



Medievalis



Nielim

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média
(UFRR)

MEDIEVALIS
2014/1

Ano 3

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ

MEDIEVALIS
2014/1

Ano 3

MEDIEVALIS 2014/1 – Ano 3

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Carlos Antônio Levi da Conceição

FACULDADE DE LETRAS – FL

Diretor: Prof^ª. Dr^ª. Eleonora Ziller Camenietzki

DEPARTAMENTO DE ANGLO-GERMÂNICAS

Chefe: Prof. Dr. Luiz Barros Montez

**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS EM LITERATURA DA IDADE MÉDIA –
NIELIM**

EDITORES

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Klaus Militzer – Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. John Greenfield – Universidade do Porto

Prof^ª. Dr^ª. Ingrid Kasten – Freie Universität Berlin

Prof. Dr. José Rivair Macedo – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa – Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

Prof^ª. Dr^ª. Angélica Varandas – Universidade de Lisboa

Prof^ª. Dr^ª. Adriana Maria de Souza Zierer – Universidade Estadual do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Elisa Abrantes – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Daniele Gallindo Gonçalves – Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima – Universidade Federal da Bahia

Prof^ª. Dr^ª. Monica Amim – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Serviços Técnicos

Beatriz de Castro

Hiram Alem

EDITORIAL	06
Johnny Langer	
REPRESENTAÇÕES DO FEMININO E SUAS VIRTUDES: A LITERATURA DO AMOR CORTÊS E A SANTIDADE	09
Andréa Reis Ferreira Torres	
O CONTO DA OUTRA FREIRA E A IDENTIDADE FEMININA: REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA MULHER INGLESA NA IDADE MÉDIA	21
Anna Beatriz Esser dos Santos	
GUERRA E PODER LOCAL NA LISBOA DE D. DINIS: ANÁLISE DE CAVALEIROS-VILÃOS E PEÕES EM UMA INTERFACE POLÍTICO-MILITAR (1279-1325)	37
Bruno Marconi da Costa	
A GUERRA SANTA E A PARTICIPAÇÃO DA CAVALARIA NAS CRUZADAS NO ORIENTE	51
Bruno Uchoa Borgongino	
O TRATADO DO AMOR CORTÊS E O COLAR DA POMBA: A SISTEMATIZAÇÃO DE UM IDEAL RELIGIOSO ATRAVÉS DO AMOR	65
Celia Daniele Moreira de Souza	
A BELA ADORMECIDA: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DAS TENSÕES AMERICANAS DA DÉCADA DE 1950 NO FILME DA DISNEY	78
Érika Rachel Guimarães Soares Alves	
A ORDEM DE SÃO LÁZARO DE JERUSALÉM (1130-1291): O PAPEL ASSISTENCIAL AOS LEPROSOS NA TERRA SANTA DURANTE AS CRUZADAS	94
Ismael Tinoco	
WARUM DER MAURITIUS EINE FABEL DES STRICKERS IST	116
Peter Hvilshøj Andersen-Vinilandicus	
A BATALHA DE OURIQUE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PORTUGUESA: DE FERNÃO LOPES À LUIS DE CAMÕES	139
Rodrigo Franco da Costa	



EDITORIAL

O MEDIEVO ENTRE A LITERATURA E A HISTÓRIA

Prof. Dr. Johnni Langer (UFPB/NEVE)

"Ou visitando o lado frio do céu, onde o Polo pode ser visível girando rapidamente a esfera celeste e olhando para baixo sobre a Ursa vizinha", Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, séc. XII.

Mais uma edição da revista *Medievalis* torna-se disponível, ampliando o alcance dos estudos sobre esse fascinante período, porém ainda motivo de inúmeros equívocos e estereótipos. Por certo, toda uma geração de medievistas brasileiros vem empenhando-se em ampliar e divulgar seus conhecimentos a um público muito mais amplo do que a academia, enquanto que iniciativas como a proposta editorial da *Medievalis* em ser um espaço aberto aos graduandos e pós-graduandos fazem toda diferença.

Em especial, a revista *Medievalis* congrega investigações acadêmicas concentradas em temas relacionados preferentemente à Literatura e História do período Medieval, demonstrando uma convivência muito produtiva e coerente entre essas duas áreas do pensamento, muito além da mera e espúria equalização do Pós-modernismo frente ao binômio ficção *versus* história.

Esta edição conta com o artigo “*Warum der Mauritius eine fabel dês strickers ist*”, do professor dinamarquês Peter Hvilshøj Andersen-Vinilandicus, analisando o poema de Mauritius Craon, cuja ação ocorre na França do século XII e foi baseado num personagem histórico e em um *fabliau*. Essa discussão da relação entre História e ficção também é seguida pelo pesquisador Rodrigo Franco da Costa no artigo “*A Batalha de Ourique e a construção da identidade portuguesa: de Fernão Lopes à Luis de Camões*”, em que um episódio lendário foi importante para a construção de uma legitimidade política e de uma identidade portuguesa, essenciais para a formação do povo português. Também relacionada

ao belicismo lusitano, mas optando por uma via analítica da Política e da História Militar, no artigo “*Guerra e poder local de D. Dinis: análise de cavaleiros-peões em uma interface político-militar (1279-1325)*” Bruno Marconi da Costa discute as relações sociais de poder que eram inerentes a esse período histórico.

A guerra medieval também é analisada por Bruno Uchoa Borgongino, mas em outro contexto histórico: *A Guerra Santa e a participação da cavalaria nas Cruzadas no Oriente*. Neste caso, o autor procura entender o fenômeno das Cruzadas, mais especificamente a participação dos cavaleiros neste conflito no Oriente e a ideologia da Guerra Santa promovida pelo clero europeu. Por sua vez, Ismael Tinoco também apresenta um estudo sobre as Cruzadas – *A ordem de São Lázaro de Jerusalém (1130-1291): o papel assistencial aos leprosos na Terra Santa durante as cruzadas*, em que o objetivo central é a interpretação do projeto assistencial da ordem de São Lázaro, promovido na cidade de Jerusalém durante a Idade Média Central.

A revista também apresenta três estudos sobre literatura medieval, dois deles envolvidos na questão do amor cortês. O primeiro, *O tratado do amor cortês e o colar da pomba: a sistematização de um ideal religioso através do amor*, de Celia Daniele Moreira de Souza, trata essencialmente da influência da poesia islâmica hispânica na literatura trovadoresca ocidental. Em seguida, Andréa Reis Ferreira Torres em seu artigo *Representações do feminino e suas virtudes: a literatura do amor cortês e a santidade* investiga as representações do feminino contidas na literatura e que foram influenciadas pela ideologia religiosa do período. Quase pelo mesmo viés analítico, mas com outros recortes e fontes, Anna Beatriz Esser dos Santos discute as representações femininas na literatura em inglês da Idade Média Tardia no estudo *O conto de freira e a identidade feminina: reflexões sobre o papel da mulher inglesa na idade Média*.

E por último, mas não menos importante, o artigo *A bela adormecida: uma análise da representação das tensões americanas da década de 1950 no filme da Disney*, de Érika Rachel Guimarães Soares Alves. Aqui presenciamos a revista *Medievalis* conceder espaço para um tema cada vez mais importante no medievismo brasileiro: os estudos de ressignificação, imaginário social e representações do medievo na arte contemporânea, extremamente valiosos pela possibilidade de refletirmos a manutenção e a criação de novos valores sobre o passado. Neste estudo, Érika Alves analisa a famosa produção da Disney a

partir de questões socioculturais do período pós-guerra nos Estados Unidos, utilizando-se da já tradicional metodologia de análise do cinema histórico.

Com todos estes artigos, além das edições passadas, a revista *Medievalis* vem cada vez mais abrindo espaço não somente para as pesquisas em torno da questão História e Literatura Medieval, mas também concedendo oportunidades múltiplas para outras perspectivas sobre este período histórico tão fascinante, belo, misterioso e ainda passível de inúmeras abordagens e estudos.



REPRESENTAÇÕES DO FEMININO E SUAS VIRTUDES: A LITERATURA DO AMOR CORTÊS E A SANTIDADE

Andréa Reis Ferreira Torres¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar comparativamente as virtudes femininas apresentadas por dois documentos redigidos na Idade Média Central: o *Tratado do Amor cortês*, escrito por André Capelão entre os anos de 1186 e 1190, e a Bula de Canonização de Santa Clara de Assis, promulgada pelo papa Alexandre IV em 26 de setembro de 1255. Frutos de um contexto marcado por fenômenos amplamente discutidos pela historiografia, como o renascimento urbano e comercial, as Cruzadas, o surgimento de novas formas de vida em sociedade, bem como o aparecimento de novas crenças e práticas religiosas, os dois documentos apresentam elementos significativos acerca das múltiplas percepções do feminino e das mulheres no período. Objetivamos, com tal comparação, uma apreensão das representações do feminino em um âmbito cultural, personificado na literatura do Amor Cortês, bem como em um plano institucional, a partir da delimitação papal dos atributos enaltecidos como adequados à santidade feminina.

Palavras Chave: Idade Média Central, Amor Cortês, Canonização, Mulher, Virtudes.

Abstract: This article intends to analyze comparatively the feminine virtues presented by two documents wrote in the Central Middle Ages: *The Art of Courty Love*, written by Andreas Capellanus between the years 1186 and 1190, and the *Bull of Canonization of St. Clare of Assisi*, promulgated by Pope Alexander IV on September 26, 1255. Fruits of a context marked by phenomena widely discussed by historiography, such as urban and commercial renaissance, the Crusades, the rise of new forms of social life, as well as the emergence of new religious beliefs and practices, both documents provide significant elements about multiple insights on women and the female in this period. We aim, with

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada – IH/UFRJ – andreafrtorres@hotmail.com.

such a comparison, an apprehension of the representations of women in a cultural context, personified in the Courtly Love literature, as well as on an institutional level, from the papal definition of the attributes lauded as suitable for feminine holiness.

Key Words: Central Middle Ages, Courtly Love, Canonization, Woman, Virtues.

O período conhecido como Idade Média Central, particularmente os séculos XII e XIII, viu surgir uma intrincada rede de transformações, sobretudo em nível social, que tiveram reflexos nas mais variadas formas de representação da mulher. O discurso misógino, mesmo não desaparecendo, passou a dividir lugar com outros, a partir da crescente participação da mulher em novos espaços de atuação, sem que, contudo, fossem questionadas, na maioria dos casos, as duas características que marcaram o status feminino no período, ou seja, a igualdade ao homem no plano da Redenção e a subordinação a este no campo social e religioso (VAUCHEZ, 1995: 149).

Procuraremos, tendo este contexto como pano de fundo, analisar alguns casos suscitados pela historiografia como pontos-chaves de uma elevação da condição feminina e da atribuição de valores positivos às representações das mulheres, questionando, inclusive, a própria percepção de uma ideia de oposição binária entre homens e mulheres e apontando para algumas possibilidades de uma inversão da hierarquia destas duas categorias apresentada pela historiografia de forma mais ou menos hegemônica.

No sentido de melhor compreender as representações do feminino, apoiamos nossa análise na área dos Estudos de Gênero, que permite uma aproximação à percepção de múltiplas visões do feminino, deslocando a questão de uma posição normativa para o âmbito dos discursos que permeiam o cultural, o social e o político. Essa percepção é balizada pela compreensão, como propõe Jane Flax (1991: 217-250), de que o gênero está presente em todos os aspectos da experiência humana e de que os saberes acerca da diferença sexual são delimitados por mecanismos de produção que abarcam todas as relações existentes entre os agentes e as instituições de uma determinada sociedade. A noção de gênero como o saber acerca da diferença sexual é proposta por Joan Scott, autora que considera a importância de se incorporar o gênero ao discurso historiográfico por ser uma categoria que permite analisar os elementos mais fundamentais de toda a organização política, econômica e social de uma sociedade (SCOTT, 1990: 5-22).

Assim, interessa-nos perceber quais são as formas pelas quais os documentos selecionados para esta análise constroem discursos *genderizados* sobre as figuras

femininas, sejam elas personagens idealizadas em romances ou objetos de culto e reconhecimento de santidade.

Enquanto há possibilidade de percebermos elementos da dinâmica social envolvendo o gênero, que vão para além da diferença dicotômica e naturalizada da variável sexo, consideramos igualmente possível analisar esta dinâmica partindo de casos *femininos*. Não se trata aqui, portanto, de elaborar uma história da Mulher, baseada em personagens como sujeitos individuais, mas de apreender os discursos sobre o feminino, de entender “os sentidos atribuídos” (SILVA, 2008: 46) às experiências das mulheres por meio dos documentos.

Amor Cortês: o Tratado de André Capelão

De formação clerical, mas residindo na corte, André Capelão escreve, no final do século XII, seu *Tratado* em um formato que aponta para uma provável pretensão pedagógica destinada a moralizar os comportamentos de homens e mulheres cortesãos no que se referia ao amor, na busca por uma delimitação dos objetivos morais do jogo do amor (LARANJEIRA, 2006: 4).

O *Tratado* apresenta uma das mais elaboradas sínteses acerca do que foi chamado Amor Cortês. A obra está dividida em três partes: os dois primeiros livros destinam-se a orientar a conduta dos amantes, apresentando concepções do amor, delimitando aqueles que seriam aptos ao amor e como deveriam proceder para conquistar e manter o amor da pessoa desejada. No terceiro e último livro, contraditoriamente, o autor apresenta a “rejeição do amor”, apresentando este sentimento como uma vaidade, da qual os homens deveriam se furtar.

Apesar desta oposição mais marcada no último livro, o autor apresenta ao longo da obra - e é neste ponto que ela se distingue do que havia sido produzido até então sobre o Amor Cortês -, a existência de duas formas de amor: o amor *purus* e o amor *mixtus*. O primeiro está estritamente relacionado à dimensão mais idealizada do amor cortês, sendo caracterizado, sobretudo, pela não realização do ato sexual. O contato físico, nesta concepção, deveria ser almejado, desejado, mas finalmente evitado, sendo esta a única conduta condizente com a experiência do amor verdadeiro, em sua forma pura (BARROS, 2011: 206). Já o amor *mixtus*, pelas palavras do autor, “realiza-se em todos os prazeres da carne e tem seu ponto culminante no ato último, obra de Vênus” (ANDRÉ CAPELÃO, 2000: 160).

O meio no qual se desenvolveu a literatura do Amor Cortês tem seu principal referencial no sistema feudo-vassálico, mas os grandes centros urbanos também serviram como palco para jograis e menestrelis que cantavam o amor. Assim,

“[...] o trovadorismo também é produto de uma sociedade medieval que se torna mais dinâmica a partir do século XI, produzindo uma intensificação do comércio, um movimento de urbanização, a ascensão de novos grupos sociais (como uma burguesia urbana) e uma flexibilização das rígidas relações feudais típicas do período anterior” (BARROS, 2011: 208).

A santidade Feminina: Clara de Assis

Acerca do contexto sobre o qual nos debruçamos agora, é possível perceber que o desenvolvimento da vida urbana por volta do final do século XII fez surgir uma nova gama de movimentos religiosos, sobretudo relacionados aos ideais de pobreza evangélica e à pregação itinerante. Tais movimentos eram formados, sobretudo, por leigos que buscavam novas formas de manifestar sua religiosidade (BOLTON, 1985: 63), dando espaço para a vivência de uma espiritualidade associada à vida apostólica. Essas novas experiências no campo da espiritualidade acabaram por fazer proliferar uma insatisfação com a Igreja, caracterizada pela sua corrupção e opulência.

A questão do reconhecimento da santidade configurava-se como um problema para o papado desde o final do século IX, quando o papado limitou pela primeira vez o poder de atuação dos bispos na decisão da aceitação de um santo, exigindo que, para que se desse o reconhecimento, suas virtudes e milagres fossem previamente analisados por um concílio geral. No século seguinte, houve ainda um caso de intervenção papal no reconhecimento da santidade de St. Ulric, para o qual o papa João XV emitiu uma bula, posteriormente enviada aos bispos da França e do Sacro Império, decretando que o santo deveria ser solenemente venerado (VAUCHEZ, 2005: 22).

Já durante o século XI tornou-se uma prática mais comum o envio de petições a Roma para requisitar a autorização de um culto, até que no tempo de Alexandre III foi defendida pela primeira vez a ideia de que o papado deveria ter a exclusividade do direito de reconhecer oficialmente a santidade (GONZÁLEZ FERNANDEZ, 2000: 176).

Esta proposta está inserida no bojo de medidas tomadas pelo papado na busca por uma reforma que se demonstraria em aspectos espirituais, bem como institucionais da

Igreja. Este movimento foi adquirindo contornos mais claros ao longo dos séculos seguintes e atingiu seu auge no século XIII, quando a sistematização de aparatos jurídicos permitiu uma maior eficácia do controle papal sobre questões como a santidade. Sendo assim, os processos de canonização são uma nova forma de sistematização jurídica aplicada à investigação e à análise dos indícios de virtudes e milagres (TEIXEIRA, 2013: 135). Além de fontes para o estudo do desenvolvimento das formas jurídicas medievais, os textos dos processos de canonização também constituem uma documentação considerada pela historiografia como relato hagiográfico, ou seja, como fonte para o estudo da vida dos santos e do fenômeno da santidade na Idade Média.

Com relação à sua forma, o processo de canonização apresenta um instrumento bastante característico deste momento das formulações canônico-jurídicas, a saber, o inquérito. Este pode ser entendido como uma forma sistemática de se alcançar a verdade, e a afirmação e legitimação de uma verdade faziam parte do projeto papal de ampliação do seu exercício de poder. O inquérito, assim, assume a forma de um instrumento que permite “reunir pessoas que podem, sob juramento, garantir que viram, que sabem, que estão a par” de uma determinada situação, o que levaria à comprovação de algo que aconteceu em um passado próximo (FOUCAULT, 2002: 72). Tal comprovação, alcançada a partir de agentes e questionamentos advindos do poder central, do papado, faz com que a verdade se torne um canal de exercício de poder, capaz de abranger toda a cristandade.

O Processo de Canonização de Santa Clara foi elaborado a partir dos depoimentos colhidos no Convento de São Damião, pelo bispo de Espoleto, de 24 a 29 de novembro de 1253, tendo a bula de canonização sido emitida em 1255. O processo apresenta os testemunhos de quinze damianitas e cinco leigos acerca da vida de Clara de Assis.

Clara viveu de 1194 a 1253 e foi a fundadora do ramo feminino da ordem Franciscana. Nascida de uma família da baixa nobreza de Assis, sendo seu pai um cavaleiro, rompeu com os laços familiares e ingressou na vida religiosa, buscando seguir os ideais de São Francisco, sobretudo relacionados à pobreza evangélica. Posteriormente atuou como superiora no convento de São Damião, onde reuniu um grande número de irmãs, para elas elaborando uma forma de vida inspirada pelos ideais franciscanos.

No que concerne ao nosso objeto aqui apresentado, a construção de sua santidade, alguns fatores chamam a atenção. Acerca da ação papal com relação ao reconhecimento da santidade de Clara, vale destacar a enfática determinação do papado em fixar tal reconhecimento. Inocêncio IV, aos presidir seus ritos funerais, tinha a intenção de

celebrá-los como Ofício das Santas Virgens, uma solenidade dispensada apenas em honra de santas já reconhecidas. Tendo sido persuadido a evitar essa atitude pelo cardeal Rainaldo, futuro Alexandre IV, não tardou, após isso, em promover a abertura do processo de canonização de Clara, o qual se tornou um dos mais rapidamente finalizados do período, além de ter tido a particularidade de ter uma bula papal como iniciadora do processo (PEDROSO, 1994).

Já a Bula de Canonização, intitulada *Clara Claris Praeclara*, trata-se da sentença final do tramite elaborado pelo processo. Foi promulgada por Alexandre IV em 26 de setembro de 1255, mas acredita-se que já houvesse sido redigida no tempo de seu antecessor, Inocêncio IV, possivelmente pelas mãos do famoso hagiógrafo franciscano Tomas de Celano (PEDROSO, 1994: 133). O conteúdo de seu texto apresenta um resumo da biografia hagiográfica de Clara, enumerando suas principais virtudes e alguns de seus milagres, conteúdo este que demonstra uma dependência dos depoimentos presentes no Processo. Contudo, existe na historiografia uma tendência a contrapor as virtudes de Clara enfatizadas ora na Bula de Canonização – documento exclusivamente papal –, ora nos depoimentos das irmãs, mostrando como a Igreja buscou destacar a virgindade como principal característica da santa, enquanto suas devotas estavam muito mais atentas a outras, como a prática da oração, da penitência e, sobretudo, da pobreza (DUARTE *et al.*, 2009: 170).

As virtudes femininas

No que se refere ao Amor Cortês, tendo em vista seu lugar social de produção, observa-se que o papel ocupado pelas mulheres se restringia, geralmente, às questões relacionadas à manutenção da linhagem e do patrimônio familiar. O casamento tinha uma grande importância para a política de alianças exercida por famílias nobres que se efetivavam mediante acordos baseados na negociação de propriedades e bens materiais que podiam, além de garantir a continuidade do patrimônio, levar à ascensão, por exemplo, da condição de cavaleiro àquela de senhor de terras (KLAPISCH-ZUBER, 1989: 196). Depois de casadas, as mulheres eram responsáveis pela manutenção de todos os elementos relacionados ao bom uso de provisões e também pela educação das diversas donzelas que estivessem sob sua tutela, servindo de modelo para estas e assegurando-lhes, por sua vez, bons casamentos.

Apesar da misoginia presente em diversos escritos medievais, que consideravam as mulheres como, dentre outras características, portadoras de uma tendência natural à

desobediência e à luxúria, uma condição, sobretudo, derivada desse papel por ela representado na manutenção das famílias, e, logo, merecedora de todas as atenções no que se referia a preservação de sua honra, a historiografia aponta para alguns elementos, que aparecem sobretudo na literatura do Amor Cortês, que parecem prefigurar uma tendência a apresentar uma certa valorização da figura feminina.

O que podemos observar, no entanto, na obra de André Catalão, é uma marcada ambiguidade no que se refere à imagem da mulher. Durante as duas primeiras partes de seu livro, a mulher é identificada como o objeto de perfeição, o qual o homem deveria se esforçar por merecer e, ao final, em tom de conselho ao destinatário de seus conselhos, põe-se a enumerar os defeitos das mulheres e da real consumação do amor. Nas suas palavras, “mais compraz a Deus aqueles que, tendo a possibilidade de pecar, não o fazem, do que a quem não foi dada tal possibilidade” (ANDREAS CAPELLANUS, 1985: 368-369).

Mesmo a valorização da mulher apresentada em seus escritos a partir dos chamados tribunais do amor merece alguma reflexão. O autor discorre sobre vinte e uma sentenças proferidas por damas: sete da condessa Maria de Champagne, cinco da condessa Ermengarda de Narbonne, três de Eleanor de Aquitânia (mãe da primeira), três de Adélia de Champagne, duas de Elizabeth de Vermandois, condessa de Flandres e uma pela assembleia das damas da Gasconha. Nesta última, por exemplo, encontramos o seguinte relato:

“Um cavaleiro divulgou desavergonhadamente os segredos de seu amor e seus casos sentimentais íntimos. Todos os que servem na cavalaria do amor pedem que tal delito seja severamente punido, para que, não deixando impune esse exemplo de traição, não seja dada aos outros ocasião de imitá-lo” (ANDRÉ CAPELÃO, 2000, 245).

Em outra passagem, é relatado um caso de traição conjugal seguida de outra forma de traição, que se dá entre duas figuras masculinas. Curiosamente, o ato de deslealdade mais grave, aquele que será julgado pelo tribunal, será o segundo.

“Um cavaleiro padecia de amor por uma dama [casada] e não tinha a oportunidade de falar-lhe. Com o consentimento dela, recorreu a um confidente, que levava as mensagens amorosas para os dois. Com o

passar do tempo, o confidente que aceitara o papel de intermediário, rompeu o voto de fidelidade que devia aos dois e começou a obrar em favor próprio. A dama teve a indelicadeza de consentir em suas perfídias e finalmente entregou-se a ele, atendendo a todos os seus desejos” (ANDRÉ CAPELÃO, 2000, 243-244).

Neste exemplo, vemos, a princípio, uma situação que pode aparentar o exercício do poder de mulheres sobre homens, uma vez que aquelas demonstram a capacidade de julgar e condenar a atuação destes. Esta seria, indagamo-nos então, uma passagem que assegura a elevação da condição feminina ou um discurso sobre homens, sobre como estes deveriam se comportar em relação às mulheres, mas, sobretudo, em seu caminho no sentido de uma vida valorosa e merecedora do título de caval(h)eiro?

A ambiguidade do valor atribuído por Capelão às mulheres faz com que estas últimas passagens entrem em conflito com suas palavras finais sobre as mulheres, identificadas por ele como incapazes de amar, egoístas, interesseiras, mesquinhas, avaras, infiéis, ladras, invejosas, maledicentes, concupiscentes, inconstantes, inconsequentes, desobedientes, rebeldes, soberbas, mentirosas, indiscretas, gulosas, alcoólatras, charlatãs, hipócritas, insaciáveis, supersticiosas, afirmando, finalmente, que “absolutamente nenhuma mulher possui o princípio da sabedoria” (ANDREAS CAPELLANUS, 1985: 396-397).

A valorização da mulher identificada neste período, relacionada, sobretudo com uma maior atenção dada ao exemplo mariano, poderia então ser entendida sob uma ótica igualmente misógina, ao idealizar e separar. A mulher perfeita não é aquela que complementa o homem nas relações sociais cotidianas, mas uma idealização, tal qual a Virgem (BARROS, 2011: 210).

Tal valorização idealizada também pode ser observada no exemplo de Clara, descrita pela bula de canonização como uma mulher evidentemente destacada por seus méritos e por sua, então reconhecida, santidade, como podemos observar nas palavras iniciais do documento:

“Clara, preclara por seus claros méritos, clareia no céu pela claridade da grande glória, e na terra pelo esplendor dos milagres sublimes. Brilha aqui claramente sua estrita e elevada religião, irradia no alto a grandeza

de seu prêmio eterno, e sua virtude resplandece para os mortais com sinais magníficos” (PEDROSO, 1994: 133).

Um dos principais atributos relacionados à Clara como marca de suas virtudes é a sua total entrega à pobreza. A busca por tal ideal fez parte de sua espiritualidade a partir de sua assimilação a Francisco de Assis. Uma vez que, como estabelecido nos cânones do IV Concílio de Latrão, uma nova comunidade, como a de Clara, deveria passar a seguir uma regra já existente, a princípio, seu convento em São Damião teve por texto guia a Regra de São Bento, até então, a única tida como adequada à vida religiosa feminina. No entanto, a preocupação de Clara com a questão da pobreza fazia com que tal regra não atendesse aos anseios de sua espiritualidade e, não sem alguns episódios conflituosos, recebeu do papa Honório III, em 1216, o chamado *Privilégio da Pobreza*. Tal Privilégio deu ainda origem a uma Forma de Vida original, escrita por Clara e visivelmente dependente da regra escrita por Francisco. Tanto o Privilégio quanto a Forma de Vida somente foram assimilados ao Convento de São Damião, que caracterizou a vida naquela comunidade a partir de três princípios: “a vida comum, o trabalho com as próprias mãos e, sobretudo, a escolha da pobreza” (BARTOLI, 1985: 89).

A pobreza, então tida como uma virtude associada aos homens pertencentes às Ordens Mendicantes, passa a ser ativamente praticada por uma comunidade religiosa feminina, e a ser reconhecida como representação da santidade de uma mulher. Aqui encontramos um ponto em comum com a afirmação feita acerca da elevação da condição feminina no caso do Amor Cortês. O principal argumento que os autores utilizam para questionar tal alegação parte do fato de que esta mudança de status estaria restrita a um número muito reduzido de mulheres do período, neste caso, mulheres pertencentes a uma alta aristocracia (MACEDO, 2002: 75). No caso clariano, a possibilidade de praticar a pobreza foi negada inclusive a uma de suas contemporâneas e mais fieis seguidoras, Inês de Praga. Esta solicitou aprovação papal para a não obtenção de propriedades e teve como resposta uma infinidade de doações (NEWMAN, 2010: 565).

Apesar disto, a possibilidade de Clara ter obtido uma permissão papal para desenvolver uma atividade até então somente aceita para homens configura uma real limitação à hierarquia geralmente proposta pela historiografia acerca das relações entre homens e mulheres na Idade Média. O caso de Clara pode ser identificado assim a um movimento observado a partir do século XIII, no qual as mulheres passaram a ocupar um

lugar diferente na espiritualidade, que lhes garantiu certa autonomia e, segundo alguns autores, até mesmo uma superioridade em relação aos homens (VAUCHEZ, 1995: 149).

O ideal da Imitação de Cristo, iniciado pelos religiosos mendicantes e, sobretudo, pela religiosidade de Francisco de Assis logo se torna presente nas formas de espiritualidade do século XIII, trazendo implicações diretas para a forma como vinham se desenvolvendo as experiências religiosas associadas a mulheres (BYNUM, 1991: 139). A associação com o sofrimento de Cristo, visto como analogicamente feminino, já que corporal, acaba por conferir às mulheres uma autoridade e lugar de fala que era geralmente ocupado apenas por homens. A relação entre espiritualidade feminina e o controle do corpo ganha contornos em que, por exemplo, o jejum e sofrimento se tornam uma forma de alcançar a divindade. O sofrimento deixa de ser visto aqui como uma forma de misoginia internalizada, que previa a punição do corpo luxurioso, passando a ser entendido em termos de uma relação com a experiência humana de Cristo, esta interpretada como metaforicamente feminina (BYNUM, 1987: 121).

Desta forma, identificamos que o contexto no qual foram produzidos tanto os textos do Amor Cortês quanto os textos que tratam de vida de santas virtuosas, como Clara, apresentam mudanças significativas no que concerne às representações da mulher pelos medievais. Essas mudanças relacionam-se com todas as transformações sociais acima apresentadas e suscitam questões interessantes acerca de quais seriam os motivos pelos quais as visões do feminino, se não sempre valorizadas a partir de então, passam a estar mais presentes nos textos medievais, que começam a conceder uma posição de maior destaque para as mulheres.

No que se refere à apreensão do feminino pelo Amor Cortês, como no caso do *Tratado* de André Capelão, observamos, no entanto, uma maior dependência de referenciais masculinos, já que a mulher é sempre idealizada por um homem e esta idealização cumpre, segundo a historiografia, uma função pedagógica em relação à formação dos homens na sociedade, sobretudo no mundo cortesão.

Já com relação à espiritualidade e à santidade feminina, podemos perceber com maior clareza uma originalidade nas representações do feminino, que criam uma espécie de espaço privilegiado para o desenvolvimento de uma forma de religiosidade diferente daquelas descritas até então, não necessariamente uma forma contrastante, superior ou inferior àquela praticada por homens, mas muito possivelmente original. Se o papado não tinha como intenção reconhecer a santidade de Clara como uma maneira de expressar sua tendência a valorização desse tipo de espiritualidade, ao menos deixa entrever sua

preocupação em relação a ela, uma vez que expressa, através do enaltecimento das virtudes de Clara, os limites que tal originalidade tinha para se desenvolver e o caráter de excepcionalidade de seu exemplo.

Bibliografia

- ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ANDREAS CAPELLANUS. De Amore. In: Haskell, Ann S. *A Middle English Anthology*. Detroit: Wayne State UP, 1985.
- BARROS, José D'Assunção. Amor Cortês: suas origens e seus significados. *Raído*. Dourados, v. 5, n. 9, p. 195-216, 2011.
- BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 1991.
- _____. *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkely: University of Carolina Press, 1987.
- DUARTE, T.; SANTOS, A, DIAS, A; SILVA, J. As virtudes de Santa Clara no seu processo de canonização. *Caminhos*. Goiânia, v. 7, n. 2, p. 157-173, 2009.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro, 2002.
- KLAPISCH-ZUBER, C. A mulher e a família. In: LE GOFF, J. (Org.). *O Homem Medieval*. Tradução de Maria J. V. de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989, p. 193-208.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.
- NEWMAN, Barbara. Agnes of Prague and Guglielma of Milan. In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalyn. *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c. 1100 – c. 1500)*. Turnhout: Brepols, 2010.
- PEDROSO, J. C. *Fontes Clarianas*. 3ª ed. Petrópolis: CEEPAL, 1994.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos? *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.16, n. 2, p. 5-22, 1990.
- SILVA, A. L. F. da. Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: _____ (Org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008.

TEIXEIRA, Igor S. Os processos de canonização como fontes para a História Social.

Signum. Cuiabá, v. 14, n. 2, p. 131-150, 2013.

VAUCHEZ, Andre. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Sainthood in the later Middle Ages*. Cambridge: University Press, 2005.



O CONTO DA OUTRA FREIRA E A IDENTIDADE FEMININA: REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA MULHER INGLESA NA IDADE MÉDIA

Anna Beatriz Esser dos Santos¹

Resumo: Este artigo tem como objetivos discutir o processo de questionamento e redefinição das identidades femininas na sociedade inglesa do século XIV e analisar o processo de transformações das imagens do feminino por parte daquela sociedade ao longo do século XIV, tendo como objeto a figura da mulher representada em *The Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, em especial no Conto da Outra Freira, e seu espaço na sociedade medieval, que sofria influências dos modelos divulgados pela cultura ocidental cristã e que, conseqüentemente, impunha a estas mulheres o que esperavam de suas condutas e de seu espaço de articulação social e cujos exemplos de afastamento destes padrões eram criticados e combatidos. Para isto utilizamo-nos do conceito de representação, desenvolvido por Roger Chartier que define tipos de “práticas” capazes de articular e dar sentido a tudo o que permeia o campo das práticas culturais.

Palavras Chave: Idade Média, Inglaterra, Mulher, Chaucer, Outra Freira.

Abstract: This article aims to discuss the process of questioning and redefinition of women's identities in the English society of the fourteenth century and to analyze the process of transformation of the women's images by the English society throughout the fourteenth century, having as object the figure of the woman depicted in *The Canterbury Tales* by Geoffrey Chaucer, especially in The Nun's Priest Tale, and their place in medieval society, which suffered influences of models from Western Christian culture and, consequently, imposed on these women what they expected of their behavior and their place of social articulation, and whose examples of these standards were criticized and fought. We use the concept of representation, developed by Roger

¹ Doutoranda em História. UFRJ - Programa de Pós Graduação em História Comparada / PPGHC. Bolsista pela CAPES/ CNPq. Email: annaesser@hotmail.com.

Chartier, who defines types of "practice" able to articulate and make sense to everything that permeates the field of cultural practices.

Keywords: Middle Ages, England, Women, Chaucer, The Nun's Priest.

Para esse trabalho, refletimos sobre as condutas esperadas para a mulher medieval, em especial no Conto da Outra Freira no *The Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, e, para tal, reunimos elementos para verificar tanto o comportamento que era idealizado quanto o que era condenado pelo pensamento daquele período. Quando nos referimos à construção, em especial de gêneros, estamos nos referindo a algo que se opõe a ideias deterministas, pensamos sobre a produção social dos sentidos (do que é masculino e feminino) em um processo que vem sendo construído ao longo do tempo.

Para Tilly (1994: 29-62), os estudos de gênero, embora tenham contribuído para novas perspectivas de compreensão, subestimam a ação humana ao enfatizar o texto. Para a autora, a desconstrução pode permitir que significados ocultos sejam percebidos, mas não permite contribuir com novos. Assim, a autora defende a História Social das Mulheres, dizendo que esta contribuiu para identificar e expandir nossa compreensão sobre os novos fatos do passado e propõe a utilização do gênero enquanto categoria de análise:

Isto não é um apelo para integrar a história das mulheres a uma outra história, o que poderia significar apenas acrescentar materiais sobre mulheres e gênero sem analisar suas implicações, mas é um apelo para escrever uma história analítica das mulheres e para vincular seus problemas àqueles das outras histórias. É exclusivamente através desta confrontação que a história das mulheres terá possibilidades de modificar o quadro geral da história no seu conjunto.(TILLY, 1994: 29-30)

Para a autora, discutir gênero é abordar algo social. O conceito de gêneros sexuais apresenta-se para desconstruir a representação tradicional do feminino e do masculino, ao entender que homens e mulheres são socialmente produzidos pelo discurso dominante e também por crenças, imagens e símbolos presentes nas diferentes culturas. Podemos então, com nossa fonte, observar e verificar novos modelos, novas representações de como entendemos as mulheres medievais.

Quando utilizamos o termo Representação, referimo-nos ao conceito desenvolvido por Roger Chartier (1993: 62-63), que define tipos de "práticas" capazes de articular e dar sentido a tudo que permeia o campo da cultura. As representações, de

fato, fornecem sentido ao conjunto das práticas sociais, mas se diferenciam a partir do grupo que as veicula e elas não são discursos neutros, pois produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade e mesmo a legitimar escolhas. Coexiste uma gama de representações que são diferentes e também divergentes entre si, em uma luta constante, que serve a interesses de grupos particulares dentro da sociedade. Tais dão-se no nível simbólico e, muitas vezes, não são facilmente identificáveis. A escolha do termo representação contribui inclusive para desconstruir essa visão tradicional de como são pensadas as mulheres do período medieval.

Nossa fonte trata de um texto literário, que contribui para a construção de identidades sociais, de relações sociais e de sistemas de conhecimento e crença e cuja reprodução e transformações (possíveis) cabem às práticas discursivas de que a literatura é um veículo (FAIRCLOUGH, 2001: 17). Como nessa construção textual o aspecto da língua é essencial, esta pode ser entendida, por um lado, a partir de sua função na sociedade, como um meio de comunicação através do qual mensagens e informações são construídas e passadas. Todavia, também se pode compreender a linguagem como a própria comunicação, que é constituída na sociedade, reflete e é representada pela própria.

A idealização do papel das mulheres

Os relatos bíblicos sobre a tentação e o pecado original forneceram as bases para a idealização do feminino (MEDEIROS, 2009: 63). A construção da imagem das mulheres no decorrer dos séculos é iniciada com os erros de Eva, que não só se condenou, mas também carregou Adão junto em sua desobediência a Deus: *“O principal papel que a mulher (Eva) tem no Antigo Testamento é o de instrumentum diaboli, um instrumento que causa a perdição do gênero humano, resgatado depois pela descida do Salvador.”* (PILOSU, 1995: 29)

No Velho Testamento, a visão da mulher enquanto instrumento diabólico é um componente presente na religião judaica e depois na cristã. Há, por exemplo, o caso de Sansão, que, por meio das artimanhas femininas de Dalila, arca com a morte de vários filisteus; ou Salomão, que se ajoelha diante de um falso ídolo por uma mulher. Esse perigo representado pela mulher tentadora enquadrava-se em uma noção cultural, na qual a mulher assumia um papel subordinado ao homem. Os perigos a evitar são a traição da religião tradicional e também a perdição, o desencantamento do desejo e a impureza que conduz ao inferno (DUBY, 1991: 226).

Uma nova representação é dada no Novo Testamento, em que há Maria Madalena, que é a pecadora arrependida, a que se redime. Vemos que as atitudes de Jesus para com a mulher estrangeira (samaritana), a adúltera (depois associada à Maria Madalena) condenada ao apedrejamento, eram de igualdade e compaixão.

Além dessas, temos a figura que exemplifica a representação máxima de virtude, Maria, Mãe de Jesus, que se mostrou um exemplo de resignação, boa conduta e amor a Deus, pois enfrentou todas as adversidades para dar à luz e criar o Salvador, aquele que guiaria os homens – resgatando, assim, os pecados cometidos por Eva. Dessa forma, “*a mulher não será, portanto, mais o instrumento material através do qual se exerce a tentação de Satanás: a Virgem resgatou o pecado original de Eva, a primeira tentadora, e a mulher já não é considerada perigosa como tal.*” (PILOSU, 1995: 32)

Na Inglaterra, também existem formas particulares de se verificarem os papéis sociais das mulheres. Normalmente as mulheres medievais são pensadas em categorias extremas, baseadas ou em Eva ou em Maria, e até hoje a historiografia sobre mulheres no medievo está pautada nessas duas visões opostas de mulher: “*se torna claro que nem o poço nem o pedestal – ou, de fato, o vasto espaço entre esses dois – podem descrever adequadamente o que significava ser uma mulher na Inglaterra de Chaucer.*” (BENNET, 2002: 7)

A análise da condição social feminina, quando elaborada em função da produção cultural erudita predominante, conduz a resultados condicionados pelos códigos culturais e crenças do lugar de sua produção – no caso da Idade Média, a Igreja. Contudo, se considerarmos outros aspectos, é possível explorar novos campos de investigação nos quais as mulheres deixam de figurar como figuras sem expressão, sobre os quais a Igreja detinha domínio e controle, passando a serem reconhecidas como agentes históricos que participavam ativamente dos processos políticos, econômicos e sociais nos quais estavam inseridas (BENNET, 2002: 67).

***The Canterbury Tales* e as mulheres narradoras**

O recorte temporal deste trabalho compreende o século XIV, pois é este o contexto de produção dos *Contos*, livro que começou a ser escrito em 1386 até 1400, o ano da morte do autor. Existem 83 manuscritos medievais dos *Contos*, alguns com os textos completos, outros não (PEARSALL, 1985: 1-2). Nenhum desses é do próprio Chaucer, mas há manuscritos que foram copiados por escribas logo após a morte do autor. Um dos mais importantes é o manuscrito Hengwrt, copiado entre 1400 e 1410. O

manuscrito mais famoso é o manuscrito Ellesmere, decorado com iluminuras que representam alguns dos membros da peregrinação.

A primeira versão impressa dos *Contos* foi publicada em 1476 por William Caxton (PEARSALL, 1985: 8), seguida de outra em 1483. A obra foi, assim, a primeira grande obra em língua inglesa a ser impressa. Em nossa pesquisa utilizamos duas traduções: a tradução da Penguin para inglês moderno de Nevill Coghill (1975), pois preserva a estrutura em versos, e a tradução em português de Paulo Vizioli (1988) que, apesar de ser em prosa, preserva a estrutura métrica e as rimas.

The Canterbury Tales constituem-se em uma pintura da sociedade da época e, pela variedade dos gêneros em que se enquadram os diferentes contos, apresentam um panorama da literatura medieval. *Os Contos* estão precedidos por um Prólogo, no qual são apresentados todos os 21 narradores, que contemplam membros das três ordens que são agrupadas à maneira inglesa (DUBY, 1982: 313-314)². Da 1ª ordem, os membros da nobreza como o Cavaleiro e o Escudeiro; da 2ª ordem, os membros do clero como a Priora, o Monge, o Frade, a Freira e seu Secretário, o oficial de Justiça Eclesiástica, o Pároco, o Vendedor de Indulgências e o Estudante de Oxford; e os da 3ª ordem, os trabalhadores, divididos entre os membros da burguesia como o Mercador, o Médico, o Advogado, a Mulher de Bath (fabricante de tecidos) e o proprietário de terras alodiais, além dos trabalhadores oriundos, ao nosso ver, de corporações de ofício como o Feitor, o Moleiro, o Carpinteiro e o Camponês.

Em *The Canterbury Tales*, as mulheres que são as narradoras principais estão em três contos: O Conto da Priora, O Conto da Outra Freira e O Conto da Mulher de Bath.

Apesar das três mulheres analisadas serem narradoras, há diferenças entre cada um de seus prólogos e contos. No prólogo geral, em que Geoffrey Chaucer apresenta cada um dos membros, há diferentes caracterizações de cada personagem. Enquanto a Priora e a mulher de Bath possuem toda uma caracterização de vestuário (cor da roupa, tipo de roupa, tecido utilizado, a joia que usa), há também um pequeno histórico sobre cada uma delas, ao passo que para a Outra freira há somente uma linha, na qual se afirma que ela estava acompanhando a priora, não havendo nenhuma caracterização

² Duby diferencia o caso inglês na construção social referente ao imaginário das três ordens após o século XII. O autor salienta que na Inglaterra, a ordem que passou a receber maior destaque era a nobreza, devido à cavalaria, ocupando esta o primeiro lugar.

de corpo ou vestuário, assim como não há nenhuma menção ao seu nome. As outras personagens são nomeadas, Madame Eglantine e Alice.

Entre a Priora e Alice há também mais uma semelhança: há interlocuções de outros personagens em seus prólogos. Com Madame Eglantine, há um pedido educado e respeitoso do Albergueiro para que a religiosa inicie seu conto, ao passo que para a Mulher de Bath, há a fala do vendedor de indulgências, do oficial de justiça e do Frade, que chamam a atenção da narradora pelo seu preâmbulo ser tão grande. Contudo, o que se destaca é o conto da Outra Freira, que não tem nenhuma interlocução nem apresentação de seu conto feito por outros personagens. É neste conto que objetivamos nos centrar.

O Conto da Outra Freira

Em nossa fonte, temos duas narradoras religiosas que desempenham funções distintas e demonstram sua fé de formas diferentes. Além de Madame Eglantine, temos a Outra Freira, que não é um personagem sobre o qual se encontram muitas análises literárias, pois normalmente sua história é entendida como apenas uma hagiografia sobre Santa Cecília. Todavia, dessa narradora podemos perceber muitos aspectos interessantes da representação das mulheres em Chaucer.

A Outra Freira não tem uma descrição individual no prólogo dos Contos como a Priora e a Mulher de Bath e o personagem não faz um prólogo pessoal antes de iniciar a sua história, como feito pela Mulher de Bath, e também não conversa com os outros personagens: ela somente conta a sua história quando é solicitada. Uma das razões para tal é que a Outra Freira é a acompanhante da Priora, e seu conto não ter uma introdução respeitosa do albergueiro denota sua posição tanto dentro da hierarquia da Igreja quanto por mostrar a diferença de posição dentro da nobreza. Percebe-se a posição da Priora pelas suas vestimentas e modos, mas também se verifica a posição desta outra religiosa por não ter um prólogo sobre sua pessoa (MARTIN, 1990: 148).

Outra razão da diferenciação está entre o prólogo de sua história e o prólogo da Mulher de Bath, que tem interrupções desrespeitosas de outros personagens. Ou seja, por não ter nenhuma interrupção em sua narrativa, percebe-se que Chaucer também diferencia a Outra Freira, uma religiosa, da Mulher de Bath, uma mulher livre e comerciante.

A falta de prólogo e interlocuções da Outra Freira é vista de acordo com a sua posição social. Como vimos sucintamente na análise do Conto da Priora, entendemos

que a Priora é uma mulher de posição nobre devido aos hábitos cortesões, então, entendemos que a Outra Freira não tem prólogo por ser um membro do terceiro estamento, portanto, sua voz e seu nome não são o destaque, mas sim a demonstração de sua fé.

A narrativa do conto começa com um sermão contra o ócio que é bem apropriado para uma freira e corresponde também ao tema de sua história, já que os atos de Santa Cecília durante o conto são o oposto da imagem do ócio que a outra freira apresenta em seu prólogo: “(...) *visto que o ócio, ao por a sua coleira no homem, faz que ele apenas durma, coma e beba, devorando tudo o que os outros produzem.*” (CHAUCER, 1988: 253)³.

Na Idade Média, a relação com o trabalho era vista de maneira diferente por cada estamento. Cada um possui sua função na estrutura social: o clero tem a função da caridade e da oração, a nobreza a das guerras e o terceiro grupo a do trabalho manual. Para o primeiro e segundo estamentos, o trabalho manual era visto como um castigo dado por Deus ao pecado do homem. A partir deste pensamento, era também ensinado que cada um deveria contentar-se com sua situação social, pois isso teria sido algo proposto por Deus para a população que vivia em condição de pobreza (ANDRADE, 1996: 30). Era ensinado que tal postura seria um gesto de resignação, bem-visto aos olhos de Deus. A Igreja ensinava que “*a renúncia do monge é o ideal a que toda a sociedade deve aspirar. Procurar riqueza é cair no pecado da avareza. A pobreza é de origem divina e de ordem providencial*” (PIRENNE, 1982: 19).

Quanto à nobreza, como tinha sido agraciada por Deus, não deveriam seus membros trabalhar, pois todo o sustento viria do trabalho do terceiro estamento. Para o clero, esta ideia “*foi, todavia, considerada como uma necessidade temporal desprezível com relação aos exercícios da piedade*” (PIRENNE, 1982: 19). Ou seja, para a Igreja, esse ócio era preenchido com orações ou com o trabalho de tradução e cópias de obras.

A própria freira mostra que não é vítima do ócio, pois afirma que traduziu a história e toma Santa Cecília como seu exemplo: “*Para livrar-nos desse mal, causa de*

³ “*We see that sloth can leash us in a sleep,/ To pass the time in sleeping, eating, drinking, /Devouring other people’s work, unthinking.*” (CHAUCER, 1975: 451). As traduções utilizadas em todo este artigo são as de Paulo Vizioli. In: CHAUCER, Geoffrey. *Os Contos da Cantuária*. Tradução de Paulo Vizioli. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

tanta perdição, pretendo aqui, com fiel diligência, traduzir e relatar a história de tua gloriosa vida e tua paixão, oh tu, (...) Santa Cecília!” (CHAUCER, 1988: 253)⁴.

A Outra Freira mostra ao leitor em seu prólogo quais seriam as possibilidades de uma freira já que, não tendo mais a obrigação de uma vida de casada, ela devotaria sua vida não só às orações, mas também ao estudo, isto em uma época na qual os leigos estavam começando a ser letrados, mas as mulheres fora do clero não tinham acesso a esta educação, somente nos conventos. Demoraria mais de um século para que mulheres nobres e leigas comessem a ser letradas, mas nos conventos já havia uma tradição de leitoras e tradutoras (MACEDO, 1999: 99). Percebe-se, assim, que a Outra Freira gosta de seu ofício, e esta representação mostra o quanto ela prefere seu ideal de castidade à vida de casada. Esta narradora mostra que tem suas características e seus ideais baseados na representação de Maria, a casta, a que entende suas funções e as cumpre.

No início do prólogo, pode-se entender que Chaucer constrói esta freira como a imagem de uma cristã devota, que se satisfaz com sua vocação e está em paz com o fato de ser a esposa de Cristo; porém, se analisarmos em nível individual, seu personagem contrasta muito com a Priora, justamente por que Chaucer discute modelos de conduta. A Priora é uma personagem caracterizada muito mais por sua posição de nobre do que pela sua posição de religiosa: é chamada Madame Eglantine, enquanto a Outra Freira nem ao menos tem um nome. A caracterização da Priora e de seus modos é bem feminina, pois tem maneiras à mesa, tem modos de corte e inclusive o francês que fala é característico de uma dama da corte. A Outra Freira mostra muito mais sua eficiência como cristã, pois não interage com os outros peregrinos, apenas reza. Ela pode não ser mencionada pelos outros viajantes, mas mostra muito mais cultura intelectual que a Priora, que é construída como um personagem mais emocional.

Antes de iniciar a sua história, a Outra Freira faz uma oração de louvor à Maria em que são exaltadas todas as qualidades da Virgem: Imaculada, Meiga, Bendita e Formosa. Nesta oração, a freira pede iluminação à Virgem para contar a sua história, assim como fez a Priora em seu prólogo. Ambas irão fazer a oração a Maria, porque em sua representação está a base, aquela que provê e intercede (PEREIRA, 2009: 3). A diferença está na forma como ambos os louvores são feitos: a Priora coloca-se como frágil, pois não consegue exprimir sozinha seu louvor e por isso precisa da ajuda de

⁴“So, to put all such idleness away,/ The cause of so much ruin and stagnation, / I have, as diligently as I may,/ Followed the legend in my own translation/ Touching thy sufferings and exaltation, (...)/ Cecilia (...)” (CHAUCER, 1975: 452).

Maria, enquanto que a outra religiosa se põe como uma humilde serva, inclusive pedindo perdão por “*não compor a história de maneira rebuscada*” (CHAUCER, 1988: 254)⁵. Ao construir este posicionamento, Chaucer mostra que a vocação da Outra Freira é realmente séria, em detrimento da construção da personagem da Priora.

O Conto da Outra Freira trata de uma exortação a Santa Cecília, mostrando como sua trajetória de vida e seus atos contribuíram para que ela demonstrasse suas virtudes e sua santidade. Cecília é membro de uma família nobre romana que desde pequena foi criada como cristã e por isto quer se manter casta: “*Nunca cessava – como pude ler – de orar, amando e temendo a Deus, e suplicando-lhe que preservasse a sua virgindade.*” (CHAUCER, 1988: 255). Vê-se Cecília como um modelo perfeito de uma freira, porém sua provação é maior, pois logo no começo da história ela se prepara para seu casamento e pede em oração que seu corpo se mantivesse imaculado. Quando chega a noite de núpcias, Cecília conta ao seu esposo Valeriano que havia um anjo que guardava sua castidade e se Valeriano a amar de maneira casta, ele também seria protegido.

As preocupações de Cecília são pertinentes, porque a mulher, com o casamento, passava à posse do marido e havia ênfase, inclusive na cerimônia, da importância da consumação do mesmo. No século IX, as cerimônias matrimoniais entre nobres davam-se com os noivos deitados com os corpos nus sobre o leito e o pai do noivo invocava as bênçãos de Deus sobre o casal, selando a união entre as parentelas. Aos poucos, os padres foram tornando-se importantes na cerimônia, limitando-se a abençoar a cama do casal com água benta. No século XII, o casamento foi transformado numa cerimônia totalmente pública, era uma festividade, um rito, uma solenidade. Já entre os séculos XIII e XIV, a cerimônia matrimonial dividiu-se em duas partes. Na primeira, o pai da noiva entregava a filha ao padre, que por sua vez a entregava ao noivo. Na segunda parte, o padre colocava a mão de um sobre o outro e os entregavam ao matrimônio (MACEDO, 1999: 25).

A mulher pertencia ao homem, porém, sua alma deveria pertencer a Deus, por isso deveria guardar-se casta mesmo no casamento, mantendo relações sexuais apenas para gerar descendentes. As meninas eram levadas a se casar muito cedo, por cerca dos doze, treze anos de idade, o que dificultava muito mais a realização do desejo que pudessem ter de não se casar com determinado noivo, prevalecendo a imposição do pai.

⁵ “*Forgive me if I show no diligence/ To ornament my story or endite/ A subtle style (...)*” (CHAUCER, 1975:452).

As moças eram educadas aprendendo a bordar, cuidar de bebês e deviam ser doces, tímidas, modestas, castas, discretas, prendadas e religiosas. Eram educadas para ser esposas. A castidade deveria ser guardada por dois motivos principais: a honra da família e a salvação da sua alma (ARIÈS, S/d: 16-39).

Desde o final do século XII (MACEDO, 1999: 28-29), a Igreja procura estabelecer a idade mínima de doze anos para as meninas e catorze anos para os rapazes, para o envolvimento em laços matrimoniais, mas se fosse de vontade das famílias envolvidas, devido a alianças políticas, o casamento poderia ocorrer antes desta idade (DUBY; PERROT, 1990: 289). Ao mesmo tempo em que os clérigos defendiam a disposição dos noivos em se unirem em matrimônio, ratificavam a escolha dos pais. Para demonstrar que eram a favor do casamento pela vontade dos noivos, estes teriam a oportunidade de aceitar ou não o/a futuro/a cônjuge durante a cerimônia matrimonial e, por mais que a noiva não quisesse aceitar o noivo, receberia tamanha carga de pressão emocional da família ou mesmo imposta pela própria sociedade, que não conseguia recusar-se, ou se o fizesse, seria imensamente reprimida e submetida novamente ao mesmo ou a outro noivo.

As próprias mulheres podiam considerar bastante vantajoso o casamento arranjado desde a infância. Era mais cômodo, uma garantia de sustento da vida inteira. Muitas delas ainda crianças eram enviadas a morar nas casas de seus noivos, sendo tratadas como filhas pelas famílias dos futuros maridos ou enviadas a conventos, onde deviam se manter até o casamento como uma garantia aos noivos de que se manteriam castas e inocentes, levando uma vida voltada para atos religiosos (DUBY; PERROT, 1990: 366). Do mesmo modo, muitas jovens como meio de fugir a um casamento ao qual não desejavam recorriam a proteção de conventos, prometendo disponibilizar-se à castidade eterna, como já foi mencionado a respeito da Priorisa. Em nosso Conto, Cecília não teve a escolha de ir a um convento e, por esse motivo, ela pede proteção e manutenção de sua virtude e castidade dentro do casamento.

No caso de Cecília, a virgindade é o que a diferencia em seu ideal cristão e o que faz com que seu marido acredite em sua. Destarte, Valeriano dirige-se ao local indicado por Cecília e entra em contato com o Papa Urbano, que estava escondido nas catacumbas dos santos. Lá, Valeriano descobre que a história de Cecília é verdadeira e retira-se verdadeiramente convertido e batizado. Ao retornar à sua casa, encontra Cecília com um anjo que entrega a ele e a Cecília uma coroa de lírios e diz:

Com corpos limpos e mentes imaculadas preservareis essas coroas (...) eu as trouxe para vós do paraíso, e, acreditai-me, jamais irão murchar ou perder o doce perfume. Também não serão visíveis, a não ser para os castos e os que odeiam o pecado (CHAUCER, 1988: 257).⁶

Valeriano pede então que seu irmão Tibúrcio também tenha a mesma oportunidade da graça. Tibúrcio ouve as palavras do casal e desperta para a verdade da vida espiritual, no que Cecília lhe explica sobre um só Deus e sobre os milagres de Jesus. Tibúrcio é batizado e tem todas as graças concedidas por Deus.

A história então dá um salto temporal e parte para o momento em que o magistrado de Roma procura os dois irmãos e os leva à presença de Almáquio, o prefeito que, ao saber de suas crenças, manda que os levem até uma estátua de Júpiter para realizarem sacrifícios, sob a condição de, se não o fizessem, seriam mortos. São mandados ao templo pelo oficial e corniculário do prefeito, Máximo, que, no caminho, se apieda dos dois que vão até a casa do oficial e conseguem levar a palavra de Jesus para todos os seus familiares. Cecília então chega com padres e batiza todos os membros da família de Máximo. Quando o dia amanhece, Cecília lembra-lhes que ainda tem a sua missão a cumprir:

Agora, amados e caros cavaleiros de Cristo, rejeitai todas as obras das trevas e armai-vos com a armadura da luz. Em verdade, combatestes o bom combate, completastes a vossa carreira, guardastes a vossa fé. Buscai a coroa da vida que não pode falhar; o reto Juiz, a quem servistes, vô-la dará, porque vós a merecestes. (CHAUCER, 1988: 462).⁷

Como ambos recusaram a sacrificar pelos deuses, são mortos e suas almas sobem aos céus. Máximo, comovido, conta a outras pessoas sobre o que ocorrera e que viu as almas dos santos subirem aos céus e consegue, assim, converter a muitos. Almáquio, então, manda que ele seja flagelado e morto. Cecília pega seu corpo e o enterra junto a Valério e Tibúrcio. O prefeito descobre, manda que ela também seja levada a cometer sacrifícios aos deuses, porém, Cecília consegue converter todos os guardas que vão prendê-la. Quando finalmente consegue capturar a santa, e fica frente a

⁶ “*With a clean body and with spotless thought,/ Cherish these coronals for ever. (...)/ from Paradise were brought/ For you, and they shall never rot away/ Or lose their savour, trust to what I say./ And they are such as none shall see, unless/ His heart is chaste and hates all filthiness.*” (CHAUCER, 1975:458).

⁷ “*O you that are restored/ In Christ and are the soldiers of the Lord,/ Cast off the works of darkness and put on/ The armour of righteousness, the night is gone./ You have done battle greatly and prevail./ Your course is done, your faith has never swerved; Go to the crown of life that cannot fail./ The righteous judge and Savior you have served/ Shall give it you, for you have well deserved.*”(CHAUCER, 1975: 462).

frente com ela, Almáquio percebe que Cecília é muito inteligente e não teme o seu poder; ele trava um diálogo com Cecília para testar sua fé e mandar que ela cumpra sua ordem.

Cecília não só responde à altura de sua posição de nobre, mas também com uma autoridade moral devido à sua fé. Ao final diz para Almáquio:

‘Nenhuma palavra disseste que não me deixai entrever a tua ingenuidade; em tudo e por tudo, te revelaste um oficial inábil e um árbitro vão. Nada falta a teus olhos para seres tão cego, pois chama deus aquilo que sabes ser apenas uma pedra.’ (CHAUCER, 1988: 261).⁸

Almáquio manda que seja trancada em casa e que ateiem fogo na sala de banhos com ela dentro. Por um dia inteiro a sala fica em chamas, mas Cecília permanece com o corpo frio, sem sofrer nenhum mal. Assim, Valério manda que o carrasco desfira três golpes no seu pescoço. Mesmo com os golpes, o carrasco não conseguiu separar a cabeça do corpo dela e como a ordem havia sido de três golpes, ele não ousou desferir mais nenhum golpe. Os cristãos a pegam e enxugam seu sangue e Cecília vive ainda por três dias pregando e convertendo, doa seus móveis, os recomenda ao Papa Urbano e pede para que sua casa seja transformada em uma igreja.

Percebe-se que o Conto da Outra Freira e o Conto da Prioresa apresentam uma semelhança no enredo. O Conto da Prioresa narra sobre um menino que é pego pelos judeus e também teve sua garganta cortada, que igualmente, conseguiu se salvar por conta de um milagre, e é devido a este milagre que em ambas histórias os personagens conseguem atestar a sua fé e cumprir sua trajetória antes de efetivamente morrerem.

O que podemos também apreender nesta história é a voz de Cecília, que é muito importante em todas as resoluções que são tomadas naquela. Se não fosse a sua decisão de permanecer casta, seu marido teria todos os direitos sobre seu corpo, mesmo sendo ela uma cristã devota. Cecília consegue convencer a todos que sua castidade é importante, primeiramente através de suas preces, depois a Valério e a Tibúrcio.

Não obstante, o embate inicial não é entre seu marido e a Igreja, e sim entre Cecília e todos em sua volta, já que ao convencer a sua família de sua fé, ela também acaba fazendo parte da conversão do soldado romano. Mesmo sendo uma conversão

⁸ *“There is no word in what you’ve said to me/ That did not publish your obliquity/ And prove yourself, I say it without grudge./ An ignorant official, a vain judge./ Nothing you lack to make your outward eye/ Totally blind, for what is seen by all/ To be stone you seek to glorify (...)”*(CHAUCER, 1975: 465-466).

feita por Valério e Tibúrcio, Cecília aparece ao fim para trazer os padres para o batismo e profere ela as últimas palavras de exortação.

Há nessa história a força da personagem feminina e toda a forma como ela agrega e converte as pessoas em sua volta, assemelhando-se às conversões do cristianismo primitivo e focando, principalmente, nessa relação com a fé, que vence todas as adversidades. Na história, inclusive, o foco não está nos diálogos que os outros personagens travam, e sim na voz clara de Cecília durante toda a história, proveniente de sua autoridade e do poder que ela exerce devido à sua fidelidade a Deus. Ao escrever sobre o Conto da Outra Freira, Priscila Martin afirma que o poder espiritual de Cecília é o que a permite dominar os homens na história: *“Claramente, a castidade de Cecília é uma de suas maiores forças. Dá a ela vantagens políticas e espirituais. Ela não parece somente igual a todos os homens da história, mas sim como mais poderosa do que muitos.”* (MARTIN, 1990: 153).

Inclusive quando Cecília encontra a última autoridade masculina em sua trajetória, o prefeito que ordena que faça sacrifícios aos ídolos de pedra, percebe-se que ela não é capaz de persuadi-lo e convertê-lo ao cristianismo, mas tudo o que ela lhe diz é baseado em argumentos inteligentes. Ela duvida do poder do prefeito e afirma que o mesmo nunca terá o poder sobre a vida e a morte – algo que só estaria na competência de Deus – dizendo que Almáquio é apenas um executor, que tem o mero poder de tirar vidas e mostrando ao final de sua jornada na terra que a vida que ela valoriza é a vida espiritual e por isso nada teme. Há neste trecho a semelhança com a citação de Cristo em Mateus 22:21, *“Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”*⁹, traçando a diferença entre o poder temporal, mostrando que o prefeito não terá o poder sobre ela já que esta se concentra no poder espiritual.

De uma maneira geral, o Conto da Outra Freira mostra uma personagem que defende tão bem sua voz e seu direito de seguir sua fé que parece um oposto da caracterização da Priora, a religiosa narradora. Enquanto Chaucer não apresenta nenhum traço a partir do qual se possa verificar a personalidade desta Freira, também não há, ao longo da obra, nenhuma interação da mesma com outros personagens. Contudo, sua história mostra uma força tão grande, uma defesa tão forte dos ideais cristãos que permite que apreendamos traços do tipo de mulher que a Freira é, uma personagem bem diferente de Madame Eglantine, que mantém sua história no espaço

⁹ *Bíblia Sagrada* – Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2005.

esperado. A Outra Freira também não foge do que se espera a partir da história que deveria contar, mas consegue mostrar a força de uma mulher santa que lutou pelos seus ideais de fé em Cristo.

Considerações Finais

As representações são fruto de um processo histórico, no qual as relações culturais possuem um papel essencial. Elas também não são grandes blocos engessados, mas parte de um grupo de fatores que passam por escolhas, significações e estratégias. A cultura trata do modo com o qual nos relacionamos com o mundo e isso é operado através da linguagem e pela atribuição de sentido através dos símbolos. Ao optarmos por verificar as mulheres dos Contos com base nas representações, entendemos que foi possível analisar as mulheres em suas nuances.

Este trabalho abordou os percalços de se pesquisar os cotidianos femininos na Idade Média e de se atribuir conceitos muito gerais a esses estudos sem se deixar levar pela subjetividade ao estudar tais casos. O pesquisador não consegue ser completamente imparcial, visto que ele é fruto de seu ambiente, de suas relações pessoais e de suas experiências; contudo, o historiador deve buscar se despir do indivíduo contemporâneo ao analisar as realidades culturais e sociais dos indivíduos do passado.

Propomos, entre os dois grandes blocos nos quais as mulheres poderiam se encaixar entre duas imagens ou condições sociais extremas (ou de Santa ou de Pecadora), inferir que talvez os ideais fornecidos pela Igreja fossem postos em prática de acordo com as condições materiais das épocas e locais, e não como elemento determinante para compreensão da condição social feminina, pois esta era não somente consequência do aspecto religioso, mas também do contexto social vivido.

Deste modo, procuramos demonstrar que essas mulheres inglesas na Idade Média não estavam fixadas em padrões globais, mas estavam imersas em conflitos cotidianos frente a tais grandes representações que as encaixavam em padrões discursivos restritos. O que buscamos mostrar aqui foi que o feminino, como uma série de representações que se articulam umas as outras e com as demais dinâmicas e grupos sociais, é uma temática vasta para ser explorada, riquíssima e que demanda crescentes estudos que problematizem a história da mulher na Idade Média. Nosso artigo toma por foco essa direção, que consideramos relevante dentro dos estudos medievais, em um

contexto atual de grandes transformações, dentro do qual as mulheres cada vez mais ocupam lugar de agentes na produção de conhecimento, e de uma realidade social atual que crescentemente busca sustentar suas bases na igualdade de direitos, com pressuposto constitutivo para além das diferenças de gênero, mas na diferença em si, como marca ontológica dos indivíduos em sociedade, independentemente de grupos e de interesses a eles ligados.

Referências Bibliográficas:

Fontes primárias:

CHAUCER, Geoffrey. *Os Contos da Cantuária*. Tradução de Paulo Vizioli. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

CHAUCER, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. Tradução de Nevill Coghill. Londres: Penguin Books, 1975.

Obras Gerais e Específicas:

ANDRADE, Maria Filomena. *O Mosteiro de Chelas: uma comunidade feminina na Baixa Idade Média*. Património e gestão. Porto: Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Pós-graduação em História, Universidade do Porto, 1996.

ARIÈS, Philippe. *Casamento Indissolúvel*. Cidade: editora s/d, p.16-39.

BENNETT, Judith. *Queens. Whores and Maidens: Women in Chaucer's England*. London: Royal Holloway, 2002.

Bíblia Sagrada – Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2005.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio. de Janeiro: Difel, 1993.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

_____; PERROT, Michelle. (dir.) *História das Mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990.

_____. A mulher, o amor e o cavaleiro. In: DUBY, G. (Org). *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Teramar, 1991.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Trad. Izabel Magalhães et al. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1999.

MARTIN, Priscilla. *Chaucer's Women: Nuns, Wives and Amazons*. Iowa: University of Iowa Press, 1990.

MEDEIROS, Sooraya Karoan. A imagem das mulheres. In: MEDEIROS, S. K. L. *Lamurientas, faladeiras e mentirosas?: estudo sobre a condição social feminina no quatrocentos português*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

PEREIRA, Daiane. Maria: advogada nossa. *Anais do XXII Congresso Internacional da ABRAPLIP*, 2009. Cidade: editora, 2009, p.??.

PILOSU, Mario. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.

PIRENNE, Henry. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

TILLY, Louise. Gênero, história das mulheres e História social. *Cadernos Pagu* (3) 1994, p. 29-62.



**GUERRA E PODER LOCAL NA LISBOA DE D. DINIS: ANÁLISE DE
CAVALEIROS-VILÃOS E PEÕES EM UMA INTERFACE POLÍTICO-
MILITAR (1279-1325)**

Bruno Marconi da Costa¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar de que forma as guerras que ocorreram durante o reinado português de D. Dinis interferiam e relacionavam-se com o poder local de Lisboa. Para efetuar essa análise, procuramos identificar essa interface em dois eventos militares: a guerra entre Portugal e Castela, com começo no ano de 1294 e fim em 1297, que culminou no Tratado de Alcañizes; e a guerra civil ocorrida de 1319 a 1324, a qual dividiu o reino entre aqueles que apoiavam D. Dinis e os que apoiavam o Infante D. Afonso, futuro D. Afonso IV. Cavaleiros-vilãos e peões lisboetas juntaram-se ao rei em ambos os eventos militares, o que levou a repercussões nas relações sociais de poder que permeavam a participação institucional na assembleia concelhia da cidade.

Palavras chave: guerra, Lisboa, D. Dinis, concelho, política

Abstract: The present article aims to analyse how the wars that happened on D. Dinis' Portuguese government interfered and were related to the local power at Lisbon. To perform such analysis, we seek identifying this interface in two military events: the war between Portugal and Castile, that started on 1294 and ended on 1297 - which resulted in the Treaty of Alcañizes; and the civil war that happened between 1319 and 1324, that divided the kingdom between those who defended the King D. Dinis and those who supported the Prince D. Afonso, future King D. Afonso IV. The knights and peons from Lisbon joined the king in both events, which led to repercussions in the social relations of power that permeated the institutional participation at the council assembly of the city.

Keywords: war, Lisbon, D. Dinis, council, politics

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Bolsista CAPES/CNPq e pesquisador do Grupo de Estudos Medievais Portugueses (GEMPO).

1. Introdução

O objetivo do presente artigo é analisar interfaces entre poder local e guerras que envolveram o reino de Portugal durante a Idade Média. Para isso, tomamos como recorte temporal o reinado de D. Dinis (1279-1325), focando nosso olhar em dois eventos militares específicos: a guerra com Castela ocorrida entre 1294 e 1297 e a guerra civil ocorrida entre 1319 e 1324. Intentamos observar as inter-relações entre esses enfrentamentos militares e a política concelhia da cidade que se tornara, no século XIII, a mais importante do reino: Lisboa. Identificaremos de que forma cavaleiros-vilãos e peões olisiponenses participaram e tiveram suas posições sociais modificadas quando convocados por D. Dinis.

O reinado dionisino possui uma dinâmica própria, apesar de, em diversas áreas, ser continuador das políticas de seu pai, D. Afonso III (CARVALHO HOMEM, 1996: 144-163). Com relativa paz e estabilidade após o fim da "Reconquista", D. Dinis preocupou-se em defender, povoar e expandir sua intervenção nas áreas menos povoadas do reino - distribuindo forais e cartas de feira. Foi ativo em uma política antissenhorial, usando constantemente as inquirições para aferir abusos cometidos pela nobreza, principalmente na região norte de Portugal. Para aumentar seu poder na totalidade do reino, desenvolveu amplamente a burocracia régia, criando diversos novos cargos. No âmbito da política externa, destacou-se pelas iniciativas de estabelecer os limites e fronteiras do reino com Castela - prática esta que culminou no Tratado de Alcañices, em 1297.

Durante o reinado de D. Dinis, houve uma grande complexificação do poder local nos espaços urbanos portugueses, tendo como principais instituições os *concelhos*. Estes podem ser definidos como órgãos deliberativos do terceiro estado português, políticos por excelência, análogos às comunas do Além-Pirineus. Eram compostos pela assembleia dos vizinhos e por seus cargos funcionais, por exemplo, os alvazis (juízes locais) e os almotacés (encarregados em policiar os pesos e medidas). A assembleia dos vizinhos, também chamada de *concilium*, reunia os habitantes da cidade com o interesse de administrar o bem-comum, as terras comunais e promulgar leis a partir dos costumes locais (as posturas). Apesar de dominada socialmente pelos economicamente abastados, era ainda um espaço de maior atuação democrática na política urbana, principalmente até finais do século XIII (COELHO, 1986: 6-7).

A cidade de Lisboa estava em acelerado processo de transformação na passagem do século XIII para o XIV. No século XII, à época da conquista dos cruzados liderados

por Afonso Henriques, Al-Lishbuna era considerada uma praça militar e possuía em torno de 5000 habitantes distribuídos em 20ha. A principal atividade econômica era a agricultura nos campos verdes que circundavam a "cerca velha". O cenário era profundamente diferente no século seguinte: com aproximadamente 14000 almas espalhadas por 60ha, atividades burguesas desenvolveram-se aceleradamente: cresceram o comércio e o artesanato, dando dinamismo e transformando o conjunto da estrutura social urbana (OLIVEIRA MARQUES, 1988: 84-85).

Isso se deu devido ao que Gerard Pradalié chamou de "virada dos anos 1250" (PRADALIÉ, 1975: 58): novas atividades produtivas teriam ganhado força econômica nesse período devido à segurança que o fim da "Reconquista" oferecera aos habitantes, que poderiam então investir em seus negócios. Assim como em todo o reino, o comércio expandiu-se tanto interna quanto externamente e a produção artesanal complexificou-se, surgindo novos ofícios resultantes da especialização do processo produtivo dos mesteres tradicionais. Tal transformação econômica levou a uma modificação no conjunto da hierarquia social da cidade, inserindo novos agentes na dinâmica urbana de Lisboa e modificando a tradicional relação formada entre *cavaleiros-vilãos* e *peões*.

2. Cavaleiros-vilãos e peões no Portugal medieval

A estrutura social das cidades portuguesas era dividida entre os capazes, economicamente, de possuir cavalos ou não: cavaleiros-vilãos e peões. Era uma hierarquia básica do terceiro Estado (o povo, ou os *laboratores*), de cunho sócio-militar, dentro da qual os mais abastados tinham obrigações e privilégios advindos de sua condição guerreira, enquanto os que possuíam menos renda eram os mantenedores daquela sociedade, tendo como função a produção dos bens para sustentar as necessidades básicas da população local.

O cavaleiro-vilão era o "popular" que mais se aproximava da nobreza e, por vezes, se constituía como um grupo social intermediário entre os *bellatores* (a nobreza guerreira) e os *laboratores*. Diferenciava-se do cavaleiro nobre principalmente pelo fato de não possuir uma família tradicional e aristocrática. Sua forma de ascensão à cavalaria era a partir de suas *propriedades*. Mesmo assim, no âmbito da cultura e dos costumes, buscava refletir seus valores nos da nobreza tradicional, reproduzindo-os em uma escala própria, sem, porém, abandonar os bens que o sustentava economicamente (COELHO, 1996: 253-254).

Observemos o que era necessário para ascender socialmente no ambiente urbano e ser considerado um cavaleiro-vilão. Primeiramente, um homem precisava adquirir e manter um cavalo, assim como todo o aparato de guerra (armaduras, armas e criados para o servir). Contudo, apenas tornava-se um cavaleiro quando possuía uma certa quantidade de posses, que se modificava de acordo com a cidade. Para ascender à cavalaria-vilã na maioria dos espaços urbanos, as autoridades locais requeriam de seus habitantes: um casal habitado, uma junta de bois, quarenta ovelhas, um jumento e duas camas, ou o equivalente de tudo isto em dinheiro. (OLIVEIRA MARQUES, 1987: p. 262).

Esses pré-requisitos mostram-nos que aqueles homens que conseguiam ascender e se manter na cavalaria-vilã tinham, enquanto base econômica, médias e grandes propriedades de terra. Suas herdades localizavam-se nos termos das cidades, nas quais moravam e assumiam o papel de uma verdadeira elite. Conseguiam manter seu status social sem precisarem, eles mesmos, trabalharem nas terras, empregando trabalhadores assoldados. Assentados em seu poder econômico, esses fazendeiros eram os membros que dominavam a cavalaria até, pelo menos, meados do século XIII.

Em grandes cidades comerciais como Lisboa, outras categorias socioprofissionais ascendiam à cavalaria. Podemos identificar que os proprietários de terra, a partir da "virada dos anos 1250", eram ladeados por burgueses em suas fileiras montadas, neste caso, não o pequeno ou médio comerciante ou mesteiral, mas sim o grande mercador que lançava seus empreendimentos sobre o mercado externo, trazendo lãs de Flandres, França e a Hansa Teutônica para vender nas grandes cidades portuguesas. Com isso, tornar-se cavaleiro reafirmava sua hegemonia econômica, devido a algo que qualquer homem medieval, vivendo em uma sociedade tipicamente feudal, buscava obter: privilégios.

O cavaleiro-vilão adquiria diversos tipos diferentes de privilégios. Por exemplo, existiam aqueles que consistiam de isenções econômicas (taxas régias e concelhias), feudais (livres de conceder aposentadoria a nobres), e de serviços (não eram coagidos a prestar serviço à coroa ou ao concelho, a *anúndava*). Era a partir desses privilégios que o cavaleiro se destacava do restante da sociedade urbana medieval portuguesa, como uma forma de reafirmar sua função guerreira e a hierarquia vinculada a esse status.

Logo abaixo dos cavaleiros-vilões na hierarquia sociomilitar vinham os peões. Eram aqueles que possuíam certa autonomia econômica a ponto de poderem adquirir armas, porém não eram ricos o suficiente para arcar com a compra e a manutenção de um cavalo. Por isso, serviam nas guerras do reino a pé, quando as hostes dos concelhos eram convocadas pelo poder régio (OLIVEIRA MARQUES, 1987: 268-269). Sua principal

função social, porém, era a manutenção das necessidades básicas da sociedade - eram, precisamente, os *laboratores*.

Tal função é aparente se observarmos as atividades econômicas nas quais os peões inseriam-se. No termo das grandes cidades como Lisboa, os peões eram chamados de *lavradores*, mas não por serem propriamente aqueles que trabalhavam na terra, mas sim por serem pequenos proprietários. Apesar de sua renda não ser tão significativa quanto a de um cavaleiro, o peão na zona rural poderia viver sem trabalhar na terra de ninguém, a ponto mesmo de contratar um limitado número de pessoas para trabalhar para ele.

Na esfera cidadina, os principais membros da peonagem eram os mesteirais - aqueles que trabalhavam na "indústria". Ourives, alfaiates, sapateiros, ferreiros, moleiros - todos eles possuíam certa independência econômica em suas próprias oficinas. Faziam parte também desse grupo sócio-militar os pequenos comerciantes, assim como pescadores e criadores de pequena quantidade de gado. Durante o século XIII, este grupo passa por um processo de acelerado ganho de poder político na cidade de Lisboa, e as guerras das quais eles tomaram parte evidenciam sua participação no concelho, como trataremos a seguir.

3. A guerra contra Castela e a oligarquização do concelho de Lisboa

Cavaleiros-vilãos e peões de Lisboa, juntamente com aqueles provenientes de outros concelhos do reino, foram convocados por D. Dinis para uma guerra na fronteira com Castela em 1295. Analisaremos, em um primeiro momento, os fatores da política externa do reino de Portugal que levaram ao confronto militar com Castela e, a seguir, observaremos como este interveio nas estruturas do poder local concelhio em Lisboa.

Dois fatores principais levaram à guerra Portugal e Castela entre os anos de 1294 e 1297. O primeiro, mais evidente, é a complexa relação geopolítica de acordos estabelecidos entre Aragão, Castela e Portugal, que cindiu a nobreza castelhana após a morte prematura de Sancho IV em 25 de abril de 1295. Fernando IV era herdeiro ilegítimo, pois o casamento entre o falecido monarca e Maria de Molina não fora validado. Assim, D. Dinis alia-se em uma "liga internacional" contra Castela, na qual também participavam Rei D. Jaime II de Aragão, Rei Filipe IV da França, Rei Carlos da Sicília e um novo pretendente ao trono castelhana, D. Afonso de Lacerda (PIZARRO, 2008: 142).

Nesse âmbito, José Augusto de Sotto Mayor Pizarro apresenta-nos que era interesse tanto a coroa portuguesa quanto a aragonesa dividir, novamente, o reino de

Castela e Leão. Desde 1230 os dois reinos encontravam-se unidos, o que garantia uma hegemonia político-militar na Península. Essa estratégia seria levada a tal ponto, que D. Dinis abriria mão da política matrimonial estabelecida com Sancho IV de casar sua filha mais velha, D. Constança, com o então infante e herdeiro D. Fernando, ao se aliar a D. Jaime II de Aragão na guerra pela cisão do mais poderoso reino ibérico do período.

O segundo fator que deflagrou a guerra entre Castela e Portugal era o esforço de D. Dinis em estabelecer uma política favorável ao reino português na definição de sua fronteira. Desde o fim do processo de "Reconquista", D. Afonso III preocupou-se em atrair população para ocupar as zonas limítrofes entre ambos os reinos, de modo a garantir a segurança da região contra possíveis avanços castelhanos. D. Dinis deu continuidade a essa política e aprofundou-a, reconstruindo castelos e distribuindo mais forais em regiões pouco habitadas.

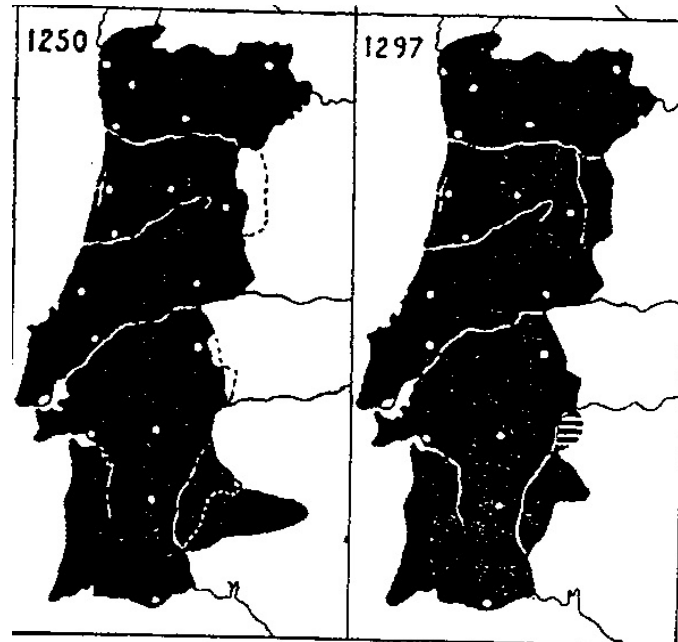
Findada a guerra, a preocupação de ambas as partes evidencia-se quando identificamos que a paz foi selada a partir do Tratado de Alcañizes:

Sabham quanto esta Carta virem, e leer ouvirem, que como fosse contenda sobre Vilhas, Castelos, e Termos e partimentos, e posturas, e preitos antre nós Dom Fernando pela graça de Deos Rey de Castella [...] de hua parte, e Dom Diniz pela graça de Deos Rey de Portugal [...] da outra, e por rason destas contendas de suso ditas nacessem antre nós muitas guerras, e omizios e eixessos en tal maneira, que nas terras dambos foron, muitas roubadas, e quemadas, e astragadas, en que se fez hi muito pezar a Deos por morte de muitos homeez. (Retirado de: [http://pt.wikisource.org/wiki/Tratado de Alcanizes](http://pt.wikisource.org/wiki/Tratado_de_Alcanizes))

O Tratado de Alcañizes foi um acordo estabelecido entre D. Dinis e D. Fernando IV no dia 12 de setembro de 1297 que tinha como objetivo delimitar as fronteiras entre Castela e Portugal. Os limites expressados no tratado perduram até os dias de hoje. Seu resultado final, com troca de cidades e territórios de ambas as partes, favoreceu o rei português, visto que à coroa castelhana não interessava manter guerra em quatro frentes distintas. Além disso, Alcañizes resgatou a política matrimonial de casar D. Fernando IV e D. Constança de Portugal - o que garantia que o tratado fosse cumprido sob forma de aliança.

No que respeita à troca de povoações na fronteira, Castela recebia a praça de Arronches, que havia pertencido aos reis Afonso X e Sancho IV, dando em troca os castelos de Olivença e Campo Maior, a par de Badajoz e S. Félix dos Galegos,

junto a Alcântara. Quanto a D. Dinis, recebia na província do Alentejo o lugar de Ouguela, com os seus termos, direitos e pertenças, salvo a jurisdição religiosa que continuava anexa ao prelado de Badajoz. Mas a grande pretensão do rei de Portugal era satisfeita: os lugares de Riba-Côa e respectivos castelos, a saber: Sabugal, Alfaiates, Almeida, Castelo Rodrigo, Vilar Maior, Castelo Bom, Castelo Melhor, assim como os restantes lugares dessa comarca. (SERRÃO: <http://campus.usal.es/~cesduero/articulos/verissimo.htm>)



("Fases de desenvolvimento do Estado Português". AMARAL et GARCIA, 1998: 182)

Para a guerra contra Castela, D. Dinis convocou não só seus vassallos da nobreza, mas também hostes de concelhos. São citados na documentação cavaleiros-vilãos e peões originários, principalmente, de Santarém e de Lisboa. Atentaremos, a seguir, de que forma a participação desses cidadãos lisboetas levou a uma alteração da dinâmica do poder local nesta que era já a maior e mais importante cidade de Portugal, usando como fonte uma carta enviada no ano de 1298 por D. Dinis e endereçada ao alcaide, alvazis e concelho de Lisboa. Para compreender o alcance das decisões dionisinas, devemos atentar à dinâmica da instituição concelhia da cidade.

Desde as formações dos concelhos medievais portugueses, os cavaleiros-vilãos configuravam-se como os principais agentes políticos e hegemonizavam a sua política. Após a "virada dos anos 1250", podemos identificar uma significativa ampliação da assembleia dos vizinhos, que se acelera até o final do mesmo século. O *concilium*, que

costumava ser frequentado apenas por "homens bons", passara a agregar em suas reuniões representantes dos mesterais.

Como exemplo, podemos citar uma assembleia magna no ano de 1285, que D. Dinis, ainda jovem, presidiu na cidade. O principal assunto dessa assembleia eram agravos feitos por D. Afonso III aos habitantes da cidade, de acordo com a posição dos vizinhos. Compareceram, nomeadamente, de acordo com o tabelião Ioanne Mendes, oito cavaleiros, cinco mercadores, dezesseis peliteiros, dezesseis alfaiates, dez pescadores, estando presentes, ainda, "outros muitos caualeiros, escudeiros, crerigos, cidadãos, mercadores, alfayates, peliteyros, çapateiros, correiros, & ferreiros, que foram chamados, & juntados a esta cousa" (BRANDÃO, 1650: 315).

Isso mostra uma participação ativa de mesterais, ou seja, de peões, nas reuniões concelhias, determinando a relação de forças do poder local e votando políticas para a cidade de acordo com seus interesses como grupo social. Essa expansão da assembleia dos vizinhos foi fruto da crescente importância que essas atividades econômicas tiveram posteriormente à virada dos anos 1250, referida anteriormente. As reuniões passaram a ser compostas conjuntamente por cavaleiros-vilãos e peões, o que levava a diversos conflitos de interesses, provenientes de suas distintas posições sociais e econômicas no espaço urbano lisboeta. A guerra contra Castela colocou em evidência uma faceta desses conflitos.

Após o retorno das hostes de Lisboa, seus homens reuniram-se em assembleia para discutir sobre a forma de pagamento que seria dado pelo monarca em favor de suas participações na guerra. Ao debruçarmo-nos sobre a referida carta enviada por D. Dinis, podemos identificar alguns indícios sobre quais agentes participavam das assembleias do *concilium*: de acordo com o documento, debatiam sobre o pagamento "os homees boos da vila" e "doos homees boons de cada mester" (DHCL, 1947: 113). Essa passagem reafirma o que indicamos anteriormente: tomavam parte da assembleia de vizinhos tanto cavaleiros-vilãos ("homees boos") quanto peões, presentes na forma de dois representantes de cada ofício.

Cavaleiros-vilãos e peões de Lisboa debatiam, no que diz respeito ao assunto central da carta, como seria dividido o pagamento entre os que participaram das batalhas. Dividiam-se entre os que queriam que o foro fosse pago baseando-se na divisão entre "cavalaria e apeoarias", ou seja, recebessem de acordo com o seu status sócio-militar - política defendida pelos cavaleiros; e aqueles que defendiam os pagamentos "às valias", ou seja, de acordo com a renda individual dos participantes, sem que houvesse uma

divisão jurídica entre os que iam a cavalo para a guerra e os que lutavam a pé - sustentada pelos peões.

D. Dinis, então, não vislumbrando a possibilidade de um consenso, intervêm de duas maneiras no assunto, observadas no próprio documento que aqui analisamos. A primeira delas é resolver o impasse que a assembleia de vizinhos tinha em relação ao próprio pagamento. O rei é enfático em sua decisão: "tenho per bem que o cavaleyro pague como cavaleyro e o peon como peon" (DHCL, 1947: 114). Dessa forma, D. Dinis reafirma a divisão sociomilitar e o sistema hierárquico de privilégios na cidade.

A segunda intervenção de D. Dinis, em um item seguinte da mesma carta, é sobre o próprio funcionamento da assembleia de vizinhos. Com o interesse de suprimir o dissenso, D. Dinis reconhece a existência de discórdia sobre "muiyas coisas" dos feitos que "nascem na terra", devido ao fato de "queredes hy seer todos chamados" (DHCL, 1947: 114). Esse suposto problema para a administração concelhia mostra-se não como uma novidade, mas sim como algo que com frequência acontecia nas reuniões da assembleia.

Para resolver isso que considerava negativo tanto para ele quanto para os vizinhos de Lisboa, D. Dinis apresenta a solução de que alvazis e alcaide deveriam fiscalizar para que os *concilia* só fossem feitos por homens bons, ou seja, por cavaleiros-vilãos: "porque tenho eu por bem e mandevos que des aqui adeante, que o alcayde e os alvazys com gran peça dos homees boons da vila que ajan acordo en Conselho sobre todolos feytos que na vila naçeren em tal guisa que seja o serviço de Deos e ao meu e a prol da terra" (DHCL, 1947: 114).

Ao negar a participação dos "doos homees boons de cada mester" da assembleia, ou seja, afastando os peões das deliberações políticas da cidade, D. Dinis atravessa a autonomia concelhia e estabelece uma política de *oligarquização* da instituição. Dessa forma, D. Dinis novamente reafirma sua proximidade aos cavaleiros-vilãos, que passam a hegemonizar sua presença no concelho.

Assim, podemos identificar que a participação de Lisboa na guerra contra Castela pode ser considerada, por um lado, a resolução dos problemas internos da administração pública da cidade e, por outro, uma barreira à ascensão socio-política dos peões-mesterais no aparato institucional concelhio. O evento militar foi a "gota d'água" para um processo histórico de tensão social, fruto do empoderamento de novos segmentos sociais que perdurava há quase meio século.

4. A importância de Lisboa na guerra civil de 1319-1324

Vinte e três anos depois da guerra contra Castela, os moradores de Lisboa participam de outro confronto militar. Desta vez, envolve batalhas entre conterrâneos, visto que o Infante D. Afonso, herdeiro ao trono e futuro D. Afonso IV, reúne em sua volta segmentos da sociedade portuguesa que se encontravam insatisfeitos com o governo de D. Dinis. Apresentaremos, aqui, os fatores que levaram à deflagração da guerra e, posteriormente, a participação de Lisboa no conflito.

O primeiro e mais latente fator que deu origem à guerra foi devido à deteriorada relação de poder no interior da família real, mais precisamente porque o Infante D. Afonso considerava que D. Dinis favorecia mais ao seu filho bastardo, D. Afonso Sanchez, do que a ele próprio. O cronista Rui de Pena, ao escrever em sua crônica o relato em favor do rei D. Dinis, apresenta-nos os motivos da guerra, desqualificando a posição do Infante:

E, segundo o que acho e pude compreender, três razões houve, e tôdas sem causa nem razão, porque o Infante D. Afonso se moveu a esta sua desobediência contra seu pai das quais a primeira foi em Beja, por sentir que El-Rei D. Dinis queria grande bem a D. Afonso Sanches e ao Conde D. João Afonso, seus filhos naturais, os quais, segundo se acha, não serviam nem acatavam ao Infante [...] e a segunda causa foi a grande cobiça e desordenado desejo, que sempre teve, de haver e cobrar para si as riquezas e tesouros de El-Rei, seu pai; e a terceira, por querer que em tôda [a] maneira, El-Rei deixasse e tirasse de si a Justiça e Governança do Reino, e livremente a deixasse a êle. (PINA, 1945: 263.)

A partir das palavras do cronista quinhentista, podemos observar dois "partidos" formando-se. O partido do Infante, apoiado pela rainha, alguns grandes senhores no Norte e do Centro do reino, numerosos filhos segundos, o bispo de Lisboa (D. Frei Estevão Miguéis) e do Porto (D. Fernão Ramires). Ao lado do rei, os mencionados bastardos, funcionários régios, o almirante-mor Manoel Pessanha, os mestres das ordens militares e os grandes concelhos do Centro-Sul (OLIVEIRA MARQUES, 1987: 492).

Ao observar essa distribuição de forças entre as duas referidas partes, podemos identificar o outro fator que levava a eclodir a guerra civil: a própria política antissenhorial de D. Dinis. Só no reinado dionisino, quatro inquirições foram lançadas com o interesse de investigar abusos por parte da nobreza na região Norte - território tradicionalmente ocupado pelos senhorios. O monarca ainda preveniu a nobreza contra os abusos de jurisdição (1317), da proibição de criação de novas honras por parte de seus funcionários

(1321) e a obrigação, por parte de todos os nobres, de provar seus direitos feudais (1324) (OLIVEIRA MARQUES, 2010: 146-147). Seu objetivo era enfraquecer o poder da nobreza tradicional portugalense, de modo a aumentar sua autoridade e jurisdição sobre os espaços por ela ocupados, efetuando uma política centralizadora.

Ao mesmo tempo, D. Dinis estabeleceu uma importante política de favorecimento dos concelhos. Em relação àqueles localizados no litoral, o monarca desenvolveu amplamente a chamada "fachada atlântica", incentivando o crescimento econômico das populações burguesas fixadas nessa região e aumentando a proteção marítima contra ataques de piratas e estrangeiros nas cidades costeiras. Já na *hinterland*, D. Dinis distribuiu forais e cartas de feira, o que aumentava a quantidade de moradores leais a ele nas áreas de fronteira e oferecia rivalidade aos senhores, principalmente, como já nos referimos, na região Norte do reino.

Destarte, podemos identificar que a guerra civil que eclodiu durante o primeiro quartel do século XIV tem suas raízes profundas na própria lógica da política dionisina. Isso mostra-se ainda mais latente quando observamos que, de acordo com José Mattoso, o reino dividiu-se entre Portugal Senhorial - com as grandes casas da nobreza do Norte do reino apoiando o Infante D. Afonso - e Portugal Concelhio - concelhos que espalhados pelo Centro-Sul davam sustentação político-militar ao rei (apud PIZARRO, 2008: 244).

Lisboa, nesse contexto, seria o centro de operações do monarca, onde ele conseguiria apoio não só de tropas para enfrentar as armas do infante como também da "opinião pública". É por isso que, após Santarém em 1320, Lisboa foi palco de uma assembleia magna na Sé, presidida por um homem próximo ao rei, Apariço Domingues, no qual este leu dois extensos manifestos acusando publicamente o filho e apontando abusos cometidos pelo infante em território português e valorizando a lealdade da cidade para com D. Dinis:

a qual carta per leuda, o dito Apariço Dominguez começou de contar muyto bem do dito Conçelho, e de louvar muyto dizendo que todolos do dito Conçelho eram muy boos e muy verdadeyros e muy leaaes e que taes foram sempre eles e todos aqueles onde eles vynham e que por taes os tinha Elrey e que Elrey os amava e preçava muyto e que fiava deles muyto e que como quer que Elrey amasse muyto todolos do seu poboo e fiasse muyto deles come adaqueles que som seus naturaaes e seus amigos que stremadamente amara muyto e amava todolos de Lixboa e que stremadamente fiava deles (DHCL, 1947: 135-146).

Dessa forma, podemos observar que D. Dinis atuava com esforço no concelho mais importante do reino, de forma a garantir a lealdade de seus homens na guerra que já vinha destruindo várias regiões do reino. Sua intervenção no concelho teve frutos, visto que este se manteve ao seu lado no enfrentamento ao Infante:

Em Outubro [de 1323], reuniram-se cortes em Lisboa a pedido de D. Afonso; não tendo, porém, obtido satisfação para as suas reivindicações, resolveu abandonar a assembleia e retirar-se para Santarém, onde reuniu um exército com o fim de conquistar Lisboa. Os seus homens defrontaram-se com os do rei, que eram sobretudo vilãos do concelho de Lisboa, no lugar chamado Albogas, perto de Loures. A intervenção da rainha trouxe novamente a paz. (MATTOSO, 1997: 140)

Como mostra o texto acima, a Rainha Santa Isabel foi decisiva para o estabelecimento da paz entre seu marido e seu filho, em fevereiro de 1324. Todavia, o que nos interessa como objeto de análise é que Lisboa tomou um lado no conflito político, mobilizando seus homens sob a bandeira de D. Dinis, devido ao fato da guerra evidenciar dois projetos de poder distintos e, por diversas vezes, conflituosos: o senhorial e o concelhio.

Ao final da guerra, porém, D. Dinis teve que fazer concessões de grande porte aos interesses do infante. A menos de um ano de sua morte e com a saúde já debilitada, o rei exilou seu filho bastardo Afonso Sanches, aumentou as rendas de D. Afonso em 10.000 libras e destituiu o meirinho-mor Mem Rodrigues de Vasconcelos (PIZARRO, 2008: 250). Tal desfecho evidencia que o poder régio não possuía ainda as bases políticas para efetuar a centralização alheia à nobreza portuguesa, mesmo sustentadas sobre a base social e militar dos concelhos do Centro e Sul do reino.

5. Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo analisar interfaces entre conflitos militares e o estabelecimento do poder local na cidade de Lisboa durante o reinado de D. Dinis. Por ser um campo rico em possibilidades de análises, mantivemos nossos olhares em duas guerras: a guerra contra Castela de 1294 a 1297 e a guerra civil entre D. Dinis e o Infante D. Afonso, de 1319 a 1324.

A guerra com Castela teve reflexos profundos no conflito político interno de Lisboa, já existente e observável nos dissensos das reuniões ampliadas do *concilium*, das quais participavam tanto a elite local - os cavaleiros-vilãos - quanto as ascendentes categorias dos mestres - os peões. Tendo em vista a importância da guerra para o sistema feudal e a manutenção de sua estrutura social, podemos identificar a lógica das intervenções régias na cidade. Nesse cenário, D. Dinis toma duplamente o partido dos cavaleiros-vilãos da cidade: primeiro, reafirmando a hierarquia sociomilitar, ao garantir o pagamento por status e não "às valias"; segundo, efetuando uma oligarquização da assembleia concelhia, garantindo a hegemonia política dos cavaleiros-vilãos e mantendo uma clientela entre a elite urbana lisiponense.

Essa intervenção leva ao concelho uma perda cada vez maior de sua autonomia para uma oligarquia vinculada ao poder régio - o que ocorre no conjunto dos concelhos do reino. Isso se torna evidente quando, durante a guerra civil de D. Dinis com o Infante D. Afonso, Portugal se divide entre os concelhos régios e os grandes senhores que defendem o projeto político do Infante. O mais importante e poderoso dos concelhos aliados a D. Dinis era Lisboa, que inclusive teve manifestos lidos por representantes régios durante a guerra. A aliança político-militar entre poder régio e poder local é garantida a partir do processo de oligarquização, o que leva a mobilização de cavaleiros-vilãos e peões a juntar forças às tropas dionisinas contra as intenções da nobreza nortenha do Infante.

6. Fontes e Bibliografia

6.1. Fontes

BRANDÃO, Frei Francisco. ESCRITVRA XVIII. In: **Monarchia Lusitana**. Lisboa: Craesbeck, 1650. Quinta Parte, p. 314v-315v. (a. 1285)

Documentos Para a História da Cidade de Lisboa. Livro I de Místicos de Reis. Livro II dos Reis D. Dinis, D. Afonso IV, D. Pedro I. Lisboa: Câmara Municipal, 1947; Documento 3: p. 113. (a. 1298)

Documentos Para a História da Cidade de Lisboa. Livro I de Místicos de Reis. Livro II dos Reis D. Dinis, D. Afonso IV, D. Pedro I. Lisboa: Câmara Municipal, 1947; Documento 15, p. 135-146. (a. 1320)

PINA, Rui de. **Crónica de D. Dinis**. Porto: Portugalia, 1945.

Tratado de Alcanizes. Disponível em:

http://pt.wikisource.org/wiki/Tratado_de_Alcanizes (10 de junho de 2014, 00:55) (a. 1297)

6.2. Bibliografia

AMARAL, Luís Carlos et GARCIA, João Carlos. O Tratado de Alcañices (1297): uma construção historiográfica. In: **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto: Universidade do Porto, 1998. p. 967-986

COELHO, Maria Helena da Cruz et MAGALHÃES, Joaquim Romero. **O poder concelhio** - das origens às cortes constituintes. Coimbra: Centro de Estudos e Formação Autárquica, 1986.

COELHO, Maria Helena da Cruz. O povo. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. et SERRÃO, Joel (dir), COELHO, Maria Helena da Cruz et HOMEM, Armando Luís de Carvalho (cor). **Nova História de Portugal** - Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325). Lisboa: Presença. 1996. p. 252-308.

HOMEM, Armando Luís de Carvalho. A dinâmica dionisina. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. et SERRÃO, Joel (dir), COELHO, Maria Helena da Cruz et HOMEM, Armando Luís de Carvalho (cor). **Nova História de Portugal** - Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325). Lisboa: Presença. 1996. p. 144-163.

MATTOSO, José. **História de Portugal** - A Monarquia Feudal. Lisboa: Estampa, 1997

OLIVEIRA MARQUES, A. H. **Portugal na Crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1987.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. Lisboa Medieval: uma visão de conjunto. In: **Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa**. Lisboa: Presença, 1988. p. 80-91.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. **História de Portugal** - Das Origens ao Renascimento. Lisboa: Presença, 2010.

PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. **D. Dinis**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

PRADALIÉ, Gerard. **Lisboa** - da Reconquista ao fim do século XIII. Lisboa: Palas, 1975.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **No VII Centenário do Tratado de Alcanices**. Disponível em: <http://campus.usal.es/~cesduero/articulos/verissimo.htm> (10 de junho de 2014, 00:55)



A Guerra Santa e a participação da cavalaria nas Cruzadas no Oriente

Bruno Uchoa Borgongino¹

Resumo: As cruzadas consistiam em movimentos de reconquista de Jerusalém e outros lugares santos que se intensificou ao longo do século XI. Nas expedições militares desse gênero, era comum a participação de representantes de uma cavalaria nobre. A sacralidade do combate perpetrado por essa elite militar montada era uma ideia recorrente nos textos eclesiásticos do período. Neste artigo, pretendo analisar o porquê da relação estabelecida pelo clero ocidental entre o conceito de Guerra Santa e a participação da cavalaria nas cruzadas em Jerusalém.

O artigo está dividindo em duas partes. Na primeira, abordo os processos de longa duração que possibilitaram a associação entre Guerra Santa, cavalaria e cruzada – como a elaboração de critérios cristãos para uma guerra justa e o surgimento de uma nobreza cavaleira. Na segunda, analiso a relação entre Guerra Santa e ida de guerreiros montados a Jerusalém em diferentes versões do discurso convocatório de Urbano II.

Palavras-chave: Guerra Santa, Cavalaria, Cruzada.

Abstract: The Crusades were reconquest movements of Jerusalem and other holy places that were intensified during the XIth century. Noble knights often took part in those military expeditions. The holiness of combat did by this military elite was a common theme in the ecclesiastical texts of the period. In this article, I intend to analyze the reason behind the relation established by the western clergy between the concept of Holy War and the cavalry participation in the Jerusalem crusades.

This article is divided in two parts. On the first, I will analyze the long duration processes that enabled the association between the concepts of Holy War, crusade and cavalry – as the establishment of a Christian orientation for a just war and the birth of a

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ) e orientando da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva.

noble cavalry. On the second, I analyze the relation between the notion of Holy War and the going of mounted warriors to Jerusalem in different versions of Urban II's speech.

Keywords: Holy War, Cavalry, Crusade.

A Cruzada foi um movimento geral de reconquista cristã que se intensifica no decorrer do século XI. Jerusalém e os lugares considerados santos constituíam aspectos fundamentais na prédica convocatória e na mentalidade coletiva daqueles que respondiam ao apelo (FLORI, 2004: 346-347). A documentação produzida por eclesiásticos a respeito evocava a noção de Guerra Santa para caracterizar tais expedições militares.

Entre os mobilizados para as jornadas à Terra Santa era comum a participação de representantes de uma cavalaria nobre. A sacralidade do combate perpetrado por essa elite de guerreiros montados foi um motivo frequente nos escritos de membros da Igreja. No presente artigo, pretendo analisar o porquê da relação estabelecida por parte do clero ocidental entre o conceito de Guerra Santa e a participação da cavalaria nas Cruzadas em Jerusalém.²

Este texto constitui-se de duas partes. Na primeira, avalio os processos históricos de longa duração que, ao convergirem, culminaram na associação entre Guerra Santa, cavalaria e cruzada – tais como a proposição de um tipo de guerra que atendesse a critérios cristãos de justiça e o advento de uma nobreza cavaleira. Na segunda, analiso a vinculação entre a Guerra Santa e a ida de guerreiros montados a Jerusalém, mencionada nas convocatórias a Cruzadas atribuídas a Urbano II, na condição de caso paradigmático.

1. Guerra Santa, cavalaria e cruzada: a formação do vínculo

A convocação à Cruzada de Urbano II, ocorrida no Concílio de Clermont em 1095, foi antecedida por complexos processos históricos que possibilitaram a associação entre a idéia de Guerra Santa e a participação da cavalaria nas cruzadas. Tais processos não se desenvolveram de maneira isolada, uma vez que resultaram das mesmas transformações das conjunturas sociopolíticas que perpassaram o Ocidente medieval.

² Obviamente, a adesão de cavaleiros às Cruzadas não adveio apenas da associação da jornada militar à Terra Santa a uma motivação religiosa. Houve também motivações materiais, conforme didaticamente exposto por Hilário Franco Jr (1989: 10-27). Embora pertinente à compreensão geral do fenômeno histórico em questão, a abordagem necessária à resolução do problema proposto privilegia a formulação do discurso eclesiástico e os interesses clericais que o condicionava.

A fim de tornar inteligível o percurso que possibilitou o fenômeno que é objeto deste artigo, analisarei isoladamente tanto o desenvolvimento da noção de Guerra Santa quanto o lento aparecimento da cavalaria. Reconheço, portanto, lidar com dois processos que, embora discerníveis, entrecruzam-se no decorrer dos séculos. Após estas primeiras etapas, pretendo expor o desenvolvimento de posições clericais ante a atividade militar da nobreza nos séculos X e XI que contribuíram para o vínculo posterior entre Guerra Santa, cavalaria e cruzada.

1.1 Da Guerra Justa à Guerra Santa

Segundo Jean Flori, o conceito de Guerra Santa, caracterizada como uma empreitada militar ordenada por Deus e cujo triunfo derivaria do auxílio divino, consistia na base jurídica e moral para o uso da força armada pelas autoridades cristãs. Nesse sentido, o combate dos cruzados contra os infiéis demonizados que habitavam Jerusalém seria a Guerra Santa por excelência (FLORI, 2004: 342-346).

Tal forma de enaltecimento religioso de algumas campanhas militares teve origem na noção de Guerra Justa, formulada na Antiguidade Clássica. As transformações sociais e políticas ocorridas entre a desestruturação do Império Romano e o século XI propiciaram a consolidação de uma perspectiva de conflito bélico que fosse aceitável sob a ótica cristã.

Durante o período romano, Cícero atrelava a noção de *guerra* à de *justiça*. Em seu tratado *De officiis*, ainda que fosse favorável aos embates travados em favor da honra imperial, privilegiava as incursões motivadas por razões justas:

Aquellas guerras en que se disputa sobre el imperio, y que sólo tienen por fin la gloria, deben ir fundadas en las mismas causas que señalamos antes por justas para hacer la guerra, y es llano que han de llevarse con menos rigor éstas en que se propone por objeto la gloria del imperio (CÍCERO, 1946: 42).

Nesse sentido, a causa justa seria reparar e evitar a repetição de uma injúria quando a solução pelo debate não fosse possível, e mesmo com a necessidade do recurso à força militar, a paz deveria ser o objetivo final da guerra (Ibidem: 40). Conforme as observações de Neal Wood, Cícero defendia o uso da violência apenas em condições específicas: em favor da autodefesa e da manutenção da lei e da ordem (WOOD, 1991: 185-193)

Agostinho, segundo Mattox, também postulou que a existência de uma causa justa fosse prerrogativa para a eclosão de um conflito bélico. Contudo, o bispo de Hipona acrescentou motivações morais às razões elencadas por Cícero: a punição às violações contra as leis divinas, ocorrida sob a autorização de Deus (MATTOX, 2006: 44-60). Assim, as reflexões agostinianas previam justificativas religiosas para as guerras, possibilitando o reconhecimento da profissão cristã de um soldado.

Jean Flori avaliou o período carolíngio como momento em que se consolidou a noção de *guerra santa* (FLORI, 2013: 45). Em 800, Carlos Magno foi coroado imperador pelo bispo romano Leão III. Esse novo título ampliava a legitimidade do poder de Carlos Magno, então assentada sob a designação de rei dos francos e dos lombardos, uma vez que ressaltava o caráter universal do seu governo (FAVIER, 2004: 497).

Dentre outras mudanças na natureza do poder carolíngio decorrentes da coroação, deve-se destacar o elemento cristão. Como sublinhou Jean Favier, a partir desse episódio tornou-se usual a utilização de referências como “pela misericórdia de Deus” ou “pela graça de Deus” na apresentação dos títulos do soberano em documentos (Ibidem: 506-508). O poder imperial exercido por Carlos Magno era considerado *descendente*,³ o que implicava na necessidade de cumprir um ofício delegado por Deus.

Desse modo, o imperador carolíngio era incumbido pela graça divina da condução do *povo cristão* – noção que abarcava regiões que, embora não subordinadas ao rei dos francos, localizavam-se dentro do *Imperium christianum* (Ibidem: 506-511). Eram prerrogativas da função a defesa e expansão da comunidade cristã, acarretando no direito e mesmo no dever de agir contra os pagãos. Sob essa ótica, as campanhas militares perpetradas por Carlos Magno seriam justas e, sobretudo, benéficas, além de estarem dotadas de caráter religioso e sacro (FLORI, 2013: 36-40).

Ainda na época em que Carlos Magno governava, os normandos iniciaram suas investidas no litoral cristão, contra as quais conseguia se defender (FAVIER, 2004: 523-527). No decorrer do século IX, após a diminuição da rentabilidade sobre as cidades costeiras por conta dos sucessivos ataques e tributações, os normandos tenderam a adentrar o continente por vias fluviais. O interesse no desembarque numa região cristã

³ Segundo Walter Ullmann, na concepção *descendente* todo poder teria origem divina, tendo em vista que seria Deus quem constituiria o governo ao delegar o ofício de ser Seu vigário. Em oposição, haveria a concepção *ascendente*, presente sobretudo na Roma republicana, em que o governo adviria do *populus*, tornando os detentores de cargos políticos representantes da comunidade que atuam em seu nome (ULLMANN, 1971: 23-28). Ressalto que a compreensão segundo a qual o poder político adviria da graça divina não foi uma criação carolíngia, pois era uma noção recorrente nos reinos romano-germânicos.

era a obtenção de numerário e butim, motivado pela riqueza existente no território e a facilidade da vitória militar – fatores que, aliás, tornavam igrejas e mosteiros alvos preferenciais de ataques (D`HAENENS, 1997).

Além de normandos, durante os séculos IX e X ocorreram investidas de guerreiros magiares e de piratas sarracenos. Nessa conjuntura, a sacralidade do combate foi reforçada: os combatentes lutavam contra pagãos para proteger a Igreja de Roma, reunindo, assim, dois fatores que atendiam aos critérios cristãos de legitimidade das atividades bélicas (FLORI, 2013: 49-53). A referência aos danos provocados pelas ações pagãs contra o clero sublinhava a justiça da causa, propiciando a identificação entre religião e guerra e a consagração do combate em defesa da Igreja. (TYERMAN, 2010: 58-61).

Portanto, o conceito de Guerra Santa evocado pelo clero ocidental em favor das Cruzadas à Jerusalém derivava da transformação gradual e cristianização da noção ciceroniana de Guerra Justa, fomentada pelas sucessivas mudanças políticas ocorridas desde o fim do Império Romano. De acordo com a perspectiva recorrente na documentação da época, o caráter sacro do movimento cruzado decorreria das suas motivações, que concerniam à luta contra o infiel muçulmano e a defesa da Cristandade.

1.2 A cavalaria

A cavalaria, fenômeno que se consolidou nos séculos XI e XII, é de difícil delimitação. Conforme argumentou Jean Flori, os guerreiros montados a cavalo nesse período devem ser compreendidos para além dos seus aspectos militares, tendo em vista a complexidade do contexto político-social em que se originou. Dessa forma, a cavalaria constituía um grupo fechado aos não-nobres, dotado de uma ética e que justificava sua posição social evocando valores religiosos e aristocráticos (FLORI, 2005: 11- 26).

Para compreender a articulação, por parte do clero cristão, entre o conceito de Guerra Santa e a atividade guerreira de uma nobreza que cavalga, é necessário abordar os fatores que propiciaram o surgimento da cavalaria. No que concerne à questão, Jean Flori já advertiu sobre a falta de consenso entre os estudiosos (Ibidem: 13-15). Então, proponho uma interpretação pautada no diálogo crítico com a produção historiográfica com a qual tive contato até o momento.

Karl Ferdinand Werner, pressupondo que a organização sócio-política da Gália franca surgiu durante o Baixo Império Romano, relacionou a cavalaria medieval ao exercício de altas funções públicas no período tardo-romano. De acordo com a sua

argumentação, o exercício de uma função institucional implicava no ingresso num serviço administrativo organizado e hierarquizado segundo o modelo militar – a *militia*. Mesmo com a instalação dos grupos germânicos nos territórios outrora sob domínio romano, houve a continuidade institucional da nobreza romana. Na perspectiva de Werner, portanto, a origem e desenvolvimento da cavalaria não seriam um fenômeno apenas militar (WERNER, 1985).

Ao privilegiar apenas a caracterização formal das instituições numa perspectiva de longa duração, a tese de Werner exagera na continuidade entre o serviço público romano e a cavalaria medieval. Contudo, prima por sublinhar a necessidade de compreender o advento de uma elite guerreira montada para além dos fatores militares, considerando também as funções sociais e políticas atribuídas aos grupos nobiliárquicos.

Conforme destacou Dominique Barthélemy, foi o período carolíngio que contribuiu para o desenvolvimento da cavalaria e sua identificação com a nobreza (BARTHÉLEMY, 2010: 93). Nas tropas de Carlos Magno, guerreiros montados eram utilizados para ataques rápidos a pequenos grupos de inimigos, em cercos e em patrulhas, não sendo um fator decisivo para o sucesso das campanhas militares carolíngias (BACHRACH, 1983: 183-184). Ainda assim, houve transformações que propiciaram o surgimento posterior da cavalaria: a sofisticação e encarecimento do equipamento militar, a difusão das relações de vassalagem e a já mencionada consolidação de uma noção de guerra moralmente aceitável sob uma ótica cristã.

No que concerne ao equipamento utilizado pelos guerreiros montados, Verbruggen demonstrou que a cavalaria carolíngia utilizava armadura e armamento pesados: brúnia,⁴ elmo de metal, protetor para as pernas, espada longa de grande qualidade, lança e arco e flecha. Por conta do alto custo desses itens, poderiam ser adquiridos apenas por segmentos sociais economicamente privilegiados (VERBRUGGEN, 1997: 20-24).

A vassalagem, por sua vez, consistia no ingresso mais ou menos voluntário numa rede de dependências em que cada um receberia pelo que seria capaz de oferecer em termos de homens e de terras. Constatando as vantagens de um sistema pautado numa pirâmide hierárquica, Carlos Magno fez da nobreza que exercia cargos públicos

⁴ Longa túnica coberta com anéis ou placas de metal.

um grupo social e político heterogêneo formado por vassalos do rei (FAVIER, 2004: 83-86).

Em estudo clássico a respeito do surgimento dos aspectos jurídicos da vassalagem, F. L. Ganshof descreveu a organização institucional dessas relações sociais durante o período carolíngio. O vínculo era criado a partir de dois atos: a *recomendação*, em que aquele que se tornaria o vassalo colocava suas mãos juntas entre as mãos do seu futuro senhor - gesto denominado *immixtio mannum*; o *juramento de fidelidade*. Em troca da prestação de serviços, geralmente militares, e do compromisso de não fazer nada contra o seu senhor, o vassalo recebia um *beneficium* (GANSHOF, 1974: 34-74).

Ao contrair laços pautados na fidelidade pessoal com seus servidores, Carlos Magno reforçava sua própria autoridade. Em consonância com tal perspectiva, Barthélemy sublinhou que a vassalagem carolíngia era uma instituição social e política: consistia numa forma de pleitear, de tratar e de disputar publicamente os limites da obrigação, de decidir acordos, de elaborar ritos e fórmulas (BARTHÉLEMY, 2010: 103).

As incursões dos séculos IX e X contribuíram para a transformação da sociedade carolíngia. Como avaliou Georges Duby, o exército tinha grande capacidade ofensiva contra inimigos pedestres e que portavam armas rudimentares, porém era incapaz de resistir a ataques de surpresa, tendo em vista que era de mobilização lenta. Os novos inimigos dispunham de instrumentos que conferiam mobilidade em combate: cavalos, no caso dos magiares, e barcos, no caso dos normandos (DUBY, 1980: 127-130).

A vulnerabilidade franca ante esses adversários teve papel importante para o enfraquecimento do poder da dinastia carolíngia.⁵ Com o intuito de se proteger dos ataques, os francos começaram a organizar a defesa territorial construindo fortificações. Inicialmente, era o rei, valendo-se da sua prerrogativa de defensor do império, quem tomava a iniciativa de construir fortaleza e muralhas. Nos últimos quinze anos do século IX, propagaram-se as construções defensivas erguidas sem autorização régia prévia (D'HAENENS, 1997: 66-69). Se sob os carolíngios o dever da proteção militar cabia ao governante, a progressiva diminuição da autoridade dessa dinastia fomentou a dispersão do papel defensivo em favor das elites locais.

⁵ Além de ser um dos fatores para o declínio do poder carolíngio, as incursões dos séculos IX e X também fomentaram alterações econômicas e sociais, como bem analisado por Duby (1980: 131-170).

Segundo Guy Fourquin, foi por volta do ano mil que apareceu a feudalidade clássica – consequência justamente desses processos sociais, políticos e econômicos que sucederam ao desaparecimento da autoridade carolíngia. Conforme argumentou, durante a Primeira Idade Feudal, que vai dos anos mil até 1160, o poder media-se principalmente pelo número de senhorios rurais e vassalvos possuídos por um aristocrata. Sublinhou, ainda, a generalização, no âmbito de uma elite, dos direitos e prerrogativas relacionadas à posse de um castelo em torno do qual se agrupavam vassalvos guerreiros (FOURQUIN, 1987: 63-67)

Com a ascensão dos poderes locais, a forma jurídica das relações entre senhores e vassalvos mudou. Tendo em vista os objetivos do presente artigo, cabe destacar os deveres militares por parte do vassalvo decorrentes da sua obrigação de *auxilium*. Apesar das especificidades regionais, o cerne desse serviço consistia em proporcionar assistência militar dentro de um período pré-delimitado. No que concerne ao senhor, esse era obrigado a responder ao apelo do seu vassalvo quando injustamente atacado e defendê-lo dos seus inimigos (GANSHOF, 1974: 118-128). A possibilidade de apoio militar quando necessário era o que motivava sujeitos da elite à contração de laços de vassalagem.

Nos séculos XI e XII, pequenos conflitos entre senhores eram frequentes. Na maioria das vezes, o intento ao deflagrar a batalha era obter a submissão de um vizinho revoltado, ameaçador ou inclinado a uma aliança com um inimigo. Todavia, os potenciais ganhos econômicos eram um dos principais atrativos da participação na guerra: havia o butim decorrente de pilhagens, dos quais as igrejas e mosteiros nem sempre eram poupados, o valioso equipamento do derrotado, passível de ser tomado do adversário, e a captura do vencido, cuja liberação poderia ocorrer mediante pagamento de resgate (FLORI, 2005: 83-90).⁶

1.3 O desenvolvimento das posições clericais a respeito dos cavaleiros

O desenvolvimento do feudalismo clássico propiciou o surgimento da cavalaria e de constantes conflitos entre senhores. No âmbito da Igreja, houve diversos posicionamentos a respeito desse cenário social, que convergiram, ao final do século XI, na convocação dessa elite à Cruzada por Urbano II. Dada a multiplicidade das

⁶ Dentre as obrigações econômicas do vassalvo previstas no dever de *auxilium* constava o pagamento de resgate em caso de captura do senhor.

posições concernentes aos cavaleiros, detenho-me em dois tópicos: a formulação de um modelo de sociedade pautado na distribuição ternária de funções e os movimentos de paz.

O tema da trifuncionalidade social foi primeiramente formulado nas obras de Gerardo de Cambrai e Adalberão de Laon, no início do século XI. Conforme a análise empreendida por Duby, atribuía-se à união dos corações pelo amor a concórdia existente na sociedade cristã. Contudo, de acordo com essa perspectiva, os homens seriam divididos de forma boa e justa em ordens com atribuições específicas: uns oravam, outros combatiam e outros trabalhavam (DUBY, 1994: 23-135). Na esteira das transformações ocorridas a partir do fim do Império Carolíngio, o esquema atribuía ao guerreiro uma função social que justificava sua dedicação às atividades bélicas.

No que concerne aos movimentos de paz,⁷ deve-se distinguir duas iniciativas clericais. A primeira foi a Paz de Deus, cujo objetivo era assegurar a proteção eclesiástica a determinadas categorias de pessoas, como o clero e os pobres, e a certos tipos de bens materiais, como os prédios e o patrimônio da Igreja. Em séculos anteriores, membros do clero já haviam agido para restringir a violência dos poderosos. Porém, até o século IX, o dever de defender certos grupos e bens de eventuais ataques era do rei; a partir dos concílios do último quarto do século X, a atribuição foi transferida aos bispos e conferia-lhes o poder de excomungar quem invadisse propriedade eclesiástica. (CROWDEY, 1970: 42-46).

Jean Flori, ao analisar os concílios de paz, ressaltou que o objetivo dessas medidas não era combater em si a guerra privada e nem o suposto banditismo dos cavaleiros. Na verdade, o interesse seria obrigar os *milites* a renunciar aos direitos que reivindicavam sobre as terras eclesiásticas das quais eram às vezes “protetores” ou antigos doares. Para tal fim, a Igreja valorizava quem lutasse em favor do patrimônio eclesiástico contra usurpadores. Dessa forma, a Paz de Deus não consistiu em medidas para superar uma “anarquia feudal” ou para fazer com que a Igreja assumisse o papel de autoridade pública – ao contrário do que preconizam tendências historiográficas tradicionais (FLORI, 2013: 65-100)

A Trégua de Deus, por sua vez, foi um empreendimento clerical que visava o abrandamento dos cavaleiros que teve início no concílio de Elne de 1027. Esse

⁷ O tema foi objeto de diversos estudos. Dominique Barthélemy apresentou de forma concisa o desenvolvimento das perspectivas historiográficas a respeito, contudo opondo-se de maneira por vezes radical às interpretações até então estabelecidas (BARTHÉLEMY, 1997)

movimento interditava todo ato de guerra e mesmo todo constrangimento judiciário nas principais datas do calendário cristão: o Advento, a Quaresma e os Pentecostes. Além disso, também proibia os embates militares entre quinta-feira e domingo de cada semana. Geralmente acompanhava essa perspectiva de trégua a reprovação do homicídio entre cristãos e a indicação do pagamento de uma retratação para quem cometesse esse delito (BARTHELÉMY, 2010: 316-319).

Portanto, no decorrer do século XI, representantes da Igreja tentaram imprimir à cavalaria uma configuração que convergisse com seus interesses. Nesse momento, nem mesmo as restrições às atividades bélicas implicavam num repúdio religioso completo à violência. Pelo contrário: o intuito era atribuir ao guerreiro um papel social e um perfil cristão favoráveis à instituição eclesiástica.

2. Convocações à Cruzada atribuídas a Urbano II

A caracterização da ida de cavaleiros para a Cruzada na Terra Santa como uma Guerra Santa consiste num elemento presente em diversos tipos de documentos produzidos por membros da Igreja: atas conciliares, crônicas, pregações, canções de Cruzadas, dentre outros. Tendo em vista a impossibilidade de contemplar adequadamente essa multiplicidade, optei por apresentar uma modalidade de manifestação do tema: a citação direta a um discurso de convocação à Primeira Cruzada, atribuído ao papa Urbano II que teria sido proferido em 1095, por ocasião do Concílio de Clermont.

Conforme apontou Georg Strack, o episódio em questão constou em diversas crônicas medievais. Contudo, cada escritor apresentou uma versão diferente para o que Urbano II teria dito em Clermont – incluindo aqueles que haviam presenciado o acontecimento. Formou-se, nesse sentido, uma tradição a respeito dessa pregação papal, cujo estilo variava intencionalmente (STRACK, 2012). Ainda assim, constata-se certa recorrência no que concerne ao conteúdo, incluindo o apelo para o fim de nefastos conflitos entre cristãos, no espírito da Trégua de Deus, e o chamado para a participação numa guerra santa contra os infiéis em Jerusalém.

Fulquério de Chartres, em sua crônica sobre a Primeira Cruzada, vinculou a seguinte fala a Urbano II, em que equivale a convocação ao combate na Terra Santa a uma missão dada por Deus, assim como demoniza os inimigos:

En vista de esto, yo, o más bien, **el Señor os designa** como heraldos de Cristo para anunciar esto en todas partes y para convencer a gentes de todo rango, infantes y caballeros, ricos y pobres, para asistir prontamente a aquellos cristianos y destruir a **esa raza vil** que ocupa las tierras de nuestros hermanos. Digo esto para los que están presentes, pero también se aplica a aquéllos ausentes. Más aún, **Cristo mismo lo ordena.**

(...). ¡Oh terrible desgracia si una **raza tan cruel y baja, que adora demonios**, conquistara a un pueblo que posee la fe del Dios omnipotente y ha sido glorificada con el nombre de Cristo! (FULQUERIO DE CHARTRES, 2012, grifos meus)

Ao final do sermão, Urbano II teria dito, segundo Fulquério de Chartres: “Que aquellos que han estado peleando con sus hermanos y parientes ahora luchan de manera apropiada contra los bárbaros” (IBIDEM: 6).

Roberto, o Monge também evocou os mesmos temas em sua versão do discurso papal:

Extinguid, pues, de **entre vosotros**, todo rencor, que las querellas se acallen, que las **guerras se apacigüen**, y que todas las asperezas de vuestras disputas se calmen. Tomadla ruta del Santo Sepulcro, arracad esa tierra de las manos de **pueblos abominables**, y sometedlos a vuestro poder. Esta ciudad real, situada en el centro del mundo, ahora cautiva de sus **enemigos**, ha sido reducida a la servidumbre por **naciones ignorantes de la ley de Dios**: ella os demanda y exige su liberación, y no cesa de imploraros para que vayáis en su auxilio. Es de ustedes que eminentemente que ella espera la ayuda, porque así como os lo hemos dicho, **Dios os ha dado, por sobre todas las naciones, la insigne gloria de las armas**: tomad, entoces, aquella ruta, para remisión de vuestros pecados, y partid, seguros de la gloria imperecedera que os espera en el reino de los cielos (ROBERTO, O MONGE, 2012, grifos meus)

Guiberto, abade de Notre Dama de Nogent, seguiu as mesmas diretrizes das narrativas anteriores:

Hasta ahora habéis **hecho guerras injustas**, en vuestros furores insensatos os habéis lanzado recíprocamente sobre vuestras casas los dardos de la codicia y de la soberbia, y habéis por ello atraído sobre vosotros las penas de la muerte eterna y de un daño verdadero. Ahora **os proponemos guerras que tienen en sí mismas la gloriosa recompensa del martirio**, que serán por siempre objeto de elogio, para los tiempos presentes y para la posteridad. (...) He aquí además otra consideración a la cual debéis otorgar máxima importancia, **y es que Dios, actuando por vosotros**, emplea vuestros esfuerzos para hacer reflorar el culto cristiano en la iglesia, madre

de todas las Iglesias (...) (GUIBERTO DE NOGENT, 2012m grifos meus).

As referências dos três autores citados às palavras papais no Concílio de Clermont vinculavam a mesma concepção: a necessidade dos cavaleiros cessarem o conflito entre si e, ao invés disso, atenderem à ordem divina de ir a Jerusalém lutar contra os inimigos da fé cristã.

3. Conclusão

Num longo processo iniciado com Agostinho de Hipona, o conceito ciceroniano de Guerra Justa foi apropriado e transformado de maneira a possibilitar embates militares que fossem legítimos do ponto de vista cristão. Dessas sucessivas redefinições, resultou o conceito de Guerra Santa, segundo o qual a participação em determinados combates seria ordenada por Deus por razões morais.

Paralelamente, ocorreu a progressiva identificação da elite laica com a atividade guerreira montada. Embora a cavalaria fosse um grupo social mais delimitado durante a Primeira Idade Feudal, a equidade entre o estatuto do nobre e do cavaleiro também decorreu de um processo de longa duração iniciado durante o período carolíngio.

Nos séculos X e XI, membros da Igreja tentaram atribuir à cavalaria ascendente um papel dentro da comunidade cristã que conviesse aos interesses dessa instituição. A divisão da sociedade em três ordens, sendo uma delas responsável pela defesa, contemplava esse projeto. Por outro lado, houve tentativas de interditar conflitos entre senhores de maneira favorável à Igreja. A Paz de Deus e a Trégua de Deus foram tentativas clericais de normatizar a guerra, sem, no entanto, jamais propor seu fim definitivo.

A associação entre Guerra Santa e a participação de cavaleiros em cruzadas no Oriente foi o resultado de complexas sucessões de mutações de conjunturas sociais e políticas. Nas citações diretas ao discurso de Urbano II no Concílio de Clermont de 1095, o caso considerado para exemplificar o tema, constata-se menções à necessidade de fazer cessar o conflito entre cristãos para atender o chamado divino à luta contra muçulmanos demonizados.

4. Referências

4.1 Documentos

CÍCERO. *Los ofícios*. Buenos Aires: España-Calpe, 1946.

FULQUERIO DE CHARTRES. Discurso de Urbano II en el concilio de Clermont 1095 según Fulquerio de Chartres (1059-1022), quien pudo estar presente en el concilio y participó en la Cruzada de Estaban de Blois. Cronista de la primeira cruzada (fragmento). *Abacus*, número especial, p. 5-6, 2012.

GUIBERT DE NOGENT. Discurso de Urbano II en el concilio de Clermont de 1095 según Guibert de Nogent (1053-1124), abade de Notre Dame de Nogent. *Abacus*, número especial, p. 10-13, 2012.

ROBERTO, O MONGE. Discurso de Urbano II en el concilio de Clermont 1095 según Roberto el Monje, abad de Sant Remi, quien estuvo presente en el concilio y participó en la toma de Jerusalén en 1099. *Abacus*, número especial, p. 7-9, 2012.

4.2 Referências bibliográficas

BACHRACH, Bernard S. Charlemagne's cavalry: myth and reality. *Military affairs*, v. 47, n. 4, p. 181-187, 1983.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Unicamp, 2010.

BARTHÉLEMY, Dominique. La paix de Dieu dans son contexte (989-1041). *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 157, p. 3-35, 1997.

CROWDEY, H. E. J. The Peace and the Truce of God in the eleventh century. *Past & Present*, n. 46, p. 42-67, 1970.

D'HAENENS, Albert. *As invasões normandas: uma catástrofe?* São Paulo: Perspectiva, 1997.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994.

DUBY, Georges. *Guerreiros e camponês: os primórdios do crescimento econômico europeu, séc. VII-XII*. Lisboa: Estampa, 1980.

FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.

FLORI, Jean. *Guerra santa: a formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Unicamp, 2013.

FLORI, Jean. Pour une redéfinition de la croisade. *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 188, p. 329-349, 2004.

FOURQUIN, Guy. *Senhorio e feudalidade na Idade Média*. Lisboa: 70, 1984.

- FRANCO JR., Hilário. *As Cruzadas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- GANSHOF, F. L. *Que é o feudalismo?* Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.
- MATTOX, John Mark. *Saint Augustine and the theory of just war*. London, New York: Continuum, 2006.
- STRACK, Georg. The sermon of Urban II in Clermont and the tradition of papal oratory. *Medieval sermon studies*, v. 56, p. 30-45, 2012.
- TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010, 2v. v. 1.
- ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y politica en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- VERBRUGGEN, J. F. *The art of warfare in Western Europe during the Middle Ages*. Woodbrigde: The Boydell, 1997.
- WERNER, Karl Ferdinand. Du nouveau sur un vieux thème. Les origines de la "noblesse" et de la "chevalerie". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n. 1, p. 186-200, 1985.
- WOOD, Neal. *Cicero's social and political thought*. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1991.



O TRATADO DO AMOR CORTÊS E O COLAR DA POMBA: A SISTEMATIZAÇÃO DE UM IDEAL RELIGIOSO ATRAVÉS DO AMOR

Celia Daniele Moreira de Souza¹

Resumo: No conceito de amor cortês podem ser encontrados diversos elementos islamizados: os trovadores do séc. XI não teriam apenas relido o amor platônico e ovidiano aos moldes de seu tempo, como também teriam se apropriado do pensamento islâmico de Al-Andalus sobre a temática do amor para construir toda a imagética da dama, o cavaleiro e o desenrolar amoroso. Esta suposição é corroborada por vários indícios, como o próprio uso do conceito de “amor cortês”, o qual, antes de aparecer no Ocidente Cristão, já era apropriado por poetas e filósofos andalusinos com a mesma compreensão. O próprio poeta cordovês Ibn Dawud (868-909) declarara em sua famosa obra “O Livro da Flor”: “A submissão à amada é a marca natural de um homem cortês”.

Pensando neste aspecto, trago neste artigo uma breve discussão sobre a possível influência da epístola árabe-cordovesa “O Colar da Pomba” de Ibn Hazm do séc. XI, na elaboração de “O Tratado do Amor Cortês” de André Capelão do séc. XII, comparação esta já defendida por diversos pesquisadores ocidentais e orientais, e ainda aberta a maiores problematizações.

Palavras-chave: amor cortês, Ibn Hazm, André Capelão

Abstract: "In the concept of courtly love, we can find several islamized elements: the troubadours movement from 11th century would not only reread platonic and ovidian love in the molds of your time, but also would have appropriated the Islamic thought of Al-Andalus on the theme of love to build all the imagery of the "lady", the "chivalry" and the "loving unfold". Thinking about this aspect, I bring in this article a brief discussion of a possible influence of the epistle arabic-cordoban "The Necklace of the Dove" by Ibn

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação de História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior e coorientação do Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche (USP). Para o desenvolvimento desta pesquisa conta com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Seu e-mail de contato é: celia.daniele@yahoo.com.br

Hazm in the elaboration of "The Art of Courtly Love" by Andrew the Chaplain, a comparison already advocated by several researchers and still open to greater problematizations.

Keywords: courtly love, Ibn Hazm, Andrew the Chaplain

I. Introdução

A elaboração de um conceito para a compreensão e o estudo do amor pode ser vista em diversas sociedades ao longo da história, sendo a mesma ainda passível de romper com as fronteiras culturais e linguísticas do tempo, e dialogar com outras elucubrações sobre o mesmo tema em diversas épocas.

Os autores mais evocados para se pensar numa influência universal a respeito da conceituação do amor são, recorrentemente, Platão e Ovídio, estes sempre lembrados pelos tradutores e críticos ao lerem "O Tratado do Amor Cortês" de André Capelão. Tal aproximação entre Capelão e Ovídio e Platão visaria, mais uma vez, comprovar uma releitura das obras clássicas a respeito do amor, ainda que original pela associação da temática com seu contexto de produção.

Entretanto, de todas as obras relativas ao amor, será que apenas Platão e Ovídio seriam relidos ao longo do tempo? Tal julgamento parece um tanto reducionista, ao mesmo tempo pretensioso, visto que considera tais autores unânimes entre os antigos e novos pensadores para criticar e conceber as relações amorosas, ao mesmo tempo em que exclui os demais pensadores que circulavam na época, desconsiderando a proveitosa produção literária, sobretudo árabe-islâmica, sobre o mesmo tema, e que estava, sem dúvida, em contato com o meio erudito de André Capelão.

Considerando tal ponto, Ibn Hazm é um autor recorrentemente citado para exemplificar a conceituação do amor *udri*², elaborando um modelo para identificar os sinais do amor e usá-lo a favor da religião, e possuindo muitas semelhanças com "O Tratado do Amor Cortês". Tendo sido escrito aproximadamente um século antes do tratado de André Capelão na região islamizada da Península Ibérica, o contato de sua obra com a corte francesa não pode ser descartado, ainda mais ao se verificar as semelhanças que ambas as obras guardam entre si.

² Este "amor *udri*" é proveniente de uma tribo nômade do Iêmen chamada Banu Udra, "filhos da virgindade", que praticava uma abstinência de contatos físicos e sexuais a fim de obter uma união intelectual (das almas) entre os amantes, tornando o ser amado a própria manifestação divina. (MUJICA PINILLA, 1990: 82).

Desta forma, pretendo neste artigo exemplificar as correspondências entre as obras e discutir a coerência de suas aproximações.

II. Ibn Hazm e “O Colar da Pomba”

Nascido em Córdoba, em 994, a vida de Ibn Hazm sofreu um grande revés com a queda do Califado Omíada, quando sua família perdera todos os bens e fora expulsa da cidade (GARCÍA GÓMEZ, 2008: 38-39). “O Colar da Pomba” começou a ser escrito por volta de 1023, em resposta a um amigo, quando o autor se encontrava em exílio na cidade de Játiva, e ainda lutava pela restauração do poder omíada. Como sustentam alguns estudiosos, o último capítulo de sua epístola provavelmente fora escrito no final de sua vida, tendo em vista a drástica mudança de tom em relação aos demais, passando da exaltação do amor para a “excelência da castidade” (SANCHEZ RATIA, 2009: XX). O mesmo relata no epílogo:

Milagre é que um ânimo como o meu tenha podido sequer lembrar-se de alguma coisa, conservar algum rastro e evocar o passado, depois do ocorrido e do que me sobreveio. Pois você sabe bem que minha cabeça está transtornada e destroçado está meu ânimo por causa da situação que me encontro: desterrado de meu lugar, distanciado de minha pátria, assediado pelo destino, em desgraça com os poderosos; padecendo deslealdade dos amigos, circunstâncias adversas, mudanças de sorte, perdas de fortuna, privado de meus próprios bens herdados, despossuído do que juntaram meus pais e avós, errante por essas terras, sem dinheiro, nem poder, pensando sempre como levar adiante minha família e meus filhos, desesperado por regressar a casa dos meus, juguete do destino, e à espera do que decidam os decretos de Deus. (IBN HAZM, 2008:332) (tradução minha).

Apesar do caráter pessimista de seu desfecho, a epístola como um todo propõe-se a revelar o que é o amor e como identificá-lo, utilizando as memórias de Ibn Hazm da vida aristocrática do califado em sua juventude para exemplificar suas passagens.

A relação com o amor cortês fora proposta já em sua primeira tradução, em 1931, por A. R. Nykl, que estabeleceu inclusive aquilo que considerou semelhante ao tratado de André Capelão (GARCÍA GÓMEZ, 2008: 338). Após essa primeira aproximação, outros estudiosos, até mesmo no Oriente, como Sayrafi, Taher Makki, Ahsan Abbas e Salah al-Din al-Qasimi, estudaram a relação de “O Colar da Pomba” com o amor cortês (SANCHEZ RATIA, 2009: XI). De uma maneira geral, não apenas Ibn Hazm teria tal relação, mas também e principalmente a poesia folclórica árabe da Península Ibérica medieval, chamada de *Zajal* ou Muachacha. Tal estilo poético tinha como representantes

os menestréis peregrinos, como Ibn Quzman, que teriam influenciado os trovadores por intermédio dos moçárabes (PAULA, 1952: 249).

III. André Capelão e “O Tratado do Amor Cortês”

Pouco se sabe sobre André Capelão e muito se deduz a partir de sua única obra, “O Tratado do Amor Cortês”. O mesmo também aparece como testemunha de títulos de propriedade entre 1182 e 1186 concedidos pela condessa Maria de Champagne, a qual alguns autores consideram a destinatária de sua obra (BURIDANT, 2000: IX). A sua formação clerical, entretanto, é confirmada pela leitura de seu tratado, por conter inúmeras referências bíblicas, que em sua época teriam relação unicamente com uma atividade eclesiástica (BURIDANT, 2000, X-XII).

Quanto à datação da obra, a mesma é datada pelo autor em 1174, mas como se trata de uma carta fictícia, tal ano não é considerado oficialmente. A história que o mesmo relata a respeito das “riquezas da Hungria” (CAPELÃO, 2000: 56-57) faz remeter sua obra ao final do séc. XII, em 1186, quando o rei húngaro Bella III se casou com Margarida de França, filha de Luís VII, pois o pedido de casamento daquele ousara em magnificência e ostentação (BURIDANT, 2000: XV), fato que marcara a época.

O tratado de André Capelão é considerado um manual para compreender os novos padrões de sensibilidade à maneira dos tratadistas medievais a respeito do amor cortês (BARROS, 2011: 196). Os princípios fundamentais do “amor sutil” estariam expressos neste tratado: dividido em três livros, o primeiro trataria da descrição do amor cortês; o segundo a exemplificar a sua ação sobre diversas classes de homens e mulheres, que dialogam entre si; e o terceiro, paradoxalmente, traria o oposto daquilo pregado pelos demais livros, ao descrever os males do amor e denegrir a imagem feminina, anteriormente tida como a superior no jogo amoroso (BARROS, 2011: 203). As implicações para essa mudança de postura ainda não foram satisfatoriamente explicadas, mas são avaliadas como uma expressão da misoginia de sua época.

A maioria dos tradutores e dos estudiosos deste tratado associa-o à obra de Ovídio. De fato, Capelão cita Ovídio (CAPELÃO, 2000: 18) para exemplificar passagens sobre o amor, entretanto a maioria das citações não é direcionada ao poeta, mas citadas como “máximas”, expressões ouvidas e aprendidas no cotidiano pelo autor, dando a entender que as mesmas não foram provavelmente apreendidas por um contato direto com a obra ovidiana (FUENTES, 1992: 54). Tal associação, muitas vezes, forçada, reduz a possibilidade de uma leitura para além da relação entre obras clássicas ocidentais, como

é no caso da semelhança entre o tratado e Ibn Hazm. Ademais, enquanto Ovídio elabora um conjunto de normas ou receitas para que o amante, nas “batalhas amorosas”, possa encontrar o objeto de seu amor, ao encaminhar seus esforços para conquistar uma jovem e ter êxito na duração do amor, Ibn Hazm e André Capelão se aproximam ao fazer uma análise mais sutil da definição do amor, de seus aspectos, causas e acidentes, e quando este acontece, destacando o espírito cortês, o qual não se encontra em Ovídio (FUENTES, 1992: 58).

IV. “O Colar da Pomba” e “O tratado do amor cortês”: um diálogo possível

As semelhanças entre Ibn Hazm e André Capelão começam a partir do índice de ambas as obras, como exemplifico a seguir:

O Colar da Pomba

- | | |
|---|-------------------------------------|
| 1. A essência do amor | 14. Sobre a submissão |
| 2. Sinais do amor | 15. Sobre a contradição |
| 3. Sobre quem se apaixona em sonhos | 16. Sobre aquele que mostra faltas |
| 4. Sobre quem se apaixona por ouvir falar do amado | 17. Sobre o amigo favorável |
| 5. Sobre quem se apaixona só com um olhar | 18. Sobre o espião |
| 6. Sobre quem não se apaixona senão após um longo tratamento | 19. Sobre o caluniador |
| 7. Sobre quem, havendo amado uma determinada qualidade, não pode amar outra contrária | 20. Sobre a união amorosa |
| 8. Sobre alusões verbais | 21. Sobre a ruptura |
| 9. Sobre as senhas feitas com os olhos | 22. Sobre a lealdade |
| 10. Sobre a correspondência | 23. Sobre a traição |
| 11. Sobre o mensageiro | 24. Sobre a separação |
| 12. Sobre a guarda do segredo | 25. Sobre a conformidade |
| 13. Sobre a divulgação do segredo | 26. Sobre a enfermidade |
| | 27. Sobre o esquecimento |
| | 28. Sobre a morte |
| | 29. Sobre a feiura do pecado |
| | 30. Sobre a excelência da castidade |
| | 31. Epílogo |

O Tratado do Amor Cortês

Livro I:

1. O que é o amor?

- | | |
|--|---|
| 2. Pessoas entre as quais o amor é possível | Livro II: Como manter o amor |
| 3. De onde vem o seu amor? | 1. Como conservar o amor depois de usufruí-lo |
| 4. Quais os efeitos do amor? | 2. Como podemos progredir o amor de que gozamos |
| 5. Quais são as pessoas capazes de amar? | 3. Como o amor pode declinar |
| 6. Quantos e quais são os meios para obter o amor? | 4. Como cessa o amor |
| 7. Do amor dos clérigos | 5. Dos sinais indicativos de que o amor é correspondido |
| 8. Do amor das religiosas | 6. Se um dos amantes é infiel |
| 9. Do amor que se obtém pagando | 7. Diversos julgamentos de amor (Julgamento I ao XXI) |
| 10. Deveremos receber aquilo que pedimos? | 8. Das regras do amor |
| 11. Do amor entre rústicos | Livro III: Da condenação do amor |
| 12. Do amor das cortesãs | |

Ao verificar os títulos dos capítulos, ainda sem se aprofundar no conteúdo que os mesmos tratam, percebe-se uma semelhança na organização e desenvolvimento de ambos os tratados, principalmente no início e no final. Tanto Ibn Hazm quanto Capelão começam definindo o que é o amor, a sua estrutura, para então entrar nos exemplos de sua ação; no primeiro, nos exemplos de como o amor pode ser percebido, e no segundo nas classes sociais em que o mesmo se evidencia. No final, ambos convergem ao denunciarem o vilipêndio do amor, elevando a castidade e o amor a Deus como aquilo que deve ser buscado e alcançado pelo fiel, seja muçulmano em Ibn Hazm ou cristão em Capelão, tanto desvelando as mazelas deste sentimento infligidas ao homem (IBN HAZM, 2008: 314-315) quanto as artimanhas femininas a condenar o mesmo ao inferno (CAPELÃO, 2000: 290-292).

Passando para o prólogo, verificamos a mesma estrutura remetendo a uma carta a um destinatário desconhecido: Ibn Hazm chama-o apenas de amigo, enquanto Capelão lhe dá o nome de Gautier, alcunha tão comum em seu tempo que impede sua identificação, caso o mesmo tenha existido (BURIDANT, 2000: XXIV). No entanto, enquanto no texto de Ibn Hazm há elementos que indiquem a existência real deste amigo não nomeado, pela forma como o verbo em árabe lhe é direcionado ao longo da epístola, até mesmo em seu final deslocado (SANCHEZ-RATIA, 2009:7), a presença do destinatário na obra de Capelão aponta apenas para um recurso literário, que tornaria mais dogmático seu tratado

(BURIDANT, 2000: XXV), mas que poderia ser justificada pela influência de “O Colar da Pomba”.

Ao longo do texto, verificam-se outros elementos que são construídos e abordados pelos autores de forma muito semelhante. O primeiro deles a comentar aqui é o papel da mulher em ambas as obras: tanto Ibn Hazm quanto Capelão elaboram duas imagens opostas do feminino, basicamente opondo-se entre adoração e misoginia. Em “O Colar da Pomba” a mulher pode ser usada para a elevação espiritual por meio do “amor verdadeiro”, sendo um veículo para a teofania divina. Da mesma forma em “O Tratado do Amor Cortês”, a mulher conduz o cavaleiro, inspira seu amor, ensina-lhe as suas sutilezas, e a sua figura possui caráter iniciático tal qual uma religião, ainda que seja a sua distância mais que sua presença que promova toda a elevação do espírito do homem (MACEDO, 2002: 75-76). Em contrapartida, ambos os autores denigrem a imagem feminina quando esta é deslocada do seu caráter inspirador no amor para a sua natureza física e social; Ibn Hazm alerta sobre as mesmas:

Fui muito íntimo das mulheres e conheço tanto seus segredos, que apenas não há quem os saiba melhor, pois me criei no seu colo e cresci em sua companhia, sem conhecer ninguém a não ser elas, e sem tratar com homens até chegar à idade da puberdade, quando a barba começou a cobrir meu rosto. Elas me ensinaram o alcorão, me recitaram não poucos versos e me instruíram a ter uma boa caligrafia. Desde que cheguei ao uso da razão, ainda na tenra infância, não me empenhei mais, nem usei mais a inteligência em outra coisa que saber o que as preocupa, em estudar o que as diz respeito, e como chegar a esses conhecimentos. Logo, não me esqueci de nada do que nelas vi. Por causa disso, nasceu em mim uma imensa desconfiança das mulheres, chegando a ser algo natural em mim, e a má impressão que tenho delas, que se tornou congênita em minha alma. (IBN HAZM, 2008, p. 174-175) (tradução minha).

Da mesma forma, André Capelão adverte quanto ao mau caráter das mulheres:

Condenamos também os amantes por outra razão: uma mulher não corresponderia a teu amor como esperas que o faça, pois nunca mulher alguma sentiu afeição por um homem ou pôde ligar-se a um amor por laços mútuos; se as mulheres amam, é para enriquecer, e não para dar ao parceiro as alegrias que ele espera; e não deve isso surpreender, pois é natural. Por que, pela própria natureza de seu sexo, todas as mulheres são contaminadas pelo pecado da avareza e da cupidez: estão sempre à cata de ganhos e lucros, e têm vivo interesse pelo ouro. Percorri muitas partes do mundo e fiz investigações minuciosas: não encontrei ninguém que afirmasse ter conhecido mulher que não pedisse com insistência aquilo que não lhe é oferecido espontaneamente ou que não adiasse a

concessão de favores à espera de ricos presentes, sejam estes dados de livre vontade ou exigidos. (CAPELÃO, 2000: 289)

Cabe ressaltar que tais relatos não se encontram no capítulo final das obras, quando seu tom se altera para um pessimismo e religiosidade extrema, mas ao longo de todos os capítulos alternam-se exemplos em que a mulher ora é alçada ao mais alto grau de consideração, ora é tida como de baixo caráter, interesseira e digna de desconfiança. Tal diferença pode-se justificar pelo fato que nas passagens em que a imagem feminina é adorada, não é a mulher que traz em si o motivo desta adoração, mas a extrapolação do divino na sua figura, o qual é alcançado através do amor (MUJICA PINILLA, 1990: 27). Assim, a mulher é mero veículo do amor para que o homem atinja a sua elevação espiritual, pois o seu amor não é devotado a ela, mas para além dela, para um contato direto com Deus.³

Aliado a este aspecto, temos outro elemento a ser comparado entre os autores, a união sexual. Capelão e Ibn Hazm distinguem dois tipos de amores que se relacionariam com a união sexual dos amantes: para o primeiro, haveria o amor puro (*amor purus*) e o amor misto (*amor mixtus*), para o segundo o amor verdadeiro (*hubb*) e o amor carnal (*ishq*), extremamente relacionáveis em suas analogias.

Para Capelão, a diferença entre o amor puro e o amor misto seria:

É o amor puro que une os corações de dois amantes com toda a força da paixão. Consiste na contemplação do espírito e nos sentimentos do coração; vai até o beijo na boca, o abraço e o contato físico, mas pudico, com a amante nua; o prazer último está excluído, sendo ele vedado a quem queira amar na pureza. É essa espécie de amor que devem apegar-se com todas as forças aqueles que pretendem amar, pois ele nunca para de fortalecer-se e não sabemos de ninguém que tenha jamais lamentado dedicar-se a ele; e quanto mais dádivas ele nos oferece, mais dádivas queremos. [...] Mas chama-se amor misto o amor que se realiza em todos os prazeres da carne e cujo ponto culminante está no ato último, obra de Vênus. Qual é a natureza deste amor? Pelo que dissemos antes, será fácil descobrir: ele acaba depressa, dura pouco, e frequentemente nos arrependemos de lhe termos cedido, pois, com isso, ofendemos o próximo, cometemos uma injúria contra o Rei dos Céus, e ficamos expostos a grandes perigos (CAPELÃO, 2000: 161-163).

Para Ibn Hazm, a diferença entre o amor verdadeiro e o amor carnal se explicitaria mais sucintamente nesta poesia:

³ Em Ibn Hazm, diferentemente de André Capelão, o amor também pode ser devotado a um homem. Entretanto, a sua consumação é terminantemente proibida, o que eleva ainda mais o caráter doutrinador deste amor, pois o amante apenas poderá devotar o seu amor a seu/sua amado/a como uma forma de elevação espiritual.

Meu amor por ti, que é eterno por sua própria essência,
 Chegou a seu apogeu, e não pode minguar nem crescer.
 Não tem mais causa nem motivo que a vontade de amar.
 Deus me livre que algum outro te conheça!
 Quando vemos que uma coisa tem sua causa em si mesma,
 Goza de uma existência que não se extingue jamais;
 Mas se tem em algo distinto.
 Cessará quando cesse a causa de que depende. (IBN HAZM, 2008: 104)

O amor pelo amor seria o amor verdadeiro, pois ele teria a causa em si mesmo, e proviria da alma, não se associando a um estímulo meramente corpóreo (IBN HAZM, 2008: 105-106). Para ele, enquanto o amor verdadeiro elevaria a alma, o carnal ater-se-ia somente a uma satisfação dos sentidos, findando assim que consumado (MUJICA PINILLA, 1990: passim). Tanto para Capelão quanto para Ibn Hazm estes dois amores possuiriam a mesma essência, porém com objetivos distintos, o que propiciaria a sua consagração ou rechaçamento.

Nesse sentido, os autores novamente aproximam-se desta distinção do amor no conceito de beleza. Capelão fala: “Amor é uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza.” (CAPELÃO, 2000: 5). Logo adiante ele acrescenta: “[...] nenhuma beleza tem atrativos quando faltam qualidades da alma, e só as virtudes da alma conferem ao homem a verdadeira nobreza e lhe dão o esplendor da beleza.” (CAPELÃO, 2000: 19). Tal afirmação assemelha-se fortemente a Ibn Hazm, quando este diz:

Tocante ao feito de que nasça o amor, na maioria dos casos, é pela forma bela, é evidente que, sendo a alma bela, suspira por tudo o que é belo e sente inclinação pelas imagens perfeitas. Quando vê uma delas, ali se mantém fixa. Se logo distingue por trás desta imagem alguma coisa que lhe seja afim, se une a ela e nasce o verdadeiro amor; mas se não distingue atrás dessa imagem nada afim a si, sua afeição não passa da forma e fica no apetite carnal. Em todo o caso, as formas são um maravilhoso meio de união entre as partes separadas das almas. (IBN HAZM, 2008: 108).

O amor ainda traz efeitos e consequências ao amante, e sobre este tópico Capelão e Ibn Hazm exemplificam em seus escritos de forma semelhante. Capelão relata:

[...] o amor faz um homem grosseiro e sem educação brilhar de elegância; até a um homem de baixíssimo nascimento ele pode conferir nobreza de caráter; enche o orgulhoso de humildade, e graças a ele o amante acostuma-se a prestar com prazer serviços aos outros. Que coisa

extraordinária o amor: permite que tantas virtudes brilhem no homem e confere tantas qualidades a todos os seres, quaisquer que sejam. (CAPELÃO, 2000: 12-13).

Ibn Hazm da mesma forma diz:

Pelo amor, os avarentos se tornam desprendidos; os intratáveis desenrugam o cenho; os covardes se tornam valentes; os ásperos se tornam sensíveis; os ignorantes se tratam; os desalinhados se esmeram; os sujos se limpam; os velhos se portam como jovens; os ascetas rompem seus votos; e os castos se tornam dissolutos. (IBN HAZM, 2008: 113-114).

Por fim, o elemento “fé” é um aspecto extremamente presente e que permeia as passagens amorosas dos autores. Para Ibn Hazm, toda a dinâmica amorosa está relacionada a um contexto maior, na relação entre homem e Deus; é o Criador que concede o amor, cabe ao crente respeitar a Lei e usar tal sentimento para se elevar espiritualmente (MUJICA PINILLA, 1990: 27). Da mesma forma para Capelão, a dinâmica amorosa está atrelada a um ideal religioso, quando associa Vênus/Eros ao amor carnal, e o amor puro a Deus, o “Rei dos Céus”. O amor não deve afastar o fiel de Deus, portanto, é por isso que os dois autores reforçam a busca pelo amor mais elevado, casto, aquele que ao invés de atender ao corpo, atenderá à alma.

Essa faceta é extremamente forte no último capítulo de “O Colar da Pomba” e de “O Tratado do Amor Cortês”, quando a temática se volta fortemente à escatologia, muçulmana e cristã, advertindo o destinatário da obra para que esteja em retidão no dia do Juízo Final. O estado como ele deve encontrar-se com Deus e “prestar suas contas” o tempo todo é remetido ao que ele fez do amor que recebeu, se o tornou digno de um servo de Deus ou cometeu um pecado. Apesar de parecer ser uma mudança drástica, ao longo de toda a obra, os autores levantam questões sobre a importância do caráter religioso do amor na vida do crente, pois ele não escolhe quem amar, mas escolhe como irá concretizar este amor. Ibn Hazm salienta:

[...] ao muçulmano deve bastar abster-se das coisas proibidas por Deus Honrado e Poderoso, que possa cometer em uso de seu livre arbítrio e daquilo que se há de pedir contas no dia da ressurreição; mas se em um agradar a formosura e se o amor se apoderar de outro, é uma coisa natural, que não está mandada, nem velada, porque os corações estão nas mãos d’Aquele que os governa e só estão obrigados a conhecer e perceber a diferença que há entre o que é pecado e o que não é, e crer com firmeza no que é verdadeiro. O amor é uma espécie de natureza, e

o homem só tem poder sobre os movimentos livres de seus órgãos. (IBN HAZM, 2008, p. 151-152)

André Capelão explora bastante uma argumentação misógina para exemplificar que o mais importante na vida do amante é estar reto diante de Deus, e não conquistar corações femininos (CAPELÃO, 2000: 305). Enquanto a mulher é usada para essa elevação espiritual, ela tem o seu valor, ela é a dama. Todavia, quando a mesma é vista pela sua própria natureza, sem o viés divino para além das aparências, ela é um ser ignóbil:

Não vás tu, respeitável amigo, desperdiçar teus dias a amar o que é claramente tão condenável por todos os motivos que enumeramos. Pois se o amor te priva das graças do Rei dos Céus, e te afasta de todos os amigos sinceros, se te arrebatam todas as honras do mundo e arruína a boa reputação de que gozas, se engole com voracidade todas as riquezas, e dele, como dissemos, procedem todos os males, por que desejar estupidamente amar? Seria possível extrair dele algum bem que compensasse todos esses inconvenientes? Apesar de todos os esforços, como já demonstramos, não poderias encontrar no amor o essencial, ou seja, a alegria de ver teus sentimentos compartilhados, pois nenhuma mulher corresponde ao amor de um homem. (CAPELÃO, 2000: 304-305).

Apesar de não ter a mesma ênfase misógina no seu final, Ibn Hazm alterna da mesma forma essa visão do feminino, elencando a castidade e a relação entre o homem e o divino por meio da religião como a forma mais sublime do verdadeiro amor:

Portanto, para aquele que conheça Quem é seu Senhor e o valor de Sua benevolência e de Sua cólera, não de ser breves os efêmeros prazeres e as curtas vaidades do mundo. Claro, se também nos fez ameaças, cuja única notícia nos provoca arrepios e derrete nossas almas, e nos anunciou promessas que superam nossas maiores esperanças? Como poderá ser roubada a obediência a este Rei Excelso? Como pode desejar um deleite passageiro, sem que seja passageiro o arrependimento que se forma, nem se acabem as consequências que arrasta, nem cesse a afronta do que o comete? Até quando durará esta pertinência, havendo ouvido o exortador, e quando já parece que o camelo nos atrasa o caminho da eterna mansão, seja esta o céu ou o inferno? Não é um manifesto equivocado teimar em semelhante coisa? (IBN HAZM, 2008: 321).

V. Conclusão

A comparação entre “O Colar da Pomba” e “O Tratado do Amor Cortês” é plenamente possível, porém mais do que apenas uma seleção das semelhanças entre as obras, é importante aprofundar a leitura e verificar seus contextos de produção e outras

possíveis influências, como de Platão, em ambas as obras, e de Ovídio em Capelão, a fim de se evitar aproximações forçadas e uma má compreensão das alusões e das escolhas de cada autor.

A breve comparação aqui apresentada indica, ainda assim, que o diálogo entre estas obras é plausível, e plenamente verificável, visto que a linha de raciocínio dos autores se mostra muito próxima, havendo elementos que dialogam e se assemelham, e que aparecem ao longo do texto de ambos praticamente na mesma ordem, culminando no desfecho paradoxal para o tema e na apresentação das obras, que versam sobre o domínio do amor.

A conclusão com a excelência da castidade, ainda que soe deslocada do restante do discurso de Capelão e de Ibn Hazm, reflete, acima de tudo, uma sistematização de um ideal religioso, seja ele cristão ou muçulmano, por meio do amor: ao se compreender as características do amor, o crente escolhe como se valer dele para glorificar a Deus ou ao seu próprio corpo.

VI. Referências bibliográficas

Fontes:

CAPELÃO, André. **Tratado do Amor Cortês**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

IBN HAZM de Córdoba, **El Collar de la Paloma**. Tradução de Emílio García Gómez. Salamanca: Alianza Editorial, 2008.

Bibliografia:

BARROS, José A. O Amor cortês – suas origens e significados. **Raído**, Dourados, MS, v. 5, n. 9, p. 195-216, jan./jun. 2011.

BURIDANT, C. Introdução. In: CAPELÃO, André. **Tratado do Amor Cortês**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FUENTES, Álvaro G. El amor hace sutil al hombre. Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica. **Revista Anaquel de Estudios Arabes**, Madrid, III 1992, p-53-60.

GARCÍA GOMEZ, E. Introducción. In: IBN HAZM de Córdoba. **El Collar de la Paloma**. Tradução de Emílio García Gómez. Salamanca: Alianza Editorial, 2008. p. 31-91.

MACEDO, Rivair. **A mulher na idade média**. São Paulo: Contexto, 2002.

MUJICA PINILLA, R. **El Collar de la Paloma del Alma**: Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi. Madrid: Hipérion, 1990.

PAULA. S. Prof. Philip K. Hitti. **Revista de História**, São Paulo, vol. 4, n. 9, p. 248-256, 1952.

SÁNCHEZ-RÁTIA, J. Quince bagatelas en torno a Ibn Hazm. In: IBN HAZM al-andalusi. **El Collar de la Paloma. El Collar de la tórtola y la sombra de la nube**. Tradução de Jaime Sánchez Ratia. Madrid: Hiperión, 2009. p. I – XLV.



A BELA ADORMECIDA: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DAS TENSÕES AMERICANAS DA DÉCADA DE 1950 NO FILME DA DISNEY

Érika Rachel Guimarães Soares Alves¹

Resumo: O presente artigo examina a representação cinematográfica da sociedade americana apresentada na obra “A Bela Adormecida” (The Sleeping Beauty; dir.: Clyde Geronimi – 1959), buscando abordar as questões socioculturais envolvidas no contexto de produção da obra. Liderando o bloco capitalista, na conjuntura da Guerra Fria, os Estados Unidos começam a experimentar o embate entre grupos contestadores, que buscavam uma nova ordem social, e a parcela tradicional da população. Tendo como base as discussões da relação cinema e história, ancoradas nos autores Marc Ferro (Cinema e História), Marcos Napolitano (A história depois do papel), Wagner Pinheiro Pereira (O Poder das Imagens) e Sébastien Denis (O Cinema de Animação) objetiva-se analisar as personagens apresentadas pelos Estúdios Disney, acompanhando as tensões que marcaram a sociedade americana da década de 1950.

Palavras-chave: Contos de fada; A Bela Adormecida; Walt Disney; Cinema; Cultura;

Abstract: This article examines the cinematic representation of american society presented in the movie “A Bela Adormecida” (The Sleeping Beauty; dir.: Clyde Geronimi – 1959), seeking to address socio-cultural issues involved in the context of production of the film. Leading the capitalist bloc, in the context of the Cold War, the United States begin to experience the clash between contestants groups, who seek a new social order, and the traditional portion of the population. Based on the discussions of the relationship between cinema and history, based on the authors Marc Ferro (Cinema e História), Marcos Napolitano (A história depois do papel), Wagner Pinheiro Pereira (O Poder das Imagens) and Sébastien Denis (O Cinema de Animação) the objective is to analyze the characters presented by Disney Studios, considering the tensions that marked the american society of the 1950s.

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisadora em Cinema e História. Bolsista Capes.

Keywords: Fairy tales; The Slipping Beauty; Walt Disney; Cinema, Culture

Introdução

O presente artigo é um breve estudo sobre a representação da sociedade americana apresentada no filme de animação “A Bela Adormecida” (The Sleeping Beauty; dir.: Clyde Geronimi – 1959). A abordagem tem como objetivo analisar as maneiras pelas quais se deu a construção e caracterização dos personagens de um conto medieval para o público infanto-juvenil americano do fim da década de 1950, tendo em vista os conflitos políticos e socioculturais que os Estados Unidos da América enfrentavam tanto no âmbito interno quanto externo. A inserção deste país na geopolítica característica da Guerra Fria, como líder do chamado “bloco capitalista” teve reflexos em sua produção cultural da época. Além das tensões externas, internamente a população se engajava em movimentos que se dedicavam a questionar os modelos sociais já estabelecidos. Uma das razões pelas quais este último aspecto destaca-se é a influência que as transformações econômicas vieram a ter na atmosfera sociocultural americana, em um processo que envolveu o distanciamento de elementos tradicionalmente considerados como constituintes das bases identitárias do *American way of life*, enquanto as feridas da Segunda Guerra Mundial abriram o horizonte de novas perspectivas a população, principalmente jovens americanos. O presente artigo propõe-se a debater a construção da reprodução de modelos sociais através da análise fílmica de um conto de fada.

O contexto histórico torna-se fundamental nesta parte do estudo, pois é através dele que se torna possível avaliar as tensões representativas na concepção dos papéis sociais do final da década de 1950. As representações sociais contidas nas obras cinematográficas expõem dilemas morais característicos da época de sua produção. Mesmo a ambientação da história sendo o período medieval, as personagens lidam com problemas e questionamentos contemporâneos a elas. Indagam e discutem, cada um a sua maneira, a função que exercem na sociedade. A comparação atenta entre estas metáforas sociais oferece o entendimento que:

[...] as obras de história não podem recriar literalmente o passado, mas apenas envolver os seus resíduos em uma construção verbal, um texto que tenta explicar para nós, no presente, pessoas, acontecimentos, momentos e movimentos extintos. Isso envolve muito mais do que o literal. (ROSENSTONE, 2010: 235).

O filme da Bela Adormecida ambienta-se na Europa medieval, contudo não tem a pretensão de apresentar fidelidade à realidade social, política ou econômica da época retratada. Tendo em vista a tentativa de se remeter ao mundo no qual o conto original foi criado, o filme apresenta certa liberdade criativa com relação aos estudos historiográficos medievais. Para a elaboração desta análise será utilizado o conceito de "medievalidade" apresentado por José Rivair Macedo na introdução do livro *A Idade Média no Cinema*, em que o autor analisa a apropriação do medievo por variadas mídias, em especial o cinema, e como seus desvios históricos são interpretados. Cabe ressaltar que as representações medievais popularizadas nos filmes da Disney são fundamentais na construção do imaginário infantil a respeito do medievo europeu. Na obra afirma-se:

Neste último caso, diferentemente das "reminiscências", que de alguma forma preservam algo da realidade histórica da Europa medieval, defrontamo-nos com uma das manifestações mais tangíveis da "medievalidade", em que a Idade Média aparece apenas como uma referência, e por vezes uma referência fugidia, estereotipada. Assim, certos índices de historicidade estarão presentes em manifestações lúdicas, obras artísticas ou técnicas de recriação histórica (...), mas a Idade Média poderá vir a ser uma realidade muito mais imprecisa na inspiração de temas (magos,feiticeiros, dragões, monstros, guerreiros, assaltos a fortalezas) produzidos pelos meios de comunicação de massa e pela indústria cultural. (MACEDO, 2009: 26-27).

Nesta introdução cabe fazer uma breve definição do que é animação, já que é nesse gênero que se encontra o filme a ser analisado. O tema não é isento de polêmica. Jacques Aumont e Michael Marie, no *Dicionário Técnico e Artístico de Cinema*, definem que uma animação nada mais é que a técnica, através da qual desenhos encadeados produzem a ilusão de movimento. Assim, como podemos notar, a essência do desenho animado está na maneira em que se dá a mecânica do seu deslocamento. Deste modo, nota-se que o cinema de animação não possui necessariamente uma filiação a uma "escola" do cinema. Contudo, Sébastien Denis alerta em seu livro, *O Cinema de Animação* que: "O desenho animado aparece, tal como o western ou o filme noir como um gênero especificamente americano - pois embora o cinema de animação não seja um gênero, o desenho animado é." (DENIS, 2010: 115).

O pesquisador Luís Nogueira aponta em seu trabalho algumas considerações sobre a relação entre as animações e a sociedade que nos parecem pertinentes à análise do objeto. Nogueira defende a ideia de que a animação permite proximidade e compreensão da lógica da sociedade, dada a sua extrema liberdade criativa. Assim, o ser humano acaba adquirindo

uma presença “mais alusiva e simbólica do que concreta. Mesmo quando presente, ele é mais da ordem da abstração e da figuração do que da imitação” (NOGUEIRA, 2010: 61).

Já o livro *O Cinema de Animação* apresenta-nos uma discussão do cinema da animação, tendo em vista seu impacto narrativo, cultural, político, econômico e filosófico. Sébastien Denis descreve um panorama atual das técnicas, temáticas e diferentes áreas abrangidas por esta arte desde mais de um século, reunindo perspectivas diferentes no sentido de mostrar o extraordinário potencial desta arte narrativa. Denis apresenta um panorama histórico geral, buscando atrelar as relações da linguagem a todas as suas problemáticas. O autor discute a questão das origens da linguagem e as aproximações e diferenças da animação em relação ao cinema em geral a partir do final do século XIX.

No campo acadêmico, percebe-se que há um debate recente a respeito da diferença entre o cinema convencional e o de animação, que foge das questões técnicas. No Brasil, é notável que o uso das animações como fonte de estudo histórico tem um caráter tímido se comparado a Europa e Estados Unidos, onde os estudos do cinema de animação tem grande recorrência e força. Acredito que o caráter recente e esporádico das pesquisas históricas sobre animação se deve, em grande medida, a uma tendência dos historiadores em estudar apenas o cinema dito "de arte"² ou grandes diretores. Outro ponto que aparece como um problema nos estudos de animação é a falsa ideia de que os desenhos, geralmente, possuem como público alvo as crianças, o que colocaria essas produções como menores na “hierarquia” cinematográfica, por mais que os grandes estúdios invistam milhões no cinema de animação todos os anos.

O estudo aqui apresentado propõe uma reflexão social através da análise de uma obra ficcional cinematográfica. O intuito é, a partir deste estudo, ser capaz de identificar as transformações ocorridas nos papéis sociais representados na sociedade americana durante as décadas de 1950. Por conseguinte, empregarei métodos de análise fílmica para investigar tais fontes. A composição do quadro teórico compreenderá a teoria de História no Cinema³.

Um dos principais teóricos a discutir as produções cinematográficas como um instrumento de construção histórica, Marc Ferro, defende que o cinema é uma complexa estrutura profundamente ligada ao meio social ao qual pertence. Tensões e disputas

² Com essa nomenclatura a autora refere-se às várias escolas cinematográficas não hollywoodianas, incluindo todas as expressões do cinema moderno europeu.

³ Corrente de pesquisa desenvolvida na década de 1970, que pretende desenvolver reflexões sobre a relação entre História e Cinema, assim como o uso do último como fonte e objeto do estudo historiográfico.

oriundas da própria sociedade no período em que a película é produzida transparecem ao pesquisador. Sendo assim, os filmes tornam-se agentes históricos, já que expressam concepções e conceitos próprios do seu tempo. O próprio Ferro explicita que:

O filme aqui não está sendo considerado do ponto de vista semiológico. Também não se trata de estética ou de história do cinema. Ele está sendo observado não como uma obra de arte, mas sim como um produto, uma imagem-objeto, cujas significações não são somente cinematográficas. Ele não vale somente por aquilo que testemunha, mas também pela abordagem sócio-histórica que autoriza. (FERRO, 2010: 32).

Já Robert Rosenstone chama a atenção do historiador para o fato de que os filmes são produto da imaginação humana, e como tal não tem compromisso com a veracidade ou a realidade histórica. Ao refletir a respeito de uma criação cinematográfica é preciso conceber que a obra é passível de julgamentos, exageros e irrealidades. Contudo, segundo o historiador, os filmes fazem parte de uma linguagem metafórica. Aceitar a simbologia intrínseca à ficção garante ao pesquisador expandir seu campo de atuação.

O Poder das Imagens, de Wagner Pereira, é essencial para compreender a relação entre Cinema e História e a utilização do filme enquanto fonte e agente histórico, partindo da premissa que todo filme é um documento histórico válido, bastando que ele corresponda a um vestígio do passado imediato ou distante. Ainda observa:

A escolha de filmes - ficcionais, de reconstrução histórica, documentários, desenhos animados e cinejornais - como fonte primária de investigação é decorrente da importância adquirida pela produção cinematográfica com sentido político nas décadas de 1930 e 1940. (PEREIRA, 2013: 25).

Quanto a esse assunto é importante ressaltar que a faceta propagandista das animações não é esquecida, principalmente durante o período de Guerras, não só como forma de propaganda econômica e ideológica - a difusão maciça de um modo de vida ocidental globalizado, mas também relacionando a aceitação política de difusão de uma mensagem com vista a apoiar uma política, um governo, um movimento ou uma ideologia. É neste período que surge o cinema de animação de autor e da descoberta de uma nova linguagem, "uma forma de comunicação internacional e utópica para a visão "globalizante" de um Walt Disney" (DENIS, 2010: 149).

A Bela Adormecida

A Bela Adormecida estreou nos cinemas norte americanos em 29 de janeiro de 1959, contudo, o seu processo de produção foi reconhecidamente o mais lento dentre todos os filmes da Disney lançados até então⁴. Considera-se, então, pertinente afirmar que mesmo tendo chegado ao público no final dos anos 50, a animação recebeu influência direta dos acontecimentos políticos, sociais e econômicos de grande parte da década citada. Para os Estados Unidos da América, esse período caracteriza-se pela transição entre a fase de guerras da primeira metade do século XX e a fase das revoluções comportamentais e tecnológicas da segunda metade.

Politicamente, observa-se a manutenção da disputa por influência por meio da Guerra Fria. Essa conjuntura demonstra a fortíssima presença da retórica anticomunista tanto no que se refere à União Soviética quanto à China. O posicionamento norte-americano para todos aqueles que acreditavam ideologicamente no comunismo era considerá-los uma ameaça à nação, sejam eles inimigos externos, americanos natos ou estrangeiros residentes no país. A intensa patrulha anticomunista motivada pelo medo gerou perseguições políticas em várias instâncias da sociedade americana. O fenômeno do Macartismo⁵ ficou famoso por promover interrogatórios com figuras públicas e notórias⁶ durante a década de 1950. Entretanto, a forte retórica anticomunista permanece. A economia do pós-guerra é marcada pela recuperação da crise de 1929 e seu desenvolvimento estabelece, assim, uma sociedade voltada para o consumo. Um efeito claro desse movimento é o surgimento dos subúrbios de classe média e dos *shoppings centers* nestes locais.

É neste ambiente que se fundamentam as tensões que eclodem na década de 1960. Os papéis sociais determinados do período pré-guerra já não se encaixam na nova sociedade da década de 1950. Já se nota a luta por reconhecimento de movimentos negros, a ascensão de uma nova cultura jovem, a contracultura, e o processo de

⁴ A ideia original do filme foi aprovada na primeira metade da década de 1950, entretanto o forte envolvimento de Walt Disney em outros projetos - como Zorro, O Clube do Mickey Mouse e a construção do seu primeiro parque temático - acarretou o atraso de várias etapas da animação. Os roteiristas e animadores esperavam semanas para conseguir o consentimento de Disney sobre as cenas, quando não eram obrigados a refazê-las. Estima-se que o projeto A Bela Adormecida passou por volta de três anos engavetado. Por conta do atraso, essa animação consagrou-se como a mais cara a ser realizada pelos Estúdios Disney. (THOMAS, Bob. 1991. p. 104-105).

⁵ O termo foi cunhado a partir das ações do senador americano Joseph McCarthy que propunha uma 'Caça às Bruxas' contra o comunismo.

⁶ Walt Disney voluntariou-se mais de uma vez a depor para provar que não simpatizava com a causa comunista. Ele também demitia funcionários se houvesse suspeita de filiação partidária, assim como os denunciava também.

emancipação feminina, que havia ido trabalhar fora no esforço de guerra e imprime resistência em voltar a ser dona de casa⁷. É na união de todos esses fatores que se dá a produção de *A Bela Adormecida*.

O filme conta a saga de Aurora, filha do rei Estevão e da rainha que tiveram muita dificuldade em conceber um sucessor. Por conta do seu nascimento, uma grande festa foi oferecida no palácio por ocasião da apresentação do bebê a corte. Nessa comemoração toma-se ciência do compromisso da pequena princesa em desposar o príncipe Felipe, filho do rei Humberto, quando adulta. Após a apresentação do jovem nobre à noiva, as três boas fadas, Fauna, Flora e Primavera⁸, presenteiam a recém-nascida com dons, sendo eles a beleza e o dom de cantar, respectivamente. Entretanto, antes da fada Primavera ter a oportunidade de agradecer a princesa com o terceiro dom, a sombria Malévola a interrompe. Ressentida por não ter sido convidada para a comemoração, a bruxa amaldiçoa Aurora para que antes do pôr do sol, no seu décimo sexto aniversário, ela pique o dedo no fuso de uma roca e morra. Temendo pelo bem da princesa, Primavera suaviza⁹ a maldição de Malévola. Ao invés de morrer, Aurora apenas adormecerá, enquanto espera ser acordada com o beijo de amor verdadeiro. Na mesma noite, Fauna, Flora e Primavera elaboram um plano para tentar salvar Aurora antes do seu aniversário. Sendo assim, elas abrem mão da magia e vivem como mortais, criando a princesa num chalé distante no bosque.

No dia do décimo sexto aniversário de Aurora, Malévola manda seu fiel corvo encontrar o paradeiro da moça, que se encontrava desaparecida desde bebê. Durante todos esses anos, Aurora permaneceu a salvo com as fadas que diziam ser suas tias, e chamaram-na de Rosa. As boas senhoras planejavam fazer-lhe uma festa para comemorar seu aniversário, mas para isso precisavam tirá-la de casa, então pediram-na para colher flores. No bosque, enquanto cantava, a jovem encontrou-se por acaso com o príncipe Felipe, que ouviu o som da voz de Aurora. Ao vê-la, o jovem pensou se tratar apenas de uma camponesa e encantou-se por sua beleza e sua voz. Os dois dançaram pela floresta até o príncipe perguntar o nome da moça, porém Aurora lembra-se do aviso das fadas sobre não falar com estranhos, dizendo a Felipe que ele pode encontrá-la à noite no chalé. Enquanto isso, as fadas decidem fazer uso das varinhas mágicas após

⁷ Contudo, muitas mulheres ainda trabalhavam em turnos de meio período para ajudar no orçamento familiar.

⁸ No original, em inglês, a fada Primavera chamava-se Merryweather.

⁹ No universo Disney o mal é sempre mais poderoso do que o bem, pois é mais difícil se manter no caminho da bondade, enquanto a maldade é facilmente alimentada. Por isso o feitiço lançado por Malévola não pode ser quebrado. É dito que ela é mais poderosa por usar as forças das trevas.

uma série de tentativas frustradas na organização da festa. O corvo de Malévola, seguindo os rastros de magia, descobre a princesa vivendo no chalé. Ao chegar em casa, Aurora conta para as fadas sobre o jovem por quem se apaixonou na floresta, mas elas logo lhe esclarecem sobre seu passado e sua ascendência nobre. Também é dito a moça para se esquecer do jovem rapaz, pois ela já era prometida a um príncipe.

Enquanto os reis Estevão e Humberto planejam o futuro do casal e a união dos reinos, Felipe retorna ao palácio e conta a seu pai sobre a moça por quem se apaixonou na floresta. O rei Humberto, enfurecido com o fato do filho querer largar o trono e o reino por uma camponesa, ordena-lhe que escute a razão. O príncipe foge para encontrar-se com sua amada no chalé do bosque. Ao cair da noite Flora, Fauna e Primavera levam Aurora de volta ao castelo para prepará-la para o baile de seu aniversário. Todavia, quando a deixam sozinha no quarto, Malévola aparece e encanta Aurora que entra em transe, fazendo-a subir as escadarias de uma passagem secreta por uma das torres na direção de uma roca de fiar.

Ao notarem o sumiço da moça, as fadas logo percebem a participação de Malévola. Elas tentam alcançar Aurora, mas quando chegam ao topo da torre a princesa já se encontra desfalecida no chão com Malévola gargalhando em sua volta. As fadas colocam a princesa adormecida na cama no quarto mais alto, da torre mais alta do castelo. Percebendo que talvez seja melhor os reis e cidadãos não saberem da maldição consumada, lançam um feitiço para que todos durmam, até o momento em que a princesa seja despertada de seu sono.

Enquanto isso, o príncipe Felipe que ia ao encontro da camponesa no chalé é sequestrado por Malévola que reconhece nele o único capaz de despertar a princesa. No reino, enquanto lança o feitiço do sono, Flora ouve o rei Humberto, quase inconsciente, murmurar para o rei Estevão sobre a paixão de Felipe por uma camponesa que encontrou no bosque usando as mesmas palavras que Aurora utilizou para se referir ao homem que havia encontrado mais cedo ao colher flores. A fada logo percebe que o rapaz de quem a princesa falara era, na verdade, o príncipe, a cuja mão a sua fora prometida na infância. As três fadas boas, compreendendo que Felipe poderia acabar com a maldição, vão até os domínios de Malévola, a Montanha Proibida.

Flora, Fauna e Primavera encontram Felipe no calabouço da bruxa, enquanto a mesma revela ao príncipe que a jovem camponesa por quem estava apaixonado era a mesma princesa com quem estava destinado a casar e que se encontrava em sono perpétuo na torre mais alta do castelo. Contudo, ela avisa que só o deixará ir resgatar a

amada após cem anos¹⁰, quando o príncipe estará velho e cansado demais para cumprir sua jornada. Assim que Malévola se ausenta as fadas libertam o rapaz e o armam como um cavaleiro. Criando magicamente a Espada da Verdade e o Escudo da Virtude¹¹, elas guiam Felipe em sua fuga. A bruxa é alertada, pelo seu fiel corvo, e assim dá início a uma série de feitiços com a intenção de impedi-lo de passar pelos portões de seu castelo. Contudo, as fadas conseguem atenuar a mágica lançada tornando-a inofensiva. Irrada com o avanço do príncipe, Malévola cria uma floresta de espinhos no entorno do castelo, onde a princesa Aurora se encontra adormecida. Percebendo que nem os espinhos são capazes de frear o progresso do rapaz, a bruxa toma a forma de um gigantesco dragão negro. Há um feroz embate no qual o príncipe Felipe, munido de sua espada e escudo, consegue por fim derrotar o dragão com um golpe no coração.

Assim que Malévola morre toda a magia do mal que envolvia o castelo é desfeita e o nobre segue, livre, para desfazer a maldição. Tal qual o feitiço profetizava, assim que Aurora recebeu o beijo casto do amor verdadeiro despertou, assim como todos a sua volta. O filme termina no baile de comemoração do décimo sexto aniversário da princesa, com a corte a observar o jovem casal real dançando no salão.

O filme foi dirigido por Clyde Geronimi e o roteiro foi adaptado do conto de fadas "A Bela Adormecida" compilado por Charles Perrault. Entretanto, a maior fonte de inspiração do longa-metragem foi o famoso balé que o russo Pyotr Ilyich Tchaikovsky criou em 1890, também chamado "A Bela Adormecida". Toda a trilha sonora da animação foi desenvolvida a partir das músicas compostas pelo músico. A canção tema do casal Aurora e Felipe, "Era uma vez em um sonho"¹², utiliza-se da mesma melodia composta por Tchaikovsky, tendo sido apenas letrada para o filme. Curioso perceber que a trilha sonora de "A Bela Adormecida" é basicamente instrumental, sendo a música acima citada uma das únicas a ser efetivamente cantada. Os números musicais são considerados, até os dias atuais, uma das principais marcas das animações Disney, e sua ausência foi apontada como um dos motivos pelos quais "A Bela Adormecida" não foi um sucesso de público na época de seu lançamento.

A animação em questão tem uma posição notável dentro do universo de filmes da Disney. É a última película animada feita totalmente a mão. A direção de arte do

¹⁰ Cem anos é o tempo que Aurora permanece dormindo nos contos de fada de Perrault e Grimm.

¹¹ Os adjetivos relacionados a espada e ao escudo, verdade e virtude, são usados pelo escritor catalão Ramon Llull, em sua obra 'O Livro da Ordem de Cavalaria' (1279-1283), no qual ele descreve com detalhes o ofício, deveres e a conduta ideal de um cavaleiro. No livro tanto a espada quanto o escudo detêm uma simbologia muito específica ligada diretamente a construção da identidade de um cavaleiro.

¹² "Once upon a dream", no original.

estúdio esforçou-se para que os desenhos lembrassem a estética gótica medieval. Animadores eram enviados a museus para estudarem as tapeçarias antigas e se inspirarem nos seus formatos e ângulos. Walt Disney abriu mão dos traços arredondados característicos das suas obras em detrimento da horizontalidade típica das imagens na época retratada. O filme destaca-se por fazer uso de novas formas e cores que acabaram dando aos personagens uma forma mais estilizada e adulta.

O filme inicia-se com os créditos de abertura utilizando-se de uma fonte que lembra o estilo gótico, o fundo é pintado com cores fortes e seu entorno é decorado com figuras que remetem as tapeçarias medievais. Logo no começo da animação o público é apresentado à música tema do casal principal. Ao final da canção, uma tomada em *live action*¹³ mostra um livro dourado, revestido por pedras preciosas, onde é possível ler o nome do conto, apoiado em um púlpito. A sala na qual a obra se encontra é decorada de forma a situar o expectador no tempo do filme, ao mesmo passo em que demonstra a importância do objeto no primeiro plano. Há um raio de luz que ilumina diretamente o livro, imprimindo nele um sentido de sacralidade.

A elevação do livro a tal grau pode ser interpretada como um lembrete de que a narrativa que está prestes a se iniciar é antiga, representa uma tradição há muito esquecida, porém ainda reverenciada. O livro é a chancela do conhecimento, é através desse suporte que o mundo moderno se solidificou. O ato de abrir um livro é semelhante a uma viagem, o leitor entra em contato com representações que podem ou não se assemelhar com a realidade. Através da leitura, é possível adquirir conhecimento e experiência. Para o filme, o ato de abrir o livro é um convite para entrar em uma narrativa repleta de significados guiados pela imaginação. A partir do momento em que o livro se abre o expectador é transportado para o mundo da animação, no qual bruxas, fadas e dragões vivem em um universo fantástico que apenas é acessível por meio daquelas páginas¹⁴. O abrir do livro de Walt Disney aciona uma série de mitos e construções tipicamente atreladas ao mundo ocidental, agregando um valor cultural à produção. Importante ressaltar que a última cena da película é o mesmo livro se fechando, indicando o final da narrativa¹⁵. O fechar indica que não há espaço para

¹³ Filmagem de cenas reais. Não há uso de elementos de animação.

¹⁴ É curioso perceber o número de produções cinematográficas que se iniciam como a abertura de um livro. Até mesmo as películas mais recentes fazem uso deste artifício quando pretendem impor a obra um aspecto de transcendência temporal.

¹⁵ Além do final da narrativa o fechamento do livro também indica um fim de um ciclo. Há um movimento fechado de circularidade. O livro sempre vai ser aberto e fechado. Essa é uma característica da narrativa do cinema clássico hollywoodiano.

continuação nem dúvidas sobre o que se passou com os personagens. Ser 'feliz para sempre' assume a condição de um estado perpétuo para todos os envolvidos no conto.

O narrador começa a contar a história lendo as primeiras páginas do livro em questão. A estética das páginas mais uma vez remete-nos a Idade Média. O uso de letras em fonte gótica e figuras que são semelhantes a iluminuras representam a tradição e a linhagem da nobreza na origem do conto. É possível ouvir um coro ao fundo da narração que remete o público ao canto gregoriano típico da igreja católica.

A princesa Aurora recebe esse nome por conta do seu nascimento ser considerado um raio de luz para o reino. Seu desenho foi inicialmente inspirado na famosa atriz hollywoodiana Audrey Hepburn. A personagem é constituída com formas longilíneas para acompanhar a horizontalidade dos ambientes. Embora seja a principal personagem do filme, Aurora tem seu protagonismo posto em dúvida ao longo da produção. A moça não é responsável por quase nenhuma decisão com o passar da trama. Seu único ato pensado é se afastar de Felipe quando percebe que ele é um estranho. Ela passa parte do tempo sendo ciceroneada pelas pessoas ao seu redor. Retirada do convívio da corte ainda bebê, a moça foi criada de forma reclusa - quase semelhante à vida em um mosteiro. Aurora demonstra certo grau de curiosidade, porém ele não é suficiente para fazê-la sair do papel que lhe foi designado. A representação da moça medieval austera e casta faz com que sejam suprimidas da personagem alguns elementos fundamentais para a empatia do público, como humor e simpatia. Psicanalistas associam o furo do dedo de Aurora a uma metáfora para a passagem da fase infantil para a adulta. A idade da princesa também é muito simbólica, já que para a sociedade norte-americana é com dezesseis que se debuta, ou seja, a jovem é apresentada a sociedade. Ressalta-se que princesa não questiona e nem é questionada. Seus desejos não são levados em consideração, ao passo que o rumo da sua vida já está definido e ligado diretamente aos planos das fadas e dos pais.

É curioso notar o contraste entre a aparente apatia da princesa Aurora e as aspirações das jovens mulheres da década de 50. Há um embate de tensões muito forte na sociedade entre o desfrutar de uma liberdade recém-conquistada e o tradicional modelo de dona de casa. A inserção no mercado de trabalho assim como a transformação do consumo possibilitaram a jovem americana almejar uma alternativa de futuro. Mesmo com papéis definidos é possível observar ao longo da década uma certa

flexibilização das delimitações. Estas tensões, contudo, tornam-se mais visíveis a partir da década seguinte.¹⁶

Já o príncipe Felipe conta com um visível impulso rebelde. O primeiro príncipe da Disney a ter um nome próprio não se deixa controlar e toma suas próprias decisões. Ele é detentor de uma força de vontade que o faz vencer todos os empecilhos postos entre ele e seu objeto de desejo, no caso a jovem donzela. Seu fiel cavalo branco, Sansão, é dotado de uma personalidade mais próxima dos cachorros do que dos equinos, por isso serve como alívio cômico na trama¹⁷. Sua obstinação beira a teimosia, fato que é ressaltado pela vilã Malévola. Felipe é investido cavaleiro ao ganhar das fadas sua espada e escudo, pois apenas com o auxílio da verdade e da virtude o amor triunfa sobre o mal. É necessário ressaltar que as únicas ordens que Felipe seguiu no decorrer da animação foram dadas pelas fadas. O príncipe seguiu exatamente a orientação delas até alcançar o quarto da princesa. Isso demonstra que por mais que o jovem não fosse afeito a seguir ordens, o fazia quando a experiência dos mais velhos se mostrava mais necessária do que o ímpeto juvenil.

Outro ponto a ser levantado é a inevitabilidade do destino. Mesmo quebrando a promessa de casamento feita na infância e agindo de modo a contrariar o desejo estipulado por seus pais, o casal é levado pelas circunstâncias a cumprir o papel que lhes havia sido imposto. A união dos dois torna-se, assim, certa e inevitável, já que até o acaso os levou a esse final. Apesar do ímpeto juvenil em seguir seu próprio caminho, no fim, é o caminho estipulado pelos pais que acaba por se apresentar diante deles. Assim colocado, é a postura tradicional dos pais que prevalece como correta, já que mesmo o acaso levou a ela. Visto pela perspectiva dos embates culturais da década, no campo da cultura jovem, esse desenlace da narrativa pode denotar uma postura tradicionalista da produção, sublinhando o prevaletimento dos valores tradicionais da sociedade.

A inserção do elemento mágico no enredo é uma característica comum aos contos de fada. A ideia dos animadores, inicialmente, era que as fadas fossem idênticas, contudo Walt Disney foi convencido de que três personagens distintas teriam mais apelo com o público. A distinção se dá tanto em sua aparência, embora todas sejam

¹⁶ Sobre as transformações culturais em curso na sociedade americana do período, Cf. LEUCHTENBURG, William E. (org.). *O Século Inacabado – A América Desde 1900*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. e DIGGINS, John Patrick. *The Proud Decade: America in War and in Peace*. New York: W. W. Norton & Company, 1989.

¹⁷ Outro ponto que justificaria a falta de popularidade de "A Bela Adormecida" é a falta de humor. Apesar de alguns personagens, por vezes, apresentarem certa jovialidade, não se configuram como alívio cômico ou fonte de empatia na trama.

senhoras idosas, quanto em traços de personalidade bem marcados. Outra dificuldade dos animadores foi criar uma boa ilusão de voo para as senhoras. Vários ângulos foram testados até se chegar ao ideal. Cada uma das fadas é representada por uma cor, não há a utilização dos tons das roupas das fadas em nenhuma cena ou personagem a não ser no vestido que elas fazem para Aurora. Embora detentoras de grande sabedoria, são passionais, passíveis de erros e equívocos. Isso denota certa dualidade nas personagens, já que podem assumir tanto o papel da experiência quanto o do atraso. Mesmo assim há um grande respeito pelo trio e em momento algum o mesmo tem a sua conduta questionada. Sua magia só pode ser usada para o bem, mesmo que isso signifique expurgar o mal.

Naquilo que concerne à Malévola, o principal desafio na construção da personagem foi a falta de interação da bruxa com as outras personagens. Esse problema foi resolvido com a adição do corvo de estimação. É a personagem mais dotada de simbologia. Seus traços são alongados ao máximo transformando-a em uma criatura alta e extremamente magra. Sua figura remete a uma árvore seca, sem vida. Considerando a simbologia da árvore como a fonte de vida, Malévola significaria exatamente o oposto, sua ausência. A cor esverdeada da pele é associável à coloração dos cadáveres. As longas e finas unhas são pintadas de preto, assim como tudo que a cerca. Os chifres, apontando para o alto, são um lembrete da origem do seu poder maligno. Sua fala é irônica e maliciosa. A Montanha Proibida, onde mora, não passa de um castelo escuro e em ruínas. Os animais que a cercam são muito significativos. O corvo, o porco e o dragão são característicos de uma simbologia muito própria do medievo cristão. Vários bestiários medievais foram escritos associando essas criaturas ao mal e a morte.

Entretanto, em "A Bela Adormecida" não é dito ao expectador a origem dos seres mágicos e nem suas razões. Não se conhece seus passados nem a função que exercem naquela sociedade. As fadas Flora, Fauna e Primavera são apresentadas ao público sem maiores explicações, assim como a aparição de Malévola e seu ressentimento por não ter sido convidada. Estas criaturas encarnam polaridades opostas. A personagem de Malévola é dotada de uma maldade maniqueísta. Não há um impulso principal que a faz agir além da própria maldade por si só, enquanto as fadas são apresentadas como puras e boas por natureza.

A polaridade e os arquétipos representados pelos seres mágicos são facilmente traduzidos como um reflexo do contexto político no qual os Estados Unidos estavam inseridos. A maldade maniqueísta de Malévola assemelha-se na propaganda americana

à alegada "maldade" da União Soviética contra a democracia e o capitalismo. Não há uma razão evidente, e sim o prazer pela destruição. Ambos são capazes de tudo para saciar sua vontade de levar o caos e desespero às almas boas. O poder das três boas fadas não é suficiente para derrotar o mal, contudo, com a união da tradição com a impetuosidade o inimigo pode ser derrotado.

Considerações Finais

Este artigo voltou-se ao exame da produção cinematográfica de animação "A Bela Adormecida" no intuito de abordar a representação da sociedade norte americana realizada pela sétima arte. À luz das propostas teóricas anteriormente salientadas, considerou-se a potencialidade do cinema, enquanto fonte historiográfica, em possibilitar a observação das variadas tensões que compõem a sociedade, privilegiando-se o cenário sociocultural e político com o qual a película dialoga, em contato com o contexto de desenvolvimento econômico e do surgimento de novas demandas culturais ligadas, sobretudo, ao consumo de bens materiais, dentro da propagação do *American way of life*, na geopolítica da Guerra Fria.

A animação veicula, através da caracterização de seus personagens, o conflito existente na sociedade americana entre o conjunto de elementos culturais correspondentes à tradição e o surgimento de um novo modo de vida influenciado, especialmente, pelo consumismo que se consolidava na sociedade dos Estados Unidos durante toda década de 1950. Essa produção estava em direto contato com o contexto do desenvolvimento econômico pós-guerra e do surgimento de demandas culturais novas, estas ligadas principalmente à propagação do *American way of life*, a propaganda geopolítica da Guerra Fria e o aumento do consumo de bens materiais.

O conto de fada é utilizado pelos Estúdios Disney para manter um vínculo com o público infanto-juvenil e assim ajudar a estabelecer um modelo de sociedade que, aos poucos, era questionado. O status de clássico foi concedido ao filme pelo relativo sucesso posterior ao seu lançamento. As tendências tradicionais representadas na animação foram um dos possíveis fatores para a falta de apelo junto ao público juvenil e a nova classe média. A partir de 1960, as reivindicações dos movimentos sociais norte-americanos tornam-se mais efetivas e fervorosas. A crise no modelo tradicional culminou na propagação de grupos empenhados em promover uma nova estrutura que enfim representasse a nova sociedade que havia se estruturado.

Bibliografia:

- ADORNO, Theodor. Indústria Cultural e Sociedade. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. Dicionário teórico e crítico do cinema. São Paulo: Papirus Editora, 2006
- BETTELHEM, Bruno. A psicanálise dos contos de fadas. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- BLOCH, Marc. História e historiadores. Lisboa: Teorema, 1998.
- CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. “O mundo como representação”. Revista Estudos Avançados. Vol.5, n.11. São Paulo, Jan./Abr. 1991. p. 173-191.
- DENIS, Sébastien. O Cinema de Animação. Lisboa: edições texto & grafia, 2010.
- DIGGINS, John Patrick. The Proud Decade: America in War and in Peace. Nova York: W. W. Norton & Company, 1989.
- FERRO, Marc. Cinema e História. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- FINCH, Christopher. The Art of Walt Disney: From Mickey Mouse to the Magic Kingdoms and Beyond. Nova York: Abrams Books, 2011. 86
- GABLER, Neil. Walt Disney, o triunfo da imaginação americana. São Paulo: Novo Século, 2013.
- GINZBURG, Carlo. Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LEUCHTENBURG, William E. (org.). O Século Inacabado – A América Desde 1900. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MACEDO, José Rivair. A Idade Média no Cinema. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- MALTIN, Leonard. The Disney films. Nova York: Disney Editions, 2000
- MILLER, Diana Disney. A história de Walt Disney (como foi contada a Pete Martin). Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1960.
- MOYA, Álvaro de. O Mundo de Disney. São Paulo: Geração Editorial, 1996.
- NAPOLITANO, Marcos. Como usar o cinema na sala de aula. São Paulo: Contexto, 2009.
- NAPOLITANO, Marcos. A história depois do papel. In: PINSKY, Carla. Fontes históricas. Editora Contexto.
- NOGUEIRA, Luís. Manuais de cinema II: Géneros cinematográficos. Covilhã: Livros LabCom, 2010.

PEREIRA, Wagner Pinheiro. O Poder das Imagens: Cinema e Política nos Governos de Adolf Hitler e de Franklin D. Roosevelt (1933-1945). São Paulo: Alameda, 2013.

ROSENSTONE, Robert. A história nos filmes, os filmes na história. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

SMITH, Dave. Disney A to Z: the official encyclopedia. Nova York: Disney Editions, 1998.

THOMAS, Bob. Disney's Art of Animation: From Mickey Mouse to Beauty and the Beast. Nova York: Hyperion, 1991.

Sitiografia:

<http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/o-livro-da-ordem-de-cavalaria>



**A ORDEM DE SÃO LÁZARO DE JERUSALÉM (1130-1291):
O PAPEL ASSISTENCIAL AOS LEPROSOS NA TERRA SANTA DURANTE
AS CRUZADAS.**

Ismael Tinoco¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo demonstrar como o projeto assistencial empreendido pela ordem de São Lázaro em Jerusalém proporcionou a inserção dos leprosos nas atividades das Cruzadas na Terra Santa.

Palavras-chave: Assistência. Lázaro, Leproso, Ordem religioso-militar.

Abstract: This article aims to demonstrate how care project undertaken by the Order of Saint Lazarus in Jerusalem provided the insertion of lepers in the activities of the Crusades in the Holy Land

Keywords: Assistance. Lazarus, Lepers, Religious military order.

Introdução

Nenhuma ordem religioso-militar foi tão singular e, ao mesmo tempo, heterogênea em sua composição e formação identitária no período das Cruzadas como a ordem de São Lázaro. O percurso evolutivo que propomos no âmbito deste artigo tem suas delimitações, motivo pelo qual alertamos ao leitor para o fato que dentre todas as ordens na Terra Santa, sejam elas direcionadas para a atividade militar, hospitalaria, caritativa ou ambivalente, (como parece ter sido o caso da ordem de São Lázaro) criadas para a defesa e proteção das rotas cristãs de peregrinação e dos lugares sagrados do Cristianismo, a ordem de São Lázaro fora a menor de todas. No âmbito do artigo, oferecemos uma análise institucional da ordem no período cruzadino enfatizando os aspectos institucionais, mais em caráter informativo do que explicativo, tendo em vista que dispomos de uma única fonte para remontar a história institucional da referida

¹Mestrando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. (PPGHC-UFRJ). Membro do LEPÉM- Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística. (LEPEM-UFRuralRJ).

ordem presente em seu único sobrevivente cartulário que dispõe de 40 atos que cobrem o período de 1130 até 1243 (MARSY, 1883:123-157 apud SAVONA, 2006).

A história de todas as ordens militares, originárias do período das Cruzadas na Terra Santa, apresenta-se recheada de pontos destoantes, variando entre realidades e mitos. As produções historiográficas das ordens refletem de certa maneira os mitos. Tendo em vista que no século XVII-XVIII o prestígio de uma instituição ou *status* de nobreza de uma ordem era mensurado mais pela sua antiguidade do que por seus próprios méritos ou feitos de outrora. Deste modo, para projetar a melhor imagem possível, os historiadores de várias ordens assumiram papéis de romancistas e biógrafos apaixonados em detrimento do realismo e da racionalidade científica para a construção historiográfica. Os genealogistas das ordens foram tão longe que, para tentar traçar histórias mais memoráveis, estabeleceram paralelos das origens de personagens e eventos com associações bíblicas espúrias ao Antigo Testamento. O início da história da ordem de São Lázaro é similarmente influenciado e qualquer exploração acadêmica deve tentar estabelecer uma separação entre a verdade e a ficção, embora seja limitada pela perda de documentação que pode ter ocorrido ao longo dos séculos.

A Ordem a serviço de Deus e dos leprosos

Para o historiador francês Alain Demurger, a historiografia utiliza em demasia a noção de Cruzada sem uma definição clara e objetiva, algumas vezes usando-a como sinônimo de guerra santa, duas noções que mesmo associadas, não exemplificam o mesmo sentido (DEMURGER, 2002:15-22). A guerra santa pode ser compreendida como a guerra justa por excelência, desenvolvida na Reconquista Ibérica contra os mouros a partir do século XI, uma obra meritória para o cristão, pois era empreendida aos inimigos da fé cristã e da Igreja, sendo seu maior legado as Cruzadas. Podemos dizer simplificadaamente, que as Cruzadas foram expedições militares desenvolvidas no seio do mundo cristão contra os inimigos da cristandade e da igreja na Península Ibérica e no Oriente Médio muçumano, na Europa Oriental contra os eslavos pagãos e no Ocidente contra todos os heréticos. A palavra apareceria já posteriormente à própria ação efetiva. Somente no século XIII, os textos medievais descrevem as ações militares como uma “peregrinação”, “guerra santa” e, por fim como uma “expedição da cruz”, desenvolvida por homens que levavam a cruz em suas vestimentas, tendo finalmente encontrado um nome definitivo. As Cruzadas devem ser compreendidas como a resignificação da guerra santa, aliada à renovação da espiritualidade cristã e ao ato da

peregrinação aos lugares sagrados do Cristianismo, já desenvolvida desde a Alta Idade Média (JUNIOR, 1981).

A primeira Cruzada, chamada também de cruzada popular, culminou com a captura da cidade de Jerusalém em 1099. Com o passar do tempo, a Terra Santa experimentou a fundação de ordens militares, que se comprometiam a defender as rotas e caminhos que levavam a Jerusalém e seus lugares sagrados. No entanto, diferente de outras ordens, de cunho militar e hospitalaria, a ordem de São Lázaro nascerá primeiramente mais como uma organização assistencial de socorro aos indivíduos atingidos pela lepra em Jerusalém do que propriamente como de uma agremiação bélica. É mais acertado dizer para São Lázaro que a assistência e o hospital pressupõem a própria institucionalização da ordem.

O sistema assistencial em Jerusalém colocava a ordem do Hospital de São João sob a responsabilidade de atender aos peregrinos e doentes feridos nas campanhas militares e destinava aos lazaristas a assistência a todos os atingidos pela lepra. A lepra era uma doença endêmica na Ásia e muitos cruzados contraíram-na, daí a necessidade de se estabelecer um hospital-leprosaria. Até então, os cristãos que contraíam a moléstia e que se encontrassem em Jerusalém eram assistidos por leigos piedosos do Hospital de São João Esmoler, onde eram separados dos outros pacientes em um espaço no termo da cidade². A criação da ordem de São Lázaro acompanhou a atribuição de um espaço exclusivo, de um estabelecimento separado fora dos muros, acantonado junto aos hospitalários, especialmente para o tratamento de leprosos.

Lepra ou mal de São Lázaro: a associação da doença ao santo

Na Idade Média, o processo associativo de um santo para a intercessão contra uma doença parece ter sido bastante difundido. Como nos fala Henri Estiene em sua obra *Apologia de Heredoto*: “alguns santos atribuem-se os ofícios segundos seus nomes, como quando se pensou que este ou aquele santo curaria a moléstia que tivesse nome ou

² É preciso salientar que o patronato de João Esmoler foi substituído pela proteção de São João Batista. Segundo Bruno Mosconi Ruy é provável que tenha existido uma ligação direta entre a construção de novos hospitais, a ruptura com os beneditinos e a mudança de padroeiro, pois São João Batista era seguramente mais prestigiado e conhecido entre os peregrinos ocidentais. A mudança de patrocínio também pode ser justificada pelo fato de que em algum momento a Ordem incorporou às suas fundações um antigo mosteiro grego das adjacências da Igreja de São João Batista. Não obstante, a Ordem manteve alguma ligação com São João Esmoler e, talvez a título de compensação, não alterou o patronato no Priorado de Constantinopla até 1259. Ver. RUY, B. “As Origens da Ordem Militar dos Hospitalários”. Congresso Internacional de História. 21-23 de Setembro de 2011. p. 2243-2252.

história semelhante ao dele” (ESTIENE apud BLOCH, 1993:191). A história e a etimologia parecem ter ajudado no processo associativo da lepra com a figura bíblica de Lázaro. A palavra Lázaro em hebraico significa “Deus é minha ajuda”, a origem histórica remonta ao Novo Testamento. Na Bíblia há o relato de dois Lázaros, o primeiro deles, que encontramos no Evangelho de Lucas, seria o mendigo, na parábola do rico e do mendigo, que por conta de “suas muitas feridas no corpo” é descrito pela literatura cristã como leproso (Lucas, 16: 19-31). O segundo Lázaro encontra-se no Evangelho de João. Este seria o irmão de Maria e Marta de Betânia, que fora ressuscitado por Jesus (João, 11:1-45). Segundo a tradição, não muito confiável, teria Lázaro vivido por mais 30 anos, sendo nomeado bispo da cidade de Cítio em Chipre pelo Apóstolo Paulo e lá ficou até a sua morte. Na Idade Média tornou-se o padroeiro dos leprosos pela associação errada feita com a história do seu homônimo.

A parábola, primeira referência a Lázaro, fora difundida no seio da cristandade, exortando ao dever de todo cristão à prática da assistência aos pobres. Na Idade Média, sobretudo a partir do século XI, há a crença de que o pobre está mais perto de Cristo e da salvação do que o rico. Por isso, constroem-se os ideais da virtude intercessora dos pobres, mediante à constituição de legados e fundações para a manutenção dos mesmos, em troca das orações que deveriam fazer e de missas que teriam de realizar pelas almas dos seus benfeitores. Como nos fala Maria Tavares, criara-se um diálogo ou uma permuta de dons, que exigia a sobrevivência do pobre, do justo, para a salvação eterna do rico. Esta era conseguida pela prática das obras de misericórdia, feitas com os bens deste mundo, por parte dos benfeitores, pelas orações dos míseros que delas se beneficiavam (TAVARES, 1989:65). Construía-se assim como Michel Mollat salientou a “economia da salvação” (MOLLAT, 1973:11-27).

Lepra e leprosaria

Ao discorrermos sobre as doenças que mais afligiram os homens na Idade Média, constantemente há em nossas falas a replicação de mitos e estereótipos. A imagem de repulsa, de estigma, de exclusão associados à lepra e aos leprosos ainda permeiam as construções historiográficas e também a literatura, principalmente quando retratamos as questões ligadas à saúde na Idade Média. A imagem do leproso como um ser marcado pelas chagas em seu corpo, destinado ao exílio social para além dos limites das terras habitadas, sendo-lhes recomendado um isolamento feroz como a única maneira de vencer ou conter a doença, contempla a grande produção literária medieval

acerca dessa categoria. Criou-se assim um mito, que ainda hoje permanece em nossas mentes, e que por hora devemos repensá-lo.

Por hora podemos salientar a luz da ciência moderna, que entre as doenças infecciosas que grassaram a humanidade, a lepra se encontra no grupo das menos infecciosas. A contração se dá mediante o contato direto com os doentes, e mesmo quando este contato é prolongando, é difícil contraí-la, não necessitando maiores cuidados especiais quando se trata de um contato casual. Na Idade Média e ainda hoje, as pessoas não tinham a compreensão dos processos sintomáticos e da maneira de se portar diante de tal moléstia.

A lepra também chamada de hanseníase, morfeia, mal de Hansen ou mal de São Lázaro, é uma doença infectocontagiosa causada pela bactéria *Mycobacterium leprae*, ou bacilo de Hansen, em homenagem a seu descobridor o geneticista norueguês Gerard Hansen. Atualmente há tratamentos mais adequados graças aos seus feitos e ao desenvolvimento da medicina diagnóstica. Como salienta Alice Cruz, desde 1982 a OMS (Organização Mundial da Saúde) convencionou a classificação da lepra em três tipos. A resposta do sistema imunitário determina igualmente o tipo de lepra adquirida. Os três tipos: “lepra indeterminada”, manifestada normalmente em fases iniciais da doença, tendo muitas vezes cura espontânea; a segunda a “lepra paucibacilar”, forma “benigna” ou pouco contagiosa com baciloscopia negativa que ocorre em indivíduos com uma resistência elevada ao bacilo, pelo que o organismo tende a delimitar a ação do último, manifestando-se somente na pele e nos nervos periféricos, resultando dessa forma num número baixo de lesões e na afetação severa de um número diminuto de troncos nervosos. A terceira seria a “lepra multibacilar”, forma “maligna” ou contagiosa com baciloscopia positiva, que ocorre em indivíduos com baixa resistência imunológica, conduzindo a uma disseminação dos bacilos pela pele, nervos, nariz, boca, laringe, faringe, olhos, vísceras e outros órgãos internos, cujas manifestações incluem as lesões dermatológicas denominadas lepromas, aquelas que são a marca mais característica da imagem pública da lepra, tão presente na iconográfica medieval (CRUZ, 2008: 9-12).

Na Idade Média, os leprosos não eram isolados da sociedade, muito embora sofressem com estágios de marginalização. As leprosarias requeriam localizações específicas, devido ao estigma de medo e de repulsa associados à doença, também influenciadas por questões sanitárias e medidas profiláticas, tendo em vista o caráter endêmico da lepra. As leprosarias situavam-se de preferência ao redor dos limites

citadinos, próximas de uma estrada ou caminho para que os leprosos pudessem mendigar as esmolas dos transeuntes. Muitas leprosarias funcionavam como uma espécie de lar ou hospital de internação eterna sob o patrocínio de São Lázaro. Dispunham de regulamentos e estatutos que muito se assemelhavam aos regimes comportamentais e a alguns votos de conventos religiosos (DUARTE, 2010:170-196). Segundo Carole Rawcliffe, a concepção de convento pressupõe o entendimento de comunidade e, comunidade neste caso, consistia em indivíduos leprosos que viviam uma vida de abstinência e orações, que se reuniam para tomar decisões, que eram presididos por um mestre, que naturalmente deveria sair da comunidade de leprosos. Esse senso de comunidade chega até a hipótese sustentada por alguns historiadores de compreender os regimentos sociais restritivos para os leprosos como uma nova forma de vida religiosa estabelecida por eles mesmos no século XII (RAWCLIFFE, 2003:241-242).

François Olivier-Toauti enumera exemplos de leprosarias que parecem mosteiros e de irmãos leprosos usando hábitos, roupas, cruces e insígnias³ (TOAUTI, 1998:631-748). A roupa tem como papel principal indicar o lugar de um indivíduo no seio de um grupo e o lugar desse grupo no seio da sociedade. Naturalmente, isso era válido para a ordem de S. Lázaro. O hábito, o manto e sua insígnia tornaram-se elementos de reconhecimento e de pertencimento a uma ordem (DEMURGER, 2002:170-182). Segundo Touati, a chocante e traumática doença provinha um estímulo a mais para os seus hospedeiros, de forma que regessem suas vidas com um espírito mais celestial, em algum momento buscando uma separação voluntária do mundo em instituições como a ordem de São Lázaro. A leprosaría tornara-se um purgatório na terra, e a lepra era vista, desse modo, mais como um privilégio ou uma marca seletiva do que como uma maldição. As angústias da enfermidade sentidas pelos leprosos foram comparadas com as atribuições bíblicas vividas pelo personagem Jó, pois o mesmo se mantivera fiel a Deus, mesmo passando pelas maiores provações de vida, não perdendo sua fé. Neste

³ Tiago de Vitry (1160/70?-1240), bispo de Acre, no seu trabalho intitulado *Historia orientalis*, influenciado pelos trabalhos de Guilherme de Tiro, descreveu que pouco depois da tomada de Jerusalém por Godofredo de Bouillon, teria Gerardo com alguns homens honestos e religiosos fixado uma cruz branca no lado exterior de seus mantos na altura do coração. Já para Alain Demurger, a adoção da cruz nas vestimentas dos hospitalários fora mais tardio, no momento da militarização da ordem do Hospital, pois segundo a regra de Raimundo du Puy: “*todos os irmãos de todas as obediências...deverão portar na frente de seu peito a cruz sobre suas batinas e sobre seus mantos em honra de Deus e da santa Cruz...*” (DEMURGER, 2002:172). Ao que parece, a ordem de São Lázaro adotara o manto de cor branca, semelhante à ordem do Hospital de São João; a cruz grega simples ou pateada, semelhante à ordem do Templo e a insígnia da cor verde distinta de todas as ordens da Terra Santa. Veja: VELDE, Francois. “Revived Orders of Chivalry:” *The Case of the Order of St. Lazarus*.

sentido, os leprosos encontraram-se no mundo definido por tormentas e por um estado de graça.

Caroline Rawcliffe chega a concluir que, para muitos, o leproso significava não apenas o eleito por Deus, mas também que ele pertencia a Deus, ou pelo menos ele era a representação terrena de sua presença, ou até mesmo a Sua manifestação no corpo do leproso (RAWCLIFFE, 2003:243-245). Para D. Marcombe, essa noção propõe uma radical reavaliação de como a leprosaria era vista na Idade Média e das implicações no que diz respeito à fundação ideológica do hospital-leprosaria de Jerusalém (MARCOMBE, 2003:5-7). Nos estudos sobre as leprosarias francesas, F. Touati estabelece uma conexão entre o contexto ideológico das leprosarias da França medieval com a de Jerusalém, entendendo a cidade santa como o centro do mundo fortemente carregado de preceito bíblico, assim como o cenário perfeito para um modo de vida que reunia lepra e assistência como ofício divino (TOAUTI, 1998).

Os primórdios de São Lázaro em Jerusalém

Obscura e contraversa, assim podemos falar sobre a origem da ordem. O hospital-leprosaria sob a administração dos lazarisitas, a partir do século XII, já funcionava antes do próprio estabelecimento da ordem em Jerusalém. As primeiras informações apontam que o hospital teria sido erguido pela Imperatriz de Eudoxia, mulher de Arcádio I (383-408), no entanto, há uma parte da historiografia que contesta tal afirmação, salientando que este hospital em particular não pode ser associado ao que ficou sob a administração da ordem no século XII, pois existe um vácuo intransponível nas fontes sobre o mesmo entre os séculos IV e XI (KOHOUT, 2005; SAVONA, 2005:67-70). Outros afirmam que fora São Basílio Magno também chamado de Basílio “o Grande”, bispo de Cesaréia na Capadócia, que fundou o hospital no século IV⁴. Uma terceira linha de investigação associa a fundação ao nome de Judas Macabeu⁵.

⁴ São Basílio (?-379) o principal referencial do monasticismo do Oriente cristão. São Basílio organizou a vida dos ascetas, adaptando-se ao mundo grego, conjugou elementos da vida austera dos mosteiros com as obras assistenciais aos pobres, doentes e peregrinos na Terra Santa.

⁵ É constante na literatura cruzada a referência aos macabeus. Os cavaleiros das diversas ordens na Terra Santa identificavam-se totalmente com essa família de guerreiros presente nas passagens bíblicas do Antigo Testamento, o Pai Matatias, e os seus filhos, em destaque para Judas Macabeu. Judas fora líder de uma revolta judaica contra Antioco IV Epífano, sendo seus feitos e sacrifícios assimilados pelos primeiros mártires cristãos. Alain Demurger salienta que existiam no tema dos macabeus dois aspectos básicos estritamente ligados ao ideal cruzado. O primeiro à questão do soldado pronto para sofrer o martírio, para servir a Deus em prol da libertação de sua cidade sagrada; o segundo aspecto referia-se ao fato de que para se obter a vitória era preciso a entrega total a Deus, e não contar apenas com a força e a astúcia do cavaleiro no campo de batalha. Segundo a parábola, um pequeno exército confiante em Deus poderia

O hospital-leprosaria durante a Alta Idade Média ficou sob a proteção dos bispos gregos em Jerusalém entre 638 até 1054. No século IX encontraram condições mais favoráveis, graças à proteção de Carlos Magno aos lugares santos, que se tornou o protetor natural dos cristãos orientais e do Santo Sepulcro, deixando ao clero grego o cuidado e a assistência dos doentes e peregrinos na Terra Santa durante a dominação mulçumana. Posteriormente foi transferido para a proteção dos patriarcas latinos, ficando sob a responsabilidade os monges beneditinos. Na época da Primeira Cruzada, constituía com mais dois hospitais, o de Santa Maria Latina e São João Esmoler, o chamado Hospital Real de Jerusalém. Os monges beneditinos que ficaram responsáveis pela assistência no Hospital Real de Jerusalém confiaram a administração do hospital a um leigo piedoso, conhecido como Gerardo Hospitaleiro ou Gerardo o “Santíssimo”. Ao lado de Gerardo serviam também leigos que levavam uma vida religiosa sem serem monges tendo o *status* de confrades. Ao que parece, Gerardo permanece em seu posto na administração do complexo assistencial em Jerusalém na época da Primeira Cruzada.

A documentação para o início do século XII da ordem de São Lázaro é limitada entre 31 cartas de doações e alguns mapas de crônicas de peregrinos que visitaram Jerusalém no período datado. Em uma dessas cartas existe um mapa topográfico descritivo feito por um geógrafo anônimo datado entre 1128-1137 (SAVONA, 2005:27). Na descrição do mapa há a menção de uma casa habitada por leprosos, além das muralhas da cidade, entre a Torre de Tancredo e o Portão de São Estevão, nos limites extramuros da cidade de Jerusalém, sugerindo ainda uma construção de estilo claustro (MARSY, 1883:123 apud SAVONA, 2006:44). Outro livro de viagem que faz menção a leprosaria foi escrito pelo monge alemão Teodorico entre 1169-1174, salientando que quem seguisse o percurso pela cidade começando pela Torre de Davi encontraria no ângulo ocidental da urbe a igreja e as habitações dos leprosos (MARSY, 1883:123 apud SAVONA, 2006:45). A leprosaria fora das muralhas de Jerusalém, durante o período da primeira Cruzada, estava sob a proteção e direção de Gerardo o “Santíssimo”, considerado o fundador da ordem, a quem também se atribuiu a fundação da ordem hospitalaria de São João, enquanto a repartição feminina recaiu sob a proteção de uma mulher descrita apenas pelo nome de Agnes.

derrotar grandes exércitos mediante a astúcia e a confiança divina. Sendo assim, Judas Macabeu tornou-se o modelo de cruzado e da nova cavalaria das Ordens militares, elementos mais bem conceituados por São Bernardo de Claraval em seu *De laude novae militiae (Elogio da nova cavalaria)*.

As primeiras duas décadas de dominação em Jerusalém significaram uma reorganização na gestão e regras das ordens que ocupavam a cidade, nomeadamente, as ordens do Templo, Hospital, do Santo Sepulcro, dos Teutônicos e de São Lázaro, ajudando a definir e delimitar os propósitos de cada ordem. Sendo assim, a institucionalização da ordem de São Lázaro seria feita pelo Papa Pascoal II, mediante a bula *Piae voluntatis postulatio* promulgada em 15 de fevereiro de 1113, em que os frades hospitalários liderados por Geraldo o “Santíssimo” foram tomados sob a proteção do papa, confirmando aquisições de propriedades e doações à ordem, efetuadas pelos reis do Ocidente cristão⁶ (SIBERT, 1772: doc. 2). A historiografia sustenta que esta bula continha também a ata de fundação da ordem de S. Lázaro definida pelo Papa em 1115, estabelecendo a forma de sucessão de liderança entre os frades hospitalários, salientando que:

And at your death, who art now the overseer (provisor) and Provost (prepositus) of that place, no one shall be appointed there by subtlety or intrigue or violence, but only he whom the professed brethren there shall provide and elect in accordance with God's will. (SAVONA, 2006:5)

O papa Calisto II confirmou os privilégios e posses da ordem mediante a bula *Ad hoc nos* de 19 de junho de 1119. Segundo James J. Algrant, Godofredo de Bouillon, que governou o reino cruzado de Jerusalém, frequentemente visitava o hospital e, impressionado com a dedicação de Gerardo e seus companheiros para os doentes, forneceu-lhes fundos e instalações. Mais tarde, diz-se que àqueles legou algumas das propriedades que ele possuía em Brabant. Ao que parece, as ordens de São João e São Lázaro⁷ foram de fato unidas em seus primeiros anos, somente assumindo identidades separadas em 1120 (ALGRANT, 1984:2-3), com a morte de Gerardo o “Santíssimo”. Esse foi sucedido por Boyand Roger, reitor do Hospital de Jerusalém, eleito mestre dos hospitalares de São Lázaro, no entanto, Roger morrerá em 1131, sendo substituído por Raymond du Puy⁸.

⁶ Exemplo: Cartas de doações feitas por Henrique I, rei de Inglaterra [1100] e Duque da Normandia [1106] elaborada em favor dos leprosos de São Lázaro de Jerusalém.

⁷ Os principais cronistas que nos ajudam a remontar a história das Ordens religioso-militares são três: 1) Guilherme, o arcebispo de Tiro, chanceler do reino de Jerusalém, historiador (1130-1186); 2) Tiago de Vitry (1160/70?-1240), bispo de Acre no seu trabalho intitulado *Historia orientalis*, influenciado pelo escritos de Guilherme de Tiro; 3) Ernoul, cujo texto está agregado à crônica de Bernardo Tesoureiro, redigida no primeiro quartel do século XIII. Todos os cronistas não fizeram distinção entre as Ordens de São Lázaro e de São João, denominando-as conjuntamente de Hospitalários.

⁸ A ordem cronológica sucessória a Raimund du Puy como mestre de S. Lázaro em Jerusalém até a queda do reino em 1187, segundo o cartulário da Ordem, segue com os nomes de: Bartolomeu[1153], Itier [1154]; Hugo Saint-Pol [1155]; Lambert [1164], Geraldo de Montclar [1169], Bernardo [1185-1186].

Raymond du Puy fora um cavaleiro que obteve grande prestígio militar na ordem do Templo, formalizando as regras da ordem e o estatuto em 1150. Em 1131, assumiu a dupla função de mestre na ordem do Templo e de São Lázaro, fato evidenciado pela carta do Papa Inocêncio II em 20 de fevereiro de 1131. A administração da ordem por Raymond du Puy teve como consequência uma aproximação maior do modelo organizacional da ordem de São Lázaro a ordem do Templo, afastando-se do modelo gerido pela ordem Hospitalaria de S. João.

Ao longo do século XII, a ordem de São Lázaro ganharia espaço e aumentaria suas teias de influência na cidade de Jerusalém, principalmente durante o período de 1130-1145. Prova maior foram às doações perpetradas pelos nobres a ordem. Um monge armênio concedeu uma cisterna à casa dos leprosos de S. Lázaro, em troca de que esta o aceitasse na ordem, tornando-se um dependente da casa, recebendo mantimentos e roupas para o resto de sua vida. Também em 1142, o rei Fulque de Anjou doou terras em Jerusalém para a igreja de São Lázaro e para o convento dos doentes que são chamados pela literatura judaico-cristã de “*misêli*” (MARSY, 1883:123 apud SAVONA, 2006:45). Outra propriedade fora doada em esmola pelo rei Balduíno II de Cesárea, localizada entre o Monte das Oliveiras e a cisterna, na estrada que levava até o rio Jordão. Posteriormente, também as dotações feitas à ordem seriam confirmadas por Balduíno III assim como outras feitas por seus pais. A casa real de Jerusalém continuou a mostrar compaixão para com o hospital e os leprosos, dotando a ordem de inúmeras propriedades. Os rendimentos da ordem cresceram substancialmente devido ao grande número de propriedades em sua posse, assegurando a estabilidade financeira até a derrocada do reino de Jerusalém em 1187.

Militarização da Ordem de São Lázaro

Na historiografia das ordens militares existe um grande debate acadêmico sobre os motivos que levaram a militarização das ordens hospitalarias (GARCÍA-GUIJARROS RAMOS, 1998:293-302). A ordem de São Lázaro não fugira à regra, uma corrente de historiadores afirma que não só houve a militarização, mas que o modelo militar perpetrado na ordem dos lazaristas fora o mesmo que o do Templo; outros historiadores tendem a relativizar essa militarização, entendendo-a que o processo de desestruturação organizacional do reino de Jerusalém determinou a conclamação às armas a todos os cristãos envolvidos nas campanhas das Cruzadas.

Para nós, ao que parece as duas hipóteses não se contrapõem, mas refletem, sim, mais uma junção de ideias que aparecem como as mais prováveis para a militarização da ordem de São Lázaro. A primeira hipótese sugere que a contração da lepra por diversos cavaleiros de outras ordens militares presentes em Jerusalém determinou a militarização da ordem de São Lázaro, tendo em vista que, ao adotar a ordem de São Lázaro como lugar de refúgio os cavaleiros não se isentavam dos votos perpétuos que haviam professado nas suas respectivas ordens, cujos propósitos incidiam na defesa da Terra Santa e de seus lugares sagrados (MARCOMBE, 2003). Já a segunda hipótese, um pouco mais comedida, acredita que a presença de um grande número de cavaleiros templários leprosos, aliado às derrotas sofridas “contras os infiéis mulçumanos”, ocasionou a natural militarização da ordem como ação de autodefesa e sobrevivência (DEMURGER, 2002).

As razões para a mudança nas alianças de São Lázaro e seu processo de militarização podem estar associadas aos diferentes regulamentos de cada ordem sobre o tratamento dos seus membros atingidos pela lepra. Os cavaleiros templários requeriam que todo cavaleiro que contraísse a lepra deveria deixar a comunidade e de preferência se juntar à ordem de São Lázaro, porém, para a ordem do Templo isso não significava uma obrigação, como levam a crer dois artigos tardios datados de 1260 dos retrais⁹ do Templo, que aconselhavam, sem imposição, aos irmãos leprosos irem para São Lázaro:

Quando acontece de um irmão de, pela vontade de Nosso Senhor, tornar-se leproso e a coisa ficar provada, os vogais da casa devem preveni-los e rogar-lhe para que peça licença da casa e dirija-se a São Lázaro para ali vestir o hábito dos irmãos de São Lázaro. (SHADAR apud DEMURGER, 2002:37).

Caso o doente não aceitasse por iniciativa própria deixar a ordem do Templo era permitida sua presença, no entanto, viveria separado dos outros irmãos. Já a ordem de São João não definia uma regra similar, a não ser no caso em que o cavaleiro contraísse a lepra. Neste momento, ele deveria deixar a comunidade, embora continuasse a ser assistido pela ordem. Segundo Charles Savona Ventura, o código legal do reino de

⁹ Retrais: uma espécie de cláusula ou artigo acrescentado à regra do Templo. Utilizamos o termo *regra* para entender exclusivamente o texto que fixava os compromissos religiosos, os usos conventuais e os deveres do novo irmão no instante em que fazia sua profissão na ordem. Em seguida, outros textos foram acrescentados, como os retrais, os estatutos e leis de caráter consuetudinário, nas regras de todas as ordens.

Jerusalém determinava que qualquer cavaleiro leproso deveria se juntar à ordem de S. Lázaro.

A primeira referência escrita que temos de São Lázaro como uma ordem militar é uma carta escrita pelo rei Henrique II da Inglaterra em 1159, em que ele faz uma grande doação para a ordem referindo-se aos "Cavaleiros e Irmãos de São Lázaro":

HENRY, par la grace de Dieu, roy d'Engleterre, duc de Normandie & de Quictaine, conte d'Angers: A tous Archeveques & Eveques, Abbés, Contes, Barons, Justiciers, Vicontes, & à tous Meinstres desseaults de toute ma terre. Je confesse que je confirme, par ceste présente chartre, és Chevaliers de Saint-Ladre de Jherusalem, & à leurs hommes & serviteurs, tous dons qui ont été faiz de terres & demeures, & de toutes autres choses; pour ce, je veul & fermement commande, que iceulx ayent & tiengnent tous les dons, biens, & empes & francs ... & quictes fermes, & pessibles en églifss, en terres, en redissiment, en bois, en plain prez& pastures, eaulx & moulins, vignes & pescheries, estangs & marignes, & en tous lieux, & en toutes autres choses de toutes nos appartenances & libertés, & de toutes suyvencions; & pour connoissance qu'ils font establis, j'ai mis mon scel & mon signe, l'an mil cent cinquante-neuf, le lundi jour de Saint Clément: présens Guillaume, Eveque; Richard Dulon, Richard, conte de Claire, & Regnault. (MARSY, 1883:135 apud SAVONA, 2006:43).

Segundo Alain Demurger (2003:37), o único ato no século XII que poderia estar ligado a uma ação militar ainda sim não é conclusivo. Em 1164, o rei Amauri I concedeu à igreja de São Lázaro um escravo não cavaleiro a ser tomado entre os prisioneiros de cada expedição ou campanha militar sob sua liderança, separando para ele o percentual de 10 escravos para cada um que seria enviado a ordem de São Lázaro:

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, amen. Notum sis omnibus tam futuris quam presentibus quod ego, Amalricus, per gratiam Dei in sancta civitate Jerusalem Latinorum rex quintus, pro salute domini ac fratris mei incliti Jerosolimorum regis Balduini et pro mea ac meorum omnium tam vivorum quam defunctorum, ecclesie Sancti Lazari leprosorum que claustro civitatis Jerusalem contigua est, a modo et usque in sempiternum, dono et concedo, de omni expeditione sive equitatu in quo ego ipse iero vel vexillum meum abaque me, unde x esclavi aut eo amplius portioni mee contingant, unum esclavum quem voluero, tantum miles non ait, et ut hoc donum et concessio ecclesie prefate Sancti Lazari firmiter et sine omni fraude in perpetuum teneatur, presenti pagina aubscriptis testibus sigillique mei suppressione denotata confirmo. Hujus quidem rei testes sunt dominus Radulfus, noster cancellarius, et episcopus Bethlemita; Fredericus, Tyrensis archiepiscopus; Umfredus, noster constabularius; Philippus de Neapoli; Baldwinus de Insula; Rogerius de Monbrai; Hugo de Cesarea; Odo de Sancto Amando; Robertus de Monteforti, Willelmus, marescallus; Girardus de Pogi; Petrus de Cresech; Otto de Rimbec.

Factum est autem hoc anno ab incarnatione Domini M * C * LX * III, indictione XII. Datum Jerosolimi, per manum Stephani, domini Radulfi, Bethlemite epiacopi Regis que cancellarii, in hoc officio vice fungentis, viii kalendas maii (MARSY,1883:140 apud SAVONA, 2006:49).

O ingresso, a composição e as atribuições canônico-jurídicas da Ordem de São Lázaro

Para adentrar a ordem militar era preciso pronunciar os votos, assim como se comprometer a respeitar uma determinada regra. Para o início do século XII no Ocidente, a regra de São Bento dirigia-se aos monges que viviam retirados no âmbito do mosteiro, diferentemente da regra de São Agostinho que convinha melhor àqueles, cujas funções na Igreja obrigavam a conviver com o mundo secular. Deste modo, a regra de São Agostinho podia parecer mais apropriada às atividades empreendidas na Terra Santa durante as Cruzadas, as quais se desenvolviam sob o patrocínio dos cónegos do Santo Sepulcro. No entanto, o fator importante e às vezes paradoxal era a exceção dos irmãos capelães que eram clérigos, pois em sua grande medida as ordens militares eram compostas por leigos. As ordens militares eram ordens religiosas, cujas missões específicas se confluíam em atividades militares e caritativas, que impunham um regulamento particular (DEMURGER, 2002:71-79).

A composição das ordens religioso-militares era majoritariamente de leigos autorizados a combater. No entanto, havia também leigos associados que de diversas formas e maneiras participavam da vida cotidiana das ordens sem dela serem membros. A presença de leigos era indispensável para os propósitos espirituais e, por sua vez, dividia-se em duas ou três categorias segundo dois critérios, um social e o outro profissional. Separavam-se os irmãos cavaleiros dos irmãos sargentos ou serventes, critérios definidos pela investidura cavaleiresca. Segundo os estatutos de Hugo Revel de 1262 proibia-se que um irmão fosse cavaleiro, salvo sendo filho de cavaleiro ou de família cavaleiresca, com exceção somente dos Cavaleiros Teutônicos (DEMURGER, 2002:84-97).

Apesar de todas as regras e estatutos vigentes para a organização administrativa das ordens, tais documentações não representavam totalmente o enquadramento jurídico auferido às organizações da Terra Santa. Todas as ordens estavam submetidas à proteção papal e beneficiavam-se da liberdade, sem a submissão ao episcopado local,

tratando suas pendências diretamente com o bispo de Roma. Disso decorreram inúmeras ações ou isenções perpetradas pelo papado por todo o século XII e XIII.

A política de fortalecimento do papado em Roma serviu-se das ordens como um meio de propagação de suas ações reformadoras e de controle da sociedade. As bulas tinham a função de submeter apenas ao bispo de Roma o controle administrativo, passando por cima do escalão do episcopado local, ao qual todo o clérigo deveria ser submetido. A ordem de São Lázaro fora contemplada com cinco bulas associadas à ordem do Hospital, desde a bula *Pie postulatio volutantis de* 1113 até a versão definitiva da *Christiane fidei religio* de 1154. A última bula concedeu às ordens militares o direito de ter padres (os capelães), igrejas e cemitérios, e através de tais medidas o papado tornava-as organizações autônomas em relação às estruturas regulares eclesiásticas. As determinações da bula papal seriam ratificadas, principalmente para a ordem de São Lázaro, no Terceiro Concílio de Latrão de 1179, no qual foram concedidos a todas as instituições de assistência aos leprosos alguns privilégios, como o direito a ter igrejas, cemitérios e capelães, sem com isso atentar contra os prelados das paróquias locais. No entanto, o progresso das iniciativas acaba influenciando um estilo de vida muito próximo da vida religiosa, chegando-se a exigir os votos de pobreza, castidade e, obediência, além da adoção de termos como congregação e convento (MARQUES, 1989:11-93).

Segundo os historiadores da ordem, os irmãos de São Lázaro eram compostos de uma natureza dupla incluindo os monges que auxiliavam em cuidados e os indivíduos leprosos. Um selo do convento de Jerusalém do século XII reflete a natureza dual do convento, mostrando um sacerdote segurando um bastão episcopal e a inscrição “*S. Lazarus de Jerusalem*” de um lado e, no outro, um leproso representado com sua matraca e a inscrição “*sigillum D leprosorum*” (MARCOMBE, 2003:182). Desde 1129, os irmãos estabeleceram leigos associados que não eram membros da ordem e, conseqüentemente, não estavam sob a regra monástica. A ordem aparentemente adotara desde a Primeira Cruzada a regra de São Agostinho, contudo esta só apareceria nas fontes em 1247, como é evidenciado pelas bulas promulgadas pelo papa Inocêncio IV. Pode-se aventar a hipótese, que antes da Primeira Cruzada a leprosaria estava sob a tutela de São Basílio, bispo de Cesaréia na Capadócia, tendo assim adotado a sua regra até a chegada dos cruzados.

Um ato datado de 1129 menciona um detentor de feudo em Betânia que era um confrade de São Lázaro e cuja filha iria se casar com um cavaleiro de prestígio da

ordem do Santo Sepulcro (SAVONA, 2006:8). A escritura de doação datada de 1185 descreveu o doador Raymond de Tripoli como um confrade da ordem (MARSY, 1883:147-148 apud SAVONA, 2006:8). Em 1142 em uma carta de doação há menção também a presença de leprosos e sãos na leprosaria, bem como aparece na escritura de doação de Humphrey IV de Toron datada de 1183, referindo-se “a Deus todos servimos nesta casa, tanto doente e saudável”, o que sugere uma associação dual (MARSY, 1883:146-147 apud SAVONA, 2006:8). Uma terceira classe de irmãos também é mencionada com a presença de sacerdotes, tendo em vista um documento datado de 1148 que menciona Frederico, capelão da Igreja de São Lázaro, como uma das testemunhas:

Fulcherius, Dei gratia, sancte Cristi Dei Resurrectionis ecclesie patriarcha. Omnibus sancte matris ecclesie filiis tam presentis qual futuris in perpetuum. Universitati vestre notum esse volumus, Anfredo de Torono leprosis, qui in domo Beati Lazari Jerosolimis jacent, decem quintardos recemorum et * x. bisancios, in vindemiarum tempore, sub nostri et eorum qui subscripti sunt presentia, in terra Sancti Abrahe per singulos annos recipiendos, concessisse; quos quidem racemos cum bisanciis non solum ad eodem Anfredo vero et ab ipsius recipere debebunt heredibus. His interfuerent et testes existunt: Rogerius, domini patriarche capellanus; Fredericus, ecclesie Sancte Lazari capellanus; Fulco, miles Sancti Abrahe; Frogerius, miles Sante Abrahe; Brictius, borgensis Jerusalem; Seardus, surianus Sancte Abrahe; Gillebertus, miles et frater hospitalis, et quamplures alii. Uxor etiam ipsius Anfredi et filius donum istud laudaverent et confirmaverunt, in presentia Guidonis, Scandaleonis domini, qui et ipse hujus rei testis extitit. Facta est autem presens inscriptio precibus domini Anfredi. Datum Jerosolimis, per manum Ernesii cancellarii, anno Domini M C XL VIII, indictione X (MARSY, 1883:127 apud SAVONA, 2006:38).

Derrocada do Reino de Jerusalém e a transferência da Ordem para Acre

A queda de Jerusalém diante de Saladino¹⁰ ocorre no dia 2 de outubro de 1187, já que, depois de um cerco de 12 dias, a cidade se rendeu. O convento e a leprosaria de S. Lázaro conseguiram suportar o primeiro impacto da investida, no entanto tiveram que ser abandonados bem antes da queda da cidade. Os leprosos foram isolados em um dos campos abertos na periferia da cidade intramuros. Segundo a historiografia, esse local pode ter sido o precursor da eventual leprosaria presente durante o período de dominação turca em Jerusalém, perto da muralha do sul para o leste do portão de Santo

¹⁰ Saladino (1138-1193) fora um exímio chefe militar curdo muçulmano, que se tornou sultão do Egito e da Síria, e liderou a oposição islâmica aos cruzados, responsável pela vitória na Batalha de Hattin e a retomada do controle do Reino de Jerusalém para os muçulmanos em 1187.

Estevão. Após a queda de Jerusalém, Saladino ordena aos seus servos para abrirem o portão de São Lázaro, determinando a saída de todos da cidade. A queda de Jerusalém significou para a ordem dos lazarisitas a perda em suas participações patrimoniais e de rendimentos em torno da urbe, todavia, a derrocada do reino de Jerusalém diante dos mulçumanos não significou o fechamento da leprosaria, que ainda continuou com suas atividades até 1578¹¹ (SIBERT, 1772: doc. 5; SAVONA, 2006:64)

A administração da ordem de São Lázaro transfere-se para Acre no ano de 1191. A queda de Jerusalém em 1187 causou grande comoção no Ocidente medieval e fora mais um estímulo para a Terceira Cruzada a Jerusalém, inicialmente comandada por Frederico Barbarossa, imperador do Sacro Império e, posteriormente, por Filipe Augusto, rei da França e Ricardo “Coração de Leão” rei da Inglaterra. Em junho de 1191, o exército cruzado juntou-se ao cerco da cidade de Acre iniciado por Guy de Lusignan em 1189, sendo conquistada no dia 12 de junho. A ordem de São Lázaro possuía muitas terras na cidade de Acre, adquiridas mediante doações feitas por Warter Brisebarre, confirmadas em 1226 pelo mestre da ordem de S. Lázaro (MARSY, 1883:150 apud SAVONA, 2006:74), assim como por Humphrey, através de duas cartas datadas de 1183 destinadas para Rainanurd de Fleury, mestre de S. Lázaro na cidade de Acre, e confirmadas por William de Chateauneuf em 1226 (MARSY, 1883:150-151 apud SAVONA, 2006:77).

A ordem constrói então seu novo convento e hospital - elaborado no plano da cidade - descrito por Mateus Paris em sua *Cronica Majora* (PARIS, 1854). O convento é retratado como uma estrutura defensiva convencional para o mar, com a presença de torres com ameias. A defesa militar no convento na cidade de Acre reflete a situação política do período e também o papel militar recém-assumido pelos irmãos. Os lazarisitas tinham incluído cavaleiros e sargentos atingidos pela lepra entre os seus irmãos, no entanto eles deveriam estar aptos para portar armas. A maioria já possuía alguma experiência provinda das participações em campanhas militares, quer como uma unidade sob a bandeira da ordem, quer em associações com outras ordens.

Segundo D. Marcombe, a idéia de cavaleiros leprosos pode parecer bizarra, mas era bastante lógica nas circunstâncias das necessidades militares e espirituais do Reino

¹¹ Podemos confirmar a continuidade das atividades da leprosaria da Ordem de São Lázaro, pois consta da documentação do cartulário um documento de doação feito por Ricardo I, Rei da Inglaterra, confirmando a doação de 40 marcas de prata feita por seu pai, o rei Henrique II em favor dos leprosos de São Lázaro de Jerusalém datado de 1189. Veja: (SIBERT apud SAVONA, 2006:71). Não sabemos em que circunstâncias ocorria a assistência aos leprosos, mas segundo James Algrant, Saladino se mostrou bastante benevolente com a leprosaria da cidade, assistindo-a de igual maneira.

Latino. O hospital de S. Lázaro tinha sido um refúgio para os homens do estamento dos cavaleiros afligidos pela lepra, particularmente os templários que juraram lutar pela fé (MARCOMBE, 2003:9).

Segundo Bernard Hamilton, dada a crônica escassez de mão de obra na Terra Santa fazia todo o sentido explorar as habilidades de guerreiros treinados, independentemente da sua condição física, especialmente nas circunstâncias cada vez mais difíceis do século XIII. Em um contexto religioso mais amplo, estes homens trouxeram a ideologia do claustro, imbuídos da crença de que eles eram os eleitos de Deus para a batalha (HAMILTON, 2000:256). Tal postura também pode se atribuir ao fato de que a lepra possui um período de gestação lenta, entre 6 meses até 6 anos, podendo ser diagnosticada bem antes de causar uma debilidade mais séria. Exemplo melhor fora o caso do rei de Jerusalém Balduíno IV (1174-1185), que, apesar de ser leproso, conseguiu ser um líder astuto e corajoso e um excelente cavaleiro, fundamental na derrota de Saladino em Mont Gisard em 1177 (HAMILTON, 2000).

A natureza incomum da ordem de São Lázaro, aliada a sua singularidade nunca tivera precedentes, pois é preciso ter em vista que a ordem de São Lázaro se constituiu de cavaleiros leprosos, que continuaram a desempenhar a sua função básica de combate. Tem-se uma ordem, na qual os irmãos atingidos pela lepra viviam ao lado de irmãos saudáveis, gozando de boa saúde sob a autoridade de um mestre que também, por sua vez, era leproso. Algo similar nunca outrora ocorrerá no Ocidente e Oriente medieval dos séculos XII e XIII. Deste modo, o valente cavaleiro leproso moldava-se como a última linha de defesa para os cristãos do Oriente. Os ditos "mortos vivos" (SOURNIA, Jean-Charles e RUFFIÉ, Jacques, 1986:134-135) mobilizavam-se em uma tentativa desesperada para afastar os avanços dos "infiéis mulçumanos".

Como nos fala Andre Vauchez, com as Cruzadas o Cristianismo finalmente colocava em questão, pela primeira vez, a primazia absoluta da contemplação da ação. As Cruzadas foram o processo evolutivo de busca pelos leigos de caminhos espirituais e ascéticos novos, porque até aquele momento viviam à maneira dos monges e em sua esteira (VAUCHEZ, 1995:45; VAUCHEZ apud DEMURGER, 2002:158). A espiritualidade do leigo cruzado projeta uma renovação da noção de espiritualidade cristã inspiradora de uma mentalidade moldada por noções de cavalaria e da relação especial entre Deus e o seus escolhidos, neste caso os leprosos.

O fracasso militar dos Lazaristas

A participação da ordem de São Lázaro nas diversas campanhas militares foi ainda documentada pelos cronistas da época. Um contingente da ordem lutou nas batalhas de Gaza ou “La Forbie” em outubro de 1244, onde sofrera pesadas perdas, como relata Mateus Paris (PARIS, 1854:327-328). Os cavaleiros de São Lázaro também participaram ativamente das iniciativas Cruzadas, sobretudo nas Sétima Cruzada no Egito (1248-1250), liderada pelo rei da França Luis IX. A cruzada egípcia significou uma desastrosa derrota das tropas cristãs em Mansura no ano de 1250. Segundo Mateus Paris¹², o rei Luis IX da França foi feito prisioneiro, juntamente com muitos nobres e cavaleiros de todas as ordens como a do Templo, Teutônica e a de São Lázaro. Após sua libertação, o rei Luis IX retornara ao campo de batalha montando uma campanha na Síria entre os anos de 1250-1254 e sendo acompanhado por um destacamento da ordem de S. Lázaro. Em suas memórias, o senescal de Champagne Jean de Joinville, conselheiro e íntimo confidente do rei Luis IX, participando de muitas de suas decisões, registrou que:

While the king was before Jaffa, the master of St Lazarus had spied out near Ramleh, a town some three good leagues away, a number of cattle and various other things from which he thought to collect some valuable booty. So being a man of no standing in the army, and who therefore did exactly as he pleased, he went off to that place without saying a word to the king. But after he had collected his spoils the Saracens attacked him, and so thoroughly defeated him that of all the men he had in his company no more than four escaped. (JOINVILLE, 2005:267-268)

Para tentar salvar a difícil situação do mestre de S. Lázaro, uma tropa de templários e hospitalários foi obrigada ir a seu resgate sob o comando de Joinville. O comentário sobre o mestre de S. Lázaro proferido por Joinville de “ser um homem sem posição no exército, que era capaz de agir como quisesse” (JOINVILLE:277-279) é relevante e sugere que a ordem pode ter funcionado como um grupo de cavaleiros voluntários, ao invés de serem efetivamente cavaleiros regulares nas campanhas cruzadinas. Talvez os cavaleiros leprosos tradicionalmente empreendessem o papel de unidades de logística nos campos de batalha visando o abastecimento de alimentos, o

¹² O cronista Mateus Paris era um monge beneditino de Santo Albano na Inglaterra. Encontrava-se no meio de uma rede de informantes, a qual obtinha inúmeras cópias de cartas provindas das Ordens na Terra Santa enviadas para o Ocidente - que ele copiava e reproduzia em obras históricas. Da mesma forma, muitas cartas chegavam ao serviço da Cúria Pontifícia e eram por ela divulgadas.

que os teria afastado do corpo principal das tropas e ajudado a minimizar a propagação da moléstia.

Os mestres da ordem de S. Lázaro parecem ter sido efetivamente indivíduos leprosos, já que o trágico evento militar descrito por J. Joinville corrobora as medidas adotadas pelos lazarisitas após a batalha, como, por exemplo, quando em 1253 a pedido dos irmãos lazarisitas, logo após o fiasco em Ramala, Inocência IV (1243-1254) alterou as regras da ordem, dando-lhes o direito de eleger como mestre “qualquer cavaleiro saudável entre os outros da casa” (INOCÊNCIA IV apud MARCOMBE, 2003:251). Sustenta Charles Savona-Ventura que o mestre eleito pode ter sido Miles, mencionado em 1256 e posteriormente, Thomas de Sainville mencionado em 1277-1312 (SAVONA, 2005).

Segundo David Marcombe, este foi um importante ponto de transformação, ilustrando um claro movimento que se afasta dos princípios fundadores da ordem. Outro exemplo encontra-se no momento do apelo feito à ordem por Gregório IX em 1234 para que esta saldasse suas dívidas com o papado (GREGÓRIO IX apud DEMURGER, 2002:37-38). Em 1255, o papa Alexandre IV falou “de um convento de nobres, de cavaleiros e os outros ativos saudáveis e leprosos com o objetivo de expulsar os inimigos em nome de Cristo” (ALEXANDRE IV apud DEMURGER, 2002:38). No final do século XIII, com o arrefecimento da lepra no Oriente, a ordem de São Lázaro acaba admitindo e agregando indivíduos saudáveis ao lado de leprosos, igualando em muito as mesmas condições dos cavaleiros templários, hospitalários e teutônicos (MARCOMBE, 2003:14). Evidentemente, a vocação hospitalaria da assistência aos leprosos deixou de ser a principal função, perdendo força diante das atividades militares.

Considerações Finais

Na cidade de Acre, o destino selou o final das atividades institucionais da ordem na Terra Santa, no momento em que o sultão do Cairo sitiou a cidade em 1291. Os lazarisitas conseguiram reunir cerca de 25 cavaleiros da ordem para a batalha. Durante a noite do dia 15 para o 16 de abril de 1291, o mestre do Templo, Guilherme de Beaujeu, empreendeu uma ação repentina contra as posições do exército inimigo tentando acabar com o cerco da cidade. No entanto, o fracasso viera por um erro do acaso, quando os cavalos tropeçaram nas cordas das tendas dos inimigos, revelando seu ataque. Apesar da resistência das forças cruzadas de defesa da cidade de Acre, a última

fortaleza cruzada caiu no dia 14 de maio de 1291, sendo massacrados todos os cavaleiros de São Lázaro, assim como de todas as outras ordens religioso-militares.

Referencial Bibliográfico

Fonte Primária

MARSY, A de. [ed.]. Fragment d'un Cartulaire de l'Ordre de Saint-Lazare en Terre Sainte. Archives de l'Orient latin, Vol.2, Paris, 1883, no. II, p.123-157 apud SAVONA-VENTURA, Charles. *The Knight Hospitallers of the Order of Saint Lazarus*. Grand Priory of Ruzar Briffa's contribution to leprology. Sunday Times [Malta], 29th January 2006. (Publicação Original em: *Journal of the Monastic Military Orders*, October 2008, 1:55).

Bibliografia de apoio

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

ALGRANT, James J. *A More Measured View of the Order of St. Lazarus of Jerusalem*. Disponível em: <http://www.maineworldnewsservice.com/caltrap/tableofcontents.htm> (Acesso às 10: 49h de 12/Maio/2014).

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CRUZ, Alice. *A lepra entre a opacidade do véu e a transparência do toque. Interstícios de sentido na última leprosaria portuguesa*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2008.

DEMURGER, Alain. *Os cavaleiros de Cristo - templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DUARTE, Luís Miguel – “Marginalidade e Marginais”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 170-196.

GARCÍA-GUIJARROS RAMOS, Luis. *La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate*. In: *Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura*. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares, Vol. 2. Lisboa: Edições Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1998. p. 293-302.

HAMILTON, Bernard. *The Leper King: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

JOINVILLE, Jean. *La Vie de Saint Louis*. (Org. MONFRIN, J.) Paris: Classifiqués Garnier, 1995. N.540. p. 257-268.

JUNIOR, Hilário Franco. *As Cruzadas*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

KOHOUT, Natalie. *The Order of St. Lazarus in the Latin East*.

Disponível em: <http://www.militaryhistoryonline.com/crusades/articles/stlazarus.aspx>

Publicado em 28/05/2005; (Acesso em: às 13:45h do dia 24/Abril/2014).

MARCOMBE, David. *Leper Knights: The Order of St Lazarus of Jerusalem in England, 1150-1544*. Woodbridge: The Boydell Press, 2003.

MARQUES, José. “A Assistência no Norte de Portugal nos Finais da Idade Média”. *Revista da Faculdade de Letras: História*, II série, vol. VI, Porto, 1989, p. 11-93.

MATEUS, Paris. *Chronica Majora*. In: J.A. Giles [tradução]. *Matthew Paris's English History from the year 1235 to 1273*. Londres: H.G. Bohn, 1854, Vol. III, p.327-328.

MOLLAT, Michel. *Pauvres et assistés au Moyen Age*. In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, tomo I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, p. 11-27.

RAWCLIFFE, Carole. Learning to love the Leper: aspect of institutional charity. In: *Anglo Norman Studies*, xxiii. p. 231-250, 2003.

RUY, Bruno Mosconi. “As Origens da Ordem Militar dos Hospitalários”. Congresso Internacional de Historia. 21-23 de Setembro de 2011. p. 2543-2552.

SAINTY, Guy Stair. *The Order of St. Lazarus*. Disponível em: <http://www.chivalricorders.org/orders/self-styled/lazarus.htm> (Acesso: às 14h do dia 17/Abril/2014).

SAVONA-VENTURA, Charles. *L-Ordni Militari u Hospitaljer ta' San Lazzru ta' Gerusalem vs Torri Lanzun*. Il-Huggiega ta' San Gwann, June-August 2006.

_____. *Medieval Dermatological Hospitaller Orders*. The Synapse – The Medical Professionals' Network, January 2006.

_____. *The Domus Leprosorum in Crusader Jerusalem*. It-Tabib tal-familja - Maltese Family Doctor, 2005, 14(2):67-70.

_____. *The Knight Hospitallers of the Order of Saint Lazarus*. Grand Priory of Ruzar Briffa's contribution to leprology. Sunday Times [Malta], 29th January 2006. (Publicação Original em: *Journal of the Monastic Military Orders*, October 2008, 1:55-64).

- _____. *The Hospitaller Order of Saint Lazarus*. ASMMH, Malta, 2005: Leprosy and the Lazarites. Sunday Times [Malta], 30th January – 6th February 2005.
- SIBERT, Gautier de. *History of The Military and Hospitaller Order of Saint Lazarus of Jerusalem*. Paris: De l'Imprimerie Royale, 1772.
- SOURNIA, Jean-Charles e RUFFIÉ, Jacques. *As Epidemias na História do Homem*. Lisboa: Edições 70, 1986. p.131-142.
- TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- The Memoirs of the Lord of Joinville. *A New English Version*. Disponível em http://www.ordotempli.org/memoirs_of_the_lord_of_joinville.htm (Acesso às 16: 30h do dia 15/Maio/2014).
- TOUATI, François-Olivier. *Maladie et société au Moyen âge: la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*. Paris: De Boeck Université, 1998.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII-XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VELDE, Francois. “Revived Orders of Chivalry:” *The Case of the Order of St. Lazarus*. Disponível em: <http://www.heraldica.org/topics/orders/lazarus.htm> (Acesso às 10h do dia 5/Maio/2014).



WARUM DER *MAURITIUS* EINE FABEL DES STRICKERS IST

Peter Hvilshøj Andersen-Vinilandicus¹

Abstract: Die anonyme Verserzählung von Mauritius von Craon ist eines der vielen Unika des Ambraser Heldenbuchs. Wegen der späten und unikalen Überlieferung hat der Text der Forschung immer große Schwierigkeiten bereitet. Die Handlung spielt in Frankreich und hat anscheinend einen historischen Franzosen zum Helden, der am Ende des 12. Jahrhunderts lebte. Die Verwandtschaft des deutschen Textes mit einem französischen Fabliau mit anonymen Gestalten hat zu der Annahme geführt, dass beide Erzählungen auf einer verlorenen französischen „Morisses-Dichtung“ beruhen. Doch entscheidende Argumente sprechen für eine Spätdatierung, die den *Mauritius* in die Schaffenszeit des Strickers rückt. Der bekannte Fabeldichter ist tatsächlich der Verfasser der Verserzählung und stellt sich durch eine kunstvolle Chiffre vor. Der *Mauritius* ist als verschlüsselte Huldigung an Kaiser Friedrich II. zu verstehen und beruht unmittelbar auf dem existenten Fabliau.

Schlüsselwörter: Mauritius, Craun, Maurice de Craon, Kaiser Friedrich II, Stricker

Abstract: The anonymous poem about Mauritius from Craon is one of numerous texts only known through the so-called Ambraser Heldenbuch. As this copy is late and unique, the poem has always caused research serious problems. The action takes place in France and the hero is apparently a historical French nobleman who lived at the end of the 12th century. The relationship between the German text and a French fabliau with anonymous characters has led to the belief that both narrations are based on a lost French “Morisses poem”. But decisive arguments speak in favour of a late dating moving the *Mauritius* into the Stricker’s time of composition. This well-known fabulist is actually the author of the poem and he reveals his name in an artistic cipher. The *Mauritius* can be interpreted as a coded homage to the emperor Frederic II and derives directly from the existent fabliau.

Keywords: Mauritius, Craun, Maurice de Craon, Emperor Frederic II, Stricker

Der Stricker ist einer der produktivsten Dichter des 13. Jahrhunderts. Bislang war er nur für seine Kleinepik und zwei Epen, den *Karl* und den *Daniel*, bekannt. Zur Kleinepik zählen gewöhnlich zwei Dichtungen mittlerer Länge, die *Frauenehre* und der *Amis*. Nur letztere Texte und die Großepen enthalten einen Dichternamen. Der Autor stellt sich in diesen vier Werken als „der Stricker“ vor.² Dieser sonderbare Name ist als Berufsbezeichnung gedeutet worden. Der Dichter soll nach dieser Interpretation ein „Seiler“ gewesen sein. Die Forschungswelt neigt allerdings dazu, das Stricken als „eine metaphorische Umschreibung des Dichtens zu deuten“ (Schilling 1994: 178). Doch eine konkrete Unterstützung für diese Interpretation enthalten die vier Texte mit Autorbenennung nicht. Die übrige „Strickeriana“ ist anonym und besteht aus etwa 160 Erzählungen unterschiedlicher Länge. Diese Texte sind mit erheblichen Zurechnungsproblemen verbunden, da sie dem Stricker nur von den Redaktoren einiger Sammelhandschriften zugeschrieben werden. In seinen zahlreichen Tierfabeln, Mären, Reden und geistlichen Texten verschweigt der Dichter selbst seine Identität.

Einige textimmanente Indizien legen nahe, dass der Stricker im Südosten tätig war. Die seltenen direkten Anspielungen auf zeitgenössische Begebenheiten und konkrete Ortschaften deuten auf Österreich als seinen „primären Wirkungsraum“ (Schilling 1994: 177) hin, aber in Wirklichkeit kommt das gesamte Donaugebiet in Frage (Ehrismann 1992: 12). Es steht jedoch fest, dass der Dichter nicht aus dem Südosten stammte. Die sprachgeographische Zuordnung seiner Werke weist in „das fränkische Gebiet“ (Schilling 1994: 177) oder „in das nördlich angrenzende südliche Rheinfranken“ (Ehrismann 1992: 11).³ Obwohl die Datierung der Einzelwerke erhebliche Schwierigkeiten bietet, besteht weitgehende Einigkeit über die Schaffenszeit des Strickers. Er hat seine etwa 54.000 Verse in dem Zeitraum 1220–1250 gedichtet. Die beiden Epen gehören nach allgemeiner Meinung zum Frühwerk.

Der Stricker ist mit Kaiser Friedrich II. (1194–1250) in Verbindung gebracht worden. Vor allem gilt der *Karl* als staufische Bearbeitung von Konrads *Rolandslied*. Der Autor wollte offensichtlich das Kreuzzugsprojekt des Kaisers unterstützen und scheint das umfangreiche Werk von ca. 11.000 Versen um 1220 geschrieben zu haben (vgl. Andersen 2004). Auch im *Amis* finden sich deutliche Anklänge an den Kaiser. Die fünf Fragen, die der Bischof dem Titelhelden stellt,⁴ sind zum Teil mit denjenigen identisch, die Kaiser Friedrich II. um 1230 seinen Hofastrologen Michael Scotus

unterbreitete. Der Stricker ist trotzdem nicht für seine Stauferfreundlichkeit bekannt. Eine Neuinterpretation des *Mauritius* (M)⁵ wird hoffentlich diese Sachlage verändern. Vieles spricht nämlich dafür, dass dieses oft missverstandene, hier erneut zu untersuchende „Werkchen“ als kunstvolle Huldigung des Strickers an Kaiser Friedrich II. zu verstehen ist.

Die anonyme Verserzählung von *Mauritius* gehört zu den zahlreichen Unika des Ambraser Heldenbuchs. In der berühmten, zu Beginn des 16. Jahrhunderts von Hans Ried geschriebenen Handschrift steht der Text als zweites der 25 Stücke an prominenter Stelle. Er ist nach der *Frauenehre* des Strickers und vor Hartmanns *Iwein* eingetragen.

Was wird in den 1784 Versen erzählt? Die Dichtung beginnt mit einem längeren Prolog, in dem die Wanderung der personifizierten Ritterschaft von Griechenland über Rom nach Frankreich geschildert wird. Aus der Endstation dieser Wanderung stammt der Ritter *Mauritius* von Craon,⁶ der um die widerspenstige Gräfin von Beaumont⁷ wirbt. Nach einer vertraulichen Verhandlung gibt die Dame dem zudringlichen Werber nach und geht mit ihm einen durch Ringverschenkung, Kuss und Umarmung besiegelten Vertrag ein. Sie verspricht dem Ritter, ihn nach bestem Vermögen zu belohnen, wenn er vor der Stadt (die nicht unbedingt mit Beaumont identisch ist) ein Turnier veranstaltet. Auf einem Wunderschiff begibt er sich bald über trockenes Land zum Kampfplatz. Am Anfang des Turniers tötet der Graf der Burg (der nicht unbedingt mit der Gräfin verheiratet ist) versehentlich einen Ritter und zieht sich dann zurück. Im Zweikampf besiegt *Mauritius* zehn Gegner und wird von der Zofe der Gräfin in eine Kemenate geführt. Hier erwartet ihn ein Prunkbett. Ermüdet schläft er im Schoß der Zofe ein und wird in dieser peinlichen Stellung von der Gräfin entdeckt. Sie beruft sich auf den Fehltritt des Ritters, um den Vertrag aufzusagen. Es kommt zu einer neuen Verhandlung zwischen Ritter und Dame. Doch die Gräfin besteht darauf, den versprochenen Lohn zu verweigern. Daraufhin dringt der Ritter mutwillig in ihre Schlafkammer ein. Hier hält ihn der Graf für das Gespenst des getöteten Ritters und fällt in Ohnmacht. In dieser vorteilhaften Situation zwingt *Mauritius* der Gräfin den vorenthaltenen Lohn ab, allerdings ohne Gewalt. Ohne jedes Anzeichen von Zärtlichkeit vollzieht er den Beischlaf im Ehebett neben dem ohnmächtigen Grafen. Nachdem er seinen Willen durchgesetzt hat, sagt er seinerseits den Vertrag durch Rückgabe des Rings auf und verlässt die Gräfin, offenbar für immer. In einer abschließenden Klage bereut sie ihr Verhalten und ermahnt dazu, ihr Schicksal als ein Warnbeispiel zu betrachten. So lässt sich die Erzählung bei einer normalen Lektüre verstehen.

Wegen der späten Überlieferung haben sich die Herausgeber des *Mauritius* große Freiheiten herausgenommen. Aus Misstrauen gegen Ried und die mutmaßlichen Kopisten der früheren Jahrhunderte haben sie den vorliegenden Text meist hemmungslos emendiert. Erst 2006 hat Hubertus Fischer in überzeugender Weise gezeigt, wie das Ambraser Heldenbuch eine erstaunlich verlässliche Abschrift bietet.⁸ Allem Anschein nach ist der *Mauritius* genau so originalnah, wie es bei der Aufzeichnung des *Nibelungenlieds* durch Ried nachweisbar der Fall ist.⁹ Es besteht sogar die Möglichkeit, dass Ried das nicht erhaltene Original abschrieb.

Nirgends beruft sich der Dichter auf eine fremdsprachige, geschweige denn französische Quelle.¹⁰ Nur im Prolog ist ganz allgemein von einer schriftlichen Vorlage die Rede.¹¹ Fest steht, dass ein französischer Parallelbericht von 253 Versen in einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert erhalten ist.¹² Es handelt sich um das Fabliau *Vom Ritter, der die Liebe seiner Dame wiedergewann*.¹³ Alle Figuren sind anonym, und wir erfahren nicht einmal den Adelstitel der umworbenen Dame. Der Franzose erklärt nur, die Ereignisse hätten sich „vor kurzem in der Normandie“ zugetragen.¹⁴ Das Fabliau hat in seiner Handlungsstruktur so viel mit der deutschen Verserzählung gemeinsam, dass eine unmittelbare Verwandtschaft über jeden Zweifel erhaben ist. Doch am Ende gehen die Texte völlig auseinander. In der Schlafkammer bewirkt der Ritter des Fabliaus durch eine listige Antwort, dass die Dame ihm in Anwesenheit ihres keineswegs ohnmächtigen Ehemanns den Fehltritt vergibt. Nachdem er die platonische Liebe seiner Dame wiedergewonnen hat, verlässt er sie ohne jede weitere Forderung.

Dem Franzosen geht es nicht um den Beischlaf, sondern um die raffinierte Schlafkammerburleske und um die Versöhnung. Mit seinem fröhlichen Fabliau erstrebt er keine Weltverbesserung. Er will unterhalten und erspart seinem Publikum jede lästige Moralpredigt. Die Liebe bringt die Dame keineswegs um ihr Ansehen und führt nicht zum Leid. Das typisch französische Fabliau ist ein erfreuliches Vaudeville mit Happy-End.

Im Epilog behauptet der Franzose, das Fabliau sei von Petrus Alphonsi als belehrendes Beispiel ersonnen worden.¹⁵ Es handelt sich um eine fiktive Quellenberufung, denn weder in der *Disciplina clericalis* noch in irgendeinem anderen Werk des Spaniers ist eine ähnliche Geschichte zu finden (vgl. Borck 1961: 503f).

In Ermangelung konkreter Anhaltspunkte lässt sich das Fabliau nur mit großer Unsicherheit datieren und lokalisieren. Der Umstand, dass der Text keine mundartlichen Charakteristika aufweist, spricht für eine Entstehung in der Region Centre. Diese

Lokalisierung wird von einem auffälligen Reim unterstützt.¹⁶ Eine Entstehung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist vorgeschlagen worden (Ziegeler 1987: 697).

Seit jeher versucht die Germanistik, von Frankreich aus in die deutsche Dichtung einzudringen, „weil nun einmal das westliche Volk in vielen Dingen, vor allem in dem ritterlich-höfischen Zeitalter über die Grenze hin Anregung und Vorbild gab“ (Rosenhagen 1924: 795). Beim *Mauritius* ist ein solches Vorgehen umso berechtigter, als die Handlung in Frankreich spielt und einen historischen Franzosen zum Helden hat. Kurz nach dem Erscheinen der Erstausgabe wurde der Ritter mit Maurice II. (um 1131–1196), Seigneur von Craon, identifiziert (Haupt 1857: 257f). Diese Identifikation ist bis heute niemals in Frage gestellt worden.

Der Lebenslauf des Franzosen ist urkundlich gut belegt. Die Herrschaft Craon 40 km nordwestlich von Angers war im 12. Jahrhundert von der Grafschaft Anjou lehnsmäßig und gehörte also damals zum Reich König Heinrichs II. Gegen 1170 heiratete der französische Lehnsmann die Witwe von Geoffrey IV. (um 1135–1170), Seigneur von Mayenne. Sie hieß Isabelle (1148–1220) und war eine Tochter von Galeran (1104–1166), Graf von Meulan,¹⁷ aber auch Seigneur von Beaumont-le-Roger¹⁸ im südlichen Teil der Normandie. Ihrem Mann gebar sie insgesamt sieben Kinder.¹⁹ Durch die Nachkommenschaft aus ihrer ersten Ehe ist diese „Gräfin von Beaumont“ Ahnin von Churchill, Ludwig XVII. und Lady Diana. Von einem eventuellen Seitensprung ihres zweiten Mannes schweigen die historischen Quellen.

Maurice II. von Craon war einer der treuesten Festlandvasallen des englischen Königs. 1189 rief ihn Richard Löwenherz an das Totenbett seines Vaters und nahm ihn zwei Jahre später auf dem verhängnisvollen Kreuzzug mit, der zu seiner eigenen Gefangenschaft führen sollte. Es ist unbekannt, ob Maurice II. etwa zu den Geiseln gehörte, die nach der Freilassung des Königs nach Deutschland gehen mussten. Es ist schließlich zu bemerken, dass Maurice II. ein Minnelied zugeschrieben wird.

Die Identifikation der Gräfin von Beaumont mit einer historischen Gestalt bietet mehr Schwierigkeiten. Es wird allgemein angenommen, dass es sich um die Frau von Richard (um 1137–nach 1199), Vizegraf von Beaumont-sur-Sarthe,²⁰ handelt. Die zunächst von Schröder (1913: 21) formulierte Hypothese fand fast ein Jahrhundert lang allgemeine Zustimmung (Rosenhagen 1924: 807; Thomas 1984: 327; Fischer 2006: 102) und ist erst vor kurzem bezweifelt worden (Andersen 2009a: 203).

Über die Vizegräfin, Lucie von L'Aigle²¹ (um 1145–nach 1217), ist so gut wie nichts bekannt. Einige Germanisten (Rosenhagen 1924: 807; Fischer 2006, 102) nennen

sie Isabella, doch nach den französischen Historikern hieß sie Lucie. Unter diesem Namen ist sie auch überall im Internet zu finden. Im fernen Deutschland wurde Lucie von Beaumont-sur-Sarthe anscheinend mit Isabelle von Beaumont-le-Roger verwechselt.

Die Identifikation der literarischen Figur mit der Vizegräfin beruht in erster Linie auf dem Umstand, dass Beaumont-sur-Sarthe nur knapp 100 km von Craon entfernt liegt, während Beaumont-le-Roger doppelt so weit weg liegt. Da das Geschlecht der Frau des historischen Maurice II. von Craon sich nach dieser Besitzung nannte, ist es jedoch naheliegend zu denken, dass die Gattin zu einer umworbenen Dame literarisiert wurde. Isabelle von Beaumont-le-Roger war viel bekannter als Lucie von Beaumont-sur-Sarthe. Als Grafentochter trug sie denselben hohen Titel wie ihre literarische Doppelgängerin, ihre postulierte Rivalin war nur Vizegräfin. Außerdem stimmt der Schauplatz des Fabliaus mit Isabelles normannischem Beaumont überein.

Wie dem auch sei, die traditionelle Germanistik hält es für unwahrscheinlich, dass ein Deutscher durch Anknüpfung an historische Franzosen eine Erzählung absichtlich fern von Rhein und Donau ansiedelte. Deshalb geht die Forschung ausnahmslos davon aus, dass ein deutscher Bearbeiter diese Lokalisierung einfach von einer verlorenen französischen Dichtung übernahm:

Vor diesem Gedicht, der Vorlage des deutschen M. v. C. (V), liegen also mindestens zwei in Frankreich verfaßte Vorstufen. (Rosenhagen 1924: 808 [Stammbaum: 810])

Daß der deutsche Dichter die Namen der dem französischen Hochadel angehörenden Personen seiner Quelle entnommen hat, gilt als sicher. (Borck 1961: 503)

Den eigentlichen Stolperstein einer jeden ‚Moriz von Craûn‘-Interpretation aber stellt das ungeklärte Verhältnis des deutschen Textes zu seiner afrz. Vorlage dar. [...] Sie aber ist verschollen. (Tomasek 1986: 255)

Quelle des MvC ist eine afrz. Erzählung, die heute verloren ist. (Klein 1999: 25)

Nimmt man eine direkte Dependenz der *Mauritius*-Vorlage vom Fabliau an, wofür das meiste spricht, ist der Übertragungsmodus mit nachträglicher Namensgebung evident. (Fischer 2006: 53)

Für die angenommene Quelle, die man sogar für eine lateinische Fassung gehalten hat (Paris 1894), gibt es in den Augen der Gelehrten fast keine obere zeitliche Grenze, es sei denn die Lebensdaten des Herrn von Craon. Da er in der deutschen Dichtung offensichtlich noch ledig ist, könnte die französische Vorlage „schon um oder gar vor 1170 entstanden“ sein (Thomas 1984: 327) und wäre damit einer der ältesten Minnetexte überhaupt. Für die Datierung der deutschen Bearbeitung bietet nur der Hinweis auf Heinrich von Veldeke einen unbestreitbaren *terminus post quem*.²² Die Anhänger der Frühdatierung setzen deshalb die Entstehung der deutschen Erzählung in die achtziger Jahre des 12. Jahrhunderts an (z. B. Thomas 1984: 364). Sie halten im Allgemeinen den anonymen Dichter für Hartmanns Vorgänger.

Anstatt den vorliegenden deutschen Text ernsthaft unter die Lupe zu nehmen, haben sich allzu viele Interpreten mit ihrem französischen Gespenst herumgeschlagen. Man hat es zum Beispiel für eine politische Satire auf Maurice II. von Craon gehalten und damit dem deutschen Dichter jede Originalität abgesprochen. Eva Willms und ihre Mitverfasser halten „das Werkchen [...] für ein getreulich nach französischer Vorlage übersetztes Spottgedicht“ (1994: 148). Diese Interpretation geht auf Borck (1961) zurück. Im Umkreis des Hofes von Troyes wollte man angeblich das Haus Craon und das Haus Beaumont diffamieren.

Helmut De Boor verwechselte die deutsche Dichtung mit einer französischen Boulevardzeitung, wenn er von „eine[r] kleine[n] Skandalgeschichte aus den Kreisen des französischen Hochadels“ (1953: 146) sprach. Seinerseits erkannte Tomas Tomasek in Mauritius einen positiven Helden und vertrat deshalb den Standpunkt, dass der deutschen Erzählung eine „craonesische Hausdichtung“ (1986: 268) zugrunde liegt. Während er der „altfranzösische[n] Vorlage“ ganze 17 Seiten widmete (S. 260–276), tat er „die Leistung des deutschen Dichters“ in sieben Seiten ab (S. 276–283).

In der *Mauritius*-Forschung dürfte Fischer mit seiner Monographie einen Meilenstein gesetzt haben. Er hält zwar an der Vorstellung einer hypothetischen altfranzösischen Vorlage fest, befasst sich aber ausschließlich mit der vorliegenden deutschen Verserzählung. Er setzt sich entschieden für eine Spätdatierung ein und beruft sich in dieser Hinsicht insbesondere auf die Beschreibung des Wunderschiffs. 1235 heiratete Kaiser Friedrich II. Isabella von England (1214–1241), Tochter von Johann Ohneland. Sie war also die Enkelin König Heinrichs II. Die Braut erreichte nach dreitägiger Fahrt das Festland in Antwerpen an der Mündung der Schelde und reiste

durch Niederlothringen nach Köln, wo sie sechs Wochen verbrachte. Die Hochzeit wurde am 15. Juli in Worms mit großer Pracht gefeiert. Vier Könige, 11 Herzöge und 30 Grafen und Markgrafen wohnten der Vermählung und den Turnieren bei.

Eine zeitgenössische Chronik beschreibt, wie der Brautzug von Wunderschiffen begleitet wurde. Sie wurden von versteckten, durch seidene Decken verhüllten Pferden gezogen, so dass es aussah, als flögen die Schiffe durch die Luft.²³ Die weitschweifige Beschreibung des Wunderschiffs, auf dem Mauritius sich zum Turnier begibt, lehnt sich fast wörtlich an die Chronik an.

In der Dichtung kommen drei Stationen von Isabellas kontinentalem Reiseweg in umgekehrter Reihenfolge zum Ausdruck. Zunächst wird Köln durch einen geschickten Vergleich als das symbolische Ziel der Fahrt dargestellt.²⁴ Danach wird erklärt, wie die das Wunderschiff einhüllenden, scharlachroten Tücher aus Flandern geholt worden sind.²⁵ Endlich fragen sich die erstaunten Franzosen, wieso das Schiff weder die Maas noch den Rhein hinauffährt,²⁶ eine unverkennbare Anspielung auf die Landung an der Mündung der kleineren und weniger fahrbaren Schelde. Am eindeutigsten wird Isabellas Anreise durch die Bemerkung suggeriert, die Leute folgten dem Schiffsmann „wie einer Braut“.²⁷ Nach der symbolischen Verlagerung des Handlungsorts in den Nordosten muss der Dichter seinen verwirrten Leser daran erinnern, dass der Ritter in Wirklichkeit durch „Frankreich“ zieht.²⁸

Bei der Beschreibung des Wunderschiffs finden einige, der Chronik fremde Motive Aufnahme. Unter anderem sieht das Segel wie „eine lombardische Fahne“ aus.²⁹ Dieses Detail verweist auf Friedrichs Sieg über die Mailänder. Nach der Schlacht bei Cortenuova am 27. November 1237 erbeutete er den mailändischen Fahnenwagen und zog mit diesem von Elefanten gezogenen „Carroccio“ im Triumph in Cremona ein.

Da die Spätdatierung von zusätzlichen Motiven unterstützt wird, kann fortan als gesichert gelten, dass der *Mauritius* erst in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Friedrichs II. verfasst wurde. Obwohl Fischer sich nicht traut, einen *terminus ante quem* festzusetzen, scheint seine Vermutung, die Dichtung sei nicht „allzu lang“ (2006: 123) nach der Hochzeit von 1235 und dem Triumphzug von 1237 entstanden, durchaus plausibel zu sein. Aus dieser Spätdatierung zieht Fischer keinen neuen Schluss in Bezug auf die ausschlaggebende Quellenfrage.

Was den Titelhelden angeht, so stellt Fischer fest, dass dieser weitgehend entlastet wird. Er betrachtet Mauritius deshalb als einen vorbildlichen Helden. Seiner Neuinterpretation zufolge handelt es sich um eine antiklerikale Verherrlichung der von

der Kirche heftig bekämpften Ritterschaft. In der lächerlichen Darstellung des betrogenen, abergläubigen und von Gewissensbissen verfolgten Grafen sieht Fischer seine Deutung bestätigt: „Wer sich von Priestermärlein schrecken lässt, der bringt sich selbst um das Beischlafrecht. [...] Besser konnte der klerikale Drohdiskurs nicht ad absurdum geführt werden.“ (2006: 213)

Nach Fischer hat die Erzählung vor allem für Frauen Exempelcharakter, denn in ihrem Schlussmonolog erklärt sich die Dame selbst zum Warnbeispiel: „Der Dichter hat aus der Minnesünderin zugleich eine Minnezeugin gemacht. Sie zeugt dafür, wie elend, ja wie ‚tödlich‘ ein Leben ohne Minne ist. [...] Der Dichter lässt bei näherem Hinsehen die Frauen im Interesse der Männer sprechen“ (2006: 237f). Diese „durchgeführte höfische Exempeldichtung“ (2006: 238) sollte also den pruden Frauen beibringen, wie man einem Ritter seinen rechtmäßigen Liebeslohn bezahlt. Mit anderen Worten: der *Mauritius*-Dichter war ein Macho.

Mit dieser überzeugenden Interpretation hat Fischer das Verständnis der Erzählung erheblich gefördert und die Spätdatierung mit gewichtigen Argumenten unterstützt. Doch der rätselhafte Text wirft immer noch viele Fragen auf. Zunächst ist die Quellenlage erneut zu erörtern. Danach soll auf eine unbeachtete Stelle fokussiert werden, wo der Dichter seinen Namen durch eine kunstvolle Chiffre verrät.

Die französische Onomastik, die nur in der deutschen Dichtung auftaucht, ist das einzige Indiz für die Existenz der gespenstischen gemeinsamen Quelle, mit der die Forschung seit 100 Jahren operiert. Es handelt sich in erster Linie um den Namen Mauritius und die Ortschaften Craon und Beaumont. Sehen wir von der Onomastik ab, so drängt sich die Frage auf, ob nicht die deutsche Erzählung aus dem konkret greifbaren Fabliau hervorgegangen ist. Diese Annahme wird durch Fischers Spätdatierung und die äußerst einfache Überlieferungslage unterstützt. Wenn zwei Texte miteinander verwandt sind, spricht die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des einen von dem anderem und gegen den Verlust von einer gemeinsamen Quelle.

Leider postuliert die Forschung in solchen Fällen immer wieder verlorene gemeinsame Vorlagen, anstatt das Puzzle auf der Grundlage der existenten Texte zu lösen. Das Paradebeispiel für literarische Geisterbeschwörung liefert die traditionelle Nibelungenforschung, die niemals eine sagengeschichtliche Lösung ohne zahllose unbelegte mündliche oder schriftliche Vorstufen ersonnen hat.³⁰ Es wäre wünschenswert, dass die Forschung künftig darauf verzichtet, mit einer altfranzösischen

„Morisses-Dichtung“ zu operieren. Der *Mauritius* ist stattdessen unmittelbar mit dem existenten Fabliau zu konfrontieren.

Ein entscheidendes historisches Ereignis, das ein für alle Mal die Spätdatierung unter Beweis stellt, ist bislang der Forschung entgangen. Um 1244 oder einige Jahre früher (Lachaud 2012: 472) wurde Maurice IV. von Craon (um 1213–1250), Enkelsohn von Maurice II., durch seine Ehe mit Isabelle de la Marche (um 1224–1300) mit Kaiser Friedrich II. verschwägert. Die Braut war die Halbschwester der gleichnamigen Kaiserin. Ihre Mutter, Isabella von Angoulême (um 1188–1246), hatte in ihrer ersten Ehe mit König Johann Ohneland fünf Kinder bekommen, darunter Heinrich III. und Isabella von England, in ihrer zweiten Ehe mit Hugo X. von Lusignan (1200–1249) neun weitere, darunter Isabelle de la Marche. Das Interesse des *Mauritius*-Dichters an der Herrschaft Craon ist höchstwahrscheinlich auf die neue Schwägerin des Kaisers zurückzuführen.

Im Folgenden werden wir uns auf das Ende konzentrieren, wo der *Mauritius* und das Fabliau entschieden auseinander gehen. Fischer hat uns schon erklärt, was der deutsche Dichter geändert hat. Der Franzose schrieb eine heitere Dichtung für ein unterhaltungsbedürftiges Publikum, der Deutsche eine Moralpredigt für widerspenstige Frauen. Diese strenge Botschaft ist zum Glück mit Humor und herrlichen Doppeldeutigkeiten vereinbar.

Die schattenhafte Zofe, die im Fabliau nur als Botin und Wegweiserin auftritt, gewinnt in der deutschen Dichtung in singulärer Weise an Konsistenz. Im *Mauritius* schläft der müde Ritter nicht mehr auf kaltem Boden ein, sondern legt seinen Kopf (*houbet*) nach netter Einladung in den Schoß des Fräuleins.³¹ Das geschieht im Prunkbett, das für das Stelldichein bereitsteht. Bei frommen Interpreten hat die reizvolle Szene Pietà-Assoziationen geweckt,³² der Autor dieser Zeilen stellt sich etwas anders vor. Wenn ein Mann in der Literatur mit einer Frau schläft, hat er im Allgemeinen nicht sehr viel mit einem schnarchenden Holzscheid gemeinsam. Wir brauchen bloß *houbet* metaphorisch als ‚Eichel‘ zu deuten,³³ so unternimmt der Ritter einen ganz konkreten Geschlechtsakt. Er legt ja dieses *houbet* in den Schoß der Zofe. Bei einer unanständigen Interpretation des besprochenen Körperteils wird die heftige Reaktion der Gräfin erheblich besser motiviert.

Die Schlusszene, die in jeder Einzelheit auf den genialen deutschen Dichter zurückgeht, ist ein Meisterstück. Nach dem Turnier und vor der Affäre mit der Zofe hat der Ritter die Riemen an einer seiner Eisenhosen abgeschnürt, er hat sie „entstrickt“.³⁴

Wenn er gegen das Verbot der Gräfin mit offener Hose in die Schlafkammer einbricht, erfahren wir, um welches Bein es sich handelt. Der Graf wacht auf, weil er hört, wie die Hose am *gerehten* Bein über den Estrich rasselt.³⁵ Dieses zweideutige und auffällige Adjektiv ist als „gerade“ zu verstehen, das *bein* als Metapher für den tragenden Teil des erwähnten *houbet*. Wie ein brünstiger Löwe³⁶ tritt der Ritter bei voller Erektion in die Schlafkammer. Ein zimperlicher Germanist hat das Benehmen des Helden hier zu Recht als „grob unhöflich und ungezogen“ (Reinitzer 1999: 136) beschrieben.³⁷

Der Graf erschrickt verständlicherweise und hält den Ritter für den Teufel. Dann hat er einen merkwürdigen Unfall:

*der wirt von der vorhte erschrac / und spranc uf dâ er lac, / als im ditz wunder
erschein [,] / und stiez im an ein schinbein, / daz er alle die naht / lac in sîner
âmaht. (M 1575–1580)*

Klein übersetzt: „Der Burgherr fuhr vor Angst hoch / und sprang vom Bett auf, in dem er gelegen hatte, / als ihm diese wundersame Gestalt erschienen war, / und stieß sich an sein Schienbein, / so daß er die ganze Nacht / ohnmächtig dalag.“ (1999: 133–135) Dieser Übertragung liegen mehrere Missverständnisse zugrunde. Zunächst ist im Originaltext Reinitzers Komma zu streichen, so dass *ditz wunder*, das heißt Mauritius, als Subjekt von *stiez* gedeutet werden kann.

Der Graf fällt in Ohnmacht, aber stößt sich nur anscheinend am Schienbein. Eine solche Verletzung kann keine Bewusstlosigkeit verursachen. Das zweideutige Dativpronomen *im* wird hier nicht reflexiv benutzt, wie von Klein vermutet.³⁸ Ganz im Gegenteil verwundet der Ritter seinen Rivalen an dem „Schienbein“, dem scheinbaren Bein. Der Graf wird mit anderen Worten um seine Gemächte gebracht. Im Fabliau hat der Ritter ein Schwert gezogen,³⁹ im *Mauritius* muss der Leser das Unbeschriebene und Unbeschreibbare selbst erraten.

Allem Anschein nach stirbt der Graf an seiner Kastration. Die Forschung hat sich über den Epilog gewundert: „Warum die Verlassene ihrem Ritter sehnsuchtsvoll nachtrauert, bleibt [...] unerfindlich.“ (Borck 1961: 497) Man hat dabei oft übersehen, dass der Graf in der Schlusszene spurlos verschwunden ist. Die einsame Gräfin sehnt sich offenbar nach einem Verstorbenen, daher die Trauer. In der Schlafkammer ist sie sich noch über das Schicksal des Grafen im Unklaren:

*daz waz ein michel wunder, / daz siu erwiste an der nôt / ir man lebete oder
wære tôt / sie getorste zuo im niht komen. / ir hâte der <...> benomen / beide
witze und sin. (M 1588–1593)*

Klein übersetzt: „Das war unerhört, / daß sie in dieser Notlage nicht einmal wußte, / ob ihr Mann lebte oder tot war. / Sie wagte nicht, zu ihm zu gehen: / Der Spuk [!] hatte sie / um Sinn und Verstand gebracht.“ (1999: 135) Im Originaltext wird die Lücke in ihrer Ausgabe mit *zouber* ergänzt, eine Korrektur, die auf Schröder zurückgeht. Das fehlende Wort war eher *slac* für Schwert- und Schicksalsschlag oder vielleicht sogar *snit* für Verschneidung.

Alle Überlegungen zum Schlussteil des *Mauritius* unterstützen die Annahme, dass der Dichter das vorliegende platonische Fabliau mit Erotik spickte, einerseits um der Frau den ihr gebührenden Platz gegenüber Ehemann oder Liebhaber zu zeigen, andererseits um den Titelhelden als leistungsfähigen Casanova zu verherrlichen.

Seine Erzählung ist anonym überliefert und enthält auf den ersten Blick keine Auskunft über Verfasser und Auftraggeber. Doch die moralische Schlusszene hätte Fischer beinahe auf die Spur des Dichters gebracht. Fischer deutet das Ende als Strafe für die regelverletzende Dame: „Ausgeschlossen vom Leben der höfischen Gesellschaft, stirbt ihr das eigene Leben ab, wird begraben hinter Mauern.“ (2006: 233) Er übersieht bloß, dass das Schicksal der Gräfin in auffälliger Weise an dasjenige der eingemauerten Frau in der bekannten Fabel des Strickers erinnert.⁴⁰

Mundartliche Überlegungen legen nahe, dass der Dichter des *Mauritius* „zwischen Straßburg und Worms, diesseits und jenseits des Rheins“ (Schröder 1913: 7) beheimatet war. Diese Heimat ist auch etwas weiter nördlich „im Rheinfränkischen, jedenfalls in Mitteldeutschland, nicht im alemannisch/mitteldeutschen Grenzgebiet“ (Reinitzer 2000: xi) lokalisiert worden. Für den Stricker verweisen sprachliche Indizien, wie bemerkt, in genau dieselbe Richtung.

Die fortan gesicherte Entstehung des *Mauritius* um 1240 fällt in die Schaffenszeit des Strickers. Besonders mit dem antiklerikalen *Amis* weist der *Mauritius* auffallende Gemeinsamkeiten auf. Beide Helden betrügen ihre Gegner in ähnlicher Weise, der englische Pfaffe mit seinen unsichtbaren Bildern,⁴¹ der französische Ritter mit seinen unsichtbaren Pferden. Die Betrogenen glauben in beiden Erzählungen, dass sie Wunder sehen. In Wirklichkeit benutzen *Amis* und *Mauritius* nur ganz natürliche Methoden. Sie sind nüchterne Rationalisten und meisterhafte Zauberkünstler – wie ihr gemeinsamer

Schöpfer, der den Aberglauben seiner Zeitgenossen und der modernen Interpreten in hervorragender Weise an den Pranger stellt.

In Bezug auf die Verfasserfrage erübrigt es sich, weitere Vergleiche zwischen dem *Mauritius* und dem sonstigen Oeuvre des Strickers anzustellen, denn der schlaue Dichter verrät uns an einer entscheidenden Stelle seinen Künstlernamen und gibt uns den Schlüssel zu dessen Verständnis.

Der *Mauritius* ist zu Recht als Minnelehre gedeutet worden, aber niemand hat die vier geschilderten Spielarten der Liebe erkannt. Der Titelheld ist der selbstsichere Casanova-Typ, die Zofe die verführerische Eva. Beide Epikureer genießen ohne moralisches Bedenken die sinnlichen Lebensfreuden. Die Gräfin und der Graf vertreten ihrerseits die Enthaltbarkeit und führen den sitzamen Lebensstil so weit, dass sie offenbar nicht einmal Sex haben. Wenn kein brünstiger Besucher für Abwechslung sorgt, wird in der düsteren Schlafkammer allem Anschein nach nur geschlafen, und zwar im eigentlichen Sinne.⁴²

Im *Mauritius* ist die Tiersymbolik allgegenwärtig, besonders bei der Beschreibung des Prunkbets. An dessen Holzpfoften sind vier zusammengenähte Leopardenhäute befestigt. Über dem Bett bilden sie also eine zusammenhängende Leinwand mit vier Feldern. Die sonderbare Ausschmückung wird in den folgenden Versen geschildert:

*und was gestricket dar an / vier liebarten hiute / (ditz machtent rîche liute) /
enmitten zesamene gezogen. (M 1124–1127)*

Klein übersetzt: „Und darüber waren / die Felle von vier Leoparden gebreitet / (das machen reiche Leiche so), / in der Mitte zusammengenäht“ (1999: 109), aber die Leopardenhäute sind zweideutig. Sie bezeichnen auch buchstäblich „die vier Liebarten von heute“, die am Beispiel von vier mächtigen Leuten veranschaulicht werden. Der *Mauritius* ist eine umgekehrte Tierfabel, in welcher die Menschen sich wie zahme und wilde Tiere benehmen. Die Leinwand erinnert an die unsichtbaren Bilder, die Amis dem König von Frankreich beschreibt. In beiden Fällen spielt die Szene an demselben Ort fern von der mutmaßlichen Heimat des Dichters. Im *Mauritius* setzt sich der Stricker nicht als Maler in Szene, sondern als göttlicher Schmied, denn die vier Häute sind an das Holz von Vulcanus gebunden oder – um das aufschlussreiche Wort des Dichters zu benutzen – „gestrickt“. Nach den beiden Großepen und dem *Amis* hatte der Stricker

genug Ruhm erworben, um seinen Künstlernamen durch eine Chiffre verständlich zu machen.

An der Herstellung des Prunkbetts hat sich auch eine Frau beteiligt:

*dar obe lac ein kulner dâ, / (ich wæne, frou Cassandrâ / nie bezzer werc gemâhte
[Hs. geworchte] / oder dehein ir geslâhte [Hs. geslachte]) / und des selben ein
declachen. (M 1135–1139)*

Klein übersetzt diesmal ganz korrekt: „Darüber lagen da eine Steppdecke / – ich glaube, die Dame Kassandra / hat nie eine bessere Arbeit angefertigt / oder irgend jemand aus ihrem Geschlecht –, / und von derselben Qualität eine Zudecke.“ (1999: 109) Die gefütterte Steppdecke ist also Kassandras Werk. Es ist kein Vergleich. Das über die angenehme Steppdecke ausgebreitete Decklaken⁴³ muss mit den zusammengenähten Leopardenhäuten identisch sein. Derjenige, der zu Kassandras Geschlecht gehört, ist also der sonst virile Stricker. Er schlüpft an dieser Stelle in eine Frauenrolle und identifiziert sich mit der vergeblichen Warnerin aus Troja, die seit Gottfried⁴⁴ für ihre Webkunst berühmt war. Amis' geheimnisvoller Herkunftsort *Tramis*⁴⁵ verweist in ähnlicher Weise auf Kassandras und des Strickers Tätigkeit. In diesem sonst unbelegten Ortsnamen ist Gottfrieds *Tamise*⁴⁶ mit der französischen Vokabel *trame* („Gewebe“)⁴⁷ verstrickt worden.

In einer früheren Publikation interpretierte ich den *Mauritius* als Schlüsselroman und sah den Titelhelden als eine kodierte Darstellung des Kaisers (Andersen 2009a). Von Maurice von Craon stammt eigentlich nur die Onomastik. Es ist dabei zu beobachten, dass die Stadt des Franzosen im Original vermutlich *Crun* oder *Crown*⁴⁸ buchstabiert wurde, so dass der Name lautlich in die Nähe von „Krone“ rückt, besonders auf Englisch. Vielleicht brachte die englische Kanzlei den Stadtnamen *Creon* in Verbindung mit *crûn*, der früheren Schreibung für *crown*.⁴⁹ Endlich entfernt sich die Hauptfigur durch die durchgängige Schreibung *Mauritius* vom historischen Franzosen. Der mittelalterliche Leser wird sich dabei an den Heiligen Mauritius erinnert haben, der als Reichspatron verehrt wurde.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, diese Interpretation im Einzelnen zu wiederholen. Es sei bloß erwähnt, dass der Vertrag zwischen Ritter und Dame als Ehe gedeutet werden kann. Nichts spricht dagegen dafür, dass der Graf wirklich mit der Gräfin verheiratet ist. Nach dieser Deutung verbringt der Ritter den

ersten Teil seiner Hochzeitsnacht zusammen mit einer Geliebten und ertappt dann seine Braut zusammen mit einem Ehebrecher. Als rechtmäßiger Gatte kastriert er den Rivalen und sperrt dann seine untreue Frau ein, und sie bereut ihre Missetat im Nachhinein mit aufrichtigem Herzen. Im Porträt der Gräfin verschmilzt Isabella von England mit ihrer Vorgängerin. Als Kaiser Friedrich 1225 das Kind Isabella von Brienne (um 1212-1228), Königin von Jerusalem, heiratete, verbrachte er nachweislich die Hochzeitsnacht in den Armen der Cousine seiner Braut. Die reizvolle Anais von Brienne, die der Kaiser in einem berühmten Minnelied als die „Blume von Syrien“ lobte, scheint Patin für die Zofe gestanden zu haben. Was die Gräfin von Beaumont betrifft, so sei hier nur daran erinnert, dass Isabelle von Beaumont-le-Roger, Isabelle de la Marche, Isabella von England und Isabella von Brienne Namensschwwestern waren und trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft alle vier dieselbe Muttersprache hatten, und zwar Französisch.

Diese Sprache beherrschte auch der Stricker. Mindestens fünfmal hat er auf französische Vorlagen zurückgegriffen. *Das Schneekind*, *Die drei Wünsche*, *Der begrabene Ehemann*, *Der kluge Knecht* und die vierte Episode im *Amis*, die sogenannte „die Heilung der Kranken“ (V. 798–924), beruhen unmittelbar auf *L'Enfant de neige*, *Les quatre Sohais de saint Martin*, *Le Vilain de Bailluel*, *Le povre Clerc* und *Le Vilain Mire* (vgl. Corbellari 2005: 31).

In einem einsichtsvollen Aufsatz werden die vier letzten Bearbeitungen von Patrick Del Duca mit den französischen Vorlagen konfrontiert. Folgende Befunde des französischen Altgermanisten beziehen sich auf die vom Stricker herangezogenen Fabliaus:

Was bei der Untersuchung dieser vier Fabliaus erstaunt, ist der Umstand, dass sie alle eine unwahrscheinliche Situation inszenieren. [...] Das Szenario setzt einen Betrüger in Szene. [...] Die Lüge wird bewundert.⁵⁰

Es springt ins Auge, dass diese Befunde alle auf das Fabliau *Vom Ritter, der die Liebe seiner Dame wiedergewann* zutreffen. Weiterhin beschreibt Del Duca, wie der deutsche Bearbeiter seinen französischen Rohstoff veredelt:

Die Kunst des Strickers besteht in Wirklichkeit darin, das Unwahrscheinliche zu rationalisieren. [...] Wir fühlen uns verpflichtet, die radikale Originalität dieses Autors zu unterstreichen. [...] Der Stricker behebt alle Mängel des Fabliaus. [...]

Die Problematik dieses Fabliaus [*Der begrabene Ehemann*] ist ganz verschieden von derjenigen des *Vilain de Bailluel*: es geht nicht mehr um ein regelrechtes Spiel mit der realen Welt, um eine Infragestellung der Sinne des Ehemanns, sondern um einen Machtkampf innerhalb des Ehepaars.⁵¹

Alle Aussagen – und ganz besonders die letzte – lassen sich unmittelbar auf den *Mauritius* übertragen, obwohl es sich bei dieser Fabel in noch höherem Grad als bei den von Del Duca untersuchten Texten um eine eigenständige Bearbeitung handelt. Der Stricker ist kein sklavischer Übersetzer, kein unpersönlicher Vermittler französischen Kulturguts. Er ahmt nicht seine Vorgänger nach, sondern distanziert sich eher von ihnen, es sei von Lamprecht im Prolog des *Daniel* oder von Konrad im Prolog des *Karl*. Auch Heinrich von Veldeke und Hartmann von Aue versetzt er verschleierte Seitenhiebe, besonders im *Mauritius*. Der Stricker kann sich mit vollem Recht darauf berufen, die deutsche Literatur erneuert zu haben.⁵²

Abschließend muss auf eine zusätzliche Fabel des Strickers eingegangen werden, da sie die schlüpfrige Deutung des Worts *houbet* unterstützt (vgl. Andersen 2009c: 7f). Der Stricker gilt gewöhnlich als anständiger Dichter, und es ist richtig, dass er systematisch auf das Minnemotiv verzichtet. Der Verzicht geht so weit, dass er den Artusritter Daniel durch die Onomastik in gewisser Hinsicht zu einem Eunuchen macht.⁵³ Wie im *Mauritius* schimmern versteckte Anspielungen auf die Sexualität jedoch regelmäßig durch. In der Erzählung, die unter dem Titel *Der nackte Ritter* bekannt ist, wird ein anonymes Mann von einem gastfreundlichen Wirt empfangen. Der durchnässte Gast friert bei der Ankunft, aber die Kälte zieht sich rasch zurück, als der Mann beim Empfang von der Frau und den drei Töchtern des Wirtes geküsst wird. Am Tisch wird der Mann neben die Töchter platziert, und das Feuer lodert so heftig, dass dem Gast „der Schweiß von der Stirn herunterrann“, so ein Übersetzer (Ehrismann 1992: 117). Es stellt sich bald heraus, dass der Mann unter seinem Obergewand ganz nackt ist. Die jungen Damen erschrecken, als ihm der Mantel schließlich abgezogen wird. Was sie da genau entdecken, wird nicht erklärt. Vielleicht sehen sie den „Schweiß“, der wegen des auflodernden Feuers von einem ganz anderen Körperteil als der Stirn heruntergeronnen ist. Der Stricker benutzt nämlich hier dasselbe Wort wie im *Mauritius*, und zwar *houbet*.⁵⁴ In Sachen Frivolität steht der Stricker den unsittlichen Franzosen in nichts nach.

Bibliographie

- ANDERSEN Vinilandicus, Peter Hvilshøj. L'innovation dans le *Karl* de Stricker. In: BUSCHINGER, Danielle & ders. (ed.). *Charlemagne dans la réalité historique et la littérature. Actes du Colloque de Saint-Riquier (13 et 14 décembre 2003)*. Amiens: Presses du Centre d'Etudes Médiévales, 2004 (= *Medieuales* 36), pp. 1–13.
- _____. Hubertus Fischer, *Ritter, Schiff und Dame. Mauritius von Craûn: Text und Kontext*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006. 311 S., *Le Moyen Age*, 2006, pp. 707f.
- _____. Mourir dedans ou dehors, voilà la question. Quelques réflexions sur la légende des Nibelungen, *Etudes Médiévales*, 9–10 (2008), pp. 30–41.
- _____. Mauritius oder der Kaiser mit unsichtbarer Kron', *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft*, 18, 2009a, pp. 197–210.
- _____. Der lautlose Weg zur Walküre: von *Nibelungenlied* zu *Prosaedda*, *Brathair*, 9,1, 2009b, pp. 129–158. In: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/486>
Zugriff am 23.03.2014
- _____. Sous-entendus érotiques dans le *Chevalier nu* du Stricker. In: BUSCHINGER, Danielle (ed.). *Erotisme et sexualité. Actes du colloque international des 5, 6 et 7 mars 2009 à Amiens*. Amiens: Presses du Centre d'Etudes Médiévales, 2009c (= *Medieuales* 47), pp. 1–8.
- BORCK, Karl-Heinz. Zur Deutung und Vorgeschichte des ‚Moriz von Craûn‘, *Deutsche Vierteljahrschrift*, 35, 1961, pp. 494–520.
- CORBELLARI, Marianne Derron & Alain. *Le Stricker. Amis le Prêtre (Der Pfaffe Amis). Roman du XIII^e siècle. Traduit du moyen-haut-allemand*. Amiens: Presses du Centre d'Etudes Médiévales, 2005 (= *Medieuales* 37).
- DE BOOR, Helmut. *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170–1250*. München: Beck, 1953.
- DEL DUCA, Patrick. Le Stricker et ses sources françaises. Art narratif et intention didactique. In: KASTEN, Ingrid & al. (ed.). *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter. Transferts culturels et histoire littéraire au Moyen Age*. Sigmaringen: Thorbecke, 1998 (= Beihefte der Francia 43), pp. 229–244.
- EHRISMANN, Otfried (ed.). *Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam, 1992 (= UB 8797).
- FISCHER, Hubertus. *Ritter, Schiff und Dame. Mauritius von Craûn: Text und Kontext*. Heidelberg: Winter, 2006.

- HAUPT, Moriz & LACHMANN, Karl (ed.). *Des Minnesangs Frühling*. Leipzig: Hirzel, 1857.
- KLEIN, Dorothea (ed.). *Mauricius von Craûn. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam, 1999 (= UB 8796).
- LACHAUD, Fabrice. *La structure familiale des Craon du XI^e siècle à 1415. Le concept lignager en question*. Dissertation. Bordeaux 2012. In: <http://www.theses.fr/2012BOR30003/document>. Zugriff am 23.03.2014.
- MASSON, Georgina. *Das Staunen der Welt. Friedrich II. von Hohenstaufen. Aus dem Englischen übertragen von Irmgard Kutscher*. Tübingen: Rainer Wunderlich, 1958.
- NOOMEN, Willem & Nico van den Boogard (ed.). *Nouveau recueil complet des fabliaux*. Tome VII. Assen: van Gorcum, 1993.
- PARIS, Gaston. [Rezension zu Schröder 1894], *Romania*, 23, 1894, pp. 466–474.
- REINITZER, Heimo. *Mauritius von Craûn. Kommentar*. Stuttgart: Steiner, 1999 (= Zeitschrift für deutsches Altertum, Beiheft 2).
- REINITZER, Heimo (ed.). *Mauritius von Craûn*. Tübingen: Niemeyer, 2000.
- ROSENHAGEN, Gustav. Deutsches und Französisches in der mittelhochdeutschen Märe ‚Moriz von Craûn‘, *Deutsche Vierteljahrschrift*, 2, 1924, pp. 795–815.
- SCHILLING, Michael (ed.). *Der Stricker. Der Pfaffe Amis. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam, 1994 (= UB 658).
- SCHRÖDER, Edward (ed.). *Zwei altdeutsche Rittermæren. Moriz von Craon. Peter von Staufenberg*. Berlin: Weidmann, 1894. ²1913.
- THOMAS, Heinz. Zur Datierung, zum Verfasser und zur Interpretation des ‚Moriz von Craûn‘, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 103, 1984, pp. 321–365.
- TOMASEK, Tomas. Die mhd. Verserzählung ‚Moriz von Craûn‘. Eine Werkdeutung mit Blick auf die Vor-Geschichte, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 115, 1986, pp. 254–283.
- WILLMS, Eva & al., Der ‚Moriz von Craûn‘ als politische Satire. Eine alte These – neu begründet, *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 44, 1994, pp. 129–153.
- ZIEGELER, Hans-Joachim. Moriz von Craûn. In: Karl RUH & al. (ed.). *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. 6. Bd. Berlin / New York: de Gruyter, 1987, pp. 692–700.
- ZWIERZINA, Konrad. Mittelhochdeutsche Studien, 9, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 44, 1900, pp. 345–406.

¹ Professor der älteren deutschen Literatur und Geschichte, Université de Strasbourg, Département d'Etudes Allemandes, 22 rue René Descartes, F-67084 Strasbourg Cedex, E-Mail: andersen@unistra.fr.

² *Karl* (V. 116), *Daniel* (V. 16), *Amis* (V. 39), *Frauenehre* (V. 138).

³ Die grundlegende Untersuchung ist noch Zwierzina 1900.

⁴ V. 101–180. Vgl. Schilling 1994: 8–14.

⁵ Zitiert nach Reinitzer 2000. Die handschriftlichen Lesarten werden angegeben, wenn sie dem von Reinitzer hergestellten Text vorzuziehen sind.

⁶ Hans Ried schreibt *Krawn* (V. 272), *Eraûn* (V. 621) und *Craûn* (V. 825). Bekanntlich entspricht der nhd. Diphthong *au* entweder dem mhd. Monophthong *û* oder dem mhd. Diphthong *ou*. In der Erstausgabe (1850) entschied sich Hans Ferdinand Maßmann für die erstere Lösung und vermutete die mhd. Form *Erun*, weil der Ortsname im Reim mit mhd. *garzûn* (*eraûn* : *garsaûn*) und mhd. *rûn* (*craûn* : *raûn* = ‚Raum‘) gebunden ist. Maßmann bezog nicht den Namen auf eine konkrete Stadt. Moriz Haupt entdeckte bald, dass mit der Stammburg des Ritters Craon im Departement Mayenne gemeint ist. Deshalb spaltete er den Diphthong in seiner eigenen Ausgabe (1871) in zwei Vokale und schrieb *Krâûn*. Spätere Herausgeber verzichteten auf den ersten Zirkumflex und schrieben *Craûn*. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hieß die Stadt in kontinentalen Urkunden *Credone* auf Latein und *Creon* auf Französisch. Die englische Kanzlei benutzte dagegen systematisch entstellte Formen wie *Croun* und *Crohun*. Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts setzte sich in den französischen Urkunden die gegenwärtige Schreibung durch. Das Original des *Mauritius* kann also nicht die von Haupt vermutete Lesart gehabt haben. Rieds Schreibung geht entweder auf mhd. *Crûn* oder *Croûn* (oder zur Not *Crohûn*) zurück und ist mit anderen Worten letzten Endes von einer der entstellten Formen der englischen Kanzlei abhängig.

⁷ Ihre Stadt wird nur einmal erwähnt (V. 268), und zwar in Reimstellung mit mhd. *stunt* (*stûnd* : *beamûnt*). Das Original hatte also *Beamunt*.

⁸ „Oft ist die unikale Überlieferung in der Handschrift des *Ambraser Heldenbuchs* besser als der bessernde philologische Eigensinn; meist ist der Wortlaut klarer als die Übersetzungen.“ (Fischer 2006: 7-8) Zur Vorlagentreue, vgl. Klein 1999: 13-16. Siehe auch meine eigene Rezension (Andersen 2006).

⁹ Das *Nibelungenlied* und die *Klage* stehen an 10. und 11. Stelle in der Sammlung. Vieles spricht dafür, dass Ried beim *Mauritius* eine Vorlage des 13. Jahrhunderts

pedantisch treu kopierte und dass diese Vorlage „aus dem Entstehungsgebiet der Erzählung selbst stammte.“ (Klein 1999: 10)

¹⁰ Im Epilog bedauert er die Armut der deutschen Sprache und deutet damit an, dass er übersetzt. Der Vers *teu^echte jung oder Arn* (M 1778) wird gewöhnlich als Entstellung von *tiutsche zunge diu ist arm* gesehen.

¹¹ M 6-8: *wir hoeren an den buochen lesen / wâ man ir [i.e. der ritterschaft] von erste began / und war sie sider bekam.*

¹² Bern, Burgerbibliothek, 354, Bl. 160b–162c. Es handelt sich um eine Sammlung von 41 Fabliaus. Die fragliche Erzählung, die nur in der Berner Handschrift überliefert ist, hat die Romanistik zu keiner eingehenden Studie angeregt.

¹³ *Du chevalier qui recovra l'amor de sa dame*. Das Fabliau (F) wird nach Noomen (1993: 247–253) zitiert. Diese Edition wird in Reinitzers Edition von einer deutschen Übertragung ergänzt (2000: 97–111).

¹⁴ F 5: *N'a pas lonc tans en Normandie.*

¹⁵ F 247f: *Pierres d'Anfol, qui ce fablel / Fist et trova premieremant.*

¹⁶ Es handelt sich um den wenig beweiskräftigen Reim *vistemant : demant* (F 137f), vgl. Willem Noomen 1993: 241.

¹⁷ Im Departement Yvelines, unweit Paris.

¹⁸ Im Departement Eure, 15 km östlich von Bernay. Beaumont-le-Roger ist heute ein kleiner Fleck.

¹⁹ Drei Töchter und vier Söhne (Thomas 1984: 326).

²⁰ Im Departement Maine. Die Vizegrafen von Beaumont-sur-Sarthe werden auch Vizegrafen von Maine genannt (oder von Beaumont-au-Maine).

²¹ Im Departement Orne, 40 km südlich von Beaumont-le-Roger.

²² M 1160: *von Veldeke meister Heinrich.*

²³ *Naves, quasi remigantes per aridam, equis absconditis et tectis sericis coopertoriis illas trahentibus* (Fischer 2006: 108).

²⁴ M 638–641: *sîn gestelle daz was ein wagen, / lîhte getræmet / unde also schif geschræmet / daz ze Kölne solde fliezen.*

²⁵ M 657–659: *Ze Flander er hâte / nach rôtem scharlâte / einen karrich gesant*. In ihrer prächtigen Garderobe besaß Isabella „scharlachrote, mit Rehfell besetzte Roben“ und „einen scharlachroten, mit grauem Eichhörnchenfell geschmückten Rock“ (Masson 1958: 269). Der Karren, der aus Flandern Scharlachtuch holt, verweist also

metaphorisch auf das historische Wunderschiff, das die scharlachrote Prinzessin nach Köln brachte.

²⁶ M 688: *hie enist diu Mâse noch der Rîn.*

²⁷ M 747f: *da volgeten ime die liute / reht als einer briute.*

²⁸ M 755f: *alsô ritterliche / vuor er durch Frankrîche.* Köln liegt allerdings in dem alten Frankenreich Karls des Großen.

²⁹ M 738: *ein lampartischer vane.*

³⁰ Geht man davon aus, dass die vielfältige skandinavische Überlieferung in ihrer Gesamtheit vom *Nibelungenlied* abhängig ist und also im 13. Jahrhundert entstanden ist, so ist jede stemmatische Schwierigkeit auf einmal behoben. Die frühchristlichen Sagenfiguren Sigurd und Gunnar, die auf älteren Felsenritzungen und auf Kirchenportalen abgebildet sind, verschmelzen nach der rationalen Philologie erst in Snorris *Edda* mit den Helden des *Nibelungenlieds*. Erst diese Prosa diente als Vorlage für die im Codex Regius überlieferten Heldenlieder, die nach allgemeiner Meinung in die dunkelste Urzeit zurückreichen, eine Hypothese, die sich hauptsächlich auf die archaisierende Sprache der Lieder stützt, vgl. Andersen 2008 und 2009b.

³¹ M 1245–1247: *Do legete er sîn houbet, / als si im hâte erlobet, / in ir schôz und slief zehant.* Klein übersetzt: „Da legte er sein Haupt, / wie sie es ihm erlaubt hatte, / in ihren Schoß und schlief sofort ein.“ (1999: 115)

³² Beim mittelalterlichen Publikum war das nicht der Fall: „Solche Bildwerke gab es noch nicht.“ (Fischer 2006: 179)

³³ In den Wörterbüchern scheint diese Bedeutung freilich nicht belegt zu sein. Frage ist, ob dieser Teil der männlichen Anatomie bei anderen mittelalterlichen Autoren überhaupt Erwähnung findet. Als „Spitze“, als „das äußerste“ (Lexer) kann *houbet* auf jeden Fall leicht als „der vorderste Teil des männlichen Gliedes“ (Duden) (miss)verstanden werden.

³⁴ M 1074f: *do enstricte er die riemen / an dem einen beine.* Klein übersetzt: „Darauf löste er die Riemen / an einem der Schenkel.“ (1999: 115)/

³⁵ M 1549–1551: *sîner hosen eine / an dem gerehten beine / erklanc ûf den esterich.* Klein übersetzt: „Seine Eisenhose / am rechten Bein / klirrte auf dem Fußboden.“ (1999: 133)

³⁶ M 1537: *als ein lewe nâch der spîse.*

³⁷ Die komische Bemerkung ist scharf kritisiert worden (Fischer 2006: 159).

³⁸ Ried schreibt *sich*. Reinitzer emendiert (ohne Angabe im Apparat) zu *im*, weil er das Dativpronomen *sich* für ein nhd. Phänomen hält. Diese Korrektur ist plausibel.

³⁹ F 195: *Et tint s'espee tote nue*.

⁴⁰ Ediert in Ehrismann 1992: 120–143.

⁴¹ V. 496–798 (Schilling 1994: 30–49).

⁴² M 1539: *dâ sliefen sie beide* [als Mauritius wie ein Löwe in die Schlafkammer schlich]. M 1546: *dar nach slief er über lanc* [nach mehreren Alpträumen]. Von Zärtlichkeiten ist hier keine Spur zu finden.

⁴³ Mit einem *declachen* deckt man sich gewöhnlich zu, während man auf dem gepolsterten *kulter* (< afrz. *coultre* < lat. *culcit(r)a*, „Matratze“ oder „Kissen“) liegt oder sitzt.

⁴⁴ Vgl. *Tristan*, V. 4950–4972. Das Prunkbett hat auch eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Kristallbett der Minnegrotte (vgl. V. 16713–16723). Auf beiden Betten wird der Göttin Minne ein Opfer gebracht.

⁴⁵ V. 44–46: *Er het haus in engelnlant / in einer stat, die hiez zu Trameys, / und hiez der pfaffe Ameis* (Schilling 1994: 6). Wegen der Reimstellung ist **Tramis* ohne großes Risiko zu rekonstruieren. Das Land *engelnlant* ist vielleicht als „Land der Engel“ zu verstehen!

⁴⁶ V. 15348: *bischof von Thamise*. Die *Amis*-Kommentatoren haben auf diese Gottfried-Stelle hingewiesen und beide Dichter zu oft für schlechte Geographen gehalten (z.B. Corbellari 2005: 26).

⁴⁷ Oder mit dem entsprechenden lateinischen Wort *trama*.

⁴⁸ Zu dieser Schreibweise, siehe vgl. Anm. 5.

⁴⁹ Ähnlich wie auf Deutsch entwickelte sich der englische Monophthong *û* zu einem Diphthong. Der sog. *Great Vowel Shift* fand erst im 15. Jahrhundert statt und hat deshalb keinen Einfluss auf die Schreibung *Croun* gehabt.

⁵⁰ „Ce qui surprend à la vue de ces quatre fabliaux est qu'ils mettent tous en scène une situation invraisemblable [...]. Le scénario met en scène un trompeur [...]. Le mensonge est admiré.“ (Del Duca 1998: 230, 232, 235)

⁵¹ „Tout l'art du Stricker est en fait de rationaliser l'invraisemblable [...]. Nous nous devons de souligner l'extrême originalité de cet auteur [...]. Le Stricker remédie ici à toutes les insuffisances du fabliau [...]. L'enjeu de ce fabliau est tout à fait différent de celui du 'Vilain de Bailluel': il n'est plus question d'un véritable jeu avec le monde réel,

d'une mise en incertitude des sens du mari, mais d'une lutte de pouvoir au sein du couple.“ (Del Duca 1998: 235, 236, 238)

⁵² Vgl. *Karl* (V. 115-118): *Diz ist ein altez maere. / nu hât ez der Strickaere / erniuwet durch der werden gunst, / die noch minnent hovelîche kunst.* (,Dies est eine alte Erzählung. Nun hat sie der Stricker erneuert, um die Gunst der Edlen zu erringen, die noch höfische Kunst lieb haben.‘)

⁵³ In der Bibel wird in recht unverkennbaren Wendungen angedeutet, dass Daniel bei seiner Einstellung zum Lehrer und Traumdeuter vom Kämmerer des Königs verschnitten wird (Dn 1). Ein zimperlicher Übersetzer aus Eisleben nahm sich eine gewisse Freiheit heraus, als er *Asphenez præpositus eunuchorum* mit „Aspenas der oberste Kämmerer“ wiedergab. Der Verfasser des *Daniel* hatte natürlich die Bibel im lateinischen Original gelesen.

⁵⁴ V. 27–29: *des wart in allen sô heiz, / das in vor hitze der sweiz / von dem houbete nider ran* (Ehrismann 1999: 116).



A BATALHA DE OURIQUE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PORTUGUESA: DE FERNÃO LOPES À LUIS DE CAMÕES

Rodrigo Franco da Costa¹

Resumo: Objetiva-se neste artigo a análise da evolução da Lenda sobre a Batalha de Ourique através da literatura portuguesa. Deseja-se mostrar como a Lenda foi de fundamental importância para a formação da identidade portuguesa ao longo dos escritos sobre a batalha. Disserta-se sobre a Lenda desde os seus primeiros relatos, passando pela *Crónica de 1419*, pela *Crónica de D. Afonso Henriques*, de autoria de Duarte Galvão, até *Os Lusíadas* de Luís de Camões. Discute-se importantes acontecimentos como a coroação de Afonso Henriques como primeiro monarca português, seu sonho e a aparição de Cristo para o mesmo. O episódio foi visto como uma forma de sinal da divina providência, construindo-se, assim, uma “origem sagrada” para o reino e para o povo português. É possível observar ao longo das obras, que contém a batalha de Ourique, um desenvolvimento no enredo referente ao combate, sendo cada vez mais recorrente diálogos mais elaborados e um discurso legitimado e consagrado sobre o ocorrido.

Palavras-chave: Ourique; Portugueses; Literatura; Identidade, Afonso Henriques.

Abstract: The objective in this article is the analysis of the evolution of Legend about the Battle of Ourique through the Portuguese literature. It is desired show how the legend was of fundamental importance for the formation of Portuguese identity over the writings about the battle, is exposed on the Legend since their early reports, through the *Chronicle of 1419*, the *Chronicle of Afonso Henriques*, written by Duarte Galvão until *Os Lusíadas* of Luís de Camões. It discusses important events such as the coronation of Afonso Henriques as the first Portuguese monarch, his dream and the appearance of Christ to the same. The episode can be seen as a token of divine providence, building up as well, a “source sacred” for the kingdom and for the Portuguese people. You can see

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC - UFRJ). Endereço eletrônico: rodrigo.franco1991@gmail.com

over the works containing the Battle of Ourique, a development the plot on fighting, increasingly more elaborate dialogues legitimized and enshrined on the speech occurred.

Keywords: Ourique; Portuguese; Literature; Identity; Afonso Henriques .

O conflito conhecido como a Batalha de Ourique, combate protagonizado pelas forças do rei Ismar e os cinco reis mouros contra as forças de D. Afonso Henriques, ganha bastante popularidade com a *Crónica de D. Afonso Henriques*, escrita por Duarte Galvão.² Esse conflito cantado por Luis de Camões em *Os Lusíadas* vai estar presente em diversas crônicas³ medievais de forma mais ou menos parecida, ocorrendo uma homogeneidade entre essas crônicas no que diz respeito à narrativa do confronto. É importante notar que a maioria desses textos sobre a Batalha de Ourique foi escrita em meados do século XV e início do século XVI, como a *Chrónica de D. Afonso Henriques*, de autoria de Duarte Galvão em 1505. Luis Felipe Lindley Cintra ajuda-nos a discutir a aparição da Lenda de Ourique nesses escritos medievais.

A sucessiva identificação nos últimos anos de dois manuscritos de uma Crónica dos sete primeiros reis de Portugal redigida, como nela própria se declara, a partir de 1419, teve, entre muitos outros, o interesse de nos colocar perante a mais antiga narração até hoje conhecida da lenda de Ourique, em que se descreve o aparecimento de Cristo a Afonso Henriques. Efectivamente, até ter sido dado a conhecer este importantíssimo texto, o relato de uma data mais recuada em que se encontrara o milagre narrado por extenso era o de Duarte Galvão, como também nela própria se declara, em 1505. É certo que se podiam apontar rápidas alusões à aparição em dois textos anteriores, ambos da segunda metade do século XV, um deles português, outro francês: a segunda breve crónica da santa cruz, ou melhor, servindo-nos das palavras que a encabeçam no códice “ a arenga que fizeram em Lisboa quando fizeram as festas aa imperatris, filha del Rey Eduarte” em 1451; e as Memórias do nobre borgonhês Olivier de la Marche (1426? – 1502) (CINTRA, 1957: 5-6).

² Filho de Rui Galvão, secretário de Afonso V, e ele próprio secretário e conselheiro de D. Manuel, foram-lhe confiadas várias missões diplomáticas importantes. É o autor da *Crónica de Dom Afonso Henriques*, considerada como a cópia da *Crónica Geral do Reino de 1419*, atribuída a Fernão Lopes, cujos originais desapareceram. PEREIRA, José Costa. **Dicionário Enciclopédico da História de Portugal**. Lisboa: Alfa, 1990, p. 280.

³ Em geral, entende-se por crônicas os relatos históricos em que os fatos aparecem registrados e expostos de maneira simples e por ordem cronológica, sem que os respectivos autores procurem determinar-lhes causas e efetuar o seu encadeamento. Os temas estavam, de ordinário, em acontecimentos de que os próprios cronistas foram contemporâneos, pelo que as vezes se chega a abundância de pormenores. SERRÃO, José. **Dicionário de História de Portugal**. Lisboa: Iniciativas, 1968, p. 753.

O termo “Ourique”, como afirmam alguns especialistas, deriva do germânico, mas provavelmente sofrera influências árabes ao longo de sua história etimológica. Na lenda, Ourique refere-se a um determinado lugar onde ocorreu o conflito, porém a imprecisão sobre esse espaço é grande. Vitoriano José Cesar ajuda-nos a discutir esse termo:

Diz o Sr. David Lopes que Ourique deriva do nome germânico Auricus, arabizado, sendo a forma Oric a mais antiga, talvez do século XII, como vem no *Chronicão Lamacense*, e seria proveniente de um nome godo, Auricus ou Auraricus. É crível que em 1139 o nome Ourique fosse aplicado apenas a um local ou a uma região de tal modo conhecida que não houvesse a necessidade de referi-la a uma povoação próxima. Diz o arabista D. Eduardo Saavedra que a palavra Ourique nunca a encontrou em documentos árabes. O padre Antônio de Figueiredo diz que a batalha tomou o nome de Ourique por ser esta vila mais notável da região. Há porém, quem estenda de tal maneira o campo de Ourique de forma abranger todos os castelos e povoações dadas a ordem de S. Tiago (CESAR, 1934: 5-6).

Um dos primeiros textos em português referente à batalha de Ourique é o da *IV Crónica Breve de Santa Cruz*, onde se fala brevemente sobre a derrota dos cinco reis Mouros para o exército português de Afonso Henriques, sendo ele nomeado rei em seguida:

A mais antiga história dos reis portugueses que se sabe ter sido redigida em Portugal e em língua portuguesa é a chamada IV crônica breve de Santa Cruz, escrita sem dúvida pouco depois de 1340. No manuscrito de fins do século XV em que este texto nos conserva, faz parte dela a curta referência à batalha de Ourique que se segue: “E depois ouve batalha em nos quanpos d’ourique e venceoa. E des ally em diante se chamou el Rey dom Afomso de Purtugal, e entom tomou por armas as cinco quinas [sic] (*Idem*: 27).

O autor, ao falar da coroação de Afonso Henriques e da aparição Jesus Cristo, entende que estes fatos apareceram em textos literários ou históricos bom tempo após o próprio confronto:

Aparecem três séculos depois de 1139. Foi nas crônicas breves e memórias avulsas de S. Cruz de Coimbra que pela primeira vez se localiza a batalha além de Castro Verde em Ourique, e se diz que D. Afonso Henriques foi alevantado rei e ali “lhe apareceo nosso senhor ihesu christo posto em cruz”. Numa dessas memórias lê-se: ... “ajuntou (D. Af. Henriques) todas as suas gentes e foy sobre os mouros e corre lhes a terra des Coimbra atee Santarém. As chronicas breves e Memorias avulsas de Coimbra, são obra de várias pessoas, e

é desde então que se começou a formar a lenda de Ourique no Alentejo com o respectivo milagre, e se exageraram os efectivos dos muçulmanos para dar maior relevo a vitória dos cristãos [sic] (*Idem*: 12).

Narrativas sobre a Batalha podem ser encontradas ao longo de vários escritos, porém cabe ressaltar que elementos referentes ao “Milagre de Cristo”, suas aparições e singularidades dessa natureza se tornaram presentes apenas em narrativas bem posteriores ao conflito. “No caso do milagre de Ourique, por exemplo, os textos mais antigos, embora refiram a batalha em si mesma, não encerram qualquer elemento que, nem de perto, nem de longe possa ser referido ao ‘milagre.’” (SARAIVA, 1919: 15). Observa-se abaixo representada a aparição de Jesus Cristo nas *Memórias do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, como vimos primeiro documento em retratar o evento a partir de bases lendárias e mitológicas⁴.

E assim pelejou e venceu cinco reis mouros no Campo de Ourique, onde lhe apareceu nosso senhor Jesus Cristo posto na Cruz. Por cuja semelhança do divinal mistério pôs em seu escudo as armas que ora trazem os reis de Portugal. Este Muito nobre Rei foi o que primeiramente tomou a muito leal cidade de Lisboa dos mouros, e Santarém, Leiria, Alenquer, Óbidos, e Torres Vedras com todos outros lugares da Estremadura. E este muito nobre as maiores casas de oração que há em estes reinos de religiosos, convém saber o Mosteiro da Virtuosa Cruz que é em Coimbra, o Mosteiro de Alcobaça, e o Mosteiro de São Vicente de Fora.⁵ (Pequenas Crônicas de Santa Cruz de Coimbra, 1982: 61).

Tendo-se em vista que os pequenos escritos das *Memórias do Mosteiro da Santa Cruz* datam de meados do século XV, não se encontram documentos escritos da aparição de Cristo em fontes anteriores que tratam da Batalha de Ourique. Dessa forma, podemos observar que a Lenda da aparição de Jesus é uma visão bem posterior do ocorrido. Miguel de Oliveira ajuda-nos a discutir essa questão:

⁴ Entende-se por mito a definição do Historiador Peter Burke: Um mito (...) é uma história sobre o passado, um “alvará” para o presente. Ou seja, a história fictícia desempenha a função de justificar alguma instituição no presente e, desse modo, manter sua existência. Ainda assim, é esclarecedor definir o mito em termos não só de funções como também de formas ou “enredos” recorrentes, (...) como produtos imutáveis do inconsciente coletivo. É mais provável que um historiador os considere produtos da cultura, que vão mudando lentamente à longo prazo. BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo: Unesp, 2012. p, 171 – 172.

⁵ E assy pellegou e uemceeo cinco rex mouros no campo douryque omde lhe apareceeo nosso Senhor ihesu christo posto em a cruz. Por cuiya e semelhança do diuinal misteryo pos em seu escudo as armas que ora trazem os Reys de Portugal. Este mui nobre Rey foy o que primeiramente tomou a mui leal cidade de lixboa aos mouros, e Santarém, leiria , alemquer, obidos, e torres uedras com todos outros lugares da estremadura. E este mui nobre Rey as maiores casas dooraçom que há em estes reinos de religiosos, comuem a saber, o moesteiro da uirtuosa cruz que he em Coimbra, e o moesteiro dalcobaça, e o moesteiro de Sam Vicente de fora.

Não há até o século XV “nenhum documento” que fale da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, na véspera da batalha de Ourique. Os que se tem apresentado não são concludentes. Há porém “cinco” documentos do século XII que falam da batalha - mas nenhum fala da aparição, notando-se que, entre esses, há-os que narram milagres. As primeiras referências certas ao milagre são do meado do século XV: nascido então, o milagre vai se amplificando pouco a pouco, até achar nos escritores de quinhentos, e especialmente em Duarte Galvão, a sua forma definitiva. Temos, pois, de um lado, o silêncio dos três séculos mais chegados à batalha, sobre o milagre da aparição; e, do outro, o aparecimento tardio, da lenda, em condições que denunciam um processo evolutivo. Note-se ainda que, segundo a versão quinhentista, Cristo não se limitou a aparecer e a prometer a vitória - mas profetizou os destinos futuros de Portugal, de sorte que os contemporâneos do rei conquistador ficaram tendo do próprio Deus os títulos de legitimidade da nova monarquia e a garantia de seu futuro glorioso. Pois é este facto da fundação divina de Portugal – ao lado do qual não há para portugueses facto importante – que todos deixam em silêncio, falando aliás da batalha que ele se teria dado.(OLIVEIRA, 1944: 90 – 95).

No século XII, foram escritos importantes documentos que dissertaram sobre a Batalha de Ourique, expondo uma narrativa diferente das posteriores que construíram a Lenda, mas com algumas características similares aos textos do século XV e XVI. Um desses textos que conquistou importância na discussão da Batalha de Ourique foi a *Chronica Gothorum*, um dos primeiros escritos a tratar do evento histórico em questão.

Obra conhecida desde o século XVI pelo nome pouco apropriado de *Chronica Gothorum*. Esta obra, como no-lo permite hoje ver com clareza o definitivo estudo que a ela e a todos os textos da mesma família dedicou a anos Pierre David, é fundamentalmente constituída pela versão longa de uns artigos anais a que aquele autor chamou *Annales Portugalenses Veteres*. Só na parte final, a partir de 1125, é que essa versão foi substituída por uns anais do reinado de Afonso I. (CINTRA, 1957: 23).

Miguel de Oliveira explica-nos a imprecisão dos acontecimentos e do surgimento da Batalha de Ourique. O intelectual nos expõe a importância da *Crónica de D. Afonso Henriques* e disserta sobre as memórias referentes ao acontecimento. O livro escrito por Duarte Galvão, apesar das incertezas do evento, é bem detalhista no que refere aos personagens, ao milagre da aparição de Cristo e das falas relacionadas a D. Afonso Henriques:

Convém advertir que esta série de memórias é de um tempo mais afastado da batalha de Ourique do que nós o estamos da Revolução de 1640. Aparição de Cristo, aclamação régia, composição do escudo e

do local da batalha – tudo são lendas, ou faces da mesma lenda, elaboradas do mesmo tempo e de igual valor histórico. Vem a seguir, em princípios do século XVI, a crônica de Afonso Henriques, de Duarte Galvão. As indicações são ainda mais precisas. A abundância do descritivo, o rol dos nomes de fidalgos e cavaleiros, os diálogos, os discursos e o que mais ai se conta, dão-nos a impressão de que teria ressuscitado, para narrar tudo ao cronista, o próprio D. Afonso Henriques. (OLIVEIRA, 1944: 44).

Luis Felipe Lindley Cintra concorda com a riqueza de detalhes exposta na *Crónica de D. Afonso Henriques*, comparando inclusive a obra de Duarte Galvão com a *Chronica Gothorum*:

O relato da batalha e este outro trecho aparecem-nos ricos de pormenores concretos ausentes de todas notícias anteriores, cronísticas ou analíticas – até mesmo da mais desenvolvida de todas elas, a da *Chrónica Gothorum* do séc. XII. Indica-se-nos, em linhas gerais, o itinerário da expedição de Afonso Henriques e localiza-se com precisão o local da batalha: o infante, saído de Coimbra, teria avançado em direção à Santarém, atravessado o Tejo e penetrado no Alentejo até o campo de Ourique, onde, no chamado Castro verde, teria deparado com as forças sarracenas e travado o célebre combate. (CINTRA, 1957: 31).

José Maria Rodrigues aborda também a questão das “invenções” posteriores feitas por Duarte Galvão acerca dos detalhes dos acontecimentos em Ourique como as referências à espada de Afonso Henriques e ao aparecimento de Cristo:

É escusado observar que as armas dos primeiros monarcas portugueses diferiam muito das que são descritas por D. Galvão e por Camões, e que no simbolismo dos trinta dinheiros, dos cinco reis mouros vencidos, das cinco chagas da aparição de Cristo (a cruz formada pelos cinco escudos), apenas há invenções ou propriedades a posteriori. (RODRIGUES, 1905: 51).

Duarte Galvão é apontado como cronista do reino de D. Duarte. O cronista do final do século XV e início do século XVI tem como autoria não apenas a *Crónica de D. Afonso Henriques*, mas também outros importantes trabalhos.

Duarte Galvão constitui, não obstante, exemplo típico do que há de orgânico na evolução espiritual e política do final do século XV. Além da Crónica de D. Afonso Henriques, de que restam vários códices quinhentistas magnificamente caligrafados e miniaturados subsistem de Galvão os documentos seguintes: Epistola ad Status brabantiae; Carta de Afonso de Albuquerque; Carta ao secretário de Estado Antônio Carneiro. (PIMPÃO, 1959: 298 – 299).

Sua importância como intelectual do século XV e do início do XVI é grande. Esteve ligado a diversos cargos administrativos delegados pelos seus respectivos monarcas.

Tanto Duarte Galvão como Rui de Pina escreveram as crônicas por mandado de D. Manuel, isto é, no século XVI. Um e outro desempenharam vários cargos importantes no século XV, e, o primeiro desde o reinado de D. Afonso V, do qual já era secretário no ano de 1466. O ano de 1446, em que se diz ter nascido, é apenas uma data provável. Lourenço Galvão, que já atrás citamos, dá-o como nascido em Évora em 1438. No reinado de D. João II Duarte Galvão fez parte de seu conselho. Tanto este como seu sucessor utilizaram os serviços de Duarte Galvão em várias embaixadas, devendo salientarse entre todas, as que desempenhou em Flandres, junto ao arqueduke Maximiliano, e em Roma, junto ao papa Júlio II, a propósito da cruzada contra os Turcos. (*Idem*: 298).

A principal obra de Duarte Galvão, a *Crónica de D. Afonso Henriques*, costuma ser mal vista pelos literatos portugueses e por outros intelectuais que estudam sobre o assunto, como afirma Álvaro da Costa Pimpão. No período a obra não foi bem vista por expor a briga do primeiro monarca português com sua mãe pelo condado portugalense: “a Crónica do nosso primeiro rei foi sempre muito desfavoravelmente julgada, por causa dos capítulos em que se narra a prisão de D. Teresa e o dissídio com o nuncio do papa. Daí a censura que foi objeto o manuscrito que serviu par a primeira impressão”. (*Idem*: 299).

Num segundo momento, séculos depois, já na análise histórica da crônica escrita por Galvão, o motivo da obra não ter sido muito valorizada foi o entendimento da mesma como “plágio” de outra crônica medieval. Arthur de Magalhães Basto descreve-nos que a crônica escrita por Duarte Galvão tem trechos muito próximos e até idênticos de outra e conhecida crônica portuguesa, a chamada *Crónica dos Cinco Reis de Portugal*:

Começarei a dizer que a Crónica de Galvão e as Afonsinas de Pina tem as mais estreitas afinidades a dos cinco reis. Todos os capítulos desta, referentes aos reinados de D. Sancho I a D. Afonso III encontram-se nas crônicas de Pina, e o mesmo afirmarei nos capítulos referentes ao reinado de D. Afonso I quanto à Crónica de Galvão. Entre Galvão e a Crónica dos Cinco Reis há longuíssimos trechos em que não se encontram diferenças de redacção, nem de ordenamento das matérias. (BASTO, 1959: 59 – 60).

O autor, após essa afirmação, entende que a *Crónica de D. Afonso Henriques*, escrita por Duarte Galvão, teve como principal fonte a *Crónica dos Cinco Reis*, baseando-se nela para fundamentar sua narrativa ornada sobre a história de D. Afonso Henriques e sobre a batalha de Ourique. “O que se pode concluir é que Galvão quis ampliar o que aquela crónica dizia, e se socorreu doutras fontes; mas a sua fonte principal foi a *Crónica dos Cinco Reis*.” (*Idem*: 59).

Entende-se que a *Crónica de D. Afonso Henriques*, escrita por Duarte Galvão, é entendida como uma importante narrativa da Batalha de Ourique. Observa-se também que a mesma é acusada por ter sido copiada da *Crónica dos Cinco Reis*. Sobre essa última, Arthur Magalhães Basto entende que sua escrita teria vindo de um único autor pela unidade textual residida na mesma, não sendo uma compilação de vários autores.

O que antes de mais nada, julgo útil fazer notar é o título - *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, etc. - e não *Crónicas de Cinco reis de Portugal*. A palavra Crónica no singular harmoniza-se absolutamente com o texto, que constitui um todo seguido, uma unidade, onde, como observei, não havia primitivamente divisões entre os diferentes reinados. Era uma crónica só. (*Idem*: 59).

A Crónica data de 1419, levando o nome também de *Crónica de 1419*, ou *Crónica do reino de Portugal de 1419*, como afirma o autor: “Temos portanto que segundo declarações expressas contidas na *Crónica dos cinco reis*, esta foi começada a compor no dia 1º de julho de 1419.” (*Idem*: 83). Quem teria escrito a *Crónica dos Cinco Reis*? Pelas referências usadas na crônica, Magalhães Basto afirma que “o autor desta Crónica deve ter sido pessoa bem documentada e escrupulosa; só gostava de afirmar podendo basear-se em fontes escritas.” (*Idem*: 73).

Existe um grande e acirrado debate sobre o autor da *Crónica dos Cinco Reis* ou da *Crónica de 1419*, entre os intelectuais que protagonizaram o assunto, temos Arthur de Magalhães Basto e Álvaro da Costa Pimpão. O primeiro acredita que a *Crónica de 1419* teria sido escrita por Fernão Lopes,⁶ como afirma o autor abaixo de forma cautelosa: “Ignora-se quem tenha sido o autor dessa Crónica misteriosa, mas inclino-me

⁶ Creio que não será julgada absurda a opinião de que a *Crônica de Portugal*, que existia na livreria de D. Duarte, nada a mais devia ser do que o trabalho de Fernão Lopes, não evidentemente tudo que ele escreveu, mas apenas a parte concluída antes da morte do rei eloquente, tão ilustre e amante das letras como desventurado. BASTO, A. de Magalhães. **Fernão Lopes: Suas “crônicas perdidas” e a crônica geral do reino – a propósito duma crônica quatrocentista inédita dos cinco primeiros reis de Portugal.** Porto: Progredior, 1943, p. 10.

para opinião de que essa obra não seria mais do que aquela que, conforme se crê, Fernão Lopes elaborou sobre os feitos de todos os antigos reinou de Portugal.”(BASTO, 1959: 102).

Álvaro da Costa Pimpão diz que a *Crónica de 1419 (Crónica dos Cinco Reis)* não seria de autoria de Fernão Lopes pelas disparidades apresentadas entre esta crônica e a sua obra mais famosa, a *Crónica de D. João I*. Assim, o autor afirma categoricamente que:

Temos hoje alguns elementos para apreciar o problema em debate, isto é, se representam o primeiro volume das crônicas perdidas de Fernão Lopes. Antes, porém de prosseguirmos, importa salientar que a leitura das crônicas existentes de Fernão Lopes nos habituou a fazer deste uma grande ideia, sem o qual não se justificaria o lugar que lhe damos nessa história da literatura. É certo que as *crônicas de D. Fernando* e de *D. João I* respeitam a tempos mais próximos do cronista; que estes tempos são mais dramáticos e, portanto, mais susceptíveis de aliciar a imaginação criadora ou interpretativa de um artista; contudo, não é fácil de admitir que num conjunto de crônicas atribuíveis a Fernão Lopes se não encontre uma página que lembre as por ele de fato escritas! É certo que nas páginas consagradas à conquista de Santarém ou do Algarve há certa vida e animação; mas em passo algum o autor da *crônica dos Cinco ou dos Sete reis* se ergue as alturas de qualquer das páginas do autor da *crônica de D. João I*. (PIMPÃO, 1959: 224).

Arthur de Magalhães Basto reforça a sua tese de que Fernão Lopes teria escrito a tal crônica, entre outras causas, pelo motivo de que naquele período o cronista em questão teria escrito uma série de outros trabalhos sobre a primeira monarquia portuguesa:

Ele teria escrito as de todos os restantes reis da primeira dinastia e talvez ainda a de D. Duarte – e desse trabalho se teriam aproveitado Duarte Galvão e Rui de Pina. Se o conjunto de todas as crônicas escritas por Fernão Lopes foi o que se chamou a *Crónica de Portugal* ou *Crónica Geral do Reino*, temos de concluir que desta ainda nos resta, além das três crônicas averiguadamente de Lopes, tudo aquela que dela tenha passado para a Crónica de D. Afonso Henriques, de Galvão. (BASTO, 1959: 102).

Apesar da discordância em relação sobre a autoria ou não de Fernão Lopes em relação à *Crónica de 1419*, ambos concordam com a ideia de cópia desta por parte de Duarte Galvão para a construção da *Crónica de D. Afonso Henriques*. O autor supracitado expõe uma série de referências sobre a questão:

Que Duarte Galvão se baseou largamente num trabalho anterior ninguém o tem negado. No dizer do historiador João de Barros, ele não escreveu propriamente a Crónica de D. Afonso Henriques, mas apenas apurou a “linguagem antiga” em que esta crónica já estava escrita. Frei Antonio Brandão diz que Galvão copiou a Crónica de D. Afonso Henriques. O próprio Galvão fala, no prólogo dessa obra, do trabalho que há-de ter em “ajuntar e suprir cousas de tanto tempo desordenada e falecida, e para haver de emendar escritos alheios”, e comprar a incumbência que D. Manuel lhe dera (de ordenar e escrever os feitos dos reis do passado) a uma transladação para “mais honrados jaziguos e sepulturas”, ou a um “quase novo descobrimento, e renovação, e renovação de cousa acerqua perdida [sic](*Idem*: 103).

Álvaro da Costa Pimpão concorda nesse ponto com Arthur de Magalhães Basto, expondo a importância central que a obra agora discutida teve para a crónica homônima do primeiro rei português escrita por Duarte Galvão: “Não há dúvida de que Duarte Galvão e Rui de Pina aproveitaram largamente o relato da *crónica de cinco ou de sete reis*, o que não está de modo algum provado é que esta crónica seja o 1º volume das crónicas de Fernão Lopes” (PIMPÃO, 1959: 226).

Ambos concordam que Duarte Galvão baseou fortemente seus escritos nessa crónica. O que podemos observar como desacordo é o fato da autoria de Fernão Lopes ser dada ou não à *Crónica dos Cinco Reis*: “Se Galvão e Pina, como se tem dito, se basearam em Fernão Lopes - se essa tão geral afirmação corresponde à verdade, - então a Crónica dos Cinco reis não pode deixar de ser um fragmento importante da Crónica geral do reino de Portugal, de Fernão Lopes.”(BASTO, 1959: 300).

Luis Felipe Lindley Cintra também se posiciona em relação à forte influência da *Crónica de 1419* à obra de Duarte Galvão, expondo os numerosos pontos de manutenção entre as duas obras acima expostas. O autor ao contrário de Pimpão e Basto cita não só as partes reproduzidas por Galvão na *Crónica de D. Afonso Henriques*, mas também as partes escritas, de fato, pelo autor.

D. Galvão: o cronista não tinha inventado a lenda mais tinha seguido na sua obra um texto do século anterior. É precisamente esse texto que hoje dispomos. Tornou-se absolutamente claro que desde que apareceu a crónica de 1419 que foi a sua narração do reinado de Afonso Henriques a base de toda a obra de Galvão. Este limitou-se a acrescentar o prólogo e dois capítulos, a retocar o estilo de todo texto e, aqui e além, muito raramente, a acrescentar uma breve notícia ou um comentário. No que se refere a expedição de Ourique, nada introduziu de essencial. O seu relato é fundamentalmente idêntico ao da Crónica dos sete Primeiros reis. (CINTRA, 1957: 8).

E desta forma conclui as inovações feitas por Duarte Galvão:

A Duarte Galvão só se devem: a indicação da data da batalha; uma considerável ampliação do discurso de Afonso Henriques; a notícia da fundação do mosteiro de Santa Cruz; o final do capítulo XV – a mais importante destas inovações, já que diz respeito à aparição (D. Galvão acrescenta palavras que Afonso Henriques teria dirigido a Cristo e refere e refere que “se afirma que neste apareçimentto foy o Primçipe certificado per Deus de sempre Portugall aver de ser conseruado em rregno [sic](*Idem*: 8).

Qual a relação da autoria ou não da *Crónica dos Cinco Reis* por Fernão Lopes com a construção da Batalha de Ourique como um símbolo para a identidade⁷ portuguesa? Toda. Isso porque Fernão Lopes é conhecido como o Cronista da Dinastia de Avis, e principalmente pela sua obra *Crónica de D. João I*, que narra pela primeira vez a consciência de identidade portuguesa a partir da Batalha de Aljubarrota. Essa ideia é exposta por Oliveira Martins: “O sentimento de independência nacional, a ideia de que os reis são os chefes da nação, e não os donos de uma propriedade que defendem e tratam de alargar, bem se pode dizer que só data da dinastia de Avis, depois do dia memorável de Aljubarrota.”(MARTINS, 1942: 27).

Oliveira Martins ainda diferencia a questão da identidade portuguesa nos reinados da Dinastia de Borgonha e da Dinastia de Avis. Enquanto na primeira podemos observar a inexistência dessa ideia de “português”; vemos o florescimento da mesma na

⁷Entende-se o conceito de identidade por: Cultural elements have endowed each community with a distinctive symbolic repertoire in terms of language, religion, customs and institutions, which helps to differentiate it from other analogous communities in the eyes of both its members and outsiders. SMITH, Antony D. **Ethno-symbolist and nationalism: A cultural Approach**. London And New York: Routledge, 2009. P, 25. Elementos culturais adotam cada comunidade com um repertório simbólico distinto em termos de língua, religião, costumes e instituições que ajudam a diferenciá-los de outras comunidades análogas pelos olhos tanto dos seus membros quanto das outras. (tradução minha). Assim, os mitos podem ser entendidos como elementos culturais que formam uma identidade, perpetuando em um determinado grupo de pessoas uma noção de unidade. Essa questão pode ser exemplificada quando o autor aqui discutido aborda a importância dos sacrifícios de Guerra e sobre os mitos de um povo como fator fundamental para a criação de uma identidade: Sacrifice and myths of war are particularly effective in creating the consciousness and sentiments of mutual dependence and exclusiveness, which reinforce the shared culture, memories and myths of common ancestry that together define a sense of ethnic community. *Idem*. p. 28. Sacrifícios e mitos de guerra são particularmente efetivos na criação de consciência e sentimentos de dependência mútua e exclusividade, que reforçam uma cultura compartilhada, memórias e mitos de ancestralidade comum que juntos definem um senso étnico de comunidade. (tradução minha) É a partir dessa perspectiva que entende-se os mitos vistos em Ourique como fatores que ajudaram a consolidar a identidade portuguesa.

Batalha de Aljubarrota, momento histórico narrado pela primeira vez por Fernão Lopes em sua *Crónica de D. João I*:

Não nos destacamos ainda bem do sistema dos Estados peninsulares: somos um deles, e a independência provem, exclusivamente, do espírito separatista da Idade Média personalizado no ciúme dos reis e barões portugueses. – Depois de Aljubarrota, porém, o sentido de independência nacional, torna-se popular, desde que a revolução do Mestre de Avis o faz coincidir com o interesse particular da revolução portuguesa. (*Idem*: 63).

Levando em consideração a contribuição dos textos de Fernão Lopes para a construção da identidade portuguesa e o caráter simbólico e mitológico sobre a fundação de Portugal na Batalha de Ourique a partir da *Crónica de D. Afonso Henriques* e da *Crónica dos Cinco Reis (Crónica de 1419)*, nos inclinamos a entender que Fernão Lopes de fato foi o autor desta crônica.

Podemos observar essa questão ao analisarmos os relatos das duas crônicas sobre as características dos acontecimentos em Ourique; da Batalha em si, do sonho de Afonso Henriques e a aparição de Jesus Cristo nos céus do campo de Batalha. Na *Crónica de Afonso Henriques*, escrita em 1505 por Duarte Galvão, observamos a exaltação do milagre da aparição de Jesus Cristo em Ourique, como dito por Miguel de Oliveira, de forma muito ornamentada. Vemos abaixo o trecho que o Ermitão se aproxima de Afonso Henriques e dá como certa a vitória deles contra os Mouros:

Quando foi à tarde, depois que o príncipe fez baixar as guardas em seu arraial, o ermitão que estava na ermida que acima dissemos veio a ele e disse-lhe: Príncipe D. Afonso, Deus te manda por mim dizer, que pela grande vontade e desejos que tens de o servir, quer que tu sejas ledado e esforçado: Ele te fará de manha vencer El Rey Ismar e todos os seus grandes poderes: e mais te mandar por mim dizer que quando ouvires tocar uma campainha que na ermida está, tu sairás fora e ele te aparecerá no céu, assim como padeceu pelos pecadores. E já antes disto ele tinha feito e dotado com grande devoção o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, à honra da morte paixão que nosso senhor recebeu na cruz: pelo o que é de crer que Deus lhe quis assim aparecer porque é onde cada um mais merece.⁸ (GALVÃO, 1995: 57).

⁸ Quando foy comtra a tarde, depois que o primcipe fez poer as guardas em seu arrayall, o hirmitam que estaua na hirmida que a cima dissemos ueo a elle e disselhe: Primcipe Dom Affomssso, Deus te mamda per mim dezer, que polla gramde uomtade e deseios que teës de o seruir, quer que tu seias ledado e esforçado: elle te fará de manhã uemçer el Rey Ismar e todos seus grandes poderes: e mais te mamdar per mim dizer, que quando ouuyres tamjer huia campainha que na hirmida estaa, tu sairás fora e ele te apareçera no çeeo, assi como padeçeo pellos peccadores. E já amtes desto, ele tiinha feito e dotado com grande deuaçam ho moesteiro de Samta cruz de Coymbra, aa homrra da morte payxam que nosso senhor

Vemos em seguida o momento de aparição de Jesus Cristo a Afonso Henriques:

E tu senhor, sabes que por te servir, passo muita fadiga e trabalho contra estes teus inimigos. E pois, enquanto viver, não me partirei de teu serviço: a tua infinda piedade peço, que sempre me ajudes e tenhas em tua guarda, porque o inimigo de linhagem humana nem seria poderoso para me afastar de teu santo serviço, nem fazer que meus feitos sejam ante de ti aborrecidos. E desde que isto disse, com outras muito devotas palavras encomendou-se a Deus e à Virgem Gloriosa, sua Madre: Então encostou-se e adormeceu. E quando faltava uma hora e meia para o amanhecer, tocou-se a campainha como o ermitão dissera, e o príncipe saiu fora de sua tenda, e como o mesmo disse e deu testemunho em sua história, viu nosso senhor em cruz na maneira que dissera o ermitão: e adorou-o muito devotamente com lágrimas de grande prazer, confortado e animado com tal elevação e confirmação do Espírito Santo, que se afirma tanto que viu nosso senhor ter entre outras palavras falado algumas sobre coração e espírito humano, dizendo: Senhor aos hereges, eu sem nenhuma dúvida creio e espero em ti firmemente. Isso mesmo não é para deixar de crer, que também se afirma, que neste aparecimento foi o príncipe D. Afonso certificado por Deus de Portugal ser conservado em reino.⁹ (*Idem*: 58-59).

Na *Crónica de 1419*, ou *dos Cinco Reis*, podemos observar o mesmo ocorrido escrito de forma semelhante, talvez de forma um pouco menos detalhista que a crônica de Galvão. Vemos abaixo o aparecimento do ermitão e a mensagem que Afonso Henriques veria Cristo no céu:

Quando foi a tarde e que o príncipe fez pôr suas guardas em seu arraial, o ermitão que estava na ermida, veio a ele e disse-lhe: “Príncipe D. Afonso, Deus te envia a dizer por mim que, porque tu tens grande vontade de o servir, que por isto sejas esforçado, que ele te fará de manhã vencer Rei Ismar e todos seus grandes poderes. E ele

recebeo na cruz: pollo quall he de creer que lhe quis Deus assi aparecer porque per homde cada huñ mais mereçe.

⁹ E tu senhor, sabes que por ti seruir, passo muita fadiga e trabalho comtra estes teus jniguos. E pois em quamto uiuer, me nam ey de partir de teu seruiço: a tua jnffijmda piedade peço, que sempre me ajudes e tenhas em tua guarda: porque o jmiguo de linhagem humanall nam seia poderoso pera me toruar de teu samto seruiço, nem fazer que meus feitos seiam amte ti auorrecidos. E des que esto disse, com outras muy deuotas pallauras, emcomemdousse a Deus e aa Virgem Gloriosa sua Madre: emtam emcostousse e adormeço. E quamdo foi huña meã ora amte manhã, tamgeousse a campãa como ho jrmitam dissera, e o príncipe sayosse fora de sua temda, e segumdo lhe meesmo disse, e deu testemunho em sua estoria, uiu Nosso Senhor em cruz na manera que dissera o jrmitam: e adorouho muy deuotamente com lagrimas de gramde prazer, comfotado e animado com tall emleuamemto e comfirmaçam do Spiritu Samto, que sse afirma tamto que uio Nosso Senhor auer amtre outras pallauras fallado a alguñas sobre coraçam e spiritu humano, dizemdo: Senhor, aos hereges, faz mester apareceres, ca eu sem nenhũa duuyda creio e espero em ti firmememte. Isso meesmo nam he para leixar de creer, o que também sse afirma, que neste apareçimemto foy o principe Dom Affomssso certificado per Deus de Portugall aver de seer comseruado em rregno.

te manda por mim dizer que, quando ouvires tocar uma campainha que em esta ermida está, que tu saias fora e ele te aparecerá no céu assim como ele padeceu pelos pecadores”. E o príncipe ficou deste modo muito esforçado e, depois que se partiu o homem bom dele, fincou os joelhos na terra e disse: Ó bom senhor, Deus todo poderoso, a que obedecem todas as criaturas e todas estão a teu mandar e sob teu poderio, a ti só agradeço eu os muitos bens e mercês que me tem feito e me fazes, peço a tua mercê que sempre me tenhas em tua guarda, que o poder do inimigo da linhagem humana não seja tanta que me afaste de teu santo serviço nem que os meus feitos sejam tais que sejam aborrecidos por ti. ¹⁰(Crónica de Portugal de 1419, 1998: 20-21).

Logo em seguida, a crônica expõe a aparição de Jesus Cristo para o monarca português como presságio da vitória deles sobre os sarracenos na Batalha de Ourique, ocorrendo em seguida grande movimento litúrgico entre os portugueses:

E, faltando uma hora e meia para amanhecer, toca-se a campainha de o Rei saiu de sua tenda e, assim como ele disse e deu testemunho em sua história, viu nosso senhor Jesus Cristo da forma como o ermitão dissera e adorou-o com grande alegria e com lágrimas de prazer de seu coração. E, como o Nosso Senhor desapareceu, e ele muito alegre e esforçado veio-se para sua tenda e fez-se armar e mandou logo dar as trombetas e atabaques e anafis e foram todos alevantados e começaram-se a manifestar e ouvir missas e comungar todos com grande devoção. ¹¹(*Idem*: 21).

Na crônica de Duarte Galvão, podemos observar os momentos anteriores à Batalha. Afonso Henriques nesse momento anima seus companheiros portugueses a fazer com que estes encarem o numeroso exército mouro. Nesse momento, seus companheiros o pedem para o aclamarem rei de Portugal, e por fim, vemos a coroação do monarca como primeiro rei português:

¹⁰ Quando foi a tarde e que o príncipe fez por suas guardas em seu arrayal, ho ermitão que estava na ermida veio a ele e disse-lhe: “Príncipe dom Afonso, Deos te envia a dizer per mym que, porque tu ás grande vontade de o servir, que por esto sejas esforçado, que ele te fará de menha vencer Rey Ismar e todolos seus grandes poderes. E ele te manda per mim dizer que, quando ouvires tanjer esta campaynha que em esta ermida está, que tu sayas fora e ele te aparecerá no ceo asy como ele padeceu pelos pecadores”. E o príncipe ficou deste modo muy esforçado e, despois que se partyo ho homem bõ delle, fimquou os jyolhos em terra e dise: Ho bõ Senhor Deos todo poderoso, a que obedecem totalas criaturas e todas som a teu mandar e sob teu poderio, a ty soo agradeço eu os muytos bens e merçes que me as feyto e me fazes, peço aa tua merçe que sempre me tenhas em tua guarda, que o poder do immiguo da linhagem umanal não seja tanto que me torne de teu santo serviço nem que os meus feytos sejam tays que sejam avorecidos ante ty.

¹¹ E, quando veyo ante menha hũa meya ora, tanjê-se a campam e el-rey sayo-se fora de sua tenda e, asy como ele disse e deu testemunho em sua estória, vyo Nosso Sennhor Jhesu Christo em a cruz pela guysa que lh-o irmitom disera e adorou-o com grande ledice e com lágrimas de prazer de seu coração. E, como lhe Nosso Senhor desapareceo, e ele muy ledo e esforçado veio-se pera sua tenda e feze-se armar e mandou loguo dar as trombetas e atabaques e anafis e forom todos alevantados e comemсарom-se de memfestar e ouvyr misas e comungar todos com grande devação.

Partiu o príncipe e sua gente em quatro azes, na primeira colocou trezentos de cavalo e três mil homens à pé, e na retaguarda fez outra az em que iam outros trezentos de cavalo e três mil homens à pé, uma das alas fez duzentos de cavalo e dois mil à pé; outra ala fez outros tantos, que eram por todos dez mil homens à pé e mil à cavalo. Na primeira az fora o príncipe Dom Afonso com muitos bons cavaleiros. E assim, desde que o sol saiu e feriu as armas dos cristãos, indo acompanhados da graça de Deus, refletiam e reluziam de forma tão grande, que ainda que poucos fossem, não existia poder maior que os fizessem temer. Os mouros também de seu cabo, postos no campo, fizeram de si doze azes de gente muito grossa, assim à pé como de cavalo: e quando os senhores e grandes que estavam com o Príncipe Dom Afonso, viram as azes dos mouros e a grande multidão deles sem conto, chegaram ao Príncipe e disseram: Senhor, nós vimos a vós que nos façais uma mercê, a qual será grande bem e honra aos que aqui viverem, e aos que morrerem e a todos de sua geração. O príncipe lhes respondeu que dissessem, que não havia coisa que em seu poder fosse de fazer, que de boa vontade não fizesse. Eles disseram: Senhor, o que toda esta vossa gente vos pede, é que vos consinta que vos façam Rei, e assim haverá mais esforço para pelejar. Respondeu ele e disse: Amigos, senhores e irmãos eu assaz tenho de honra e senhorio entre vós, por sempre ser de vós muito servido e aguardado, e por isto me contento assaz, não me quero chamar Rei nem sê-lo: mas eu como vosso irmão e companheiro, vos ajudarei com o meu corpo contra esses infiéis inimigos da fé. Senhor, reze a Deus que assim seja, e não menos o esperamos de sua graça, porem pera ele ser melhor servido de vos e de nós neste feito, e em todos os outros adiante, é muito necessário que vós alcemos por Rei, e não deve uma só vontade vossa afastar a de todos, o que vós o tanto pedimos e desejamos. O Príncipe vendo-se tão próximo deles, disse que pois assim era, que fizessem o que lhes parecesse. E então todos o levantaram por Rei bradando com grande prazer e a alegria: Real, Real, pelo Rei Dom Afonso Henriques de Portugal.¹² (GALVÃO, 1995: 61-63).

¹²Partiu o príncipe e sua gente em quatro azes, na primeira meteo trezentos de caualllo e três mill homeês de pee, e na rreguarda fez outra az em que hiam outros trezentos de caualllo e trez mill homeês de pee, hũa das allas fez de duzentos de caualllo e dous mill de pee; outra alla fez doutros tamtos, que eram por todos dez mill homeês de pee e mill de caualllo. Na primeira az hia o príncipe dom Affonso com muy bõos caualleiros. E assi que des que o soll sahio e ferio nas armas dos christãos, mayormente hindo acompanhados na graça de Deus, espramdeçiam e rreluziam tam grandememte, que ajmda que poucos fossem auia poder mayor que os nam temessem. Os mouros também de seu cabo, postos no campo, fezeram de ssi doze azes de gente muy grossa, assi de pee como de caualllo: e quamdo os senhores e grandes que estauom com o Primçipe dom Affonso, uiram as azes dos mouros e a gramde multam delles sem comto, chegaram ao Primçipe e disseram: Senhor, nos uimos a uos que nos façaes huũa mercê, a quall sera gramde bem e homrra aos que aqui uiuerem, e aos que morrerem e a todollos de sua geeraçam. O primçipe lhes rrespomdeio que dissessem, que nam auia cousa que em seu poder fosse de ffazer, que de boa uomtade nam fizesse. Elles disseram: Senhor, o que toda esta uossa gente uos pede, he que uos consimtaes que uos façam Rey, e assi auera mais esforço para pelleiar. Respomdeio elle e disse: Amigos, senhores e irmaãos eu assaz tenho de homrra e senhorio amtre uos, por sempre seer de uos muy seruido e aguardado, e por disto me contento assaz, nam me quero chamar Rey nem seello: mas eu como uosso irmaão e companheiro, uos ajudarey com o meu corpo comtra esses jmfiees jmjigos da ffee. Senhor, praza a Deus que assi seia, e nam menos ho esperamos de sua graça, porem pera elle seer milhor seruido de uos e de nos neste feito, e em todollos outros adiamte, he muy neçessario que uos alcemos por Rey, e nam deue huũa so uomtade uossa toruar a de todos, que uollo tamto pedimos e deseiamos. O Primçipe ueemdosse tam afficado delles, disse que pois assi era, que fezessem o que lhes parecesse. E

Antônio José Saraiva aponta um “discurso Cortês” por parte de Afonso Henriques, não aceitando o privilégio de se tornar o monarca de Portugal. Esse trecho vai ser reproduzido em ambas crônicas:

Segue-se a descrição do exército português ordenado para a batalha. É antes desta se travar que os Portugueses pedem a D. Afonso Henriques que consinta que o façam rei. Ele recusa com um discurso cortês: “não me quero chamar rei nem o ser, mas eu como vosso irmão e companheiro vos ajudarei”. Mas acabou por ceder, “e esses mais cavaleiros que ai eram o alevantaram por seu rei, bradando todos com muito prazer e alegria dizendo: “Real, real, real por El-rei D. Afonso Henriques, rei de Portugal”.(SARAIVA, 1995: 164-165).

Assim como ocorre na *Crónica de D. Afonso Henriques*, o mesmo acontece na *Crónica de 1419*. Os portugueses em batalha ficam receosos pelo número de sarracenos no campo de batalha e momentos antes consagram Afonso Henriques como primeiro rei português.

E, quando os senhores e grandes que estavam com o príncipe viram as azes dos mouros levantadas no campo, chegaram do campo ao príncipe e disseram-lhe: “Senhor nós vimos como a vós para que nos façais uma mercê, a qual será grande honra aos que aqui viverem e aos que morrerem e a todos de sua geração: Senhor o que a nós; e todas estas gentes consinta que vos façam rei e terão estas gentes maior esforço para pelejar.” Respondeu ele e disse: “Amigos, senhores e irmãos, eu assaz ei de honra entre vós porque fui sempre de vós bem servido e guardado. Porém disto me contento e não me quero chamar Rei nem o ser, mas eu, como companheiro e irmão vos ajudarei contra estas gentes inimigas da fé como vós verdes. De mais, e ainda que tal coisa fosse o lugar não é propício para se tal coisa fazer, mas sedes fortes e não temeis nada, que o senhor Jesus Cristo, pela fé do qual nós estamos prestes por derramar nosso sangue, ele nos ajudará contra eles e os dará em nossas mãos. “Senhor” disseram eles, prazerá a Deus que assim seja, porém, mas todavia, será bem que vos alcemos por Rei”. E então, vendo-se próximo a muitos deles [D. Afonso Henriques] disse: “Pois assim é, façam como bem entendam”. E então esses nobres e maiores cavaleiros o alevantaram por Rei: bradando todos com grande alegria: “ Real, real por D. Afonso Henriques, Rei de Portugal”.¹³ (*Crónica de 1419*, 1998: 21).

emtam todos ho leuamtaram por Rey braadamdo com gramde prazer e a allegria: Reall, Reall, por el Rey dom Afomssso Hamrriquez de Portugall.

¹³ E, quando os senhores e grandes que estavam com ho primcipe virom as azes dos mouros arrayadas no campo, chegarom ao campo ao primcipe e disserom-lhe: “Senhor nos vimos a vos que nos façaes hũa merçe, a qual será grande honra aos que aquy viverem e aos que morrerem e a todolos de sua geração: Senhor, ho que nos, todas estas gemtes, comsentaes que vos ffaçam Rey e averom estas gentes mayor esforço pera pelejar.” Respondeo ele e dise: “Amiguos senhores e irmãosos, eu assaz ey de homrra antre

Sobre esses relatos das crônicas supracitadas podemos constatar que em ambas vemos a construção de mitos em torno da Batalha de Ourique. Vemos nesses trechos acima expostos uma unidade de grupo e de organização pautada por valores culturais e religiosos, passando-nos a clara ideia da existência do povo português no período da Batalha. Dessa forma, entendemos que Duarte Galvão e provavelmente Fernão Lopes ornaram em suas obras uma unidade lusitana inexistente no período da Batalha narrada. A presença de Deus ajuda a legitimar essa solidariedade grupal existente, dando a ideia de que a presença divina teria ajudado a formar o povo e o reino português.

Outra questão duvidosa exposta nas duas crônicas seria a aclamação de Afonso Henriques como rei. Sabemos da dúvida deste título, porém seria de grande importância a presença real para a fundação do povo luso. Como afirma José Maria Rodrigues, em meio à luta na Batalha de Ourique, Duarte Galvão expõe que a coroação do monarca português faria com que o exército de Afonso Henriques batalhasse melhor: “O cronista conta, com vários pormenores, como os portugueses, antes de travada a batalha, se dirigiram a D. Afonso Henriques e lhe pediram consentisse em ser aclamado rei, pois assim pelejariam com mais esforço.” (RODRIGUES, 1905: 48).

Essas alegorias presentes na obra de Duarte Galvão foram, no final do século XVI, transportadas para *Os Lusíadas*, servindo a produção de Galvão como importante fonte da épica. Dessa forma, o poema traz uma série de características das crônicas anteriores, permanecendo na literatura portuguesa essa narrativa da construção da identidade portuguesa, tema que foi exaustivamente trabalhado por Camões.

José Maria Rodrigues cita especificamente a Batalha de Ourique como exemplo da ligação entre Luís de Camões e Duarte Galvão: “Foi também a chronica de Duarte Galvão que forneceu ao poeta os elementos históricos (digamos assim) para a narrativa da chamada batalha do campo de Ourique.” (*Idem*: 46).

Hernani Cidade aponta a aparição de Jesus Cristo na epopeia camoniana, mostrando que a força dos Mouros foi um fator de fundamental importância para a intervenção divina. “Assim, temos, em primeiro lugar, o espetáculo da força de Ismar e

vos porque fuy sempre de vos bem servido e guardado. Porem desto me contento e não me quero chamar Rey nem o ser, mais eu, como companheyro e irmão vos ajudarey contra estas gentes inimguas da fee como vós veredes. De mais, ainda que Atal cousa fose, o luguar não he guysado pera se tal cousa fazer, mas sedes fortes e não temedes nada, que o senhor Jhesu Christo, pela fee do qual nos somos prestes pera espargir nosso sangue, ele nos ajudará contra eles e os dara em nossas mãos. “Senhor”, disseram eles, “prazerá a Deos que asy seja, porem mais todavia sera bem que vos alcemos por Rey”. E emtom ele, vendo-se afimquaado muyto deles, dise: “Pois assy he, ffazê como por bem tiverdes”. E entom, eses mayores e nobres cavaleyros que hy erom o levantaram por Rey, bradando a todos com grão alegria: “Real, real, por el-rey dom Afonso Amriquez de Portugal!”.

dos quatro reis a quem ele chefia – para fazer sentir a necessidade da intervenção miraculosa, unânime ansiedade no arraial lusitano”. (CIDADE, 1968: 157). O trecho destacado por Hernani Cidade sobre a Lenda de Ourique é representado abaixo na estrofe d’*Os Lusíadas*, atenta-se para a coroação de Afonso Henriques:

A matutina luz serena e fria,
As estrelas do polo já apartava:
Quando na cruz, o filho de Maria,
Amostrando-se a Afonso o animava.
Ele adorando quem lhe aparecia,
Na fé, todo inflamado assi gritava:
- “Aos infieis, Senhor, aos infieis,
E não a mi, que creio o que podeis!

“Com tal milagre os ânimos da gente
Portuguesa inflamados, levantavam
Por seu rei natural este excelente
Príncipe, que do peito tanto amavam:
E diante do exército potente
Dos imigos gritando o céu tocavam:
Dizendo em alta voz: - “ Real, real,
Por Afonso, alto Rei de Portugal” (III, 45 – 46)(CAMÕES, s/d: 96).

Dessa forma, Luis de Camões dá continuidade aos mitos da Batalha de Ourique iniciados nas crônicas. Observa-se a valorização da unidade e da importância de Deus para a vitória dos portugueses contra a multidão de Sarracenos. Além da legitimação da identidade portuguesa a partir da providência e da derrota do infiel, devemos entender a importância da utilização desse episódio histórico n’*Os Lusíadas*. A Batalha de Ourique estava diretamente ligada ao contexto político português do século XVI. Cleonice Berardinelli resume de forma muito objetiva o que representa a Batalha de Ourique no momento de escrita da épica. É a partir desse evento histórico que se entende uma política expansionista de Portugal.

Ourique é o primeiro passo na dilatação da fé e do Império (I, 2 vv. 2 – 3); o inimigo é o mouro, contra quem é louvável pelejar. Não importa que sejam eles os donos da terra que há muito se apossaram: é preciso vencê-los para dar início a arrancada rumo ao sul, que chegará ao Algarve e continuará pelo mar afora. A batalha é duvidosa: Um rei português contra cinco reis mouros, cem infieis para um cristão. Súbito, o milagre: o Cristo crucificado mostra-se a todos; os ânimos se acendem, é a vitória portuguesa. (BERARDINELLI, 2000: 58 – 59).

Podemos, dessa forma, entender que o “milagre de Ourique” é um instrumento de legitimidade cultural e política, já que é a partir dele que Portugal vai afirmar sua

autonomia sobre os outros reinos da península ibérica. Essa questão é afirmada por Antônio José Saraiva:

O “milagre de Ourique”, que aqui vem pela primeira vez relatado (250 anos depois de seu suposto acontecimento), vai ser o mito que justifica a independência durante cerca de quatro séculos. Será novamente invocado e engrandecido após a perda da independência, em 1580, porque fundava a independência num direito superior ao dos reis. (SARAIVA, 1995: 166).

Podemos concluir que a construção da Batalha de Ourique e de seus respectivos mitos e lendas foram possíveis apenas a partir das crônicas aqui expostas, formando nessa mitologia importantes singularidades da identidade do povo português. Observa-se essa questão a partir do seguinte trecho de Luis Felipe Lindley Cintra:

Este grupo de textos cronísticos - associado a outras fontes contemporâneas - revela com suficiente clareza que esse relato tinha como episódios fundamentais: a entrada do infante no Alentejo, sua penetração até o campo de Ourique e seu encontro com o exército de Ismar e de outros cinco reis mouros; a sua aclamação como rei; a própria batalha - grande vitória cristã; a escolha pelo rei de umas armas que recordassem aos vindouros e o favor divino que a permitira; o regresso triunfal a Coimbra. (CINTRA, 1957: 35).

A importância da Batalha de Ourique e suas respectivas lendas introduzem um discurso legitimador, atribuindo um sentido sagrado à existência e a ação dos portugueses ao longo da sua própria formação como povo. Entende-se também que a própria ideia de povo português não vai ser formada com a Batalha aqui discutida, mas em um momento posterior, no momento de criação da escrita e de construção dessas lendas referentes à Batalha. Nos relatos anteriores, e mais próximos da Batalha em si, não se encontram numerosas referências ao povo português, porém, quando esses discursos da origem de Portugal são escritos posteriormente, existe uma preocupação em expor a origem desse grupo identitário.

Dessa forma, analisa-se a relação do surgimento do povo português com a Batalha de Ourique, quando se inventa, ou se discursa, sobre sua origem. Isso quer dizer que essa identidade já se faz existente no período de escrita das crônicas do século XV, porém não significa que esse povo e essa identidade tenham como berço a luta de Afonso Henriques contra o rei Ismar.

Fontes:

CAMÕES, L. de. *Os Lusíadas*. Porto: Livraria Lello & irmão, s/d.

Crónica de Portugal de 1419. Edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Universidade de Aveiro, 1998.

GALVÃO, Duarte. *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.

História dos Godos. In: *Fontes Medievais da História de Portugal: anais e crônicas*. Seleção Prefácio e Notas de Alfredo Pimenta. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

Pequenas crônicas de Santa cruz de Coimbra. In: *Fontes Medievais da História de Portugal: anais e crônicas*. Seleção Prefácio e Notas de Alfredo Pimenta. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

Bibliografia:

BASTO, A. de Magalhães. *Estudos: Cronistas e Crônicas antigas – Fernão Lopes e a Crónica de 1419*. Porto: Universidade do Porto, 1959.

_____. *Fernão Lopes: Suas “crônicas perdidas” e a crónica geral do reino – a propósito duma crônica quatrocentista inédita dos cinco primeiros reis de Portugal*. Porto: Progredior, 1943.

BERARDINELLI, Cleonice. *Estudos Camonianos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Unesp, 2012.

CESAR, V. José. *Ainda a batalha de Ourique*. Porto: Emp. Industrial gráfica do Porto, 1934.

CIDADE, Hernâni. *Luis de Camões – O épico*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1968.

CINTRA, L. F. Lindley. *Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1957.

OLIVEIRA, Martins de. *Ourique em Espanha: Nova solução de um velho problema*. Lisboa: Pro Domo, 1944.

MARTINS, Oliveira de. *História de Portugal*. Lisboa: Livraria, 1942.

PEREIRA, J. Costa. *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*. Lisboa: Alfa, 1990.

PIMPÃO, A. G. da Costa. *História da Literatura Portuguesa: Idade Média*. Coimbra: Atlanta, 1959.

RODRIGUES, J. Maria. *Fontes dos Lusíadas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905.

- SARAIVA, A. José. *A épica Medieval portuguesa*. Portugal: Bertrand, 1979.
- _____. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1995.
- SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas, 1968.
- SMITH, Antony D. *Ethno-symbolist and nationalism: A cultural Approach*. London And New York: Routledge, 2009.