Unicamp; SP, São Paulo: Editora da USP, 2013.

BYARS, Jackie. **All That Hollywood Allows: Re-reading Gender in 1950s Melodrama**. [S. l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005.

CARNES, Mark C.; GARRATY, John A. Collision Courses, Abroad and at Home: 1946–1960. In: CARNES, Mark C. **The American Nation: A History of the United States**. Upper Saddle River: Pearson Education, Inc, 2012.

COONTZ, Stephanie. **The Way We Never Were: American Families in the 50s and the Nostalgia Trap**. Nova Iorque: Basic Books, 2016.

GOLIOT-LÉTÉ, Anne.; VANOYE, Francis. **Ensaio sobre a análise filmica**. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994.

**KNIGHTS of the Round Table**. Direção: Richard Thorpe. Estados Unidos da América e Inglaterra: Metro-Goldwyn-Mayer British Studios, 1953. Estados Unidos da América: Warner Home Video, 2003. 1 DVD (115 minutos), widescreen cinemascope, son., color.

**UT FACTA REGUM ET PRINCIPUM MEMORIAM QUA DIGNA SUNT ASSEQUANTUR  
SCRIPTURE SUNT BENEFÍCIO SOLIDANDA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE  
FERNANDO III, O SANTO (1217-1241)**

Saymon da Silva Siqueira<sup>1</sup>

Adailson José Rui<sup>2</sup>

**EMARANHAMENTO TERMINOLÓGICO DA RECONQUISTA**

Estudar a História Medieval Ibérica, requer considerar um de seus fenômenos mais extensos e significativos, a chamada *Reconquista*. Neste estudo, partiremos da compreensão que se trata de um termo que faz “referência ao programa ideológico sobre o qual se sustentou o movimento expansionista das distintas monarquias hispano-cristãs sobre as terras de Al-Andalus durante a Idade Média” (RÍOS SALOMA, 2005, p. 380). Mas, é fundamental, compreender que a terminologia *Reconquista*, possui um caráter polissêmico, e no decorrer da historiografia adquiriu ao menos três significados: o processo histórico de lutas entre cristão e mulçumanos; o período particular compreendido de 718 (batalha de *Covadonga*) até 1492 (conquista de *Granada*); e o momento de conquistas militares feitas pelos cristãos e o processo de reorganização da localidade (RÍOS SALOMA, 2005, p. 414).

Assim, o conceito está presente nas reflexões à medida em que é mobilizado como um termo “descritivo vago”, significando, portanto, que depreendemos das discussões e documentos que se trata de um “termo emaranhado” que reúne em um só feixe um conjunto diverso de atividades e atributos que podem ocultar distinções necessárias (THOMPSON, 1998, p. 22).

Com isso, alertamos para a primeira superposição existente na referida formulação conceitual. O primeiro nível se refere ao discurso existente nas próprias fontes, isto é, seus conteúdos e materialidades sincrônicos. O segundo, se refere à produção historiográfica que engendrou construções epistemológicas bastante significativas. No final do século XIX, se iniciou um debate mais enfático-

<sup>1</sup> Mestrando em História Ibérica. Universidade Federal de Alfenas. Contato: saymon.siqueira@sou.unifal-mg.edu.br

<sup>2</sup> Doutorado em História. Universidade Federal de Alfenas. Contato: adailson.rui@unifal-mg.edu.br



## *Reflexões sobre o medievo*

co, a partir do chamado *regeracionismo*, em que se propunha fechar de uma vez por todas o sepulcro de *El Cid*, numa indicação de que “o particularismo ibérico, seu atraso em relação a Europa e seu estado de superexcitação guerreira” que afetava tão negativamente a Espanha naquele momento, em seu desenvolvimento socioeconômico, eram tributários da *reconquista* (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2003, p. 151-152).

### A *CHRONICA REGUM CASTELLAE* E O *FUERO DE CÓRDOBA*

A *Chronica regum Castellae* narra os eventos ocorridos em Castela a partir da morte do conde Fernán-González em 969, mas centra-se nos reinados de Alfonso VIII (1155-1214) Enrique I (1204-1217) e Fernando III (1201-1252), concluindo a narrativa com a conquista de Córdoba (1236). No que se refere a autoria e datação da *Chronica*, o documento não apresenta nem assunto e nem promotor. A redação final se aproxima de um período entre 1236 e 1237, de autoria de Juan de Soria, bispo de Osma e chanceler de Fernando III desde 1217 (FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, 2006).

O fato de a *Chronica* não ter composto a elaboração do projeto de História de Alfonso X, o Sábio (1221-1284, rei desde 1252), assim como o foram as obras *Chronicom mundi* (1236/1238) de Lucas de Tuy, e *Historia de rebus Hispanie* (1243/1246) de Rodrigo Jiménez de Rada, deixaram a *Chronica regum Castellae* obscurecida por longo tempo (BREA, 1984, p I). Diferentemente do Tudense e Toledano que se servem fundamentalmente da prática compilação de obras pregressas para comporem suas crônicas, Juan de Soria o faz em menor medida, preferindo mobilizar documentação da chancelaria real, a qual possuía acesso devido a sua posição, e conhecimentos memorialísticos dos quais foi testemunha dos muitos eventos que narrou.

O *Fuero de Córdoba* é, também, uma produção da política expansionista de Fernando III, escrita pelo mesmo bispo de Osma. Sua versão definitiva está em latim e foi aforada pelo rei, já em Toledo, datada de 8 de abril de 1241, contendo 58 rubricas. A princípio, o que essencialmente muda de uma versão para outra é a adequação do segundo documento aos requisitos da chancelaria, e a presença de elementos norteadores preexistentes no *Fuero de Toledo* e o *Liber Iudiciorum* que serve como modelo jurídico, a partir das antigas leis visigóticas traduzidas e adaptadas ao novo contexto peninsular. (CHAMOCHO CANUTO, 2017, p. 25; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2001, p. 111-121).

### CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-JURÍDICA

Os *fueros* são entendidos “como los conjuntos normativos de época medieval que por configurar jurídicamente las comunidades vecinales y encontrar en ellas su ámbito de aplicación, eran tenidos como propios de las mismas”.(BARRERO-GARCIA, 2001, p 89).

Há que se pensar que a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica não trouxe apenas um confronto de cosmovisões, mas, alterou profundamente a dinâmica preexistente nesse espaço.

Portanto, em 711 com a entrada árabe-berbere, ocorre a queda do Reino de Toledo visigodo, e com isso sua estrutura administrativa unificada até então pelo *Liber Iudiciorum*, também tem seu status jurídico comprometido parcialmente. Até então, o *Liber*, com base no Direito Romano pós-clássico, estava em uso desde 654 com a promulgação de Recesvinto e havia sido revisado por Ervigio em 681 (MARTÍNEZ LLORENTE, 2019, p. 35-36).

O desenvolvimento da ordem jurídica da Alta Idade Média (peninsular) ocorreu sobre o lastro deixado pela aplicação do *Liber* em tempos visigóticos, e sobre o dinamismo de uma população de fronteira. Portanto, não se trata de um continuísmo, nem tampouco de uma criação *ex nihilo*. Como afirmou Iglesia Ferreirós, o caráter do ordenamento jurídico alto medieval se origina da tradição hispano-romana-visigoda, isto é, a tradição romana na península encontrou na monarquia visigoda seu motor autônomo (IGLESIA FERREIRÓS, 1977, p. 123). A continuidade do *Liber* ocorreu como “ordenamento jurídico enraizado na prática” (IGLESIA FERREIRÓS, 1977, p. 125), como um direito geral, que paulatinamente foi sendo articulado a novas formas de criação normativa.

Das deficiências de um direito cristalizado, uma vez que desapareceu seu criador, o monarca, apareceu um ordenamento jurídico novo, complementar, e, igualmente, melhor correspondente a um regime senhorial. Assim, os referidos *fueros* se inserem nesta tradição de criação e atualização normativa desde o século IX até o século XIII, todavia, sua finalidade é de repovoamento, característica da *Reconquista*. Destarte, é importante perceber que, qualquer manifestação foral é por excelência uma manifestação de privilégios, isenções, ou exonerações da regra geral, seja ela de caráter fiscal, tributária ou de cargas (*portazgos, pontazgos, facendera, censos*), de reconhecimento de direitos especiais de atividades (sobre pastos, feiras ou mercados), ou assim mesmo de natureza normativa geral (exoneração de algumas exigências processuais civis ou penais, etc) (MARTÍNEZ LLORENTE, 2019, p. 43).

Em suma, o que se percebe é um complexo movimento em que fenômenos diferentes são articulados. O movimento repovoador gerou uma notável classe nobiliárquica, permitindo que o regime senhorial exercesse uma considerável pressão e suporte econômico e social (MOXÓ, 2000, p. 59-72). A questão entre a existência de *fueros* breves e do regime de senhorio, reside no fato de que a classe de guerreiros percebia habitualmente terras em remuneração a seus serviços, ainda quando a monarquia dispunha de erário suficiente, devido ao regime de párias, para remunerar em metal (MOXÓ, 2000, p. 67).

É nesse cenário que se inscrevem o que Iglesia Ferreirós (1977, p. 129-130) chamou de *malos fueros*, que eram os usos praticados pelo senhorio latifundiário, e que o movimento repovoador em direção ao Sul da Península liderado pela monarquia fez ser suavizado, uma vez que incentivar o repovoamento incorria na necessidade de isentar dos maus usos os foros, e assim sendo, fomentavam núcleos de convivência que gradativamente desembocariam em uma vida urbana desenvolvida sob a forma de município, com autonomia.

Logo, os foros extensos e breves se diferenciaram pela ação criadora do poder régio que começa a ser restaurada pela recepção do *ius commune*, bem como pela diferença de autonomia

## Reflexões sobre o medievo

dos núcleos. “Os foros extensos, inclusive quando englobam em sua articulação os foros breves, são a manifestação mais clara da autonomia municipal.” (IGLESIA FERREIROS, 1977, p. 130). A partir do século XIII, especialmente com a recepção do Direito Comum, a monarquia passa reivindicar cada vez mais a criação do direito, o que configurará o direito municipal como um ordenamento jurídico completo, através da aparição dos foros municipais extensos. A monarquia castelhana agiu de modo a garantir sua primazia centralizadora e criadora. O artifício da confirmação de privilégios, cartas, foros e concessão de novos foros foi empregado por Fernando III para consolidar seu poder diante de uma dinâmica senhorial e localista pujante.

A partir deste processo jurídico diverso, composto de normas gerais, a concretização dos acordos se efetivou em âmbito local a partir dos *fueros* nos séculos XII e XIII. Ainda que existesse uma grande quantidade de *fueros*, somente uma pequena parte foi considerada municipal, “a maior parte eram contratos agrários, de *franquicia* ou assentamento colocado por escrito pelas autoridades – monarquia ou senhorio – e por algumas aldeias ou povoadores.” (MONSALVO ANTÓN, 2010, p. 216).

### ANÁLISE DA IMAGEM DE FERNANDO: ALGUMAS REFLEXÕES

A inserção de Fernando no poder não se fez apenas pelo campo jurídico, mas igualmente, pela história, pela narrativa. Passaremos agora a uma articulação entre os elementos ideológicos do *Fuero* em relação à *Chronica regum Castellae* (CRC), entendendo que a crônica histórica é uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição cristã, retomada e recriada por seus cultores, com a intenção de verdade, ainda que incorpore elementos do *maravilhoso*<sup>3</sup> que servem a essa verdade (GUIMARÃES, 2012, p. 69-71). E ao destacarmos essa característica, acenamos para um dos atributos enfeixados no emaranhamento terminológico a que fizemos referência inicialmente. Especificamente, referimo-nos ao aspecto religioso integrado. A política eclesiástica da monarquia castelhana em tempos de Fernando III, teve relevância considerável nos desdobramentos da administração do reino, mas, sobretudo, permite evidenciar que diferentemente de posições que entendem a *Reconquista* como elemento diferenciador e distanciador da Península Ibérica em relação a Europa, tal diferença estrutural não existiu de forma categórica (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1988, p. 7-9).

A *Chronica* nos permite perceber traços socioculturais, características compartilhadas pelos agrupamentos humanos do Ocidente Medieval. A inserção na *Orbis Christiana* promovia certa unidade político-teológica, e isso é possível notar a partir dos recursos discursivos mobilizados, não apenas aqueles que procuram inserir o reino castelhano-leonês no contexto *extra territorium*<sup>4</sup>, mas, também, em episódios *intra territorium*.

Podemos tomar como exemplo desta questão a descrição da iniciativa política de Fernando

<sup>3</sup> Por *maravilhoso* acompanhamos a perspectiva de Rui (2012), em que “a crença do homem medieval em forças sobrenaturais, sejam elas malélicas ou benéficas” fazem parte da mentalidade medieval.

<sup>4</sup> Um exemplo interessante e diretamente relacionado com a monarquia castelhana, está a morte de Luís VIII em 1226, e o processo conflituoso entre Blanca de Castela e o conde de Toulouse (Raimundo VII) que levou à coroação de Luís IX, ainda que Blanca tenha feito a tutoria por largo tempo.

III, na declaração formal de guerra contra os mulçumanos, diante da cúria de Muñó celebrada na sequência da solenidade de Pentecostes em julho de 1224. A escolha de termos e expressões, como na frase “*quase uoti compos*” (CRC, 1984, p. 63)- cumpridor de seu voto - permite perceber os recursos empregados pelo cronista a fim de consolidar a ação programática do rei, em um processo de conquista de apoio do papado de Honório III, e a aquisição do *status* de Cruzada para a empresa ibérica de conquista. Outros recursos retóricos e ideológicos são também empregados na narrativa: a ideia de vocação martirial, como no caso das operações que conduziram a toma de Córdoba, momentos em que a vida do rei correu grave perigo na defesa de seu povo (CRC, 1984, p. 96). Nesta mesma passagem Fernando é descrito como o “soldado de Cristo, fortíssimo rei” - *miles Christi fortissimus rex Fernandus* (CRC, 1984, p. 94).

Nesses exemplos referidos, vários elementos reflexivos são mobilizados para a restituição e interpretação do horizonte de expectativas das agências históricas em questão. Há que se considerar o pertencimento a hierarquia eclesial e, portanto, o universo de referências compartilhados desde Roma e a *Orbis Christiana*. Isto é, várias passagens ao longo de toda crônica possuem trechos da Bíblia. Esses trechos não são apenas diretos como no relato dos problemas sucessórios ocorridos no califado almoada após a morte de Iúçufe Almostancir (1224), em que uma passagem do livro de Isaías é empregada para louvar esse momento de discórdia e bendizer a justiça divina que castiga aos maus. Virtudes e vícios da mentalidade cristã são empregadas pelo autor para compor a figuração do rei.

Construir a representação de Fernando, articulava elementos presentes nas mentalidades, ordenando-os a fim de conseguir um fim específico, construir uma *imagem*. Isto é, uma ideologia convence a seus adeptos para ser tal e intenta convencer aos que ainda não o são. Por isso, a ideologia constrói seu discurso com elementos que podem ser compreendidos por todos e a todos pareça familiar, sempre com ressonâncias benéficas para seu interesse. A estas ressonâncias é o que denominamos de imagens (SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, 2009, p. 113).

É, portanto, nesse sentido que se entende o “programa ideológico da *Reconquista*”, isto é, “um sistema completo de pensamento que diferenciamos de mentalidade ou cosmologia porque está elaborado por um sujeito determinado - concreto ou coletivo - perseguindo um dado fim, sendo empregado por um setor da sociedade para a consecução de um fim.” (SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, 2009, p. 111). A agência de Fernando III e sua chancelaria, criou o que se chamou de *imagens*, e consolidou não apenas as estruturas fundamentais do reino de Castela, mas fundou a ideia mesma de Andaluzia e sua incorporação às coroas de *Espanna*<sup>5</sup>. Assim, a ideia mesma de se referir a *terra Maurorum* como *Handalucia*, passa pelo processo de incorporação deste espaço físico e imaginário, bem como sua organização de grande impacto, a partir dos dispositivos empregados pelos sujeitos históricos para lograr seus objetivos.

Como afirmou González Jiménez, definir a que Andaluzia nos referimos é uma questão

---

<sup>5</sup> Essa percepção objetivamente é possível, por exemplo, no fato de Alfonso X, o sábio (1221-1284), ter mandado escrever no epitáfio de seu pai: “*el que conquirió toda Espanna*”, tal como se lê na Primera Crónica General a passagem do reino de Fernando III para Alfonso X, sobre a parte *conquerida* e a outra *tributada* (Primera Crónica General de España, 1955, p. 772-773).

## *Reflexões sobre o medievo*

prévia a todos os trabalhos sérios sobre a história da região (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2010, p. 21). Assim, há no mínimo, uma dupla acepção considerada. Andaluzia é entendida primeiro, como demonstra a *Chronica*, como a região sul peninsular sobre controle muçulmano, e, posteriormente, é entendida como a região das grandes conquistas da Castela fernandina, a Andaluzia dos três reinos: *Córdoba*, *Jaén* e *Sevilla*. Essa concepção permite melhor refletir acerca da *Frontera* no século XIII castelhano.

De saída, precisamos abordar a conceptualização da *Frontera* distante dos “tratamentos dominantes que esse assunto tem recebido. Isto é, sob o signo de Kant e sua promessa de um cosmopolitismo sem limites, e sob o signo de um individualismo liberal visto como antídoto para os impulsos fascistas arraigados na governança e na burocracia europeias.” (MBEMBE, 2019).

O que se verifica são espaços fronteiriços, mais ou menos alargados (dependendo do período), que funcionavam como uma membrana viva e em constante movimento, e não exclusivamente como dispositivo segregador imóvel (BAZZANA, 1997). Um espaço fronteiriço, não somente é um espaço privilegiado para estudos das características complexas que formatavam a sociedade ibérica medieval local, no que se refere aos seus traços de formação política, social, cultural e ideológica, mas ajudam a compreender mecanismos de inclusão e exclusão, liminaridade e comunidade, bem como, os dispositivos expansivos da lógica medieval que compôs a Reconquista e, posteriormente, sua extensão idealizada e concreta no continente americano (AYALA MARTÍNEZ, 2019).

O processo mesmo de aforamento de Córdoba contém esse caráter de fronteira e integração, tanto quanto, de costume e centralização. Por um lado, ao pertencer a família foral toledana o reino de Córdoba passa a integrar juridicamente o reino de Castelhana-leonês<sup>6</sup>, atendendo também a necessidade repovoadora de sua conquista. O próprio rei se compromete a defender Córdoba enquanto tiver condições para tanto (rubrica 31): “Também estabeleço e concedo que, enquanto me acompanharem a vida e a saúde, defenderei a Córdoba, sempre que o necessite, para livrá-la de todos os que quiserem oprimí-la, sejam cristãos ou morros” (FC, 2000, p. 208, tradução nossa).

Esta rubrica apresenta interesse à medida em que demonstra a preocupação repovoadora e o caráter fronteiriço da cidade naquele momento, bem como as constantes disputas que ocorriam internamente no reino. É possível perceber isso já que o rei se compromete a defender a cidade sempre que necessite, para livrá-la de todos os que queiram oprimi-la, sejam cristãos ou mouros. Evidencia-se, portanto, o caráter complexo da fronteira, ao ser possível verificar que existia a grande fronteira cristãos-muçulmanos, e, também, as *micro-fronteiras*. Isto é, existiam um conjunto de fronteiras interiores entre grupos populacionais distritos do reino, e entre os reinos cristãos, tanto quanto existiam fronteiras internas em *Al-Andalus* entre povoamentos muçulmanos e seus distritos (BAZZANA, 1997, p. 28). A complexidade do processo reside em seu aspecto complementar, além de mecanismos reguladores de guerra e paz.

Ao inaugurar uma nova prática legislativa, o próprio Fernando, começava a recuperar a

---

<sup>6</sup> Lembremo-nos que o reino de Valência adquiriu um conjunto normativo exclusivo, fazendo com que seu processo de tríplice fronteira e integração posterior ao reino aragonês em tempo de Jaime I, percorreram caminhos históricos muito diversos (BARRIO, 2011).

prática do *rei juiz*, que produz a legislação de seu reino. Iniciou um processo de concessão foral importante, escolhendo famílias forais de modo a agrupar as ordens locais em eixos semelhantes, criando assim, uma fronteira histórico-jurídica. Essa *imagem* de rei juiz é construída pela prática do aforamento e também pelo cruzamento da escrita histórica, à medida que a crônica aponta para a ideia de um rei inspirado diretamente por Deus, sem mediador, imbricado na luta contra os *inimigos da fé*, ampliando continuamente a *terra*, retomando elemento ideológico semelhante ao período visigótico. Assim, a característica de fronteira provisional e em constante movimento pode ser compreendida como uma característica do período e região.

Concretamente verificamos no *fuero* a incorporação de novos princípios jurídicos: “procedimentos judiciais por pesquisa e garantias no processo, provas escritas, atuação de ofício, âmbito acima dos domínios e vontade de superar o pluralismo, atomização e localismo jurídicos tradicionais. Este novo direito é o que incorporarão as monarquias a partir de então.” (MONSALVO ANTÓN, 2010, p. 216).

Certamente a mais distintiva, complexa e extensa rubrica é a primeira do *Fuero*, e a partir dela podemos verificar esses traços de disputas de agenciamentos. Em síntese, ela dispõe sobre a organização do conselho municipal, sua composição e sua forma de eleição, bem como a execução dos cargos. Todavia, é uma rubrica muito diferente das demais, sua redação é muito extensa e possui uma organização *sui generis*. Abaixo apresenta-se uma tradução livre. Devido a sua extensão, a rubrica 1 foi dividida em 13 subitens, dos quais seis são apresentados.

Outorgo, pois, e concedo por foro ao conselho de Córdoba que renove anualmente o juiz, os prefeitos [alcaldes], o mordomo e o escrivão[1]. E que os alcaldes sejam quatro[2]. E que a colação a que corresponder a eleição, eleja toda ela quatro hombres buenos que sejam aptos para estes cargos[3]. E esses quatro da antedita colação deixem a sorte qual deles estará no cargo. E aquele sobre quem recair a sorte, permaneça no cargo por um ano[4].[...] E o que um ano foi empossado, não será novamente até todos os outros agrupamentos exerceram sua vez[7]. E se, por acaso, aqueles do agrupamento que não chegaram a um acordo ao escolher esses quatro, tampouco coincidiram na escolha dos homens bons das outras colações, encarregados de escolher a estes quatro, enviem seus bons homens perante o rei e que se faça como ele mandará[8]. (FC, 2000, p. 196-198, tradução nossa).

Destaca-se o reconhecimento de autonomia concedido à cidade para executar sua própria eleição do conselho. Autonomia também parcial já que o conselho deverá julgar de acordo com o *Fuero Juzgo* (rubrica 4), que foi traduzido e dado a cidade juntamente com o *Fuero*. Dessa forma, uma vez mais, verificam-se as presenças de elementos norteadores preexistentes no *Fuero de Toledo* e o *Liber Iudiciorum*. O processo multifacetado de continuidades e rupturas permitem repensar a conquista em suas perspectivas variadas, para além do consagrado “choque de culturas” e expulsão do contingente populacional islâmico (ALMEIDA, 2017, p. 103).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

## *Reflexões sobre o medievo*

A partir dos resultados preliminares da pesquisa buscamos evidenciar a agência histórica de Fernando III a partir da mobilização dos conceitos de História e Justiça por sua chancelaria, bem como os objetivos da monarquia Castelhana em uma diacronia estendida que, em última instância, pretendeu hispanizar o movimento de Cruzadas a fim de legitimar seu poder e formatar um modelo de sociedade sob a rubrica da restauração do pensamento cristão-ibérico e submissão do poder muçulmano, sem necessariamente obliterá-lo.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Néri de Barros. Um destino em crise. A inserção social e institucional dos estudos de História Medieval. **Revista Chilena de Estudios Medievales**, n. 11, p. 92-114, 2017.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. Fronteras y espacios fronterizos. Edad Media—Época colonial: Presentación II. **Intus - Legere Historia**, 13(1), p. 1-2, 2019.

BARRERO GARCÍA, Ana María. El proceso de formación del derecho local medieval a través de sus textos: los fueros castellanos-leoneses. In: **I Semana de Estudios Medievales**: Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990. Instituto de Estudios Riojanos, 2001. p. 91-132.

BARRIO, Juan Antonio Barrio. El concepto de frontera en la Edad Media. La frontera meridional del reino de Valencia. Siglos XIII-XV. *Sharq Al-Andalus*: **Estudios mudéjares y moriscos**, n. 20, p. 41-65, 2011.

BAZZANA, André. El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media. In: **Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)**: Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994. Instituto de Estudios Almerienses, 1997. p. 25-46.

CHAMOCHO CANTUDO, Miguel Ángel. **Los fueros de los reinos de Andalucía**: de Fernando III a los Reyes Católicos. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2017.

**CHRONICA REGUM CASTELLAE**. Introdução, tradução, notas e índices de Luis Charlo Brea. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1984.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés. La composición por etapas de la Chronica latina regum Castellae (1223-1237) de Juan de Soria. **e-Spania**. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, n. 2, 2006.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. ¿Qué es Andalucía? Una revisión histórica desde el medievalismo. **Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras**: Minervae Baeticae, 38, 13-33., 2010.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: **Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales**, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002. Instituto de Estudios Riojanos, 2003. p. 151-170

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba: UFPR, v.2, p.67-78, maio 2012.

IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino. Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio. **Historia, Instituciones, Documentos**, 4, 115-197, 1977.

MONSALVO ANTÓN, José Maria. **Atlas histórico de la España Medieval**. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

MOXÓ, Salvador de. **Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla Medieval**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

MARTÍNEZ LLORENTE, FÉLIX. Los fueros como manifestación de un “Estado de derecho” formalista en los reinos hispánicos medievales. In: CERDA COSTABAL, JOSÉ MANUEL. **El Estado de Derecho en el Mundo Hispánico**. Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, 2019.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. Trad. Stephanie Borges. **Revista Serrote**, n.º 31, p. 1-5, mar. 2019.

MELLADO RODRÍGUEZ, Joaquín. El Fuero de Córdoba: edición crítica y traducción. **Árbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura**, 654, junio 2000, pp. 191-231.

MENÉNDEZ PIDAL, R (Ed.). **Primera Crónica General**. Madrid: Gredos, 1955.

RÍOS SALOMA, Martín F. De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica: siglos XVI-XIX). **En la España medieval**, v. 28, p. 379-414, 2005.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, ANA. La política eclesiástica de la monarquía castellanoleonesa durante el reinado de Fernando III (1217-1252). **Hispania**, v. 48, n. 168, p. 7, 1988.

RUI, Adailson José. O culto a São Tiago e a legitimação da Reconquista Espanhola. **História Revista**, v. 17, n. 2, p. 4, 2012.

SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Álvaro. La ideología del Reino de Asturias a través de sus



*Reflexões sobre o medievo*

Crónicas. **Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos**, p. 173-174, 2009.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

## A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA EM UMA CRÔNICA DO SÉCULO XIV

Vinicius Silveira Cerentini<sup>1</sup>

O trabalho aqui apresentado deriva de uma pesquisa realizada no âmbito do mestrado acadêmico em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que possui por título “*A Cronaca di Partenope* como instrumento de formação identitária no Reino de Nápoles (1347-1350)” e que está disponível *online* (CERENTINI, 2021).

Analizamos, ao longo do trabalho, o discurso presente em uma crônica do século XIV – a Crônica de Partenope – escrita entre 1347 e 1350, durante o reinado de Joana I de Nápoles. Para além de traçar a fortuna manuscrita da crônica e o estabelecimento da versão crítica mais aceita atualmente, a da pesquisadora estadunidense Samantha Kelly (KELLY, 2011a), estudamos ainda os perfis dos monarcas Joana I de Nápoles e de seu avô e antecessor, Roberto I de Nápoles. Por fim, estudamos o perfil do suposto redator – Bartolomeo Caracciolo-Carrafa.

Tentamos, com esses estudos, entender de que forma o escrito poderia engendrar ou reforçar identidade(s) regional(is) por meio do discurso em vernáculo napolitano e, ao mesmo tempo, legitimar a dinastia governante, os Anjou, de ascendência francesa, vassalos papais.

### A DINASTIA ANGEVINA E O REINO DE NÁPOLES

O Reino de Nápoles foi concedido à Carlos de Anjou (depois Carlos I) pelo papa Clemente IV, em 1265. Esse reino havia sido governado por Frederico II Staufen e, após a sua morte, havia entrado em disputa entre o Papado e os herdeiros daquele soberano. Manfredo, filho ilegítimo de Frederico declarou-se rei da Sicília e depois de inúmeras batalhas e escaramuças, perdeu definitivamente a guerra contra Carlos na Batalha de Benevento, em 1266. Dessa forma, o reino, considerado pela Igreja Romana, como vassalo, foi outorgado a Carlos de Anjou, irmão mais novo de

<sup>1</sup> Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS/2021), Licenciado em História pela mesma universidade (2019), cursando bacharelado. Graduado em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul/RS (UNISC/2010).

## *Reflexões sobre o medievo*

Luís IX da França.

O governo angevino, entre outras medidas, deslocou a capital do reino de Palermo para Nápoles. Além disso, Carlos, que possuía feudos na França (Provença, Foucalquier entre outros), levou consigo para a Península Itálica a sua corte condal, introduzindo os seus oficiais em postos antes ocupados pela nobreza nativa. Por fim, para conseguir arcar com as guerras contra os Staufen e com vistas a uma futura empreitada contra o Império Bizantino, Carlos I agravou os impostos que pesavam sobre a população e sobre os pequenos barões. Essas situações geraram grande descontentamento e uma revolta – as Vésperas Sicilianas, em 1282 – que custou aos angevinos a ilha da Sicília, a qual chamou em seu socorro Pedro III de Aragão, esposo de Constância Staufen, filha de Manfredo. Com isso o título de *rex Siciliae* entrou em litígio e a ilha se tornou palco de diversas tentativas de reconquista angevina até o reinado de Joana I, em 1343 (DUNBABIN, 2011, p 27).

As lutas pela retomada da ilha custaram aos cofres napolitanos, durante décadas, altas somas emprestadas aos bancos florentinos. Para alguns pesquisadores essas tentativas falhas são apontadas como a origem da ruína que se instalou no reinado de Joana I (FENIELLO, 2015, p. 21). Justamente no momento em que a dinastia parecia declinar, surgia o primeiro texto longo escrito em vernáculo napolitano. Até o momento havia a produção de pequenos poemas inexpressivos na língua local. O que a análise desse texto, a *Crônica de Partenope*, pode nos indicar sobre o momento da sua redação? Podemos dizer que houve uma tentativa de construção identitária ou de legitimação dinástica?

### A LÍNGUA NAPOLITANA E A IDENTIDADE LOCAL

Cabe ressaltar que aqui entendemos o *discurso* como sistema que organiza a sociedade, o qual pode incluir ou excluir sujeitos, construindo, dessa forma, o ordenamento social por meio de enunciados os quais não se restringem somente à linguagem escrita ou oral. A língua, como parte desse sistema, pode servir como base para análise dessas tentativas de construção e organização social, sobretudo por parte de agentes políticos em geral (FOUCAULT, 1999, *passim*).

Já a *análise do discurso* utilizamos para perceber *como* o texto significa e quais as representações que estão presentes nele a fim de construir o efeito desejado por quem o formula na sociedade em que ele é enunciado (MAINGUENEAU, 1996, p. 11).

Devido a tais posicionamentos, analisamos o texto cronístico em toda a sua extensão. Percebemos, primeiramente, a constituição de um *nós* – que corresponderia aos napolitanos – e a constituição de um *eles* – que corresponderia a vários sujeitos externos ao reino napolitano: cristãos (como franceses, florentinos, germânicos, catalães) e pagãos (incluindo sob essa rubrica muçulmanos e judeus).

Essa dicotomia entre um *eu* e um *Outro*, a construção da alteridade, seria tão importante quanto o reconhecimento de si. Para autores como Stuart Hall, a construção identitária passa *necessariamente* pela compreensão de que existe um *Outro*: para haver identidade (o conhecimento de si), deve haver a percepção da diferença (DA SILVA, 2000, p. 127-128).

A análise do discurso nos levou a sublinhar partículas textuais em que o suposto redator, Bartolomeo Carraciolo-Carrafa, se refere tanto ao *povo* napolitano quanto a um passado comum dessa população. Essas partículas remetem ao patrimônio da cidade e de seus habitantes, reforçando os laços dos moradores no momento presente do redator com um passado comum – o que acreditamos ser um elemento tão importante quanto a percepção da diferença para a formação identitária.

Essas duas ideias – a percepção da diferença e a remissão a um passado comum – em conjunto apontam que, por meio do discurso presente na crônica, o passado napolitano é narrado a fim de construir uma ideia de *napolitandade* (*neapolitanness*), como afirmou Samantha Kelly, ou seja, uma identidade regional (KELLY, 2011b, p. 259-284). O discurso serve de veículo para ideias acerca do “sangue napolitano”, do passado “grego” da cidade e de seus habitantes, posteriormente da reconstrução napolitana a partir de pessoas oriundas de “toda a cristandade” e das constantes lutas contra “muçulmanos e pagãos”. Todas essas ideias presentes na crônica serviriam como arcabouço para a reivindicação identitária frente a pessoas tanto de origem cristãs – de fora e de dentro da península itálica – quanto frente a judeus e muçulmanos.

Exemplificando a construção dessa coletividade, podemos isolar três passagens da crônica que têm um teor “genealógico”, de pertença “sanguínea” à comunidade sobre a qual escreve:

As coisas do mesmo Cristo, filho da virgem Maria e salvador nosso, profetizou antes a Sibila de Cumas, que foi [fazia parte] das primeiras da **noossa gente**, daquelas que habitaram primeiramente a cidade de Nápoles, como antes narramos. De nenhuma forma se pode deixar de falar da sua profecia. (KELLY, 2011, p. 212) (grifamos).

Nesse excerto conseguimos perceber a inclusão da sibila grega entre as pessoas que formam a comunidade da qual se fala. Nos outros dois trechos se narra a “contaminação” do sangue napolitano por pessoas vindas de outras partes da cristandade para residir na cidade; eles se localizam depois do excerto trazido acima.

No que se refere à análise das partículas textuais, como mencionado anteriormente, encontramos quarenta e nove indicações acerca de lugares marcantes da paisagem napolitana que eram de determinada forma e que ainda se mantêm ou que mudaram, mas que ainda são lembrados (pelo autor e pela população). Elaboramos uma tabela em que aparecem as palavras e locuções para melhor visualizar o referido:

Locução	Tradução	Número de aparições no texto
<i>Ogi</i>	Hoje	28
<i>Alo nostro tempo</i>	Ao/em nosso tempo	09
<i>Presente</i>	Presente, atualmente	06
<i>In nelo tempo</i>	Naquele tempo	04

-	Referência a reinados de um passado próximo (Carlos I e Roberto I)	02
<i>Total</i>		49

Essas locuções ajudam a compreender como ideias de continuidade ou de ruptura se instauram no discurso cronístico e passam a sensação de permanência histórica da comunidade napolitana. Aqui é importante ressaltar que a crônica debruça grandemente sobre a Antiguidade greco-romana e sobre os séculos iniciais da Idade Média (s. V a IX) e que muitas dessas partículas estão presentes nessa parte do texto. A segunda parte da crônica possui uma lista de governantes do Reino de Nápoles, desde os duques lombardos até Joana I de Nápoles. Por esse motivo acreditamos que a ênfase identitária está na continuidade greco-romana e cristã primitiva.

#### OS ANGEVINOS E A CRÔNICA DE PARTENOPE

A dinastia angevina já estava há mais de setenta anos no governo de Nápoles quando a *Cronaca di Partenope* foi redigida. No entanto, depois do governo de Roberto I de Nápoles, avô de Joana I, as lutas entre os três ramos italianos da dinastia e a minoridade da soberana (então com dezesseis anos) colocavam o governo em constante risco.

Roberto I foi considerado ainda em vida como o “novo Salomão”, um governante sábio, pio, patrocinador das Artes e das Letras. O monarca foi amigo de Petrarca, a quem auxiliou a ser laureado em Roma no ano de 1341 (KELLY, 2003, p. 02). Historiadores como Benedetto Croce ainda consideravam o governo de Roberto como o ápice dos angevinos em Nápoles, argumento do qual discordamos veementemente (CROCE, 2000, p. 481). O soberano, em seu longo reinado (de mais de 30 anos), contraiu inúmeros empréstimos de banqueiros do norte da Península Itálica a fim de reconquistar a ilha da Sicília. Roberto acreditava que retomando essa antiga possessão as dívidas napolitanas seriam saldadas. Porém, a ilha jamais retornaria à Coroa Napolitana enquanto os angevinos governassem.

Tais empréstimos sobrecarregaram o tesouro do reino e, quando Joana I assumiu o trono, a situação financeira não era nem um pouco confortável, como aponta Amedeo Feniello. Todavia, autores como Petrarca e funcionários papais enviados ao reino, depreciavam a nova soberana, reputando-a como incapaz de governar, como inculta, indócil e até mesmo iletrada. Petrarca, em algumas passagens, refere-se a ela como *Cleópatra* e a seu primeiro esposo – André da Hungria – como *Marco Antônio*, de forma claramente depreciativa (LOKAY, 2000).

A situação que não era confortável piorou com o assassinato de André da Hungria (também ele um Anjou, parente colateral da soberana), em 1345. Joana foi acusada de participar do homicídio, tendo precisado fugir para a Provença após uma invasão húngara liderada pelo irmão de André, Luís – rei daquele país – em busca de vingança e da coroa de Nápoles. As invasões húngaras se estendem entre 1347 e 1350 e comprometeram ainda mais as finanças do reino. Nesse espaço de tempo, Bartolomeo Caracciolo-Carrafa juntamente com outros nobres napolitanos,

ficaram encarregados de gerir os negócios da monarquia na capital do reino. Quando Joana I de Nápoles retornou já casada em segundas núpcias com Luís de Taranto, um primo em segundo grau, sua preocupação teve de se voltar para a reorganização do reino e para a Peste Bubônica que se espalhava pelas cidades da região (ABULAFIA, 2000, p. 510).

Dado o contexto conturbado apresentado é interessante pensar na crônica como instrumento de reforço da legitimidade dinástica. As crises que o Reino de Nápoles vinha sofrendo desde a ascensão da soberana podem ter motivado a redação cronística por um membro influente de sua Corte – Bartolomeo Caracciolo-Carrafa. Esse nobre, de origem napolitana, não concentrou a sua narrativa sobre Joana, mas sobre Nápoles. No entanto, o fechamento da crônica com a dinastia angevina dá importância e insere essa casa real no fluxo histórico do reino. Além disso, o redator faz menção aos governantes angevinos em outros locais da crônica e os considera sempre como governantes exemplares. Em comparações traçadas entre os Anjou e os Staufen, por exemplo, aos últimos o redator sempre alude como tirânicos e despóticos.

Podemos defender também que a própria inserção da dinastia angevina no fluxo histórico napolitano servisse, por fim, como um marcador identitário. Tais governantes, de origem francesa, eram tão bons quanto governantes anteriores aos Staufen e retomavam um período de prosperidade no reino, segundo podemos perceber pela análise textual.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos a *Crônaca di Partenope*, pela análise encetada, como um instrumento identitário. Isso porque entendemos as identidades não como blocos hegemônicos, rígidos e perenes, mas como uma construção feita a partir de materiais culturais diversos, apresentando-se como flexível e mutável ao longo do tempo.

Podemos advogar que o texto cronístico em questão é um material cultural do qual os diversos sujeitos, em momentos históricos diversos, podem lançar mão para reivindicar a sua identidade. Dessa forma, a *Cronaca* serviria não somente para engendrar uma identidade local na época da sua redação, mas ajudaria a construir outras identidades locais em momentos futuros. A pesquisadora Samantha Kelly sublinha o uso do texto como fonte para a história napolitana até o século XIX: a sua primeira versão “crítica” data de 1902 e foi escrita por Bartolomeo Capasso. Essa mesma obra, pelo seu nome, já indica ser a crônica um arcabouço para a história regional – o livro chama-se *As fontes para a história napolitana* (CAPASSO, 1902).

Para ajudar a cimentar a própria crônica como fonte histórica e geradora de identidade temos a questão da língua. A redação em vernáculo também pode engendrar identidade uma vez que veicula com mais “autenticidade” a história local. Além disso, o uso do vernáculo pode atingir um público maior do que se estivesse escrita em latim. Nesse ponto, é interessante frisar que o napolitano era uma língua, nesse período, já utilizada cotidianamente na corte angevina, sendo língua utilizada pela própria soberana na sua comunicação diária. O latim ainda possuía prestígio, mas aos poucos seria substituído pelo romance regional.

## *Reflexões sobre o medievo*

Consideramos, portanto, que pode ter havido uma tentativa de legitimação de Joana I de Nápoles, ou ao menos de um reforço da sua legitimidade. Nesse ponto, parece que o autor não aponta para um indivíduo específico, mas para a própria dinastia angevina ao colocá-la em perspectiva com a imediatamente anterior, considerada tirânica. No entanto, acreditamos que essa legitimação tem um viés também identitário, uma vez que se reporta às dinastias anteriores, como os Altavilla – bons governantes, tais quais os Anjou, segundo o cronista. Ambas eram originárias de território francês.

Por fim, teria sido interessante acessar outras fontes que não estiveram disponíveis para poder analisar o que pesquisadores europeus e norte-americanos trabalharam sobre o tema e quais as questões que se colocaram a respeito da escrita cronística e desse texto em específico. No entanto, dado o conturbado e infeliz cenário internacional, não conseguimos acessar algumas fontes. Esperamos que consigamos superar as dificuldades em breve para enfim ter acesso a acervos que estão somente em material impresso. Seriam, sem dúvida, de grande valor para nossa pesquisa.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABULAFIA, David. The Italian South. In: JONES, Michael (ed). **Italy in the age of Dante and Petrarch**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CAPASSO, Bartolomeo. **Le fonti della storia delle province napoletane da 568 al 1500**. Napoli: Tip. Angelo Trani, 1902. Disponível em < <https://archive.org/details/lefontidellasto00capagoog/page/n9/mode/2up/search/bartolomeo+capasso?q=bartolomeo+capasso> > Consultado em 02 fev 2020.

CERENTINI, Vinicius Silveira. **A Cronaca di Partenope como instrumento de formação identitária no Reino de Nápoles (1347-1350)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 133f, 2021.

CROCE, Benedetto apud LOKAJ, Rodney L. La Cleopatra napoletana. **Estrato del giornale storico della letteratura italiana. Sine Loco**. 2000. Vol. CLXXVII. Fascículo 580.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. WOODWARD, Kathryn. HALL, Stuart. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

DUNBABIN, Jean. **The French Kingdom of Sicily (1266-1305)**. Cambridge University Press, 2011.

FENIELLO, Amedeo. Giovanna I: crisi di um regno, crisi de una monarchia. In: **Schola Salernitana – Annali XIX**. Salerno: Laveglia & Carlone, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

KELLY, Samantha. **The Cronaca di Partenope**: An Introduction to and Critical Edition of the first vernacular history os Naples (c. 1350). Leiden; Boston: Brill, 2011a.

\_\_\_\_\_. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: **The Medieval History Journal**, Los Angeles, v. 14, 2 (2011b), p. 259-284.

\_\_\_\_\_. **The New Solomon**: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship. Leinden-Boston: Brill, 2003.

LOKAJ, Rodney L. La Cleopatra napoletana. **Estrato del giornale storico della letteratura italiana. Sine Loco**. 2000. Vol. CLXXVII. Fascículo 580.

MAINGUENEAU, Dominique. **Les termes clés de l'analyses du discours**. Paris: Édition du Seuil, 1996.



## TRAIÇÃO E MISERICÓRDIA NO REINADO DE EDWARD IV DA INGLATERRA

Vitória de Sant'Ana Amorim Ramos<sup>1</sup>

Na Inglaterra nos séculos XIV e XV, desde 1327 a 1485, observamos diversas deposições de soberanos as quais não ocorreram simplesmente embasadas na justificativa da conquista através da guerra, mas também apoiadas por um desejo dos nobres e dos comuns que não mais aguentavam os sofrimentos incididos no reino por uma má administração (DUNHAM; WOOD, 1976, p. 738-739). Dentro desta disposição, entre os anos de 1455 e 1485, o reino inglês passa por um evento denominado de Guerra das Rosas<sup>2</sup>, na qual o soberano Henry VI (1445-1470) da casa Lancaster vê-se na necessidade de defender o seu trono contra as investidas dos homens da casa York. Os súditos do reino passam, então, a tomar partido entre as casas disputantes, travando alianças que consideravam ser mais proveitosas e concedendo apoio financeiro e militar, bem como defesas através de escritos, apontando as mudanças que deviam ser feitas. Nessa esteira, a fim de legitimar a sua querela e predileção ao trono inglês, Edward Plantagenet (1442-1483), solicita, sob a sua tutela, a produção de duas crônicas, a *Chronicle of the Rebellion in Lincolnshire, 1470* e a *History of the arrival of Edward IV in England and the final recovery of his kingdoms from Henry VI* (1471), a fim de memorizar os seus feitos, expor suas qualidades e reafirmar o seu direito (GIVEN-WILSON, 2004, p. 205-206).

Tais crônicas, ambas de autoria anônima, abordam duas rebeliões do reinado deste monar-

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/Franca). Contato: vitoria\_s.a.ramos@hotmail.com

<sup>2</sup> O conflito dura trinta anos, indo de 1455 até 1485, sendo comumente dividido em três principais fases: de 1455 a 1460, temos a disputa entre Henry VI e Richard Plantagenet, duque de York; no segundo momento, disputam Henry VI e Edward IV, filho do falecido duque; e, por fim, após a morte do soberano de York em 1483 e dos seus dois herdeiros, sobe ao trono o seu irmão, Richard III, o qual disputará o trono contra Henry VII, da casa Tudor. Embora as casas possuíssem o emblema da rosa, tal símbolo não foi utilizado para representá-las em momento algum da guerra. A classificação desta disputa como “Guerra das Rosas” será empregada apenas no século XIX, porém, ainda assim, convencionou-se nos estudos históricos usar tal denominação, referência utilizada, portanto, no decorrer deste trabalho (POLLARD, 1988, p. 06-13).

ca, através delas busquei observar a importância do perdão dentro da nova configuração da relação entre a coroa e seus nobres, visto a proeminência da autoridade parlamentar e o uso das justificativas voltadas a harmonia necessária entre as vontades do rei e o bem-comum do reino. Mostramos como, ao consolidar a memória dos seus feitos, antes de ser anunciado propriamente como um soberano guerreiro (ROSS, 1974, p. 09-10), continuamente corajoso e um bom estrategista, os cronistas apontam que Edward IV se apresentou como um monarca piedoso e misericordioso. Nesta comunicação, dada as petições apresentadas em Parlamento a tal monarca no início de seu reinado, procuro mostrar como a mercê real foi apresentada na narrativa das crônicas, considerando as explicações conferidas pelos cronistas para os atos de traição e a descrição das alianças efetuadas entre os nobres e o monarca.

Já na primeira sessão parlamentar do governo de Edward Plantagenet, logo após os agradecimentos do orador, os nobres presentes passam a tecer suas críticas e acusações aos soberanos da casa Lancaster. Primeiramente, acusam Henry IV o assassinato do antigo rei, Richard II, e afirmam que era por esse pecado que o reino estava sendo punido com todos os horrores de um reinado não justo (EDWARD IV, 2005, [n.p.]). Conjuntamente, denunciam a extorsão, assassinato, estupro, derramamento de sangue inocente, tumulto e falta de sabedoria, como os problemas vigentes no governo de Henry VI, defendendo, por fim, que um bom reinado deveria possuir paz, riqueza, justiça, bom governo e prudência, destacando-se a temperança, boa governança, execução da justiça e a misericórdia como características imprescindíveis em um virtuoso soberano. Afirmavam, portanto, a necessidade pela paz e a restauração da justiça no reino, sendo imprescindível um monarca que defendesse o *commonweal* e a lei acima da sua consciência e devoção à Deus (DUNHAM; WOOD, 1976, p. 752). Dessa forma, ao ampararem o soberano ambos os cronistas incidem seus elogios à piedade, misericórdia e à importância e preocupação que Edward conferia ao bem-comum, permitindo-lhe ter, tal como afirmam que teve o seu pai, o apreço e afeto dos súditos.

## TRAIÇÃO, MOTIVAÇÃO E PERDÃO

Ao analisarmos as descrições efetuadas pelos autores sobre os conflitos estabelecidos durante tal reinado, percebemos a construção de um grande inimigo à paz do reino: o conde de Warwick, Richard Neville (1428-1471). Embora na Rebelião de Lincolnshire junte-se a esta descrição o duque de Clarence, George Plantagenet (1449-1478), é perceptível o protagonismo conferido ao dito conde em ambos os documentos, e a importância que sua traição, considerando sua proeminência na política interna e exterior, possuiu para a instabilidade no reinado de York. Imediatamente no início da narrativa da *Chronicle of the Rebellion [...]*, o cronista nos apresenta a primeira ofensiva do dito conde e duque contra o soberano, os quais no verão do ano de 1469 cometem traições e crimes, transgressões e ofensas contra o mais nobre monarca, resultando na captura deste (CHRONICLE, 2019, p. 139). Ainda assim, ao ser libertado em setembro do mesmo ano, Edward preferiu mostrá-los a sua misericórdia e piedade, ao invés do rigor e rigidez da sua lei, esperando, a partir de então, induzir neles a bondade, gentileza e lealdade, sendo os perdões concedidos já em novembro. Contudo, ainda assim, “[...] não naturalmente e sem gentileza, sem causa ou ocasião dada para

## *Reflexões sobre o medievo*

eles pelo dito lorde soberano, falsamente e sem verdade [os ditos nobres] compassaram, conspiraram e imaginaram a final destruição de sua mais real pessoa [...]” (CHRONICLE, 2019, p. 139), sendo ambos os nobres os chefes provocadores da dita rebelião.

Tal documento foi formulado através da confissão dos líderes da rebelião de Lincolnshire, nomeadamente Sir Robert Welles (?-1470) e Richard Warin (?-1470), testemunho dado por eles sem medo da morte, punição que já havia sido decidida no próprio campo de batalha após a rendição dos revoltosos. A crônica procura mostrar a troca de comunicações realizada entre os rebeldes e o duque de Clarence e conde de Warwick, afirmando que encontraram com os soldados uma caixa contendo correspondências e propagandas destes nobres, a fim de fomentar o conflito. Ao contrário do que é apresentado sobre o dito conde e duque, os quais não possuíam motivo para se rebelarem contra o soberano, podemos perceber uma tentativa do cronista em explicar e, de certa forma, justificar os atos traiçoeiros cometidos por Sir Robert Welles,

[...] pois entendendo que a vida do seu pai, Lorde Richard Welles, estaria comprometida, dada a mensagem entregue a ele, sabendo também que o rei estava naquela noite de domingo em Fodringhay, e que isto implicava que ele não passaria em Stanford naquela segunda, sem intenção de efetuar qualquer submissão ou o bem de seus companheiros, mas dispondo que era boa a sua parte contra a sua majestade, levantar-se-ia traiçoeiramente contra onde a sua alteza estava, [...] e assim resgataria a vida de seu pai [...]. (CHRONICLE, 2019, p. 142).

O mesmo foi feito para a participação dos comuns neste conflito, os quais se revoltaram pois temiam por suas vidas, dado que

[...] haviam sido feitas proclamações em todas as igrejas daquele condado no domingo, o quarto dia de março, [...] e que todos os homens deveriam vir até Ranby Hawe na terça, sexto dia de março, e sob a dor da morte resistir a chegada do soberano naquele condado, afirmando que ele estava vindo a fim de destruir os comuns deste [...]. (CHRONICLE, 2019, p. 139-140).

Ao trabalharmos com o papel que a concessão indulto régio possuía na Inglaterra e a sua importância para a monarquia, deparamo-nos com reflexões que colocam tal prática como justificativa para a própria existência desta forma de governo. Por exemplo, Egídio Romano (1243-1316), em sua obra *De Regimine Principium* (1275) – a qual teve ampla circulação na corte inglesa durante os séculos XIV e XV –, assinala que o soberano seria o único capaz de observar quando o rigor e rigidez da sua lei causou ou poderia causar alguma injustiça para com os seus súditos, sendo, portanto, melhor juiz do que qualquer regulamento escrito (BRIGGS, 1999, p. 62). De acordo com o Estatuto da Traição de 1351-52<sup>3</sup>, imaginar, conspirar ou executar atos contrários a vida do

<sup>3</sup>O Estatuto da Traição definido por Edward III em 1351-52 teve como objetivo determinar, dentro do reino, quais atos deveriam ser julgados como traiçoeiros e, dentre estes, quais eram de alta e quais eram de baixa gravidade – questões que até então dependiam largamente da vontade e interpretação do juiz. Embora tivesse o mesmo processo jurídico das demais ofensas (tais como agressão, estupro, dentre outras), mesmo antes deste documento, a traição era considerada como um crime superior aos outros, diferenciando-se pela possível punição a ser aplicada. A condenação poderia de-

monarca teria como punição a morte, pena que, no cenário da rebelião, recairia sobre todos os seus participantes (TREASON ACT 1351 SECTION II, [n.p.]). Entretanto, escolhendo punir apenas os líderes desta, Edward IV ministra da sua misericórdia e piedade para com os pobres e infelizes comuns e confere ao duque e ao conde a oportunidade de se defenderem das hediondas acusações - o que, apesar de não conseguirem fazer, o monarca ainda assim, “[...] por não ter esquecido da proximidade que seu sangue possuía com o deles, nem do antigo amor e afeição que por um longo tempo nasceu entre eles, ministraria com certeza o seu favor e piedade.” (CHRONICLE, 2019, p. 146-147).

Apesar da narrativa terminar com a reconciliação entre a coroa e tais nobres, convém destacar algumas das caracterizações feitas pelo cronista sobre estes dois traidores, contestando não somente a lealdade deles para com o soberano – adjetivando-os como falsos, dissimulados, conspiratórios, cometedores da mais abominável traição, chefes provocadores de todas as traições –, mas também o fato de terem causado a efusão do bom sangue cristão (CHRONICLE, 2019, p. 145.). No desenrolar das negociações sobre o perdão, temos a fuga de Richard Neville e George Plantagenet com seus dependentes para a França, a fim de então formarem uma aliança com a rainha de Henry VI, Margaret d’Anjou (1430-1482) – visto que a tentativa de substituir o soberano pelo dito duque já havia se mostrado inviável na ofensa de 1469. Tal união resultou na retirada de Edward IV do trono, restaurando a dinastia Lancaster e o governo de Henry VI ao fim de 1470.

Os eventos descritos na *History of the Arrival...* trabalham o retorno de Edward Plantagenet ao reino inglês, apresentando o caminho percorrido por ele e seus homens, passando por parte dos condados da costa para chegarem até York e, depois, a cidade de Londres, procurando, no decorrer da sua travessia, adquirir aliados para a sua causa. Dentro dessa rota interessa-nos menos os territórios amigos, nos quais eram bem recebidos pelos súditos, mas sim, os locais declaradamente inimigos da causa York, onde esperava-se uma tentativa direta de repressão. Entretanto, nestes, sua passagem ocorre sem impedimentos, tomando o cronista liberdade para levantar algumas hipóteses sobre quais motivos teriam levado esses homens a não atacarem, favorecendo, assim, a causa de Edward IV – como cita o autor “[...] o rei [Edward IV] poderia dizer, tal como Júlio Cesar disse, ‘Aquele que não está contra mim, está comigo’.” (HISTORY, 2019, p. 162).

Dentre os territórios trabalhados no documento, convém destacar as reflexões do autor sobre o deslocamento das forças pelo do Castelo de Pomfret, pertencente ao Marquês de Montagu, John Neville (1431-1470). Tal castelo, por sua vez, localizava-se dentro da cidade administrada pelo conde de Northumberland, Henry Percy (1449-1489), denominada na documentação como Tadcastar. Sua análise divide-se em duas perspectivas principais, a primeira voltada as motivações do Marquês e a segunda ao conde de Northumberland, o qual, até o momento, ainda não havia decretado apoio a nenhuma das casas, embora sua família tivesse por muitos anos apoiado a dinastia Lancaster. O cronista confere no total cinco motivações para a inatividade destes nobres, iniciando

---

terminar não só o confisco dos bens do réu, mas também a execução de seus descendentes, dado o risco de vingança e a crença de que, dependendo da gravidade do crime cometido, a prole estaria contaminada pelos atos maléficis – podendo a punição ser amenizada no caso das filhas. Para saber mais ver: BELLAMY, John G. **The Law of Treason in England in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

## *Reflexões sobre o medievo*

suas hipóteses sobre o Marquês de Montagu assinala que: primeiramente, deve-se considerar a possível falta de homens tanto para a sua defesa pessoal, quanto para a causa de Henry VI, mostrando-nos uma baixa adesão à permanência desse monarca no poder; afirma-se, em segundo lugar, a qualidade dos indivíduos que compunham a força do herdeiro de York, destacando ser difícil acreditar que o inimigo, naquele momento, tivesse homens tão bem motivados, hábeis e propriamente escolhidos para confrontá-los; já em terceiro lugar, o autor refere-se à posição hierárquica que John Neville ocupava neste local, pois, ressaltando a preferência que os nobres e comuns possuíam pelo conde de Northumberland, e o fato de que ele não havia ainda tomado uma posição em relação à guerra, considerava que dificilmente responderiam a uma convocação feita pelo marquês.

Com isso, o cronista passa a se questionar sobre o porquê Henry Percy não teria entrado ainda no conflito, apontando não só uma má relação entre os dois nobres supracitados, mas também “[...] pois tendo fresca a memória de como o rei [Edward IV], em sua primeira entrada, [...] venceu uma grande batalha naquelas mesmas partes, onde o capitão e o pai do conde foram assassinados – como muitos dos seus pais, filhos, e parentes, entre outros muitos de seus vizinhos [...]” (HISTORY, 2019, p. 162). Dessa forma, tendo em vista o bem dos seus dependentes, o sentimento da perda e seus antigos serviços ao rei, o conde estaria fazendo bem se abstendo do conflito. Por fim, o autor afirma que, nos outros locais pelos quais passaram, as forças de Edward IV não tiveram nenhum impedimento ou confronto, dado que os nobres e comuns não viam nele nenhuma “malícia” ou “vontade maldosa”, fato que poderia igualmente ter influenciado a atitude do dito duque e conde. Ao ver do cronista, tais motivos eram mais do que suficientes para causar ressalvas no dito conde e marquês, permitindo, portanto, a passagem de Edward IV e de seus homens sem problemas e justificando, dessa forma, a quebra do seu voto de fidelidade e proteção para com a causa de Henry VI.

Para além da concessão do perdão ao seu irmão George Plantagenet, e a tentativa de reaproximação entre o rei e o conde de Warwick, através da intermediação do duque, apresentando que o soberano “[...] estaria contente em mostrar amplamente a sua graça, com diversas boas condições e proveitosa para o conde caso ele as aceitasse.” (HISTORY, 2019, p. 167), temos, durante o decorrer da narrativa destas crônicas outros numerosos casos em que a misericórdia e piedade régia são colocadas em prática. Tanto em sua entrada na cidade de Londres, quanto no confronto as forças do conde de Warwick no domingo de Páscoa, ou no combate das forças da rainha Margaret D’Anjou, afirma-se que Edward IV libertou boa parte dos prisioneiros Lancaster, julgando e executando apenas os nobres que já haviam sido perdoados uma vez por ele e ainda assim decidiram se rebelar, mostrando-o, portanto, que não seriam capazes de possuir nem gratidão e nem lealdade para com sua pessoa (ROSS, 1974, p. 168).

Ressalto que tais declarações não se apresentam como meramente despropositadas, alguns estudos questionam as reais disposições de Edward IV em relação a concessão do perdão para seu primo, ou até que ponto ele realmente acreditava nos votos de fidelidade de seu irmão, dentre outros (EMBREE; TAVORMINA, 2019, p. 298-301). Entretanto, a fim de analisar essas documentações, não nos empenhamos em especular reais intenções, mas sim observar como suas idiossin-

crasias são retratadas, destacando a misericórdia e piedade que possuía. Conjuntamente, atestamos uma alteração na fidelidade dos nobres para com a coroa, tendo em vista as justificativas fornecidas por essas narrativas sobre os motivos que levavam os homens a tomarem atitudes traiçoeiras, destacando-se apenas o conde de Warwick como desprovido de uma causa para a sua mais hedionda traição. Em suma, interessa-nos que, dentro da construção da narrativa, a afirmação do desejo do monarca em conceder o perdão e estabelecer a paz entre ele e seus inimigos, em alguma medida, mostrou aos seus súditos que o derramamento de sangue, a violência e os conflitos estabelecidos não eram de sua vontade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em ambas as crônicas, temos a descrição da piedade e da misericórdia como partes das qualidades do soberano Edward IV, apresentando-o como um “amante da paz”. Embora a misericórdia estivesse presente desde o juramento de coroação dos monarcas ingleses, sinalizando uma forma da justiça, e uma qualidade amplamente difundida na cristandade, observa-se que o seu uso para a legitimação de Edward Plantagenet não correspondeu a uma irrisória escolha de um conjunto de virtudes a designar a figura do monarca. Mas sim qualidades que estavam sobretudo em concórdância com as petições apresentadas em 1461.

Logo, como destacado pelos escritos abordados nessa pesquisa, Edward IV, como o mais nobre monarca, preferia mostrar a sua piedade, ao invés do rigor de sua lei, usando das concessões do perdão régio para a reconciliação do reino e para a legitimação do seu governo, reforçando, do início ao fim, ser o soberano justo, amante da paz, prudente e corajoso que os comuns queriam. Assim, o monarca após passar por diversos perigos, batalhas mortais, enfrentando seus maliciosos e rigorosos inimigos, não perdendo a fé no todo poderoso Deus, restituiu a virtude ao reino e, em pouco tempo, mostraria para todos os seus súditos que a paz e tranquilidade voltariam a crescer e se multiplicarem. Através da análise destas crônicas fundamentais no reinado de Edward IV, buscamos observar o importante papel que o perdão, a misericórdia, a piedade e a graça tiveram nesse reinado. Graças a essas virtudes, o monarca,

[...] em pouco tempo, mostraria para os seus verdadeiros súditos, por todo o seu reino, que a paz e a tranquilidade deverão crescer e se multiplicar no mesmo, diariamente, pela honra e amor do Todo poderoso Deus, para o crescimento do seu singular e famoso renome, e para grande alegria e consolação dos seus amigos, aliados, beneméritos, e todos os seus súditos, e para a grande confusão de todos os seus inimigos e malfeitores. (HISTORY, 2019, p. 191).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES

CHRONICLE OF THE REBELLION IN LINCOLNSHIRE. In: EMBREE, Dan; TAVORMINA,

## *Reflexões sobre o medievo*

M. Teresa. **The Contemporary English Chronicles of the Wars of the Roses**, Suffolk: The Boydell Press, 2019.

HISTORY OF THE ARRIVAL OF EDWARD IV IN ENGLAND AND THE FINAL RECOVERY OF HIS KINGDOMS FROM HENRY VI. In: EMBREE, Dan; TAVORMINA, M. Teresa. **The Contemporary English Chronicles of the Wars of the Roses**, Suffolk: The Boydell Press, 2019.

### BIBLIOGRAFIA

BEJCZY, István Pieter. **The Cardinal Virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century**. Leiden e Boston: Brill, 2011.

\_\_\_\_\_; NEDERMAN, Cary J. (eds.). **Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500**. Turnhout: Brepols, 2007.

\_\_\_\_\_; NEWHAUSER, Richard G. (eds.). **Virtue and Ethics in the Twelfth Century**. Leiden/Boston: Brill, 2005.

BELLAMY, John G. **The Law of Treason in England in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRAND; CURRY; GIVEN-WILSON; HORROX; MARTIN; PHILLIPS; ORMROD (eds.). Richard II: January 1395. In: **Parliament Rolls of Medieval England**. Woodbridge: Boydell, 2005. British History Online, <https://www.british-history.ac.uk/no-series/parliament-rolls-medieval/january-1395> [acesso em 07 de novembro de 2021].

BRAND; CURRY; GIVEN-WILSON; HORROX; MARTIN; PHILLIPS; ORMROD (eds.). Edward IV: November 1461. In: **Parliament Rolls of Medieval England**. Woodbridge: Boydell, 2005. British History Online, <http://www.british-history.ac.uk/no-series/parliament-rolls-medieval/november-1461> [acesso em 07 de novembro de 2021].

BRIGGS, Charles F. **Giles of Rome's De Regimine Principum: reading and writing politics at court and university c. 1275 – c.1525**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DENTON, Jeffrey (eds.). **Orders and hierarchies in Late Medieval and Renaissance Europe**. Problems in Focus: Manchester, Macmillan Press, 1999.

DODD, Gwilym; TAYLOR, Craig (eds.). **Monarchy, State and Political Culture in Late Medieval England. Essays in honour of W. Mark Ormrod**. York: York Medieval Press, 2020, vol.1.

DUNHAM, William H.; WOOD, Charles T. The Right to Rule in England: Depositions and the Kingdom's Authority, 1327-1485. **The American Historical Review**, vol. 81, n. 4, p. 738–761, 1976.

GILES, John Allen. **The Chronicles of the White Rose of York**: a series of historical fragments, proclamations, letters, and other contemporary documents relating to the reign of King Edward the Fourth. With notes and illustrations and a copious index. London: James Bohn, 1843.

GIVEN-WILSON, Chris. **Chronicles**: the writing of History in Medieval England. London/New York: Hambledon & London, 2004.

HARDING, Alan. **Medieval Law and the Foundations of the State**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HICKS, Michael. **The Wars of the Roses 1455-1487**. Oxford: Osprey Publishing, 2003.

HORROX, Rosemary; ORMROD, Mark. **A Social History of England, 1200-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HOWARD, Thomas. Howard's Chronicle (1517-1524). In: EMBREE, Dan; TAVORMINA, M. Teresa. **The Contemporary English Chronicles of the Wars of the Roses**, Suffolk: The Boydell Press, 2019.

KILLICK, Helen; SMITH, Thomas W. (eds.). **Petitions and Strategies of Persuasion in The Middle Ages**: the English Crown and the Church, c.1200-c.1550. York: York Medieval Press, 2018.

KINGSFORD, Charles. **English Historical Literature in the Fifteenth Century**. New York: Burt Franklin, 1913.

LACEY, Helen. **The Politics of Mercy**: The Use of The Royal Pardon in Fourteenth Century England. York: University of York, 2005.

LEITCH, Megan. **Romancing Treason, The Literature of the Wars of the Roses**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MOWAT, Robert B. **The Wars of the Roses 1377-1471**. London: Crosby Lockwood and Son, 1914.



## *Reflexões sobre o medievo*

NEUHAUSER, Richard; RIDYARD, Susan (eds.). **Sin in Medieval and Early Modern Culture, the tradition of the seven deadly sins**. Suffolk: York Medieval Press, 2012.

ORME, Nicholas. **From Childhood to Chivalry: The education of the English kings and aristocracy 1066-1530**. London: Methuen Publishing, 1984.

ORMROD, Mark W. The King's Mercy. an attribute of later medieval english monarchy. In: **Les vecteurs de l'idéal, Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance, La légitimité implicite II**, Roma, dezembro, 2011.

POLLARD, Anthony James. **The Wars of the Roses**. New York: Macmillan Education, 1988.  
\_\_\_\_\_. (org.). **The Wars of the Roses**. New York: Macmillan Education, 1995.

PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RICHARDSON, H. G. The Coronation in Medieval England: the evolution of the Office and the Oath. In: **Tradition. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion**, v. 16, 1960, p.111-202.

ROSS, Charles. **Edward IV**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1974.

ROSENTHAL, Joel T. **Telling Tales: Sources and Narration in Late Medieval England**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003.

RUSSEL, Frederick H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SEWARD, Desmond. **A Brief History of The Wars of the Roses: the bloody rivalry for the throne of England**. Londres: Robinson, 2007.



Este volume que apresentamos a vocês é o resultado de esforços distintos, mas que convergem para um mesmo fim. Por um lado, é mais um passo na caminhada iniciada pelo GT de Estudos Medievais da ANPUH/RS, ainda no ano de 2009. Assim como o primeiro volume, este **Reflexões sobre o Medievalo** também resultou das comunicações e discussões que ocorreram durante o Encontro Estadual de Estudos Medievais, no caso em sua quinta edição. Igualmente é mais uma demonstração da qualidade e do impacto das pesquisas sobre a Idade Média em variados campos das ciências humanas, ainda que majoritariamente os textos aqui presentes sejam fruto de pesquisa histórica. Temos também mais uma prova da consolidação da pesquisa sobre o medievalo entre os pesquisadores e pesquisadoras que atuam em solo gaúcho, em seus diversos níveis de formação.

**FACOS-UFSM**