

REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES DE PODER NO OCIDENTE MEDIEVAL

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
André Rocha de Oliveira
Organizadores



Reflexões sobre as relações de poder no Ocidente Medieval



Reflexões sobre as relações de poder no Ocidente Medieval

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
André Rocha de Oliveira
Organizadores

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; OLIVEIRA, André Rocha de (org.)

Reflexões sobre as relações de poder no Ocidente Medieval. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2024.

266 f.

ISBN: 978-65-86155-10-5

1. Relações de Poder. 2. Hagiografia. 3. Crônica. 4. Textos legislativos. 5. Carta.

Design da Capa: Maicon Ribeiro Queiroz

Imagem: Torre de Babel. 1563

Pieter Bruegel, o Velho.

Museu de História da Arte de Viena

Essa obra foi produzida no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e publicada com recursos da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) para disponibilização gratuita.



Para Leila.

SUMÁRIO

Introdução Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.....	9
Relações de poder na <i>Historia Roderici</i>: Rodrigo Diaz de Vivar e os muçulmanos Alinde Kühner.....	13
Hagiografia e relações de poder: reflexões a partir do legendário abreviado de João Gil de Zamora (século XIII) Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.....	47
As relações de poder que atravessam Gênova e península Itálica durante as décadas de 1250 e 1260 André Rocha de Oliveira.....	75
Catarina de Siena: cartas e relações de poder (1347-1380) Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa.....	103
Não cala e nem consente: uma análise das relações de poder estabelecidas na Ordem dos Frades Pregadores durante o século XIII a partir da carta “Esclarecimentos” de Jordão da Saxônia Carlos Eduardo Beda Gomes.....	127
As relações de poder entre o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a autoridade real portuguesa no processo de senhoriação crúzia do Baixo Mondego Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira.....	149
O Purgatório na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV): reflexões sobre as relações de poder a partir da geografia do Além medieval Laís Luz de Carvalho.....	171
Rainha Teresa de Portugal (? – 1130) e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: hagiografias, representações e relações de poder Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira.....	199

As relações de poder no matrimônio do Rei Afonso VI de Leão e Castela (século XI) com a Rainha Constanza segundo Jiménez de Rada na Historia de los Hechos de España
Nathália Velloso de Castro Costa Ribeiro.....223

A moda e as relações de poder na Península Ibérica da Baixa Idade Média
Thaiana Vieira.....241

INTRODUÇÃO

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

O livro *Reflexões sobre as relações de poder no Ocidente Medieval* é um dos produtos do projeto *Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro*. Essa pesquisa foi financiada pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), por meio do Programa Cientista do Nosso Estado (CNE), de outubro de 2019 a fevereiro de 2024, junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM) e Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a minha coordenação.

Este volume reúne dez textos produzidos por alunos e egressos que foram orientados por mim durante o desenvolvimento dessa pesquisa. Os temas abordados nos capítulos se relacionam tanto aos trabalhos finais dos discentes – monografias, dissertações e teses – quanto aos analisados no desenrolar do projeto, tais como a organização da Igreja Romana, o surgimento e expansão das ordens mendicantes, a produção e circulação dos textos hagiográficos, expressões de intolerâncias e violências, conflitos sociais, saberes de gênero, etc.

Elegemos como eixo articulador de todos os capítulos as relações de poder em diversas instâncias sociais. Assim, como primeiro passo, realizamos discussões teóricas sobre o conceito, partindo das ideias de Michel Foucault, e de suas implicações metodológicas. O segundo foi aplicar os resultados de tais reflexões aos temas das investigações individuais, que resultaram na redação de textos. O terceiro passo foi a leitura e discussão, por todo o grupo, dos materiais redigidos. O quarto foi a revisão dos materiais a partir das observações e reflexões apresentadas nos debates. Por fim, passamos a revisão final e

¹ Professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisadora PQ do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Cientista do Nosso Estado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), de outubro de 2015 a fevereiro de 2024.

editoração do volume. Todas essas etapas foram organizadas em parceria com André Rocha, que finalizou o doutorado em 2023.

O presente livro é dirigido ao público acadêmico, mas também aos interessados em conhecer mais sobre as relações de poder no Ocidente Medieval, mais precisamente nas penínsulas Ibérica e Itálica. Nesse sentido, incluímos, sempre que julgamos necessário, notas explicativas de termos mais específicos da área e a tradução para o português dos textos escritos em outras línguas que foram transcritos, sempre acompanhados dos originais nas notas. Optamos por apresentar os capítulos organizados pela ordem alfabética do nome dos autores, seguindo, para as referências bibliográficas e notas, as normas mais recentes da ABNT.

O capítulo que inicia a coletânea, de autoria de Alinde Kühner, intitula-se *Relações de poder na Historia Roderici: Rodrigo Diaz de Vivar e os muçulmanos*. O texto discute como essa obra cronística redigida em fins do século XII retoma a figura de Rodrigo Diaz de Vivar, mais conhecido como El Cid, em um contexto de expansão almóada, provenientes do Norte da África. O foco são as representações das relações de poder estabelecidas pelo *Campeador* com os muçulmanos e como elas dialogam com o contexto de produção da crônica.

O capítulo, *Hagiografia e relações de poder: reflexões a partir do legendário abreviado de João Gil de Zamora (século XIII)*, de minha autoria, tem como principais objetivos: apresentar a minha leitura da proposta de Foucault para o estudo das relações de poder, presente no texto *O sujeito e o poder*, publicado no Brasil em 1995, e discutir a aplicabilidade de tal proposta para a análise do legendário abreviado elaborado pelo franciscano castelhano João Gil de Zamora em fins do século XIII.

As relações de poder que atravessam Gênova e península Itálica durante as décadas de 1250 e 1260, de autoria de André Rocha de Oliveira, coorganizador deste volume, é o terceiro capítulo da coletânea. Nele, são abordadas as relações de poder que atravessam as cidades da península Itálica em meados do século XIII, a partir de um estudo de caso: Gênova. No decorrer do texto, o autor apresenta reflexões sobre o conceito de relações de poder, discute como estava

configurada a elite genovesa e mapeia os diversos conflitos locais e peninsulares no período.

O capítulo *Catarina de Siena: cartas e relações de poder (1347-1380)* foi escrito por Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa. Nele, o pesquisador analisa a trajetória e algumas cartas redigidas pela senesa. Seu objetivo principal é discutir as relações de poder estabelecidas pela jovem no decorrer de sua própria vivência, bem como as registradas nos discursos de suas epístolas.

Carlos Eduardo Beda Gomes contribui para a coletânea com o capítulo *Não cala e nem consente: uma análise das relações de poder estabelecidas na Ordem dos Frades Pregadores durante o século XIII a partir da carta “Esclarecimentos” de Jordão da Saxônia*. Nesse texto, Carlos discute as relações de poder e suas implicações registradas em uma carta datada de 1229, que foi enviada pelo então Mestre Geral da Ordem dos Dominicanos, Jordão da Saxônia, ao Prior Provincial da Lombardia, Estêvão de Espanha. A tônica do texto é a análise dos recursos retóricos utilizados pelo Mestre Geral para fazer valer sua autoridade, influência e controle institucional.

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira, no capítulo *As relações de poder entre o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a autoridade real portugalense no processo de senhoriação crúzia do Baixo Mondego*, analisa as questões que cercaram o processo de senhoriação do Baixo Mondego pelo mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XII, considerando, não somente os fatores que aproximavam as demandas institucionais da canônica aos da autoridade real portugalense, mas também os que marcavam o conflito de interesses entre ambas as instâncias de poder no período. Ele fundamenta suas reflexões na documentação diplomática e hagiográfica produzida no mosteiro crúzio.

O texto *O Purgatório na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV): reflexões sobre as relações de poder a partir da geografia do Além medieval*, de autoria de Laís Luz de Carvalho, discute a espacialização do Purgatório e as relações de poder estabelecidas no âmbito do imaginário do Além-túmulo. O texto medieval analisado é a versão da *Visão de Túndalo* contida no códice 244, traduzido no Real Mosteiro de Alcoça, nos séculos XIV-XV, em Portugal. A autora defende que tal texto serviu à Igreja Romana como material pedagógico, no intuito

de moralizar as populações cristãs. Assim, elucida as tensões entre os personagens da narrativa, representantes do Bem e do Mal na lógica cristã na saga da salvação da alma.

Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira, no sétimo capítulo deste volume, *Rainha Teresa de Portugal (? – 1130) e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: hagiografias, representações e relações de poder*, analisa três hagiografias produzidas ao longo do século XII, em contextos políticos diferentes e motivações próprias, no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Seu objetivo foi discutir de que forma a autoridade e as relações de poder da Rainha Teresa de Portugal foram representadas nessas obras.

As relações de poder no matrimônio do Rei Afonso VI de Leão e Castela (século XI) com a Rainha Constanza segundo Jiménez de Rada na Historia de los Hechos de España foi escrito por Nathália Velloso de Castro Costa. No capítulo, a pesquisadora analisa as relações de poder na descrição do casamento do monarca Afonso VI com a sua segunda esposa, Constanza, presente na *Historia de los Hechos de España*, composta no século XIII. Ela busca discutir como, na perspectiva do autor da crônica, a rainha influenciou as ações do rei, especialmente na questão da troca do rito hispano-visigótico pelo romano.

O décimo e último capítulo da coletânea foi escrito por Thaiana Vieira e se intitula *A moda e as relações de poder na Península Ibérica da Baixa Idade Média*. Ele trata da moda no período da Baixa Idade Média, no espaço da Península Ibérica, a partir de legislações suntuárias do século XIV, discutindo como a aparência, e, especificamente, as roupas e adornos são elementos de comunicação de sexo, tempo de vida, posição social e, em determinados momentos, também instrumentos de relações de poder.

O conjunto de estudos reunido nesta coletânea busca realçar o dinamismo e a complexidade das relações de poder por meio de reflexões metodológicas e análises de textos medievais diversos. Esperamos que as reflexões sistematizadas neste livro suscitem novas questões e debates sobre o estudo do poder e de sua presença no seio da sociedade.

RELAÇÕES DE PODER NA *HISTORIA RODERICI*: RODRIGO DIAZ DE VIVAR E OS MUÇULMANOS

Alinde Kühner ¹

Introdução

Rodrigo Diaz deVivar, cavaleiro castelhano comumente conhecido como El Cid, ganhou diversas versões de sua história desde o século XII até a contemporaneidade. Uma dessas obras é a *Historia Roderici*², crônica anônima escrita provavelmente no último quartel do século XII. No texto, são narradas as relações políticas e militares de Rodrigo ao longo de sua vida, seja com cristãos, seja com muçulmanos. Neste artigo, a narrativa da crônica será analisada com o intuito de compreender quais relações de poder entre Rodrigo e os muçulmanos foram legitimadas na obra, à luz do contexto. Relações de dois tipos serão analisadas: com os vencidos e com os aliados.

Defendemos que as relações de poder estabelecidas por Rodrigo mudam de grupo a grupo muçulmano. Assim, eles não são descritos de forma uniforme ao longo da obra e divididos de acordo com as suas relações com o protagonista e suas proveniências. Esse tratamento se relaciona a aspectos da conjuntura de produção da *HR*.

Primeiramente, discorreremos sobre o que se sabe sobre a produção da *HR*: quando e onde foi escrita. Depois, o foco será o contexto castelhano no último quartel do século XII e, finalmente, a análise de como foram representadas as relações de poder entre o Rodrigo Diaz e os muçulmanos.

Datação e local de produção

A *HR* é um texto latino anônimo em prosa composto no final do século XII, possivelmente na região de La Rioja. As informações sobre data e local de composição são conjecturas, pois o manuscrito original foi perdido.

¹ Bacharel e Licenciada em História pela UFRJ. Mestre em História Comparada (PPGHC/UFRJ). Doutoranda em História Comparada (PPGHC/UFRJ). Professora da Secretaria Estadual do Estado do Rio de Janeiro.

² Daqui em diante *HR*

O texto foi transmitido em duas cópias que possuem discrepâncias textuais entre si. A mais antiga é o Manuscrito I, do final do século XIII. Encontra-se atualmente na Biblioteca da Real Academia de la Historia. Essa cópia é conhecida como “I” por originalmente ter feito parte da Biblioteca del Convento de San Isidoro de León. O segundo manuscrito, “S”, também se encontra nessa biblioteca. Descoberto em um tomo da Colección Salazar, é datado de finais do século XV.

O manuscrito “S” não é cópia do “I”. Possivelmente, ambos são cópias de um arquétipo elaborado no Mosteiro de Santa Maria la Real de Nájera, hoje perdido. Nos dois manuscritos assinalados, a *HR* faz parte de um conjunto de obras de cunho histórico: a *Historia Wambae regis*, de Julião de Toledo³, a *Ordo regum Naiarensis*⁴ e a *Chronica Naiarensis*⁵.

Quanto à datação da *HR*, há polêmica: teria sido escrita nas décadas iniciais, a meados ou no quartel final do século XII⁶? Para Montaner Frutos e Ángel Escobar, a obra foi composta neste último período. Eles defendem essa datação a partir dos elementos contextuais presentes no texto, que indicamos a seguir.

A dominação almorávida é referida como passado – o que permite concluir que o texto é posterior a 1144. Sancho Ramírez é denominado como rei de Aragão, título usado a partir de 1162. A doação de terras por parte de Afonso VI a Rodrigo, como descrita na obra, foi instituída em 1170. A formulação legal do *riepto* (duelo entre fidalgos) deu-se no último quartel do século, e este foi descrito no texto, conforme assinalado por Irene Zaderenko (1998).

³ A *Historia Rebellionis Pauli aduersus Wamba* é um texto do século VII, escrito pelo arcebispo de Toledo sobre uma rebelião sofrida e sufocada pelo rei visigodo.

⁴ Conhecida como redação najerense das *Genealogías de Roda*. Originalmente do século X, apresenta genealogias referentes aos reis de Pamplona, condes de Aragão, de Pallars, Toulouse e Tolosa, bem como as de reis francos e bispos de Pamplona.

⁵ Texto do final do século XII, escrito no mosteiro beneditino de Santa Maria la Real de Nájera. Tem como tema a história peninsular, desde a criação do mundo até os reinos contemporâneos de Leão e Castela. O texto demonstra conhecimento do conteúdo da *HR*.

⁶ São três as formulações de hipóteses divergentes acerca da datação: em torno de 1110 (Menéndez Pidal, 1929), cerca de 1144-47 (Ubieto, 1961) e entre 1145-60 (Horrent, 1973).

Porrinas González segue a proposta de Montaner e Escobar, acrescentando a hipótese de que a *HR* teria sido escrita por mais de uma pessoa, e finalizada no final do século XII (2020, 470). Seguiremos esta suposição, também defendida por Emma Falque (1990, 20-21).

Se os anacronismos presentes na obra são determinantes para a sua datação, a incongruência linguística, ou seja, a diversidade de formas de latim, é um indício a favor da possibilidade da diversidade de redatores.

Também seguimos Montaner Frutos e Ángel Escobar (2001) em suas argumentações sobre a localização da escrita da *HR* como o Mosteiro de Santa Maria la Real de Nájera, por parecerem as mais coerentes a partir do critério da relação entre o texto e o seu contexto de escrita. Eles fundamentam sua hipótese a favor da localização riojana a partir de argumentos textuais, como o pranto pela devastação de La Rioja; codicológicos, como a provável procedência najerense dos mss. I e S, e históricos. A partir dessa defesa e da língua usada, atribuem que a autoria da crônica se deve a um clérigo.

Admitindo-se a localização da redação no Mosteiro de Santa Maria la Real de Nájera no quartel final do século XII, passamos a apontar o ambiente de produção da crônica. Nájera localiza-se em La Rioja, que estava sob domínio do reino de Nájera-Pamplona em 1052, data de fundação do cenóbio. Essa região foi alvo de disputa entre os cristãos e foi conquistada por Afonso VI em 1076. O rei castelhano doou o mosteiro de Nájera a Cluny em 1079. O cenóbio fazia parte do Caminho Francês de Santiago desde Sancho Garcés III (1004-35), mas com a dotação para Cluny, o mosteiro passou a compor a rede cluniacense da rota de peregrinação.

Contexto da produção

Escrita no último quartel do século XII, em Castela, a crônica foi finalizada durante o reinado de Afonso VIII. Ele foi um grande doador para o mosteiro de Nájera: sua mãe, Dona Blanca Garcés de Pamplona, lá está enterrada. O seu reinado iniciou de forma conturbada: quando seu pai, Sancho III, morreu, em 1157, ele tinha somente três anos e durante a sua minoridade o reino conheceu perdas territoriais, entre elas, a própria região de La Rioja, e disputas

acirradas entre a nobreza. Foi também o momento de consolidação da expansão almôada na região (Álvarez Borge, 2003, p. 172).

Quando atingiu a maioria, Afonso VIII voltou-se primeiramente para a retomada dos territórios perdidos frente a Navarra: La Rioja, Alava e Guipúzcoa. Para tal recuperação, a aliança com Afonso II de Aragão foi fundamental. Outro problema em relação às fronteiras do reino de Castela se deu com Leão: as relações do rei castelhano com Fernando II e Afonso IX, monarcas leoneses, foram marcadas por tensões e tentativas de acordos, tendo o casamento de Afonso IX com Berenguela, filha de Afonso VIII, firmado aliança entre os reinos. O casamento foi anulado por Inocêncio III pela consanguinidade do casal, mas o filho desta união, Fernando III, reuniu os dois reinos no século XIII, quando foi alçado rei (Álvarez Borge, 2003, p. 173-76; Rucquoi, 1995, p. 174).

Afonso VIII tinha rivalidades com reinos cristãos, mas havia ainda outra questão de fronteira que o ocupou: os almôadas. As primeiras décadas de presença almôada na península foram marcadas pelo pequeno avanço cristão. Os almôadas, primeiramente, tomaram o poder no Norte da África, em 1147. ‘Abd al-Mu’min, o primeiro Califa, conquistou Marrakech enquanto mandava exércitos almôadas para al-Andalus, acabando com o segundo período de taifas⁷ (Buresi, 2020, p. 118). Em pouco tempo, a maior parte de al-Andalus respondia aos almôadas, com poucas exceções, como o Emirado de Múrcia. Na década de 1160, o Rei Lobo⁸, enfraquecido pelas sucessivas batalhas travadas ao longo das décadas, passou a fazer acordos com os reis de Aragão e Castela. Em 1169, cedeu a Afonso VIII as fortalezas de Vélchez e Alcaraz em troca de colaboração militar. Mas o reino rendeu-se em 1172, após a morte do seu rei.

⁷ Taifa é uma palavra derivada do árabe que significa “facção”. Usa-se esse substantivo para designar os reinos muçulmanos decorrentes da fragmentação do Califado de Córdoba no início do século XI. O segundo período de taifas deu-se entre 1144 e 1172, momento em que a autoridade almorávida já não conseguia manter a estabilidade em al-Andalus, o que originou reinos independentes, pouco a pouco conquistados, majoritariamente, pelos almôadas (Chejne, 1993, p. 75).

⁸ Muhammad Ibn Mardanis, o Rei Lobo, de família aristocrata muladi (cristã convertida), proclamou Múrcia como um emirado diante do enfraquecimento dos almorávidas. Reinou entre 1147 e 1172, e foi o maior opositor muçulmano dos almôadas em al-Andalus (Chejne, 1993, p. 81).

No final do século XII, Afonso VIII sofreu uma derrota para os almôadas que foi um ponto de virada: a batalha de Alarcos, em 1195. A partir dela, o castelhano passou a se empenhar de forma decisiva para resolver os problemas diplomáticos com os outros reinos cristãos, a fim de lutarem juntos contra os muçulmanos. No início do século XIII, Pedro II de Aragão e Afonso VIII retomaram de forma mais sistemática a conquista de territórios almôadas. A reação norte-africana não demorou, e em 1211 tomam a fortaleza de Salvatierra, em Castela, com repercussão inclusive além da península, por meio dos textos castelhanos que se espalharam para além dos Pireneus. Como resposta, os reis de Castela, Aragão e Navarra, além de cavaleiros portugueses, leoneses e ultrapirenaicos, uniram-se, alcançando a vitória na batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212. Batalha travada sob o manto de cruzada predicada por Inocêncio III, que foi o marco do começo do declínio almôada na península (García Fitz, 2019, p. 87).

No período de provável redação da *HR*, a Península Ibérica em geral - e Castela em particular - atravessava diversos conflitos. As contendas incluíam a disputa por dominação a partir do credo, mas também comportava rivalidades no interior de uma mesma crença: cristãos adversários entre si (como Leão e Castela) e muçulmanos rivais entre si (como os almôadas e o Rei Lobo de Murcia).

Essa situação de intensas disputas, uma constante no período de presença almôada, não era, porém, novidade na Península: décadas antes, durante a permanência almorávida, viveu-se uma instabilidade semelhante. Foi a época de Rodrigo Díaz, quando o cavaleiro participou intensamente dessas movimentações. Assim, faz sentido que essa figura tenha sido retomada nesse período, tornando-se protagonista de uma narrativa sobre a expansão castelhana durante o governo de Afonso VI.

Sobre a obra e a sua análise

Atualmente, percebe-se a *HR* como o texto que apresenta a narrativa mais próxima do que deve ter sido a trajetória de Rodrigo Díaz de Vivar (Porrinas González, 2020). Como se perceberá, a distância temporal motiva o narrador a explicar quem foram os almorávidas. Ao mesmo tempo, não há estranhamento em relação às

alianças e rivalidades intrincadas e, de certa forma, independentes do credo.

Nos manuscritos medievais, a titulação da obra é *Gesta Roderici Campidoctor*. Ramón Menéndez Pidal, um dos editores do texto, porém, optou pela nomenclatura *HR*. Como o trabalho de Pidal se tornou um clássico entre os especialistas em literatura medieval castelhana, o título usado em sua edição passou a ser o mais empregado. Sendo assim, foi adotada aqui a denominação de Menéndez Pidal. Também é utilizada a numeração dos capítulos organizada por ele (77), seguida também pela tradutora do texto para o espanhol, Emma Falque. Esta tradução, de 1983, foi a base da análise, cotejando-se com a edição latina feita por Menéndez Pidal no clássico *España del Cid* (1929), em que a crônica figura como anexo.

Dentre a divisão em capítulos mencionada, pode-se ainda realizar subdivisões temáticas. O critério aqui adotado foi subdividir o texto de acordo com os momentos de atuação de Rodrigo na Península Ibérica. Sendo assim, são 5 etapas: juventude em Castela até o seu primeiro exílio, até o capítulo 11; exílio em Zaragoza, do capítulo 12 ao 24; atuação no Levante como vassalo de Castela, nos 10 capítulos seguintes; novamente exilado, período que abarca a maior parte da obra, quando foi senhor independente no Levante e de Valência, e sua morte, nos últimos 12 capítulos. O foco maior da análise se dá, portanto, nos últimos 10 anos da vida do *Campeador*, que viveu, segundo os especialistas, cerca de 59 anos⁹, contabilizando 39 capítulos.

A divisão foi realizada desta forma porque o texto tem como foco a vida política e militar do *Campeador*¹⁰, com quase nenhum destaque para a sua vida familiar. D. Jimena, sua esposa, praticamente não tem relevância na narrativa, e seus filhos sequer são nomeados. A morte de seu primogênito não foi noticiada¹¹, e os

⁹ Não se sabe ao certo quando Rodrigo nasceu, mas, acredita-se que por volta de 1040. A data de sua morte é certa: 1099 (Fletcher, 2002; Martínez Díez, 1999, Porrinas González, 2020)

¹⁰ *Campeador* é a qualificação mais utilizada para designar Rodrigo Diaz na obra, e significa mestre do campo de batalha. Foi o adjetivo mais comum para se referir ao cavaleiro até o *Poema de mio Cid*.

¹¹ Diego morreu em batalha, lutando no exército de Afonso VI.

casamentos de suas filhas, com personagens chaves da península¹², não são mencionados.

O texto segue os parâmetros que Georges Martin (2021) aponta como habituais em “qualquer crônica cristã da Idade Média alta e central, com suas fontes documentais, historiográficas e memorísticas assim como suas valorações, intenções e partes de invenção”¹³. Ao longo desta análise, esses elementos de composição vão ser evidenciados, e serão retomados no final.

Tendo-se em perspectiva a estrutura e o desenvolvimento da obra, a análise, como ressaltado, será realizada a partir das relações de poder legitimadas em toda a *HR* – especialmente as que foram travadas entre Rodrigo e os muçulmanos. Pode-se dizer que são analisadas as relações de poder ao se verificar uma busca de agir sobre a ação de outros, objetivando-se a saturação das possibilidades de condutas alheias, como propõe Foucault (1995). No que tange a este estudo, o que se busca compreender é como são validadas as ações de um cristão – Rodrigo Diaz – que visavam limitar as perspectivas dos muçulmanos com quem ele lidava.

Na crônica, a regra geral foi não usar adjetivos para as personagens, mas sim para as suas ações. A distinção aplicada é relacionada à origem: se provenientes da Península Ibérica ou do Norte da África, o termo mais usado é “sarraceno”¹⁴, aparecendo trinta e sete vezes ao longo da obra. Os muçulmanos peninsulares, personagens que figuram em toda a narrativa, foram assim designados. Quando da chegada dos almorávidas, os andaluzes passam a ser chamados também como *Yspanie ysmaelitarum*¹⁵. Se os

¹² Cristina casou-se com Ramiro Sanchez de Pamplona e foi mãe de García Ramírez de Pamplona “*el restaurador*”, avô de Afonso VIII. Maria casou-se com o conde de Barcelona Ramón Berenguer III, sobrinho do Berenguer mencionado nas obras cidianas.

¹³ Tradução da autora a partir da edição em espanhol: (...) “cualquier crónica cristiana de la Edad Media alta y central, con sus fuentes documentales, historiográficas y memorísticas, así como con sus valoraciones, intenciones y parte de invención”.

¹⁴ Sarraceno (*sarraceni, orum*) é um termo usado desde o século IV para designar os provenientes do sudoeste da Península Arábica. A origem da palavra remete ao aramaico rabínico “habitantes do deserto”.

¹⁵ Ismaelitas, de acordo com a Bíblia, descendem de Ismael, filho de Abraão com Agar. Esta seria a origem dos árabes, e, portanto, dos muçulmanos.

andaluzes têm duas denominações, os norte-africanos têm uma: *moabitas*¹⁶.

Juventude até primeiro exílio

Este trecho é o menor da crônica, compreendendo desde a genealogia de Rodrigo e seu nascimento até o primeiro exílio perpetrado por Afonso VI¹⁷. Rodrigo nasceu no reinado de Fernando I, pai de Sancho de Castela e Afonso de Leão. Começou a sua vida adulta como vassalo de Sancho II. Quando ele morreu, passou a servir ao irmão daquele, o rei Afonso VI de Leão e Castela. Rodrigo serviu ao monarca castelhano-leonês por nove anos antes de ser exilado por realizar uma razia na taifa de Toledo, o que afetou a relação do rei com o reino toledano.

A primeira batalha de maior vulto que Rodrigo travou foi na taifa de Sevilha, segundo a *HR*. Ele foi a esse reino para cobrar as parias¹⁸ devidas a Afonso VI. Mas o rei de Sevilha era rival do rei de Granada. Alguns nobres castelhanos estavam hospedados na corte granadina. A rivalidade entre os reinos explodiu, com a responsabilidade sendo atribuída ao rei de Granada e aos cristãos que ali estavam.

A narrativa apresenta a contenda como se o exército de Rodrigo fosse o único a combater uma conjunção de cinco adversários, o que Fletcher considera improvável. Para o especialista, seria o exército dele contra as hostes de Granada e dos cristãos que lutavam ao lado

¹⁶ Traduzido por Emma Falque como almorávidas. “Moabita” remete à Bíblia, aos habitantes da terra de Moab (localizada na atual Jordânia). Apesar dos almorávidas terem como origem o norte da África, a referência usada para designá-los foi a Bíblia: importando mais o parâmetro bíblico do que a efetiva origem dos adversários.

¹⁷ Afonso VI inicialmente foi rei apenas de Leão (a partir de 1065), mas depois da morte de seu irmão Sancho II de Castela (1072) passou a ser Afonso VI de Leão e Castela, reinando também em Galícia a partir de 1072. Seu reinado foi finalizado com a sua morte, em 1109.

¹⁸ Parias eram impostos que as taifas pagavam aos cristãos. Enfraquecidas economicamente e militarmente pelas constantes disputas entre si, as taifas acabavam por necessitar de acordos militares com os reinos cristãos. Nestes tratados, os muçulmanos pagavam tributos em troca de não agressão por parte dos reis cristãos e ajuda militar em caso de agressão à taifa em questão – esses ataques sendo provenientes de outra taifa ou de outro reino cristão. Sevilha, taifa pagante a Castela, estava teoricamente protegida de um ataque vindo de Aragão ou de Granada.

dos granadinos. Possivelmente Rodrigo não seria o único cristão a estar cobrando parias em Sevilha, e o rei sevilhano não deixaria de defender o seu reino (Fletcher, 2002, p. 176).

Os cristãos que lutaram ao lado de Granada não foram bem-vistos na narrativa. O problema não foi eles estarem ao lado de Granada, mas por se oporem a uma taifa que pagava tributos a Afonso VI, como se evidencia pela atitude de Rodrigo: “enviou uma carta ao rei de Granada e aos cristãos que estavam com ele dizendo-lhes que em consideração a seu senhor, o rei Afonso, desistissem de atacar ao rei de Sevilha e de entrar em seu reino” (§197, 344)²⁰.

Porrinas González considera que Rodrigo agiu de forma ingênua nesta ocasião: a Afonso interessava essa batalha, pois enfraquecia ambos os reinos (2020, p. 106). Talvez não seja o caso: seria ingenuidade do Rodrigo ou a crônica apresentando-o como cumpridor de seu dever, protegendo uma taifa que pagava parias a seu suserano? Se, segundo a historiografia, em termos estratégicos para o rei Afonso VI o enfraquecimento de ambas as taifas era importante para limitar as suas ações a longo prazo, para a crônica a ênfase foi colocada na lealdade de Rodrigo, protagonista da obra.

Com a vitória de Rodrigo, Mu'tamid²¹ agradeceu duplamente: além dos tributos, acrescentou “prendas e muitos presentes”²² (§8, 344) ao rei. Assim, reafirmada a paz entre Mu'tamid e Afonso, Rodrigo voltou a Castela. O acordo de paz foi selado por meio do pagamento de presentes, forma de simbolizar a paz entre cristãos e legitimada ao longo de toda a obra.

No Islã, ser tributário de um não cristão não tem justificativa teológica possível, por isso os contratos de parias evitavam a palavra “tributo”. Mas se explicava a transferência de dinheiro como pagamento por serviços prestados. A oferta de presentes, ao contrário

¹⁹ Daqui em diante, o sinal § será utilizado para apresentar o número do capítulo mencionado. Assim, “§7” significa “capítulo 7”.

²⁰ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “envió una carta al rey de Granada y a los cristianos que estaban con el diciéndoles que, en consideración a su señor, el rey Alfonso, desistieran de atacar al rey de Sevilla y de entrar en su reino”.

²¹ Mu'tamin foi de rei da taifa de Sevilha entre 1069 e 1090. Derrotado pelos norteafricanos almorávidas, morreu desterrado em Marrakech em 1095.

²² Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “regalos y muchos presentes”.

de impostos, tinha um caráter voluntário de entrega, e por isso um aspecto preferível para os muçulmanos (Epalza, 1991, p. 112).

Algo se nota neste trecho em que o rei sevilhano entrega “presentes” e não “tributos” pelos serviços prestados: a discrepância de estratégias. Os cristãos, em seus textos, geralmente preferiam apresentar as parias como tributação, demarcando a posição de superioridade. Já os muçulmanos, sempre que possível, mascaravam esses pagamentos como renumeração por serviços, ou como presentes como forma de agradecimento voluntário. Nesta passagem, fica evidente como Mu’tamid fez questão de demarcar a oferta extra como algo opcional – e como o cronista cristão usou a denominação muçulmana para a transição. Mesmo usando-se a designação muçulmana, destaca-se o quanto esse pagamento é uma limitação aos reis das taifas, já que era dinheiro de seus domínios sendo direcionado para os cristãos.

Logo depois desse episódio, Rodrigo ficou em Castela enquanto Afonso VI foi lutar contra sarracenos rebeldes a ele. No período em que o rei estava ausente, uma fortaleza cristã foi atacada por muçulmanos. O *Campeador*, que estava pagando soldada aos seus, dirige-se para Gormaz (taifa de Toledo), a fim de vingar a afronta a Castela: “Saqueando no reino de Toledo e arrasando a terra dos sarracenos, fez sete mil prisioneiros, entre homens e mulheres, lhes retirou valorosamente todos os seus pertences e riquezas, e os levou à sua casa” (§10, 345)²³.

Como essa ação de Rodrigo atrapalhava os planos de Afonso, esse voluntarismo resultou no seu primeiro exílio. A taifa de Toledo era tributária de Castela. Quando Rodrigo a atacou, sendo vassalo do rei castelhano, a interpretação foi que o rei teria mandado atacar uma taifa que ele havia se comprometido a proteger. Se, por um lado, o objetivo final era enfraquecer as taifas, por outro, era absolutamente necessário escolher o momento certo de atacar. E esta não era uma boa circunstância.

²³Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “Saqueando en el reino de Toledo y arrasando la tierra de los sarracenos, hizo prisioneros a siete mil, entre hombres y mujeres, les quitó valerosamente todas sus pertenencias y riquezas, y las llevó a su casa”.

Na narrativa, porém, a causa da deportação foi a inveja de seus adversários. Os muçulmanos foram tratados como de menor importância pelo enredo, pois nenhum prisioneiro foi nomeado, por exemplo. Relevante foi o fato de que esse voluntarismo foi o responsável pelo exílio de Rodrigo (Porrinas González, 2020, p. 111).

Exílio em Saragoça

A princípio, Rodrigo tentou exilar-se em Barcelona, mas não foi aceito. Na *HR* não há explicação para a recusa por parte dos irmãos Berenger. Buscou então vender a sua soldada em Saragoça, taifa muçulmana governada pelos Ibn Hud: Muqtadir, depois por Mu'tamin e, por fim, por seu filho Musta'in.

Muqtadir, ao morrer, dividiu o seu reino entre os filhos em seu testamento, ficando Saragoça com Mu'tamin e Denia/Lérida com seu outro filho, al-Hayib. Este último seria rival do reino de Saragoça. Os dois irmãos lutaram para reunificar o reino, sendo al-Hayib adversário de Rodrigo em toda a narrativa. Muqtadir morreu pouco depois da chegada de Rodrigo, assim, Mu'tamin foi o seu senhor enquanto esteve exilado ali (1081 a 1086).

Sobre a relação inicial entre o rei muçulmano e Rodrigo, a *HR* registra: “Mu'tamin apreciava muito a Rodrigo, e o pôs em lugar destacado colocando-lhe a frente de seu reino e todo o seu território, e tomando-lhe como conselheiro” (§12, 345)²⁴. Concordamos com Fletcher: muito provavelmente essa caracterização é um exagero. Possivelmente ele seria um dos conselheiros militares cristãos na taifa, e as operações em que participou eram de rotina (2002, p. 182).

A narrativa da Batalha de Almenar (1082) foi indicada como o estopim da rivalidade entre Rodrigo e Berenguer²⁵, mas não só isso. Também foi o primeiro relato mais pormenorizado das batalhas

²⁴ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Mu'tamin apreciaba mucho a Rodrigo, y le puso en lugar destacado colocándole al frente de su reino y de todo su territorio, y tomándole en todo de consejero”.

²⁵ Conde Berenguer Ramón II, conhecido como “el Fratricida”. A princípio, governou o condado de Barcelona juntamente com o seu irmão, Ramón Berenguer II. Sucederam o pai em 1076. Ramón Berenguer II morreu em 1082. Berenguer Ramón II governou até 1097, quando faleceu. Na década de 1080, envolveu-se em conflitos com Rodrigo – sendo a referência constante a Berenguer realizada unicamente ao fraticida.

travadas em Saragoça na *HR*, como um demonstrativo dos serviços prestados por Rodrigo à taifa.

Almenar era uma fortaleza que ficava a 20 km ao norte de Lérida, ponto estratégico para Saragoça nas disputas territoriais com Denia/Lérida. Rodrigo, servindo fielmente a Mu'tamin, o aconselhou a fortificar este castelo (§13). Assim foi feito, e a reação não tardou: al-Hayib e nobres cristãos, incluindo Berenguer, fizeram cerco ao castelo, com os sitiados chegando a passar sede (§14). Rodrigo, que estava em Escarp,²⁶ mandou carta a Mu'tamin para se reunirem. Se encontraram em Tamarite, ocasião em que aconselhou Mu'tamin a pagar ao seu irmão para que este não invadisse a fortaleza, já que as forças adversárias eram numericamente superiores.

Mu'tamin aceitou a ideia, mas al-Hayib manteve o cerco, o que desencadeou a batalha de Almenar, na qual, com apoio de Rodrigo, o grupo de Saragoça foi vencedor. Depois da vitória, a *HR* informou que “todo seu botim e pertenças passaram legalmente a poder de Rodrigo” (§16, 347)²⁷. Possivelmente um exagero, mas essa é a única fonte de informação sobre esta batalha (Porrinas González, 2020, 126). Vale sublinhar que na narrativa duas coisas legitimaram Rodrigo a defender Almenar perante cristãos: seu comportamento leal – ainda que o seu senhor fosse muçulmano – e o fato de seu orgulho ter sido ferido, pois ele construiu a fortaleza.

Ainda sobre as consequências da batalha para as relações entre cavaleiro cristão e rei muçulmano, a *HR* salienta: “Mu'tamin pôs Rodrigo à frente de seu reino e de todo seu território nos dias de seu reinado, preferindo-lhe a seu próprio filho” (§17, 347)²⁸. Mesmo que se desconfie do tamanho da influência de Rodrigo no reino de Saragoça, não se pode negar a importância dessa vitória para as suas relações no reino. Meses depois, em encontro com Afonso VI, teria preferido ficar em Saragoça do que voltar a Castela, percebendo “inveja” (§19) do rei.

²⁶ Lérida, local que invadiu.

²⁷ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “todo su botín y pertenencias pasaron legalmente a poder de Rodrigo”.

²⁸ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Mu'tamin puso a Rodrigo al frente de su reino y de todo su territorio en los días de su reinado prefiriéndolo a su propio hijo”.

Provavelmente, Fletcher tem razão: esse episódio não era sobre voltar para Castela, mas falar para o rei que não teve participação na “traição de Rueda”, episódio em que Afonso VI quase foi morto (2002, p. 187)²⁹.

A próxima batalha a ganhar relevância na narrativa foi a de Morella (1084), em que Sancho Ramírez³⁰ e al-Hayib se aliaram e foram derrotados por Rodrigo. As relações com Aragão vinham se deteriorando, com a crônica relatando apenas as investidas que o *Campeador* fez servindo a Saragoça:

o rei Mu'tamin mandou a Rodrigo Díaz que, depois de reunir a seus soldados, entrasse com eles em terras de Aragão para saqueá-las, o qual se fez assim. Saquearam, pois, a terra aragonesa, a despojaram de suas riquezas e de seus habitantes, e levaram a muitos prisioneiros (§21, 348)³¹.

Sancho estava em seu território, mas “não se atreveu” a defendê-lo, segundo a crônica. O texto enfatiza as ações de Saragoça para realçar a atividade de Rodrigo, mas a historiografia aponta que o rei aragonês não deixou de expandir o seu território às expensas de Saragoça neste período (Porrinas González, 2020, p. 124).

Diante das rivalidades regionais, al-Hayib e Sancho resolveram se aliar: “Os dois decidiram ajudar-se e defender valorosamente seus reinos e suas terras de Rodrigo, e por último apresentar-lhe audaz batalha campal” (§22, 348-9)³². Para defender-se, propõe batalha

²⁹ Neste episódio, o guarda principal prometeu a Afonso VI a entrega da fortaleza caso o rei a livrasse do reino de Saragoça. A traição se deu porque Afonso se locomoveu até lá apenas para ser atacado e alguns de seus soldados morreram emboscados. Provavelmente, a fonte usada para a escrita do episódio foram as memórias que circulavam localmente na época (Martin, 2021).

³⁰ Sancho Ramírez de Aragão, rei de Aragão desde 1063 até a sua morte em 1094.

³¹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “el rey Mu'tamin mandó a Rodrigo Díaz que, después de reunir a sus soldados, entrara con él en tierras de Aragón para saquearlas, lo cual se hizo así. Saquearon, pues, la tierra aragonesa, la despojaron de sus riquezas y de sus habitantes, y llevaron a muchos prisioneros”.

³² Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Los dos decidieron ayudarse y defender *valerosamente* sus reinos y sus tierras de Rodrigo, y por último presentarle *audaz* batalla campal”.

campal, o que é legitimado pelo cronista, mesmo que os dois fossem adversários de Rodrigo, sendo um deles muçulmano.

Não se fala em *parias* pagas a Sancho: os dois tinham um adversário em comum, Rodrigo, que atacou aos dois reinos, então eles estavam se defendendo. Note-se que na *HR* o adversário é o *Campeador*, não Mu'tamin de Saragoça – a crônica, afinal, é sobre o cristão – assim, mesmo que ele tenha agido por iniciativa do rei de Saragoça, mesmo que o ataque tenha sido a essa região muçulmana, foi narrado como agressão a Rodrigo.

Tem-se então a Batalha de Morella (1084). Rodrigo venceu; Sancho e al-Hayib fugiram:

Ao estabelecer-se o combate, se lutou durante largo tempo, mas, ao fim, Sancho e al-Hayib fugiram e, vencidos e em desordem, fugiram do rosto de Rodrigo, que lhes perseguiu durante um bom trecho colhendo muitos prisioneiros” (§23,349)³³.

Na *HR* foi incluída uma extensa lista de prisioneiros e todos os nomeados eram cristãos.

No capítulo seguinte, Mu'tamin recebe Rodrigo com grandes honras, assim como os muçulmanos da cidade:

Mu'tamin, seus filhos e uma grande multidão da cidade de Saragoça, homens e mulheres, alegrando-se e regozijando-se em sua vitória saíram ao seu encontro até a vila que se chama Fuentes que está a uns cento e cinquenta estádios da cidade (§23, 249)³⁴.

³³ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Al entablarse el combate, se luchó durante largo tiempo, pero, al fin, el rey Sancho y al-Hayib se dieron a la fuga y, vencidos y en desorden, huyeron del rostro de Rodrigo, que les persiguió durante un buen trecho cogiendo a muchos de ellos prisioneros”.

³⁴ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Mu'tamin, sus hijos y una gran multitud de la ciudad de Zaragoza, hombres y mujeres, alegrándose y regocijándose en su victoria le salieron al encuentro hasta la villa que se llama Fuentes que está a unos ciento cincuenta estadios de la ciudad”.

O *Campeador* ficou em Saragoça até a morte de Mu'tamin e nove meses sob o poder de Musta'in, seu filho, "com máxima honra e veneração" (§24, p.349)³⁵.

Em qualquer circunstância em que esteve sob poder de alguém, Rodrigo foi retratado na *HR* como alguém leal e honrado – mesmo que o senhor fosse muçulmano. O que não era estranho na Península Ibérica de seu tempo, e mesmo em outras regiões do Mediterrâneo.

Martínez Díez recorre ao *Fuero Viejo* de Castela para explicar a situação de Rodrigo. Quando um cavaleiro era desterrado, de acordo com essa obra, ele teria que deixar as terras do rei local, juntamente com seus vassalos diretos. O que havia sido doado a ele para poder exercer as funções de vassalo teria que ser devolvido, mas o que ele tivesse independentemente disso não iria para o monarca. Uma vez desterrado, o cavaleiro teria que buscar seu sustento em outro lugar, ficando implícito que essa busca seria realizada em um reino estrangeiro (1999, p. 111). No contexto ibérico do século XI, esse reino estrangeiro poderia ser uma taifa muçulmana.

Além de Rodrigo, outros se exilaram em taifas: Afonso VI em Toledo³⁶, García de Galícia em Sevilha³⁷, o infante Ramón García de Pamplona em Saragoça (Martínez Díez, 1999, p. 118)³⁸. Esses exílios se deram por necessidade daqueles que buscaram tal recurso. Neste momento, os proscritos não tinham condições de limitar as ações muçulmanas – a prioridade era sustentar-se e aos seus. Os reis muçulmanos, por sua vez, aproveitavam esta necessidade de algumas figuras cristãs para fortalecer seus exércitos – como pode-se

³⁵ Tradução da autora a partir do texto espanhol: "con máximo honor y veneración".

³⁶ No contexto das disputas pelos reinos de Leão e Castela que estava travando com seu irmão, Sancho II de Castela. Inicialmente, pelo testamento de Fernando I, Leão estava destinada a Afonso e Castela a Sancho II. Mas Sancho II venceu uma batalha com Afonso e este exilou-se em Toledo até a morte de Sancho II, quando se tornou Afonso VI de Leão e Castela.

³⁷ Também herdeiro de Fernando I, recebendo a Galícia como seu reino na partilha. Mas em disputa com Sancho II, foi exilado em Sevilha até a morte do irmão. Voltou a Galiza, mas desta vez a perdeu para Afonso VI. Morreu exilado no castelo de Luna (Leão).

³⁸ Ramón García matou seu irmão Sancho Garcés IV de Pamplona, em 1076. As consequências desse evento foram o exílio de Ramón García em Saragoça e a divisão do reino entre Aragão (Sancho Ramírez) e Castela (Afonso VI).

perceber neste caso, em que Rodrigo lutou contra inimigos de Saragoça – e eventualmente amealhar futuras parcerias (no mínimo pactos de não agressão).

Senhor independente no Levante

Depois do segundo exílio, Rodrigo ficou um ano saqueando terras de al-Hayib para sustentar a todos que o acompanharam. São assinalados três lugares na *HR*: Elche, Polop e Ondara. Três territórios da taifa de Denia, embora a sinalização de que pertenciam a esse reino seja muito discreta na narrativa. Em Polop, ele atacou com força, mas não há descrição pormenorizada de violência, apenas do que foi saqueado. Em Ondara, reconstruiu uma fortaleza e recebeu emissários de al-Hayib para firmar paz com ele. Uma vez que a paz foi selada, os emissários sarracenos voltaram a al-Hayib.

A *HR* não pormenoriza os acordos firmados:

A este lugar lhe enviou um emissário al-Hayib, que era então o rei daquela terra³⁹ e governava nela, para estar em paz com ele. Uma vez selada e firmada dita paz, os legados sarracenos voltaram a al-Hayib. Rodrigo, por sua parte, marchou dali com seu exército e chegou aos arredores de Valencia (§36,357)⁴⁰.

Provavelmente, o acordo envolvia *parias*, mas não há indicação no texto. Subentende-se que o acordo incluiu tributação devido ao contexto em que foi escrito. A companhia de Rodrigo tinha duas alternativas, além de se dissolver: seguir saqueando ou cobrar tributação para ter sua sobrevivência. Al-Hayib ou aceitaria pagar tributos, ou teria seu poder cada vez mais enfraquecido militarmente, além dos danos materiais.

³⁹ Note-se a reintrodução de um personagem que já tinha sido apresentado, uma evidência de que o texto da *HR* foi editado por mais de um “autor”. Não há citação, por exemplo, ao fato de que quando Rodrigo serviu a Saragoça lutou contra al-Hayib diversas vezes.

⁴⁰Tradução da autora a partir do texto espanhol: “A este lugar le envié un emisario al-Hayib, que era entonces le rey de aquella tierra y gobernaba en ella, para estar en paz con él. Una vez sellada y firmada dicha paz, los legados sarracenos volvieron a al-Hayib. Rodrigo, por su parte, se marchó de allí con su ejército y llegó a los alrededores de Valencia”.

Quando al-Qadir de Valência soube do acordo entre Rodrigo e al-Hayib, enviou também emissários para firmar a paz com o *Campeador*; ele não seria alvo de saques da hoste do burgalês. Rebeldes ao rei de Valencia também enviaram emissários de paz. Desta forma, em um ano, na perspectiva da *HR*, Rodrigo alcançou uma certa estabilidade. De acordo com a narrativa, alguns saques foram suficientes para alcançar tal constância.

Já no capítulo seguinte (§37), Al-Hayib quis se aliar a Sancho e Berenguer contra Rodrigo. Segundo a narrativa, ele estava aterrorizado ao constatar as movimentações do *Campeador* no Levante. Os dois cristãos não aceitaram, pois provavelmente o sarraceno não ofereceu pagamento de tributos. Mas nada foi escrito sobre o muçulmano ter firmado paz e logo depois ter agido de forma contraditória. Não foi realizado nenhum comentário sobre o assunto, como acusar de traição a Rodrigo, pois, na lógica do texto, ele fez o que era necessário para conter uma ameaça ao seu reino. Por outro lado, esse relato demonstra a fragilidade desses acordos de paz e o quanto era habitual essa volatilidade.

Enquanto Rodrigo se locomovia, segundo a *HR*, al-Hayib e Berenguer firmaram acordo contra ele, com Berenguer recebendo dinheiro do rei de Denia/Lérida para guerrear contra o *Campeador*. Berenguer plantou seu acampamento em Calamocha, terras de Albarracín, e se dirigiu então a Mustá'in, rei de Saragoça. Os dois fizeram as pazes mediante pagamento do muçulmano ao cristão, inclusive para lutar contra Rodrigo.

Rodrigo estava nas montanhas de Herbés quando o rei Mustá'in lhe mandou um emissário para anunciar que Berenguer iria atacá-lo. Rodrigo agradeceu, ao começar uma breve carta ao rei de Saragoça incluída na *HR*, garantindo confiança na sua vitória: “A Mustá'in de Saragoça, meu amigo fiel” (§37, 357)⁴¹. Essa é a única mensagem a um muçulmano com tal teor transcrita na obra.

Não há julgamento, na *HR*, ao “jogo duplo” de Mustá'in em relação a Rodrigo. Mustá'in buscou derrotá-lo, mas quando percebeu que não teria apoio de Afonso VI, traiu o acordo com Berenguer e

⁴¹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “A Mustá'in de Zaragoza, mi amigo fiel”.

avisou o *Campeador*. Novamente, a atitude muçulmana de fazer alianças voláteis, para defender os seus reinos, não recebe adjetivações, em uma crônica em que a qualificação é realizada para as ações. Infidelidade, para a obra, seria Musta'in fazer algo que botasse a vida de Rodrigo em risco. Volatilidade de alianças não foi vista como traição – ao contrário, o saragoçano foi qualificado como “amigo” por avisar uma possível contenda futura.

Depois da batalha de Tévar⁴², provocada pelas negociações de Berenguer com reis muçulmanos, Rodrigo passou dois meses em Saragoça. Concordamos com Porrinas González (2020, p. 238): esse momento foi o de realocação da relação entre Rodrigo e Musta'in, dado o comportamento ambíguo do rei muçulmano. No mesmo capítulo, Berenguer e Rodrigo trocam mensagens no sentido de se entenderem. Dessa vez, é o conde que está na cidade de Saragoça: percebe-se uma intensa relação entre as autoridades cristãs e muçulmanas, que não foi abalada pelo aviso de Musta'in sobre as movimentações de Berenguer. Provavelmente o mais interessante aos dois era manter laços, o que em nenhum momento foi questionado pela crônica.

Os capítulos §43 e §46 dedicam-se a narrar as atividades de Rodrigo para sustentar a sua companhia: saques e fortificações, com estadias breves em cada lugar. No §43, Rodrigo assediou lugares da taifa de Valencia: Burriana, Yuballa (lugar em que passa a Páscoa, seguindo a Trégua de Deus) e Liria. É um capítulo curto: o foco foram as localizações e a interrupção das atividades, não as atividades guerreiras em si, o que faz sentido em se tratando de uma obra redigida em ambiente religioso, cluniacense.

No §46, reparou e fortificou Peña Cadiella (taifa de Valência), lugar estratégico para perceber as movimentações almorávidas (Porrinas González, 2020, p. 250). Este foi um local que ocupou e chegou a desocupar, embora isso não fique claro na crônica. Essas breves ações quase não receberam destaque na narrativa, figurando como demonstrativo de como o grupo agiu para sobreviver enquanto

⁴² Batalha travada entre Rodrigo e Berenguer, diante dos interesses conflitantes. Rodrigo venceu, aprisionou Berenguer e este renunciou a parte de seus projetos de expansão.

não conseguiu um local fixo. Sendo assim, o tratamento dado aos muçulmanos perdedores não recebeu nenhum destaque.

Nos capítulos §47 e §48, é informado que Rodrigo passou um tempo em Saragoça, com Musta'in, "rodeados de honras por diversos dias" (§48, 364)⁴³. Musta'in tinha mandado mensagem, preocupado com a ameaça que Sancho de Aragão estava representando para Saragoça⁴⁴. Os dois se encontraram, firmam paz, e depois Rodrigo intermediou a paz entre os dois reis.

A ameaça almorávida foi o fator que promoveu esta tríplice paz (Porrinas González, 2020, p. 251). Percebe-se novamente a construção da lealdade de Rodrigo porque, logo depois de arrasar Nájera, vendeu vinhas produzidas em Saragoça que não pertenciam a Musta'in (§52). A fidelidade no trato ganhou ênfase a ponto de receber um capítulo para tal: se o objetivo era fazer constar que uma das formas de sobreviver era vendendo vinha, não existia a necessidade de se enfatizar que ele não roubou de Musta'in.

Quando se dirigia a Valencia, soube por um mensageiro que "os bárbaros povos sarracenos haviam entrado em Valência e a haviam tomado" (§53, 365)⁴⁵. Ao ouvir isso, Rodrigo marchou rapidamente até Yuballa⁴⁶ e pôs sítio. Na *HR* o autor/editor registrou: "Se não houvesse atuado com tanta rapidez, aqueles povos bárbaros⁴⁷ teriam ocupado a Hispania até Saragoça e Lérida, e a teriam submetido totalmente" (§53, 365)⁴⁸. Percebe-se aqui a importância que a crônica atribui a Rodrigo: foi a sua ação que deteve os almorávidas, algo a ser

⁴³ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) "rodeados de honores bastantes días".

⁴⁴ A crônica omitiu, mas quando Rodrigo vendia a soldada a Saragoça, Sancho já era uma ameaça (Porrinas González, 2020, pos. 1687). Essa supressão ajudou a superestimar a importância de Rodrigo no reino, além de manter a centralidade narrativa cristã em torno de Castela.

⁴⁵ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) "los bárbaros pueblos sarracenos habían legado a la zona Este, la habían devastado cruelmente y que habían entrado en Valencia y la habían tomado".

⁴⁶ A 15 km de linha reta de Valencia.

⁴⁷ Embora não tenham sido especificados no trecho, os "bárbaros" em questão eram os almorávidas.

⁴⁸ Tradução da autora a partir do texto espanhol: "De no haber actuado con tanta rapidez, aquellos pueblos bárbaros hubieran ocupado toda la Hispania hasta Zaragoza y Lérida, y la hubiesen sometido totalmente".

lembrado, especialmente no contexto em que o texto foi escrito: o avanço cada vez maior de uma segunda dinastia norte-africana, os almôadas.

Rodrigo toma a fortaleza de Yuballa e a povoa – com muitas pessoas de cidades ao redor - provavelmente muçulmanos. Enquanto isso, os “habitantes de Valência, que haviam escapado à morte, estavam submetidos aos bárbaros que se chamam almorávidas, permaneciam sob o seu mandato e conviviam com eles” (§54, 366)⁴⁹.

Essa é primeira vez que a *HR* cita “almorávida” no contexto do Levante, agora fazendo a associação entre “bárbaros” e “almorávidas”. Em latim, como assinalado anteriormente, o termo usado foi *moabita*, palavra bíblica que remete aos habitantes da terra de Moab. O *Dicionário da Real Academia Espanhola* indica que o vocábulo foi usado para designar os almorávidas. Montaner destacou o uso do passado na apresentação dos norte-africanos, mostrando necessidade de explicar de que grupo se tratava (2012, p. 281).

O mesmo dicionário, no verbete “bárbaro”, apresenta as origens do termo: primeiramente usado pelos gregos, em seguida, pelos romanos, adjetivando aqueles que são estrangeiros. Acrescenta-se uma negatividade maior ao qualificativo a partir do momento em que o Império Romano é invadido por povos externos às fronteiras imperiais. Não espanta, portanto, o uso do atributo para qualificar aqueles que estavam invadindo a península.

Rodrigo acampou do lado de fora de Valência, realizando saques nas imediações da cidade. Os habitantes pediram a ele que os deixassem com os almorávidas. Rodrigo se recusou e tomou dois arrabaldes de Valencia, Villanueva e Alcudia: “Ele deixou os vencidos viverem livres e em paz em suas casas e heranças com todos os seus bens” (§54, 366)⁵⁰. Ao ver isso, os habitantes de Valência expulsaram os almorávidas da cidade, segundo as condições impostas por Rodrigo,

⁴⁹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “habitantes de Valencia, que habían escapado a la muerte, estaban sometidos a los bárbaros que se llaman almorávides, permanecían bajo su mandato y convivían con ellos”.

⁵⁰ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “El dejó a los vencidos vivir libres y en paz en sus casas y heredades con todos sus bienes”.

que não foram indicadas na *HR*: “Rodrigo os permitiu [a quem?] que permanecessem livres e tranquilos vivendo em paz” (§56, 366)⁵¹.

Porrinas, porém, esclarece que os almorávidas foram escoltados para deixar a cidade (2020, p. 285). Percebe-se que a narrativa da crônica retrata Rodrigo como um vencedor benevolente, excluindo alguma violência que tenha praticado, mesmo representando razias e pressão contra a população da cidade. Até os almorávidas, adversários a serem expulsos, puderam sair de Valência de forma não violenta.

Segundo a *HR*, Yusuf, ao saber disso, mandou cartas a Rodrigo para que ele, de forma alguma, “ousasse entrar em terras valencianas” (§57, 366)⁵². O *Campeador*, por sua vez, teria mandado cartas a todos os governantes de Al-Andalus, dizendo que, por medo dele, o norteafricano não se atreveria a atravessar o mar e socorrer Valência. Yusuf, como resposta, teria reunido o exército para atravessar o Estreito. Martínez Díez (1999, p. 286) aponta que a resposta do *Campeador* talvez tenha sido exagero do autor da *HR*, pois não é própria da prudência de um homem político como o burgalês.

No relato da *HR*, Rodrigo realizou em julho de 1093 um primeiro cerco a Valência e disse aos habitantes locais que não atacaria até agosto. Se até lá Yusuf viesse e o derrotasse, eles deveriam obedecer ao almorávida, se não, deveriam servir e obedecer a ele, Rodrigo. Os habitantes mandaram então cartas a Yusuf e a todos os governantes de Al-Andalus indicando os termos do acordo com Rodrigo e pedindo ajuda.

Todo esse trecho favorece muito a imagem de Rodrigo. Ele não é especialmente violento e estabelece acordos que dão chance de defesa: “Estas palavras pareceram bem a todos os habitantes de Valência” (§57, 366)⁵³. Assim, ele deixaria os expulsos da cidade viverem bem em outro lugar (Denia).

Em Alcudia, depois dos saques, deixou todos viverem as suas vidas normalmente. Também em 1093 saqueou as terras de Ibn Razin,

⁵¹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Rodrigo les permitió que permanecieran en Denia libres y tranquilos viviendo en paz”.

⁵² Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “osara entrar em tierras valencianas”.

⁵³ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Estas palabras parecieron bien a todos los hombres de Valencia”

“que havia lhe enganado em seu tributo. Saqueou toda aquela região” (§58, 367)⁵⁴. Rodrigo levou o produto agrícola dos saques para Yuballa. O capítulo é curto, narrado como uma simples reação ao pagamento de *parias* de modo insatisfatório.

A narrativa omitiu a ferida que Rodrigo teve nesta ação, excluindo do texto a reação muçulmana aos saques. Também são omitidas as negociações de Ibn Razin com Sancho de Aragão, que poderiam ser prejudiciais aos planos do *Campeador* (Porrinas González, 2020, p. 288). Essas informações estão presentes em obras que tiveram o texto de Ibn Alqama, *Manifiesto elocuente sobre el infausto incidente*, como fonte⁵⁵.

Admitindo-se a hipótese de Georges Martin (2021), de que o autor da *HR* teve contato ao menos com uma tradução do texto de Ibn Alqama⁵⁶, foram omissões que buscaram superestimar as ações de Rodrigo e subestimaram as iniciativas muçulmanas, garantindo protagonismo ao cristão castelhano.

Logo depois, os habitantes de Valência, seguros de que Yusuf vinha socorrê-los, romperam o pacto firmado com Rodrigo. Ao saber disso, o *Campeador* “assediu Valência de novo com todas as suas energias e a atacou por todas as partes com forte e feroz combate. Sabe-se que a cidade padeceu de uma terrível e forte fome” (§59, 367)⁵⁷. Esse é o primeiro trecho sobre o segundo e definitivo cerco a Valência.

O segundo, informa: “Rodrigo atacou Valência durante bastante tempo por todas as partes e com mais força e vigor do que o acostumado e a tomou depois tê-la assaltado corajosamente, e uma

⁵⁴ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “subió y llegó a tierras de Ibn Razin, quien le había engañado em su tributo. Saqueó toda aquella región”.

⁵⁵ Ibn Alqama foi um valenciano que presenciou o governo de Rodrigo em Valencia. Escreveu sua obra antes de 1107, cujo o original em árabe foi perdido. Sabemos da existência do texto por meio de escritores árabes posteriores e de traduções realizadas em espanhol. A *Primera Crónica Geral* de Afonso X está entre as obras que a disseminaram. Apesar dessas difusões, elas são parciais e não temos como afirmar a íntegra do seu conteúdo (Molins, 2000, p. 58).

⁵⁶ Hipótese elaborada a partir do cotejamento dos trechos disponíveis da obra árabe com a *HR* (Martin, 2021).

⁵⁷ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “asedió Valencia de nuevo con todas sus energías y la atacó por todas partes con fuerte y encarnizado combate. Se sabe que la ciudad padeció una terrible y fuerte hambre”.

vez tomada, em seguida a saqueou” (§61, 367)⁵⁸. Esta é toda a descrição do cerco final a Valência, que renderia o governo da cidade ao *Campeador*.

É provável que essa brevidade tenha sido uma escolha consciente do(s) cronista (s), já que o cerco foi duradouro (dezembro de 1093 a junho de 1094) e violento – não foram poucas as vezes em que ocorreram situações graves fora das muralhas. A população passou fome severa, pois a comida alcançou preços inacessíveis para a maioria das pessoas (Martínez Díez, 1999, p. 333).

Tendo o cronista possivelmente conhecido uma tradução do texto de Ibn Alqama, como já assinalado, ele conheceria ao menos uma versão do que poderia ter se passado durante este cerco. Mas na maior parte da narrativa a personagem Rodrigo não foi construída a agir de forma particularmente violenta – com uma exceção: a razia que fez em Nájera, território em que possivelmente o texto foi escrito.

Ao mesmo tempo que citou a existência da fome, comum em cercos, os pormenores dos horrores sofridos pela população valenciana só nos são conhecidos por outras fontes. Omitindo dessa forma os detalhes do cerco a Valência, o autor acabou dando maior importância narrativa para a tomada de Murviedro, mais elaborada, como se verá.

Ao mesmo tempo que reduziu a violência praticada contra os habitantes da cidade, exaltou a distribuição do botim que Rodrigo teria feito. Assim, está registrado na *HR*: “todos os seus se fizeram mais ricos do que as minhas palavras poderiam chegar a expressar” (§61, 367)⁵⁹.

Uma hoste almorávida chegou a cercar Valência para socorrer a cidade, mas “não se atreveu” (§60, 367)⁶⁰ a lutar com Rodrigo e desistiu da batalha. Não se sabe por qual motivo o grupo chegou a se aproximar da cidade sem efetivar a contenda (Martínez Díez, 1999, p. 298). Sendo um texto cristão, a razão apresentada foi a covardia. Esse é um dos trechos em que almorávidas não se atreveram a lutar contra

⁵⁸ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Rodrigo atacó Valencia durante bastante tiempo por todas partes con más fuerza y vigor de lo acostumbrado y la tomó después de haberla asaltado valerosamente, y una vez tomada, en seguida la saqueó”.

⁵⁹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “todos los suyos se hicieron más ricos de lo que mis palabras podrían llegar a expresar”.

⁶⁰ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “no atreviéndose”.

cristãos, contrariando o momento histórico, em que a maioria das batalhas teve como resultado derrotas cristãs. Esse foi o período em que o maior detentor da expansão almorávida foi justamente Rodrigo, pois Afonso VI não teve o mesmo sucesso (García Fitz, 2019, p. 71).

No trecho concernente à atuação de Rodrigo como senhor independente no Levante, pode-se perceber que as suas atitudes perante os muçulmanos foram variadas, de acordo com o grupo. Com os andaluzes, as relações são mais voláteis, cabendo uma variedade de ações: *razias*, *parias*, conflitos e expulsão. As negociações foram constantes, cabendo a guerra como um dos recursos, mas não o único. Já com os almorávidas não houve acordo possível. A presença norte-africana, inclusive, provocou entendimento entre cristãos e muçulmanos antes adversários: Sancho Ramírez de Aragão e Mustá'in de Saragoça, por meio da intermediação de Rodrigo.

Senhor de Valência

Yusuf, quando soube da conquista de Valência por Rodrigo, segundo a *HR*, reuniu o conselho e nomeou o seu sobrinho Muhammad (b. Tasufin) como chefe de Al-Andalus: “Enviou-o com uma grande hoste de infiéis, almorávidas e muçulmanos de todo o Al-Andalus a assediar Valência e levar Rodrigo ante ele, cativo e carregado de cadeias de ferro” (§62, 368)⁶¹. O exército almorávida ficou acampado durante cerca de dez dias, provocando, fazendo ruído, atirando setas contra as tendas do exército de Valência.

A crônica acrescenta: “Rodrigo, com a fortaleza natural de seu coração, se confortava e o mesmo aos seus e os animava valorosamente rogando com incessantes e devotas preces a Nosso Senhor Jesus Cristo que lhes desse o auxílio divino” (§62, 368)⁶². Esta é a primeira vez que o relato apresenta a companhia de Rodrigo rezando antes de combater. Na perspectiva presente na *HR*, com os muçulmanos

⁶¹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Le envié con una gran hueste de infieles, almorávides y musulmanes de todo el Al-Andalus a asediar Valencia y llevar a Rodrigo ante él, cautivo y cargado de cadenas de hierro”.

⁶² Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Rodrigo, con la fortaleza natural de su corazón, se confortaba a el mismo y a los suyos y los animaba valorosamente rogando con incesantes y devotas preces a Nuestro Señor Jesucristo que les diera el auxilio divino”.

andaluzes, o temor da luta não era uma questão para os soldados do *Campeador*, mas conflitos com os “moabitas”, sim. Como resultado, os almorávidas perdem. Muitos morreram, outros foram feitos prisioneiros, juntamente com suas mulheres e filhos. Rodrigo e os seus tomaram todo o acampamento dos muçulmanos, em que encontraram riquezas e enriqueceram com esse botim. Novamente a distribuição dos ganhos foi narrada, exaltando o caráter justo do líder.

Depois dessa vitória, o *Campeador* tomou a fortaleza chamada Olocau (§63), em que se encontravam as riquezas de al-Qadir. Dividiu-as com os seus equitativamente. Al-Qadir foi mencionado depois de morto e não há narrativa de como foi a sua morte, só que faleceu quando Valência foi tomada pelos almorávidas. Possivelmente, essa omissão narrativa deu-se porque a sua morte não foi considerada relevante em uma crônica centrada especialmente no burgalês e, em segundo plano, em Castela.

Pouco depois, Pedro de Aragão e Rodrigo se prepararam para lutar contra os almorávidas. O líder deles era o sobrinho de Yusuf⁶³, Muhammad. Segundo a crônica, o exército muçulmano tinha trinta mil pessoas, bem equipadas. No dia em que chegaram a Játiva, os adversários não apresentaram combate, mas “estiveram durante todo o dia proferindo seus alaridos e gritos guerreiros desde os montes que existiam ali” (§65, 369/70)⁶⁴. Esse comportamento intimidador tinha acontecido na primeira batalha, narrada no capítulo §62. Vale sublinhar que essa conduta, no âmbito narrativo, foi associada apenas nos exércitos almorávidas, não aos andaluzes.

As hostes de Muhammad eram mistas: “almorávidas, muçulmanos de Al-Andalus e de todos os povos infiéis” (§66, 370)⁶⁵. Estavam acampados em um monte e no mar, com grande quantidade de navios – atacavam os cristãos a partir da frota, usando arco e flecha. Nos montes, a hostilidade era com outras armas. Essas formas

⁶³ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “rey de los almorávides y musulmanes de Al-Andalus” (§65, 369).

⁶⁴ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “estuvieron durante todo el día profiriendo sus alaridos y gritos guerreros desde los montes que allí había”

⁶⁵ Tradução da autora a partir do texto espanhol: (...) “almorávides, musulmanes de Al-Andalus y de todos los pueblos infieles”. Em latim, “*cum moabitis et hysmaelitibus et cuncis gentibus barbaris*”.

de amedrontar funcionaram: os cristãos entraram em pânico. Rodrigo precisou encorajar as tropas cristãs, como em nenhum outro trecho do relato:

Rodrigo ao vê-los temerosos e cheios de medo em seguida montou seu cavalo e, bem armado, começou a correr ao exército cristão falando-lhes da seguinte maneira: “Escutem-me, companheiros meus muito queridos e amados, sejam fortes e valorosos no combate, tenham ânimo como homens que são, e de nenhum modo tenham medo nem temam seu grande número hoje os entregará Jesus Cristo Nosso Senhor a nossas mãos e ao nosso poder” (§66, 370)⁶⁶.

Pela segunda vez, a clemência divina apareceu ajudando os cristãos⁶⁷. Provavelmente foi pela importância da batalha na obra, pois, na maioria delas, tal intervenção maravilhosa não é citada. Nesta, em específico: “Ao fim, graças à ajuda e obra da clemencia divina, os venceram e fizeram fugir. Alguns morreram pela espada, outros ao passar o rio e a imensa maioria se afogou no mar tratando de escapar” (§66, 370)⁶⁸. Com a vitória, o resultado foi morte, botim e fuga dos muçulmanos. Não se fala de prisioneiros, pois o objetivo único era expulsar e matar, ao contrário de batalhas contra os andaluzes⁶⁹.

No capítulo 67, curto, é narrada a tomada de Almenara. Ao saber que o alcaide de Játiva, Abu-I-Fatah, saiu da cidade e foi a Murviedro, Rodrigo se dirigiu contra ele até uma vila chamada

⁶⁶ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Rodrigo al verlos temerosos y llenos de miedo enseguida montó sobre su caballo y, bien armado, comenzó a recorrer el ejército de los cristianos arengándoles de esta manera: Escuchadme, compañeros míos muy queridos y amados, sed fuertes y valerosos en el combate, tened ánimo como hombres que sois, y de ningún modo tengáis miedo ni temáis su gran número porque hoy los entregará Jesucristo Señor Nuestro a nuestras manos y a nuestro poder “.

⁶⁷ Na primeira vez, o auxílio foi para com Afonso VI para este tomar Toledo aos andaluzes (§20)

⁶⁸ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Al fin, gracias a la ayuda y obra de la clemencia divina, los vencieron e hicieron huir. Algunos murieron a espada, otros al pasar el río y la inmensa mayoría se ahogó en el mar tratando de escapar.”

⁶⁹ Como exemplo, a batalha de Morella, narrada no capítulo 23, na qual não foram nomeados os cativos.

Almenara, localizada ao norte de Valência. Assediou e atacou esse lugar com força por três meses e o tomou: “Mas permitiu que todos os homens que encontrou dentro marchassem livres” (§67, 371) ⁷⁰.

O capítulo é pouco informativo: não se fala onde fica Almenara, qual a sua importância, quem era Abu-l-Fatah, porque era tão importante derrotar a vila que o abrigou. Analisando os estudos sobre Rodrigo é que se sabe que Abu-l-Fatah era um comandante almorávida e que Almenara era próxima de Murviedro, fortaleza da região do Levante e próximo alvo do *Campeador*.

Como estava situada ao norte de Valência, Rodrigo almejava Murviedro como forma de se garantir contra o possível avanço almorávida na região (Martínez Díez, 1999, p. 378). Antes de se locomover para essa localidade, o *Campeador* fundou uma igreja em homenagem a Virgem Maria na vila dominada e ora a Deus para conquistar a região. A *HR* sinaliza as interrupções de atividades guerreiras em dias santos, mas essa é a única prece que ele realiza sozinho descrita em toda a obra.

O cerco a Murviedro foi relatado em sequência e começa com Rodrigo negociando prazo de trégua com os habitantes: 30 dias para pedir ajuda. Eles reclamam da violência empregada: “Por que nos inferes tantos e tão insuportáveis males? Por que nos mata a golpe de lanças, flechas e espadas? Ablanda e mitiga seu coração e apieda-te de nós. Te suplicamos que por piedade nos concedas trégua de alguns dias” (§69, 371) ⁷¹. Sublinhamos que o diálogo de Rodrigo com os habitantes de Murviedro foi muito mais detalhado do que o estabelecido com os habitantes de Valencia, incluindo falas dos habitantes da fortaleza.

Os moradores locais fizeram pedidos de ajuda a cristãos e muçulmanos: aos Almorávidas, ao rei Afonso VI, a Mustá'in de Saragoça, ao rei Ibn Razin e ao conde Berenguer. Afonso VI se recusou, por preferir que Rodrigo fosse senhor de Murviedro a

⁷⁰ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Pero permitió marchar libres a todos los hombres que encontró dentro”.

⁷¹ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “¿Por qué nos infieres tantos y tan insoportables males? ¿Por qué nos matas a golpe de lanzas, flechas y espadas? Ablanda y mitiga tu corazón y apiádate de nosotros. Te suplicamos a una que por piedad nos concedas tregua de algunos días”.

qualquer outro muçulmano. Mustá'in se recusou, depois de ameaçado por Rodrigo. Ibn Razin diz “Animem-se e resistam o quanto puderem, porque não posso ajudá-los” (§70, 372) ⁷². Os Almorávidas “não se atreveram” a lutar com Rodrigo se Yúsus não participasse da batalha. Berenguer aceitou fazer distração, e logo fugiu de batalha.

Rodrigo aumentou o prazo duas vezes. Na primeira, por mais doze dias. Na segunda, negociaram a entrada na Páscoa ou no dia de São João Batista. O *Campeador* disse que não iria entrar no dia de Pentecostes⁷³, o que tinha sido ofertado pelos muçulmanos:

“Entretanto peguem vossas mulheres, filhos, escravos e todas as vossas riquezas e saiam em paz com todos vossos bens para onde queiram. Evacuem o castelo e sem pôr obstáculos o deixem livre. Eu, por minha parte, com ajuda da clemência divina, entrarei no dia de São João Batista”. Os sarracenos lhe deram graças por tal e tão grande misericórdia (§71, 373) ⁷⁴.

Ele entrou no dia de S. João Batista e ergueu uma igreja em homenagem ao santo no local. Prendeu os que ficaram e não entregaram riquezas, em clara contradição com o trecho anterior:

“Os ordeno que me devolvam todas as coisas que quitaram de meus homens e o que levaram aos almorávidas em desonra e deem a mim. Se não querem fazê-lo, não duvidem que os levarei a cárcere e os carregarei de cadeias de ferro”. Eles não puderam devolver o pedido, foram levados a Valência por mandato de Rodrigo, privados de suas riquezas e encarcerados” (§72, 373-4). ⁷⁵

⁷² Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Animaos y resistidle cuanto podáis, porque yo no puedo ayudaros”.

⁷³ Novamente a Trégua de Deus se faz presente no texto.

⁷⁴ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Entretanto tornad vuestras mujeres, hijos, esclavos y todas vuestras riquezas e id en paz con todos vuestros bienes a donde queráis. Evacuad el castillo y sin poner obstáculos dejadlo libre. Yo, por mi parte, con la ayuda de la divina clemencia, entraré en él el día de San Juan Bautista>>. Los sarracenos le dieron rendidas gracias por tal y tan grande Misericordia”.

⁷⁵ Tradução da autora a partir do texto espanhol: “Os ordeno que me devolváis todas las cosas que quitasteis a mis hombres y lo que llevasteis a los almorávides en deshonra y darlo mío. Si no queréis hacerlo, no dudéis que os llevaré a la cárcel y os cargaré de

O processo de tomada de Murviedro – desde o cerco até a capitulação – foi narrado de forma mais completa e complexa do que a de Valência, incluindo a reclamação por parte dos muçulmanos em relação à violência. Se a conjectura de Georges Martin estiver correta, e o autor/editor da *HR* teve acesso a uma tradução de Ibn Alqama, a omissão no caso valenciano tem uma razão evidente: não condiz com a construção geral de Rodrigo presente na crônica.

Mesmo no episódio de Murviedro, a queixa sobre a violência empregada foi mais destacada do que a descrição de atos agressivos em si. A tônica da obra foi a negociação e como Rodrigo aceitou adiar o prazo de rendição da localidade por duas vezes. E neste prazo, em uma primeira versão do ocorrido presente na *HR*, se indicou que ele concedeu a oportunidade dos habitantes saírem com as suas riquezas, para, depois, entrar em contradição, mostrando o *Campeador* de maneira menos pacífica.

O cerco e tomada de Murviedro foi o último episódio guerreiro narrado na crônica. Depois, seguiram as narrativas da transformação da mesquita de Valência em igreja, a única construção desse tipo com algum destaque⁷⁶, e a sua morte.

No trecho concernente ao senhorio de Rodrigo em Valência e arredores, percebe-se a presença de preces realizadas para vencer batalhas: duas contra os almorávidas, coletivas, e uma do *Campeador*, para conquistar Murviedro. Note-se que em toda a crônica apenas os almorávidas inspiram temor nos soldados de Rodrigo, a ponto da reza se tornar um elemento tranquilizador. Ainda na questão do credo, é apenas como senhor de um domínio estabelecido que o protagonista fundou igrejas: em Almenara, Murviedro e em Valência, sendo esta última para substituição de uma mesquita. O tratamento que dispensa aos vencidos foi geralmente realizado de acordo com a proveniência dos mesmos: se almorávidas, a finalidade foi a expulsão. Se andaluzes, governança, com exceção de Murviedro.

cadena de hierro. Ellos no pudieron devolver lo pedido, fueron llevados a Valencia por mandato de Rodrigo, privados de sus riquezas y encadenados”.

⁷⁶ Provavelmente, trecho escrito a partir do documento de doação à catedral de Valência em 1098, preservado (Martin, 2021).

Considerações finais

O texto da *HR* tem, em seus elementos internos, componentes próprios à história de Rodrigo, mas que legitimam ações dos atores sociais do último quartel do XII. Em ambos os momentos históricos – o século XI do *Campeador* e o século XII do texto – verificam-se relações de poder em que os cristãos buscam limitar as ações muçulmanas, enquanto os muçulmanos buscam ser menos limitados (andaluzes) ou expandir-se (almorávidas). Como modalidade instrumental destas relações, percebe-se, dentre as técnicas utilizadas, a escrita da crônica. Para tal, foram utilizadas algumas fontes prováveis, apontadas ao longo do texto. Na racionalização das ações, retomamos algumas valorações apresentadas no texto, a partir dos atos de Rodrigo narrados.

Ao longo da *HR*, Rodrigo foi retratado como um cavaleiro leal aos seus acordos. Quando vassalo do rei de Castela, todas as suas ações foram justificadas. O seu voluntarismo não foi assinalado como tal, pois, na perspectiva da obra, foram os invejosos que causaram seus exílios. Vendendo a sua soldada a Saragoça, não hesitou em lutar contra cristãos. Como senhor independente, negociou rendições – ao menos nos casos mais bem desenvolvidos na narrativa, Murviedro e Valência. Se foi particularmente violento em alguns momentos, a obra foi omissa: a notável exceção foi a cavalgada em Nájera, região castelhana.

Rodrigo é retratado repleto de virtudes. Assim, ele foi a única personagem a tentar evitar batalhas e não ser tratado como medroso por isso; os outros, fossem cristãos ou muçulmanos, foram taxados como covardes. A prudência foi uma qualidade unicamente atribuída ao protagonista. Para além das suas relações militares, Rodrigo foi retratado como um cristão que agia de acordo com os anseios cluniacenses – respeitava a Trégua de Deus defendida pela instituição e, ao se instalar como senhor de Valência, inaugurou três igrejas.

O desenvolvimento do credo de Rodrigo ressalta um dos objetivos possivelmente comuns ao protagonista e ao seu biógrafo: o domínio do cristianismo na península, mesmo que negociando com os muçulmanos. Nas qualidades de Rodrigo, percebem-se os valores de Cluny e de alguém relacionado ao Mosteiro de Santa Maria la Real de Nájera.

Os muçulmanos, apesar de maiores rivais em alguns momentos (almorávidas sempre adversários) e maiores aliados em outros (exílio em Saragoça, taifa andaluz), encontraram menor desenvolvimento na narrativa. Percebe-se aqui um sistema de diferenciação que não é apenas sobre diferença de credo. Mesmo entre muçulmanos constrói-se dessemelhança, e a forma como suas ações são retratadas parte dessa distinção entre andaluzes e almorávidas.

No que tange à diferenciação com cristãos, o destaque garantido aos muçulmanos é muito menor. Desde a primeira aparição muçulmana, ainda no início da obra, quando é citado o sarraceno morto em combate, ele não ganhou nome, enquanto o rival cristão, sim (§5). Em Sevilha (§7), a batalha foi provocada pela disputa entre as taifas de Sevilha e Granada, mas os cristãos foram o foco do texto. A lista de prisioneiros só teve cristãos assinalados – o que se repetiu nas batalhas que Rodrigo travou por estar vendendo a sua soldada a Saragoça (Almenar e Morella). Os muçulmanos apenas são nomeados se realizam algum tipo de ação – seja positiva, negativa ou neutra. Tanto em Sevilha, quanto em Saragoça, o exército que está defendendo seu território em aliança com o *Campeador* é praticamente ignorado. Por fim, os conteúdos das cartas trocadas não são, geralmente, expostos na *HR*. Se há alguma menção ao conteúdo de missivas muçulmanas, são parágrafos em meio aos capítulos, ao contrário das extensas cartas direcionadas a cristãos e a larga mensagem escrita por Berenguer.

Ao mesmo tempo em que os muçulmanos têm menor relevo narrativo, se fazem presentes em toda a obra. Até mesmo quando o foco é a relação entre dois cristãos – Berenguer e Rodrigo, por exemplo –, pois o estopim de uma dissensão muitas vezes é a disputa pela hegemonia entre os sarracenos andaluzes. Desta forma, justifica-se a todo o momento alianças com muçulmanos andaluzes. Ou porque era uma aliança com desigualdade de forças – com os cristãos sendo mais poderosos, com a expectativa de eventual derrota muçulmana a partir do enfraquecimento gradativo. Ou porque o inimigo comum – os almorávidas – era aquele a ser combatido imediatamente.

As relações do *Campeador* com os muçulmanos andaluzes foram variáveis: ora aliados, ora adversários – o que fosse mais interessante no momento. Com a dinastia Ibn Hud (Saragoça e Denia/Lérida), os

contatos foram maiores e mais complexos. Em Saragoça, ganhou importância ao vender soldada no exílio; na crônica, chegou a ser mais relevante do que o herdeiro de Mu'tamin. Ao voltar a Castela e depois de se tornar senhor independente no Levante, Musta'in chega a se distanciar, oferecendo tributo a outros cristãos para se afastar de Rodrigo. E logo a situação é contornada: negociam, e o cavaleiro cristão não realiza mais ações que prejudiquem Saragoça.

Ainda no âmbito da dinastia Ibn Hud, al-Hayib de Denia e Lérida foi adversário de Rodrigo na maior parte da narrativa. Primeiro ao ser opositor de Saragoça enquanto o cristão lá se encontrava exilado. Depois, sendo o maior alvo de saques até que o *Campeador* se estabeleceu em Valência e os almorávidas passaram a ser ameaça a todos. Embora sem a mesma importância narrativa, Ibn Razin, rei de Albarracín, também foi de coligado a adversário, mas com a aliança sempre condicionada ao pagamento de *parias*.

Como se viu na introdução deste texto, estas alianças com muçulmanos foram realizadas por Rodrigo no século XI, mas também por Afonso VIII, rei castelhano do final do século XII. Não há aliança de cristãos, nem mesmo dos adversários de Rodrigo, com almorávidas em nenhum momento no texto. Ao tratar os muçulmanos como grupos distintos, não como um bloco único, os norte-africanos foram destacados como aqueles a quem nenhum cristão se alia.

Estes valores poderiam ter sido apresentados a partir de outra pessoa do século XI, como Afonso VI, por exemplo, o rei castelhano que foi o responsável pela conquista da cidade de Toledo em 1085. Algo a ser notado, pois a cidade foi a capital do antigo Reino Visigodo, finalizado com a invasão muçulmana. Ao invés disso, Rodrigo foi o escolhido. *Campeador*, segundo os textos medievais, foi um dos maiores vencedores em campo de batalha de seu tempo. Modalidade arriscada de guerra, evitada ao máximo. Ainda que a crônica tenha representado aqueles que fugiam de tais conflitos armados como covardes, esta não era a realidade: estavam sendo prudentes.

Além de *Campeador*, Rodrigo foi também retratado como o maior algoz dos almorávidas, dinastia muçulmana norte-africana que impôs diversas derrotas aos cristãos, inclusive a Afonso VI. Nesse quesito, ele obteve maior êxito do que o rei de Leão e Castela. Para

completar, alcançou sucesso ao conquistar Valência, uma das taifas mais cobiçadas, e mantê-la longe do domínio dos almorávidas.

Décadas depois da morte de Rodrigo, Castela sofreu nova ameaça norte-africana, mas desta vez com os que derrotaram os almorávidas em solo africano: os almôadas. Afonso VIII, rei de Castela durante o período em que a crônica foi escrita, também negociou com andaluzes contra uma dinastia norte-africana, e estava obtendo poucas vitórias significativas até então. Buscava-se, então, uma inspiração cristã para enfrentar tais eventos. Rodrigo Diaz foi a personagem escolhida para tal, certamente porque as memórias sobre ele já circulavam de forma oral e era conhecido entre a população como um grande herói.

Referências bibliográficas

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio. **La Plena Edad Media. Siglos XII-XIII**. Historia de España 3er milenio. Madrid: Síntesis, 2003.

BURESI, Pascal. Berber Rule and the Maghribi Caliphate: The Almohads. *In: FIERRO, Maribel (ed.). The Routledge Handbook of Muslim Iberia*. Londres: Routledge, 2020. p. 114-144.

CHEJNE, Anwar. **Historia de España Musulmana**. Madrid: Cátedra, 1993

FALQUE, Emma et al. Traducción de la " Historia Roderici". **Boletín de la Institución Fernán González**, Burgos, v. 62, n. 201, p. 339-375, 1983.

FLETCHER, Richard. **Em busca de el Cid**. São Paulo: UNESP, 2002.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. (org.). Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231- 249.

FRUTOS, Alberto Montaner; ESCOBAR, Angel; CHICO, Ángel Escobar (ed.). **Carmen Campidoctoris, o, Poema latino del Campeador**. Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001.

GARCÍA FITZ, Francisco. **La guerra contra el Islam peninsular en la Edad Media**. Madrid: Síntesis, 2019.

GONZÁLEZ, David Porrinas. **El Cid**. Historia y mito de un señor de la guerra. Madrid: Desperta Ferro Ediciones, 2020.

MARTIN, Georges. Sobre materia histórica de la Historia Roderici: revisión crítica, apuntes y sugerencias. **e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes**, n. 39, 2021. Disponível em <<http://journals.openedition.org/e-spania/39675>>. Acesso em 15 de janeiro de 2014.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. **El Cid Histórico**. Barcelona: Planeta, 1999

MONTANER FRUTOS, Alberto et al. La construcción biográfica de la 'Historia Roderici': la tensión arqueológica. **Edad Media: revista de historia**, Valladolid, n. 13, p. 269-298, 2012.

RUCQUOI, Adeline. **História medieval da península ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

ZADERENKO, Irene. El procedimiento judicial de riepto entre nobles y la fecha de composición de la Historia Roderici y el Poema de Mio Cid. **Revista de Filología Española**, Madrid, v. 78, n. 1/2, p. 183-194, 1998.

HAGIOGRAFIA E RELAÇÕES DE PODER: REFLEXÕES A PARTIR DO LEGENDÁRIO ABREVIADO DE JOÃO GIL DE ZAMORA (SÉCULO XIII)¹

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva²

Introdução

Este capítulo tem dois objetivos principais. O primeiro é apresentar a minha leitura da proposta de Foucault para o estudo das relações de poder. Tomo por base o texto **O sujeito e o poder**, no qual o autor traça reflexões sobre o que entende por relações de poder e apresenta alguns pontos para a sua análise (1995, p. 231- 249)³. O segundo é discutir a aplicabilidade de tal proposta para a análise do legendário abreviado elaborado por João Gil de Zamora em fins do século XIII. Neste sentido, esse texto expõe os resultados de um duplo exercício reflexivo⁴. Por um lado, busco sistematizar as ideias de Foucault sobre como analisar relações de poder apresentadas no texto em tela, e, por outro, aplicá-las ao estudo da obra egidiana⁵.

Vale salientar que apesar do filósofo ter indicado, logo no início de *O sujeito e o poder*, que “as idéias [sic] que eu gostaria de discutir aqui não representam nem uma teoria nem uma metodologia” (1995, p. 231), posteriormente, propõe alguns pontos que “a análise das

¹ As reflexões apresentadas estão vinculadas ao desenvolvimento das pesquisas *O Legendário Abreviado de João Gil de Zamora: entre o global e o local* (CNPq) e *Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro* (Faperj).

² Professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisadora PQ do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Cientista do Nosso Estado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), de outubro de 2015 a fevereiro de 2024.

³ A leitura aqui apresentada, certamente, não é a única possibilidade interpretativa deste material e, por extensão, não pretende ser “a exata”.

⁴ Ressalto que tal exercício se iniciou durante as aulas do Laboratório PEM sob minha coordenação no segundo semestre letivo de 2022. Assim, agradeço a todos os que participaram dos encontros e que apresentaram questões e comentários durante as aulas.

⁵ O termo egidiano deriva da grafia do nome latino do frade, *Egidius Zamorensis* ou *Iohannes Egidii*.

relações de poder exige que estabeleçamos” (1995, p. 246). Desta forma, considero que é possível extrair deste texto ao menos um percurso a seguir no estudo das relações de poder.

O capítulo está dividido em três partes. A primeira está dedicada às ideias de Foucault. A segunda, a apresentar aspectos da trajetória de João Gil de Zamora e características de seu legendário abreviado. A terceira, a relacionar as perspectivas foucaultianas à produção, conteúdo e circulação do texto obra egidiano. Como se trata de um exercício inicial, não apresento conclusões fechadas, mas considerações iniciais.

As relações de poder em O sujeito e o poder de Michel Foucault⁶

O texto *O sujeito e o poder* foi escrito originariamente em inglês e publicado na *Critical Inquiry* em 1982. Posteriormente, foi incluído na coletânea *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, organizada por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow em 1983. Essa obra foi traduzida e publicada em português em 1995, versão que tomei como base para minhas reflexões.

O texto está dividido em dois blocos. O primeiro se intitula *Por que estudar o poder: a questão do sujeito* e o segundo, *Como se exerce o poder?*. Essa segunda parte, na qual concentramos a análise, está dividida em quatro subitens: 1. “*Como*” não no sentido de “*Como se manifesta?*”; mas “*Como se exerce?*”, *Como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz, seu poder sobre os outros?*; 2. *Em que consiste a especificidade das relações de poder?*; 3. *Como analisar a relação de poder?* e 4. *Relações de poder e relações estratégicas*.

Foucault salienta, nos parágrafos iniciais do texto, que o objetivo de seu trabalho nas décadas de 1960 e 1970 “não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise”, mas “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tomaram-se sujeitos” (1995, p. 231). Em seguida, ele complementa: “enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em

⁶ A preocupação em precisar o texto base utilizado em minhas reflexões refere-se ao fato que, conforme destaca Edgard Castro, “o próprio Foucault, com certa frequência, assinalou o caráter fragmentário e hipotético de seu trabalho, sua recusa em elaborar teorias acabadas, seu horror à totalidade” (2009, p. 13).

relações de poder muito complexas” (1995, p. 232). A partir dessa constatação, o pensador justifica sua atenção ao poder, pois, para ele, existiam reflexões nos campos da História e da Teoria Econômica para o estudo da produção e da Linguística e da Semiótica para o da significação, contudo, “para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho” (1995, p. 232)⁷. Logo, as suas formulações sobre as relações de poder - ao menos no texto em destaque - derivam das reflexões sobre o sujeito.

Na primeira parte, Foucault faz algumas considerações sobre as dimensões de uma definição de poder para estudar a objetivação do sujeito. Ele propõe uma forma de investigação - as “relações entre a racionalização e o poder” (1995, p. 233) - e esclarece que não se trata da racionalização em geral, mas de racionalizações específicas, que se manifestam em um campo particular, como a doença e a sexualidade, para citar alguns dos exemplos apontados pelo autor. Ou seja, ele rejeita análises generalizantes e que não se atenham aos contextos históricos.

Para pensar as relações de poder, Foucault propõe “usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida” (1995, p. 234). A ideia é deslocar a análise do ponto de vista da “racionalidade interna” para o do “antagonismo das estratégias”. Assim, ele indica algumas oposições antiautoritárias dos anos 1960 e 1970, como “homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas” (1995, p. 234), a fim de identificar os pontos em comum entre elas, a saber: são transversais; seus objetivos são os efeitos de poder; visam ao imediato; lutam contra a individualização⁸; recusam as relações entre saber e poder e atacam uma técnica de poder.

⁷ Segundo Foucault, o poder era pensado somente em termos legais: “O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais. isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado?” (1995, p. 232).

⁸ Foucault explica: “São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo

O autor acrescenta que existem três tipos de lutas sociais que podem manifestar-se de forma isolada ou combinadas entre si, ainda que em cada conjuntura uma prevaleça: contra a dominação étnica, social e religiosa; contra a exploração que separa os indivíduos do que produzem; contra a sujeição, subjetivação e submissão⁹. Foucault afirma que estava ciente das objeções a tal perspectiva, que apontam que as lutas contra a sujeição derivam das demais. Ele concorda que não há que isolar o estudo da sujeição da dominação e da exploração, mas alerta que os mecanismos de sujeição “não constituem apenas o "terminal" de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas” (1995, p. 235)¹⁰.

A fim de fundamentar seu argumento, Foucault aborda as características do poder pastoral que foram formadas pelo cristianismo, que pressupõe a figura de um pastor, que se destaca por suas qualidades para servir aos demais no âmbito da Igreja. O poder pastoral, neste sentido, objetiva a salvação das pessoas após a morte; é um poder que comanda, mas que também se sacrifica; que cuida de todo o grupo, mas de cada um separadamente; que é exercido por meio do saber das consciências e da capacidade para dirigi-las.

Até o século XVIII, para o autor, tal poder se institucionalizou na organização eclesiástica e, após esse período, ampliou-se e multiplicou-se fora da Igreja. Porém, Foucault então discorre sobre como o poder pastoral se desdobrou no Ocidente a partir do século XVIII, abarcando todo o corpo social, incorporado a distintas instituições.

Ele finaliza o subitem referindo-se a um texto publicado por Kant em 1784, para sublinhar que a análise crítica da filosofia se tornou cada vez mais importante para compreensão de quem somos.

coercitivo. Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o "indivíduo"; mais que isto, são batalhas contra o "governo da individualização" (1995, p. 234 -235).

⁹ Faz-se importante destacar aqui como Foucault define sujeito no texto: “Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (1995, p. 235).

¹⁰ Neste ponto do texto Foucault aponta que a luta contra a sujeição prevalece a partir do século XVI devido a organização do Estado Ocidental, uma estrutura política que combina “técnicas de individualização” e “procedimentos de totalização”. E isso ocorre, para o autor, porque o Estado integrou as tecnologias do poder pastoral.

A segunda parte inicia-se com uma explicação do título *Como se exerce o poder?*. Assim, segundo Foucault, a questão se justifica para: “saber se é legítimo imaginar um "poder" que reúne um quê, um porquê, e um como”; “introduzir a suspeita de que o "poder" não existe”; perguntar a que conteúdos visa; “tentar uma investigação crítica sobre a temática do poder” (1995, p. 240).

No primeiro subitem, buscando responder à questão, Foucault diz que é necessário distinguir o poder que exercemos sobre as coisas, que ele denomina como capacidade objetiva, e aquele que designa relações entre indivíduos, “um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras” (1995, p. 240). O pensador também destaca que é necessário distinguir relações de poder de relações de comunicação, que “transmitem uma informação através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico” (1995, p. 240).

Para o filósofo, ainda que capacidades objetivas, relações de poder e relações de comunicação tenham especificidades, não são domínios separados, pois estão imbricados. Contudo, adverte o autor, “a coordenação entre estes três tipos de relação não é uniforme nem constante” (1995, p. 241), mas há situações, que Foucault chama de blocos, nas quais esses três elementos “constituem sistemas regulados e concordes” (1995, p. 241). Quando essa junção ocorre, constitui uma disciplina¹¹. O estudo de tais disciplinas é, para Foucault, significativo, pois permite identificar como os três elementos se articulam e as diferentes maneiras como eles se imbricam¹².

No subitem seguinte, o foco é a especificidade das relações de poder. Foucault inicia esclarecendo que o poder não é algo que se detém, mas que se configura como uma ação que busca agir sobre a ação de outros. Logo, o poder sempre implica em uma relação de um para com outros. Daí, a opção pela expressão relações de poder.

¹¹ Edgard Castro sublinha que Foucault usa disciplina também como “forma discursiva de controle da produção de novos discursos “. Ele destaca que esses dois usos têm relação entre si – saber-poder (2009, p. 110).

¹² Para Foucault, a disciplinarização na Europa Ocidental, a partir do século XVIII, resultou de “um ajuste cada vez mais controlado - cada vez mais racional e econômico - entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder” (1995, p. 242).

A partir dessa noção inicial, o autor ressalta que a relação de poder não é da ordem do consentimento. Mas também não é da ordem da violência, pois “uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades (1995, p. 243). E isso se dá porque a relação de poder pressupõe que o outro seja um “sujeito de ação” e que possa reagir. Foucault, porém, alerta que o consentimento e a violência, apesar de não formarem o princípio ou natureza das relações de poder, podem ser seus instrumentos ou efeitos.

O autor salienta que o vocábulo conduta, que significa, simultaneamente, “o ato de “conduzir” os outros” e “a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades” (1995, p. 243-244), seria a meta do exercício do poder. Em outras palavras, trata-se de governar, ou seja, “estruturar o eventual campo de ação dos outros” (1995, p. 244). Mas Foucault vai além ao destacar que as relações de poder implicam em liberdade. Para o filósofo, poder e liberdade não se excluem, mas se relacionam de forma complexa. A liberdade, portanto, é tanto a (pré)condição do exercício de poder quanto aquela que se opõe a ele. Nas palavras do filósofo:

Mais do que um "antagonismo" essencial, seria melhor falar de um "agonismo"¹³ - de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente (1995, p. 244-245).

No subitem três, a questão respondida é como analisar a relação de poder. Primeiramente, Foucault propõe que ao invés de analisá-la em instituições determinadas, é necessário estudá-las por meio das próprias relações de poder. Afinal, elas estão radicadas no social, o que significa que “Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros” (1995,

¹³ Segundo informa a nota dos editores, “agonismo” é um neologismo, baseado em uma palavra grega, que pode ser traduzida como “combate”. Para os editores “o termo sugeriria, portanto, um combate físico no qual os opositores desenvolvem uma estratégia de reação e de injúrias mútuas, como se estivessem em uma sessão de luta” (1995, p. 245).

p. 246). Ou seja, não há sociedade sem relações de poder. E justamente por isso, para o filósofo, é necessário analisá-las como uma tarefa política constante. Para tanto, o pensador propõe que é necessário atentar para cinco elementos, que, em minha leitura, como realçado na introdução, configuram-se como um roteiro de estudo.

É necessário identificar, primeiramente, “o sistema das diferenciações” – sejam jurídicas, econômicas, culturais, etc. – que justificam o agir sobre as ações dos outros. Como explica o autor, as diferenças são, ao mesmo tempo, as condições – ou seja, as relações de poder existem porque há diferenças -, e os seus efeitos, já que buscam reafirmá-las. Em segundo, determinar “o tipo de objetivos” que o que busca agir sobre a ação do outro almeja alcançar, como obter riquezas, prestígio, reconhecimento social, etc. Em terceiro, especificar “as modalidades instrumentais”, ou seja, os meios empregados objetivando agir sobre a ação de outros, sejam palavras, ações, mecanismos de controle, etc. Em quarto, assinalar “as formas de institucionalização” – que podem ser mais ou menos complexas – articuladas às relações de poder em estudo. Em quinto, caracterizar “os graus de racionalização”, isto é, o tipo de logicidade empregado nas relações de poder objetivando eficiência e eficácia

As relações de poder são dinâmicas e múltiplas e prescindem de “um princípio de poder, primeiro e fundamental, que domina até o menor elemento da sociedade” (1995, p. 247). Desta forma, em minha perspectiva, elas podem se traduzir em distintas ações: tentativas de controle e coerção, mas também subversão e resistência, bem como negociação.

O último subitem aborda as relações estratégicas. Para Foucault, há três sentidos mais comumente associados ao termo estratégia: “racionalidade empregada para atingirmos um objetivo”; “a maneira pela qual tentamos ter uma vantagem sobre o outro”; “meios destinados a obter a vitória” (1995, p. 247). Nas relações de poder, esses três sentidos podem se unir ou distinguir-se, dependendo da situação específica.

Para o filósofo, as estratégias são mecanismos utilizados nas relações de poder, pois elas implicam em “resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual” (1995, p. 248). Assim, complementa: “toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual,

uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir” (1995, p. 248).

Foucault então discorre sobre as articulações entre ambas. Para o autor, elas são limite uma da outra, pois as estratégias buscam a fixação de uma relação de poder, que, por sua vez, por pressupor liberdade, exigem estratégias de luta. Quando ocorre a integração de tais elementos configura-se uma dominação:

o que toma a dominação de um grupo, de uma casta ou de uma classe, e as resistências ou as revoltas às quais ela se opõe um fenômeno central na história das sociedades é o fato de manifestarem, numa forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, a integração das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de encadeamento recíproco (1995, p. 249).

Sintetizando, no texto **O sujeito e o poder**, Foucault apresenta questões, ideias, conceitos e instrumentos analíticos sobre o poder. O autor justifica seu interesse pelo estudo do tema ao sublinhar a ausência de formulações sobre como o sujeito é colocado nas relações de poder. Assim, ele propõe o estudo das racionalizações – específicas e contextualizadas – que se articulam às relações de poder, tomando como ponto de vista o antagonismo das estratégias.

Para o autor, há três tipos de lutas sociais – dominação, exploração e sujeição – que podem se manifestar de forma isolada ou combinadas. Ele exemplifica essa confluência com o que denomina poder pastoral, que se estruturou nas comunidades cristãs desde a antiguidade e se expandiu na sociedade europeia ocidental após o século XVIII, afetando a compreensão dos sujeitos de si mesmos.

Foucault define relações de poder como atos que buscam afetar o agir dos outros, e destaca que tais relações se articulam, de forma dinâmica, com as capacidades objetivas e relações de comunicação. Ele sublinha que estes três elementos, juntos, criam as disciplinas.

As relações de poder, para o filósofo, implicam em liberdade, mas ele não descarta que o consentimento e a violência podem ser instrumentos ou efeitos do poder, pois a meta do exercício do poder é governar os outros.

Como as relações de poder, a despeito de suas configurações específicas, constituem a vida social, sua análise é uma tarefa política necessária. Assim, propõe que, para seu estudo, é necessário atentar para o sistema das diferenciações, o tipo de objetivos a alcançar; as modalidades instrumentais; as suas formas de institucionalização e os graus de racionalização empregados. Nas relações de poder são empregadas estratégias, que buscam controlar a ação do outro e podem se estruturar como dominação, ou que permitem resistir.

As considerações de Foucault são pertinentes para o estudo do legendário abreviado de João Gil de Zamora? Podem trazer uma nova perspectiva? Podem fundamentar teórica e metodologicamente a análise do legendário egidiano à luz das relações de poder vinculadas ao seu contexto de redação? Tais questões serão discutidas no próximo item.

João Gil e a redação do legendário abreviado

Quem foi João Gil? Há poucas fontes contemporâneas diretas sobre tal personagem. Assim, muitas notícias provêm de textos elaborados após o seu falecimento ou de passagens de suas obras. A partir de tais documentos, os especialistas têm buscado elaborar uma narrativa sobre sua trajetória. Um dos primeiros a se destacar nessa tarefa foi Manuel Castro y Castro (1955), mas nos últimos 15 anos, diversas interpretações propostas pelo autor têm sido revistas. Por meio de investigações de Cándida Ferrero Hernández (2009), Fernando Lillo Redonet (2011), Jose Carlos Martín Iglesias (2014, 2015), Miguel Ángel Atanasio Peralta (2015) e Estrella Pérez Rodríguez (2018), dentre outros, uma nova biografia vem se delineando.

Segundo a historiografia, João Gil nasceu por volta de 1251, provavelmente no seio de uma família nobre, a dos senhores Gil Manrique de Villalobos¹⁴. Ele era natural de Zamora, ao menos é o que

¹⁴ Jacopo de Castro só informa que “el Padre Maestro Fray Juan Gil, conocido por Egidio Zamorense, de la Casa de los señores Güiles Manriquez de Villalobos”. Não indica a sua fonte nem especifica seu lugar na família. Segundo o *Diccionario Biográfico electrónico* (DB~e) da Real Academia de la Historia, a família surgiu pelo casamento de Gil Manrique com Teresa Fernández de Villalobos, em 1222. Ele recebeu as tenências de Toro, Castronuevo e Mayorga, na região de Zamora, e teve inserção

é possível concluir por sua afirmativa incluída em *De preconiis civitatis Numantine*: “Sobre nossa cidade de Zamora... compilei um livrinho... Pois seria considerado ingrato se não exaltasse... com a proclamação da verdade ... à cidade que me engendrou”¹⁵.

Zamora é o nome dado tanto à cidade, sede episcopal, como a uma região, localizada no Noroeste da Península Ibérica, onde também estão situadas Toro, Benavente, Tábara, Sanábria, dentre outros núcleos. Desde o século IX recebeu populações provenientes de outras regiões da península e além Pirineus: Toledo, Astúrias, Leão, Gascunha, Périgord e Poitiers.

Além disso, existiam grupos de judeus em Toro, Benavente, Villalpando e Zamora. Em Zamora, como indica García Casar, havia uma comunidade com “sólida estrutura interna jurídico-religiosa, e possivelmente, um pujante relevo social e até econômico na cidade” (1992, p. 47)¹⁶. Esse relevo social é salientado por Moreta Velayos, que informa que em 1285, dentre 12 comunidades judaicas leonesas, a zamorana era a que mais entregava dinheiro a Sancho IV (1995, p. 575)

No momento em que João Gil nasceu, Zamora compunha o território do Reino de Castela-Leão. Nessa região eram realizadas diversas atividades produtivas: agricultura, pecuária, manufatura, em especial de tecidos, e comércio de distintos produtos. Grande parte da produção estava subordinada aos senhores eclesiásticos e laicos locais. E como as relações de poder estão presentes na rede social, ocorriam conflitos entre os senhores, por variadas motivações, e destes, sobretudo, com os camponeses, artesãos e comerciantes. Como

nas cortes de Leão e Castela. Os filhos adotaram o nome Villalobos. Disponível em <https://dbe.rah.es/biografias/58192/gil-manrique> Acesso em 21/01/2023. Segundo Salazar y Castro, em obra de 1697, do matrimônio nasceram cinco filhos: Álvaro Gil, Ruy Gil, Gonçalo Gil, Gomes Gil e Teresa Gil (p. 436).

¹⁵ Texto em latim: *de ciuitate nostra Zamorensi... libellum... compilauit... Ingratus quippe ... iudicarer, nisi preconiis ueritatis atollerem... ipsam que nos genuit ciuitatem* (Fita, 1884, p. 135). Tradução da autora a partir da versão em espanhol preparada por Pérez Rodríguez: “sobre nuestra ciudad de Zamora... compilé un librito... Pues sería considerado ingrato si no exaltara... con la proclamación de la verdad... a la ciudad que me engendró” (2018, p. 15).

¹⁶ Texto em espanhol: “sólida estructura interna jurídico-religiosa, y posiblemente, un pujante relieve social y hasta económico en la ciudad”.

resultados das disputas, alguns direitos foram conquistados e registrados em *fueros*, e em cidades zamoranas foram organizados conselhos, que possuíam competências jurídicas, econômicas, políticas e exerciam sua jurisdição sobre um amplo território em seu entorno¹⁷.

O bispado de Zamora só foi fundado no século IX, desagregando-se no seguinte como resultado de ataques muçulmanos. Ele só foi restaurado no XII, momento em que seus limites territoriais foram definidos. A partir dessa conjuntura, foram se inserindo na região diversos grupos religiosos, unindo-se às comunidades monásticas já estabelecidas: cistercienses, premostratenses, templários, hospitalários, santiaguistas, cavaleiros do Santo Sepulcro, dominicanos e franciscanos; alguns destes institutos contavam também com cenóbios femininos.

João Gil ingressou na Ordem dos Frades Menores por volta de 1269-1271. Na ocasião, provavelmente já teria obtido uma formação escolar inicial e até ter ingressado na vida clerical, pois, como registrado nas **Siete Partidas**, a partir dos 7 anos já era possível receber o grau inferior das ordens clericais (Partida I, Título VI, Lei 27).

Segundo a historiografia, é nesse momento que a ordenação e a educação entre os franciscanos ganham relevo, como resultado da expansão, institucionalização, crescimento das doações, presença dos frades junto a bispos, nobres, reis e o papa, inclusive ocupando cargos. Tais transformações geraram desigualdades internas, dividindo os irmãos entre leigos e clérigos, bem como entre letrados e iletrados, e externas, devido a conflitos com outros grupos religiosos e com setores da sociedade, como no âmbito universitário¹⁸.

Também baseados em trechos de sua obra, os autores defendem que João Gil estudou em Salamanca e, posteriormente, no *Studium* Franciscano de Paris. Como figura em um documento notarial datado de 1278 relacionado a um acordo fechado entre o conselho, o bispo e o cabido em Zamora, provavelmente nessa data já terminara seus estudos e estava de volta à sua terra natal (Fernández Duro, 1882, p. 469).

¹⁷ Sobre a História de Zamora há ampla bibliografia. Alguns títulos podem ser acessados gratuitamente na homepage do Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo». Cf. <<https://iezfloriandeocampo.com/>>. Último acesso em 28/03/2022.

¹⁸ Há uma vasta bibliografia sobre a temática, cito apenas algumas obras que apresentam um panorama geral: Lawrence (1994), Alberzoni (1999), Merlo (2005),

João Gil se intitula em várias de suas obras como *lector* ou *doctor*. Segundo Pérez Rodríguez, entre os mendicantes tais termos indicavam os que ensinavam aos irmãos (2018, p. 17). Ou seja, o frade certamente atuou como professor no convento dos menores em Zamora. E como em alguns manuscritos da obra *Prosologion* encontra-se uma carta na qual Gil se dirige a alunos de Toulouse, pode-se supor que ele também lecionou nessa cidade.

Por meio de dedicatórias incluídas em suas obras, Castro y Castro (1955) e Ferrero Hernandez (2009) defenderam que o zamorano conheceu – ou ao menos manteve contatos – com figuras de destaque da época, como Felipe de Perugia, que foi professor de teologia, ministro provincial da Toscana e bispo de Fiesole; Martín Fernández, que foi notário de Afonso X e bispo de León; Raimundo de Gaufredi, que foi mestre em Paris e ministro geral franciscano, e João Minio de Morrovale, que foi doutor em Teologia, mestre do Sacro Palácio e ministro geral franciscano.

Ele também dirigiu dedicatórias para Afonso X e Sancho IV. Com base nesses dados, alguns autores relacionaram João Gil ao *scriptorium* afonsino, em especial à redação das **Cantigas de Santa Maria**. Contudo, considerando a hipótese que o zamorano nasceu em 1251, não poderia ter participado da produção dessa obra. Há evidências, contudo, que apontam para uma proximidade do frade com Sancho IV. Passo a destacá-las.

Primeiramente, resalto a hipótese de Rocío Sánchez Ameijeiras, que defende que após assumir o trono, Sancho promoveu mudanças nas diretrizes culturais monárquicas face ao período afonsino, fomentando a tradição latina cristã. Para a pesquisadora, um dos locais centrais dessa nova política foi justamente Zamora (2005, p. 301-302). Segundo, por meio do acordo datado de 1278, já referenciado, sabe-se que nessa ocasião João Gil atuou como um dos conselheiros do então infante Sancho (Fernández Duro, 1882, p. 469), o que atesta que ambos se encontraram, ao menos uma vez, pessoalmente. Terceiro, após esse evento, o frade fez uma dedicatória dirigida ao futuro rei em **De Praeconiis Hispaniae**, finalizada em 1282, mesmo ano em que Sancho enfrentou seu pai nas cortes de Valladolid devido à questão sucessória¹⁹. Nela, João registra que o infante era o

¹⁹ Sancho não era o filho primogênito de Afonso X. Quando seu irmão, Fernando, morreu, Afonso indicou o filho dele, seu neto, Afonso, como sucessor, o que gerou diversos conflitos. Sobre o tema ver, dentre outros, Vidotte, Rui (2017).

"*maiori filio et heredi/* filho mais velho e herdeiro" e deseja "*diu et feliciter uiuere, prospere procedere et regnare/* vida longa e feliz e próspero reinado" (1955, p. 3). Quarto, referencio a hipótese de outro pesquisador, Navarro Talegón, para quem o zamorano foi o autor do programa iconográfico do Pórtico da Majestade da Colegiada de Toro, que foi financiado por Sancho e sua esposa, Molina (Sánchez Ameijeiras, 2005, pp. 301-2; Hernando, 2016, p. 169). Tais evidências, mesmo que indiretas, permitem supor a proximidade entre João Gil e o casal real.

As relações sociais estabelecidas com autoridades eclesiásticas e monarcas acima apontadas podem explicar os cargos que o zamorano ocupou junto a ordem. Além de professor, segundo fontes posteriores à sua morte, ele foi custódio, ou seja, responsável por um conjunto de conventos²⁰; vicário provincial²¹, ou seja, substituto do então ministro Martín Anes e, por fim, ministro provincial²² até a sua morte, ocorrida, segundo estudos recentes, em 1306 (Atanásio Peralta, 2015, p. 12-13 e Pérez Rodríguez, 2018, p. 20).

João Gil escreveu diversas obras, sobre temas distintos, como animais, plantas, minerais, música, gramática, história, etc. Não há uma lista definitiva dos escritos egidianos, pois ainda não foram localizados manuscritos completos de todas as suas obras. Olga Soledad Bohdziewicz, em sua tese doutoral, propõe uma listagem, que reproduzo aqui: **Archiius; Liber illustrium personarum; Historia naturalis; Liber de animalibus; Liber contra uenena et animalia venenosa; Prosologion; Liber de arte musica; Ars dictandi; Liber de preconiiis Hispaniae; Liber de preconiiis ciuitatis Numantinae; Liber sermonum e Breuiloquium; Officium almifluae Virginis; Liber de Ihesu et Maria; Legende Sanctorum** (2014, p. 29-36)²³.

O legendário abreviado que tenho me dedicado a estudar e é o objeto da reflexão presente nesse texto é conhecido pela frase que inicia o livro: **Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus**

²⁰ Conforme o Ms. 2703 da Biblioteca Nacional de Madrid.

²¹ Segundo informação do Frei Manuel de Esperança (1666, p. 148).

²² Notícia presentes nos manuscritos Lat. 175 da Biblioteca Nacional de Paris (Castro Y Castro, 1955, p. 376), e o 414 do convento de Assis (Atanasio Peralta, 2015, p.12).

²³ Como os títulos pelos quais as obras são conhecidas são demasiadamente extensos, optei pela forma abreviada. Os completos podem ser lidos em Bohdziewicz.

ecclesia sollempnizat²⁴. Ele foi transmitido por um único manuscrito que se encontra na *British Library* de Londres, registrado sob o código Add. 41070. O códice possui atualmente 465 fólios, pois alguns se perderam. Assim, faltam a vida de Lázaro, o texto sobre o Natal, todas as narrações referentes à letra Z e alguns trechos de capítulos, como, por exemplo, o final da **Legenda sanete Lucie uirginis**.

Ao compor essa obra, João Gil seguiu uma tendência literária mais geral: os legendários abreviados. Desde o século VIII eram compostos legendários, ou seja, a reunião de diversos relatos hagiográficos. Contudo, em fins do XII, segundo Dolbeau, os compiladores não se limitaram a reunir textos completos, mas unir trechos de distintos relatos sobre o mesmo santo e editá-los, apresentando o resultado de seu trabalho por meio de um prólogo (2010, p. 346). Tais esforços resultavam em obras mais suscintas, o que facilitava o seu transporte. Como os mendicantes praticavam a pregação itinerante, adotaram o formato para que fosse possível que os frades levassem sempre consigo um livro que reunia distintos materiais que poderiam ser usados para o preparo de pregações e estudo.

No momento que João Gil organizou seu material, portanto, o formato de legendário abreviado não era novidade entre os frades²⁵. A **Legenda Aurea**²⁶, que alcançou grande circulação na Europa Ocidental, já havia sido escrita. E mesmo na Península Ibérica não era

²⁴ *Legende Sanctorum*, no título simplificado, e, a partir desse ponto, referenciado pela sigla LS.

²⁵ No século XIII, além das LS, foram produzidas, no âmbito mendicante, as obras: **Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum**, de Jean de Mailly (BHL 9034); **Liber epilogorum in gesta sanctorum**, de Bartolomeu de Trento (BHL 9033); **Legendae sanctorum, vulgo Historia Lombardica dicta**, mais conhecido como **Legenda Áurea**, de Jacopo de Varazze (BHL 9035); **Vitae sanctorum nimia prolixitate descriptae** (BHL 2224,3921, 4487, 4569, 8640, 9024), de Rodrigo de Cerrato. Considero também legendários, ainda que só reúnam relatos sobre santos contemporâneos: **Dialogus de Gestis Sanctorum Fratrum Minorum**, cujo autor não é conhecido, e **Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum**, de Gerard de Frachet (BHL 2223, 4451, 6723).

²⁶ A *Legenda Aurea* foi provavelmente redigida em Gênova pelo dominicano Jacopo de Varazze ou sob a sua coordenação, por volta de 1260. Já são conhecidos cerca de 1100 manuscritos deste texto.

singular; Rodrigo de Cerrato, dominicano castelhano, já havia preparado a sua versão, conhecida como **Vitas Sanctorum**.

As LS foram compostas em latim e em prosa. Considerando somente o material preservado, a obra está organizada em 88 capítulos, antecedidos por um prólogo. Eles têm como temas as festas cristãs (12); o encontro e exaltação da cruz (2); o anjo Miguel (2); a instituição das litanias (1) e santos com variados perfis (71). Esses capítulos possuem tamanhos e estruturas diversas e estão organizados em ordem alfabética. Alguns são exclusivos, ou seja, não figuram em outros legendários do século XIII, mas a maioria dos temas eleitos coincide com os das outras versões. Esse conjunto de capítulos, segundo o prólogo, foi fruto de uma seleção feita a partir de outra obra egípcia, a **História canônica e civil**:²⁷

Querendo chegar ao conhecimento desse caminho, desta verdade e desta vida e a obter méritos dos bem-aventurados que vivem nos céus, de acordo com o pedido e o desejo de muitos, em nossos livros da História canônica e civil, transmi detalhadamente suas legendas, porque acreditei que seriam mais úteis para eles [aqueles que me o pediram]. Mas agora, porque nossos irmãos, que imitam nosso santo Pai São Francisco, frágeis em pobreza, gostam-lhes a brevidade, principalmente porque quando saem para pregar não podem levar livros muito pesados, portanto, ante suas súplicas e insistência, extraí desse livro algumas coisas, que escrevi com uma pena fina e tinta fluida, atendendo mais à necessidade dos pobres do crucificado que à utilidade (Martin (ed.), 2014, p.132)²⁸.

²⁷ A **Historia canônica e civil**, também denominada como *Liber illustrium personarum siue Historia canonica ac ciuilis*, foi transmitida somente em fragmentos. Ela reunia textos sobre patriarcas, profetas, apóstolos, evangelistas, mártires, confessores, virgens, viúvas e outras pessoas de destaque. Sobre essa obra ver Ferrero Hernández (2019, p. 39-54).

²⁸ Tradução para o português da autora a partir do texto bilingue latim-espanhol. Texto em latim: “In huius autem uie et ueritatis et uite cognicionem et adeptionem meritis ciuium supernorum cupiens deuenire, legendas eorum, iuxta uotum et desiderium plurimorum, in libris nostris de Ystoria canonica et ciuili prolixè tradidi, eo quod eisdem utilius esse credidi. Nunc autem, quia fratres nostri patris sancti Francisci emuli, tenues paupertate, gaudent breuitate, maxime quia, cum ad predicandum exeant, tantum honus librorum secum defferre non possunt, idcirco, (lv) ipsis instantibus et supplicantibus, ex multis pauca excerpsi, que in hoc libro

A seleção dos temas incorporados às LS certamente esteve vinculada a distintas outras motivações, além da orientação espiritual dos frades e dos que ouviam suas prédicas. Por meio da análise dos temas – e dos conteúdos dos capítulos – é possível propor que, mesmo que não tendo agido de forma deliberada, João Gil buscou realçar a identidade franciscana; promover modelos sociais e valores morais; reafirmar saberes; engrandecer a monarquia castelhana e desqualificar seus múltiplos oponentes; alinhar-se com as diretrizes da Igreja Romana, etc.

Cito alguns exemplos para fundamentar o argumento. João Gil optou por incluir um capítulo sobre Elisabeth da Hungria, leiga canonizada na primeira metade do século XIII, e não sobre Clara de Assis, religiosa vinculada à Ordem dos Menores, também canonizada naquele século. Essa escolha pode ser explicada pelo fato de que a leiga estava relacionada à família real castelhana por vínculos familiares. Ele também incorporou capítulos dedicados a Frontão de Périgueux, a Lázaro e a Romão de Antioquia, que não figuram nos demais legendários abreviados mendicantes do século XIII. Tal inclusão provavelmente ocorreu por sua vinculação às devoções locais²⁹.

Os editores, a partir da comparação entre os trechos preservados da **Historia canônica civil** e as LS, destacam que os capítulos não são idênticos. Além disso, passagens de outras obras egidianas também foram incorporadas ao legendário. Ou seja, as LS não resultam de mera cópia de material previamente redigido, mas de uma edição feita por João Gil – inclusive de seus próprios escritos – imprimindo novos

breui calamo et atramento fluido exarauí, pauperum crucifixi respiciens necessitatem pocius quam utilitatem”. Texto em espanhol: “Queriendo llegar al conocimiento y a la consecución de este camino, de esta verdad y de esta vida a través de los méritos de los bienaventurados que viven en los cielos, de acuerdo con la petición y el deseo de muchos, recogí extensamente sus leyendas en nuestros libros de Historia canónica y civil, pues consideré que así sería más útil para quienes me lo pidieron. Pero ahora, ya que a nuestros hermanos, imitadores de nuestro santo padre san Francisco, frágiles en su pobreza, les gusta la brevedad, en especial porque, cuando salen a predicar, no pueden llevar consigo un peso tan grande de libros, por eso, ante sus ruegos y sus súplicas, he elegido, de entre una materia abundante, unas pocas cosas, que he escrito en este libro con fina pluma y tinta fluida, atendiendo más a la necesidad de los pobres del crucificado que a la utilidad” (Martin (ed.), 2014, p.132).

²⁹ Sobre o tema ver Silva, 2021b.

sentidos às narrativas face a textos anteriores³⁰. Cito dois exemplos: a vinculação de Isidoro à realeza castelhana³¹ e a transformação de um falso cristão em judeu no capítulo sobre Sebastião³².

O trecho do prólogo transcrito acima também ressalta que as LS resultaram não da iniciativa de João Gil, mas de seus irmãos franciscanos. Como o texto é breve, não é possível precisar se o apelo foi dos frades de seu convento ou de outras comunidades próximas ou uma demanda dos líderes – professores, guardiões, custódios, ministros. De qualquer forma, independentemente da origem de tal súplica, ela relaciona a redação do material aos menores.

Não é possível datar com exatidão o momento de organização do legendário, pois a única referência indireta presente no manuscrito preservado é que foi escrito após a **Historia canônica e civil**, finalizada por volta de 1282. Os editores relacionam a redação das LS à escrita da **Historia naturalis**, situando o *terminus post quem* em um amplo período: entre 1279 e 1289 (Martin (ed.), 2014, p. 30-31). Ou seja, a organização das LS por ter se iniciado entre essas datas e finalizado em qualquer ano antes do falecimento de João Gil.

Independentemente da data exata, é possível apontar a conjuntura em que as LS foram compostas: fins do século XIII. Nesse momento, diversos eventos, como a historiografia têm destacado, podem ter influenciado a redação da obra: a consolidação da presença franciscana na Península Ibérica; a chegada de Sancho IV ao trono após os conflitos relacionados à sucessão, buscando impor-se como autoridade real; o enriquecimento da região de Zamora, a despeito das diferenças sociais e desigualdades. Também pode-se pontuar a hegemonia do cristianismo face ao judaísmo, mas há de sublinhar que, mesmo no âmbito cristão, várias espiritualidades conviviam e, eventualmente, disputavam entre si. Além disso, no espaço da cidade diversas autoridades e organizações exerciam sua jurisdição e, eventualmente, enfrentavam-se: a real, a episcopal, a dos senhores leigos e eclesiásticos, o conselho, as comunidades religiosas, os judeus, etc.

³⁰ Sobre a aplicação do método de compilação empregado por João Gil em capítulos específicos, ver Silva (2021c e 2022a).

³¹ Sobre o tema ver Silva (2021a).

³² Sobre o tema ver Silva (2022a).

O legendário abreviado egidiano em meio às relações de poder em Zamora em fins do século XIII

À luz dessas considerações sobre a autoria, a obra e o seu contexto de produção, passo a discutir a hipótese de que o legendário abreviado em estudo foi uma estratégia que possuía potencial para ser usada nas relações de poder estabelecidas por João Gil e demais frades. Uso o termo potencial, pois não é possível, devido à escassez de fontes, verificar se esse texto foi ou não efetivamente utilizado pelos menores na região de Zamora. Com essa discussão pretendo responder à questão da pertinência da aplicação das ideias de Foucault anteriormente apresentadas para o estudo das LS

Para a análise, segui o roteiro proposto por Foucault, que, como já destacado, se divide em cinco elementos que permitem compreender as relações de poder em sociedades e conjunturas específicas. São eles: o sistema das diferenciações, o tipo de objetivos a alcançar; as modalidades instrumentais; as suas formas de institucionalização e os graus de racionalização empregados.

João Gil compilou seu legendário abreviado no convento franciscano de Zamora, cercado de diferentes sistemas de diferenciação, tanto dentro da fraternidade de irmãos, quanto fora, na cidade em que residia. Tais diferenças, por sua vez, estavam relacionadas a outras, estabelecidas em instâncias espacialmente distantes, mas que também impactavam o cotidiano local.

No âmbito dos franciscanos, as diferenças resultavam, sobretudo, do acesso à educação e à ordenação, que criavam hierarquias entre os irmãos. Além disso, existia em Zamora uma comunidade de mulheres franciscanas, segundo Grana Cid (2017), ao menos desde 1230, o que significava mais uma camada de diferenciação, pautada no sexo e no gênero. Como, em geral, as mulheres eram vistas como frágeis e carentes de proteção na sociedade medieval, segundo as normativas papais, as irmãs deveriam viver em clausura e sob a assistência espiritual e material dos frades³³. Também é possível pensar em diferenças pautadas entre o tipo de vínculo com a Ordem, pois, provavelmente, junto aos franciscanos zamoranos

³³ Sobre o tema, ver Alberzoni (1999) e Merlo (2005).

existiam confrarias ou grupos de penitentes leigos, em processo de institucionalização³⁴.

Além das diferenciações internas, há que destacar as externas ao grupo, de distintas naturezas. Diferenças quanto à forma de vida religiosa, já que os franciscanos se dedicavam à pregação itinerante e assistência aos fiéis, em pobreza voluntária, enquanto outros grupos praticavam a estabilidade monástica, eram senhores com jurisdição sobre vastos territórios, dedicavam-se à luta contra os muçulmanos ou resgate de cativos, ou ainda atuavam junto a paróquias. No campo eclesiástico também havia diferenças, pois conviviam com os clérigos seculares com diversos graus de ordenação, que atuavam nas paróquias ou junto à Catedral. Na cidade de Zamora, há que sublinhar as diferenças de status entre os que detinham títulos de nobreza e privilégios e os subordinados por laços senhoriais. Além disso, havia leigos com diferentes perfis, devido ao sexo, idade, origem geográfica³⁵, atividade produtiva, estatuto jurídico, situação matrimonial, patrimônio, fé. Ou seja, coexistiam na sociedade zamorana de fins do século XIII diversos sistemas de diferenciação, gerando, potencialmente, antagonismos, mas também negociação e convivência.

Quanto aos objetivos delineados, no prólogo das LS João Gil elenca diversos, de forma mais ou menos explícita: responder aos apelos dos frades; compor uma obra breve, que sintetizava informações provenientes de variadas fontes, fácil de consultar devido ao sistema alfabético adotado, que pudesse ser transportada pelos franciscanos quando saíssem para pregar; contribuisse com a formação dos irmãos; reafirmasse a pobreza voluntária do grupo; destacasse a sua capacidade intelectual para compor a obra; realçasse o caráter

³⁴ Segundo Rojo Alique, durante o século XIII surgiram grupos de penitentes, formados por leigos e/ou clérigos, de inspiração franciscana. A institucionalização desse movimento foi consolidada com a bula *Supra montem*, emitida por Nicolau IV em 1289, que apresenta uma regra para os então identificados como irmãos e irmãs da Ordem Terceira da penitência (Cf. 2007, p. 4). O autor sublinha que na Península Ibérica só há documentação referente a terciários datados do final do século XIII. Ele não menciona terciários em Zamora, o que não invalida a eventual presença de associações de leigos vinculadas aos frades no período.

³⁵ As distintas origens geográficas da população zamorana poderiam se expressar por meio de diferenças linguísticas e de costumes.

crisocêntrico do escrito. Considerando o contexto de produção, pode-se pensar em outros objetivos: alinhamento com o calendário litúrgico da Igreja Romana; seleção de legendas de santos que dialogavam com as devoções da população zamorana³⁶; inserção em uma corrente literária – a dos legendários abreviados – iniciada cerca de um século antes; apresentação de ensinamentos eclesiásticos, modelos de comportamento, valores morais, narrativas sobre diversos aspectos da história do cristianismo e do próprio reino castelhano e condenação daqueles vistos como potencialmente danosos.

Todos esses objetivos se materializam no decorrer dos 88 capítulos das LS, que incorporam diversos recursos retóricos para instruir, aconselhar, persuadir, condenar, primeiramente ao seu público direto, os frades, e, em segundo, os que ouviriam as mensagens dos irmãos. Neste sentido, quanto aos objetivos, é possível identificar uma articulação entre capacidades objetivas, relações de comunicação e de poder.

Quanto aos instrumentos mobilizados, como estamos tratando de um livro com temática específica, é possível identificar dois grupos de instrumentos. No primeiro, destaco os aspectos mais técnicos vinculados à produção do texto: os recursos retóricos; os métodos de compilação; a seleção e uso das fontes; as formas de estruturação dos capítulos e da organização da obra. No segundo, o conteúdo das LS, ou seja, dados e reflexões sobre a trajetória dos santos com distintos perfis, ou seja, homens, mulheres, religiosos, clérigos, mártires, confessores, virgens, etc.; os anjos; a cruz de Cristo, a litanía e as festas litúrgicas celebrados pela Igreja.

E em relação à Institucionalização? Para analisar esse aspecto, esclareço inicialmente o que compreendo como instituição. Defino instituição como organização que apresenta elementos estáveis, tais como cargos, hierarquias, esferas de ação, rituais, etc.; envolve diversas pessoas com variadas funções, responsabilidades e esferas de ação; possui fundamentação em normas e/ou costumes; é reconhecida socialmente; exerce autoridade sobre grupos sociais; estabelece vínculos com outras instâncias e faz-se presente em múltiplas relações

³⁶ Desenvolvemos esse argumento no texto **O Legendário Abreviado de Juan Gil de Zamora no contexto local e no âmbito do ocidente medieval** (2021).

de poder, sejam as estabelecidas entre os membros que a compõe ou na relação com outras organizações.

Como João Gil era franciscano, a produção das LS está diretamente vinculada à Ordem dos frades Menores, da qual, inclusive, foi um dos líderes, pois ocupou distintos cargos. Como já assinalado, a espiritualidade dos menores privilegiava a pregação itinerante, a cura pastoral e a pobreza voluntária. Com a institucionalização, a educação e a ordenação também foram valorizadas.

A instrução dos irmãos era fundamental para a pregação e a coesão do grupo e, por extensão, para a sua expansão e fundação de conventos para homens e mulheres. Nem todos os frades dedicavam-se aos estudos e, possivelmente, possuíam uma formação básica, provavelmente adquirida junto às escolas conventuais. A meta principal era a pregação, que era realizada em duplas, muitas vezes distantes dos conventos, o que exigia amplos deslocamentos.

Por suas características, as LS se configuram como uma estratégia de poder que tinha potencial para, além de promover a instrução, cooperar para padronizar os conteúdos das pregações, reafirmando a singularidade franciscana e a unidade entre os irmãos.

Também podemos pensar a institucionalização em termos mais amplos, pois as LS foram compostas em harmonia com as diretrizes da Igreja Romana, reafirmando a celebração das festas previstas no calendário litúrgico romano e seus ensinamentos. Além disso, por abordar santos vinculados à Igreja zamorana, como Ildefonso de Toledo, por exemplo, cujos restos mortais, segundo a tradição, foram encontrados e guardados nessa cidade, também se articulava ao episcopado e clero local.

No que se refere à racionalização, João Gil lança mão da lógica da fé. Não uma fé expressa de maneira autônoma, mas vinculada aos ensinamentos eclesiásticos. Assim, as LS estão repletas de narrativas de figuras exemplares, que viveram dedicadas à promoção do cristianismo, sacrificando-se por sua fidelidade a Cristo, chegando, em alguns casos, ao martírio. Tais personagens, no decorrer das páginas, atuam como instrumentos divinos para curar doentes, libertar cativos, expulsar demônios, intervir em batalhas, proteger os seus escolhidos, orientar seus discípulos, etc.

Fundamentando toda essa racionalização, são mencionados diversos textos considerados sagrados e/ou de autoridade, como os livros bíblicos e obras de autores eclesiásticos. Eles são interpretados à luz dos múltiplos sentidos – literal, moral, alegórico, anagógico – e, para apresentá-los, João Gil lança mão dos recursos da sistematização e enumeração de argumentos.

A redação das LS, portanto, foi realizada como uma estratégia de poder, pois essa obra tinha potencial para ser empregada para atingir objetivos, obter vantagem face aos demais e obter a vitória, ou seja, interferir na ação dos frades mendicantes e de diversos outros grupos sociais com os quais os irmãos conviviam e dialogavam. Tal estratégia certamente não foi um esforço isolado, mas combinado a outras, que, contudo, não chegaram a constituírem-se como dominação. Em meio às múltiplas e complexas relações de poder presentes em Zamora em fins do século XIII, João Gil e seus irmãos procuraram demarcar seu lugar, oferecendo instrução e direção espirituais aos outros e, por extensão, interferir em suas ações.

Utilizando o roteiro analítico proposto por Foucault, foi possível compreender mais sobre as relações de poder das quais o legendário foi uma estratégia de luta. A obra foi composta em fins do século XIII, em um local geográfico específico, em um ambiente social no qual havia diferenciações de distintas ordens, tanto no âmbito interno dos menores quanto externo ao grupo. A sua redação respondeu a objetivos que visavam a atingir o agir dos outros, em articulação a demandas institucionais. Para tanto, foram mobilizados instrumentos e incorporada uma dada racionalidade.

Considerações finais

Neste texto procurei apresentar a minha leitura das ideias de Foucault sobre relações de poder presentes no texto *O sujeito e o poder*, para discutir a pertinência de sua aplicação ao estudo do legendário abreviado escrito por João Gil de Zamora. Após o duplo exercício reflexivo, concluo que as considerações do filósofo permitem construir uma metodologia de análise que se mostrou apropriada para o estudo da obra egidiana.

Essa adequação ocorre, pois o percurso analítico percorrido permitiu pensar as LS a partir de sua lógica interna – objetivos,

instrumentos racionalização –, sempre articulada às questões contextuais, diferenciações e institucionalizações. Além disso, ao considerar o material como estratégia, é possível pensar nas muitas questões às quais João Gil de Zamora buscou trazer respostas, por meio de uma ação, ou seja, a redação do texto, que objetivava afetar a ação de outros. Primeiramente as dos frades, o público a qual a obra se dirige. Mas considerando o potencial de enraizamento social das pregações, também o agir de diversos outros setores da sociedade zamorana em fins do século XIII.

Tal metodologia, inspirada nas ideias de Foucault, portanto, traz uma nova perspectiva para tal estudo, que dota de complexidade e particulariza a redação e eventual uso do legendário egidiano face aos anteriores.

Referências bibliográficas

ALBERZONI, Maria Pia et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana**. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1999.

ATANASIO PERALTA, Miguel Ángel. **Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum**, de Juan Gil de Zamora. Estudio preliminar, editio princeps y traducción anotada. 2015. 364 f. Tese (Doutorado em Filologia) – Faculdade de Filologia, Universidad de Salamanca. Salamanca, 2015.

BOHDZIEWICZ, Olga Soledad. **Una contribución al estudio de la prosa latina en la Castilla del siglo XIII**: Edición crítica y estudio del Liber Mariae de Juan Gil de Zamora. 2014. 507 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

CALVO ALAGUERO, Gaspar. **Historia de la muy noble, muy leal y antigua ciudad de Toro con noticias biográficas de sus más ilustres hijos**. Valladolid: Imprenta Castellana, 1909.

CARRETE PARRONDO, Carlos. El Destino de La Sinagoga Zamorana de Benavente. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, México, v. 30, n. 2, p. 645–647, 1981.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de (ed.). **Juan Gil de Zamora. De preconiis Hispanie**. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1955.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DOLBEAU, François. Les Prologues de Légendiers Latins. *In*: HAMESSE, Jacqueline (ed.). COLLOQUE INTERNATIONAL. LES PROLOGUES MÉDIEVAUX. 1998, Roma. Actes... Turnhout, Brepols, 2000. p. 345- 393.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José. **Orígenes del discurso crítico.** Teorías Antiguas y Medievales sobre la interpretación. Madrid: Gredos, 1993.

ESPERANCA, Manuel da, O.F.M. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal.** Segunda Parte. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. El Liber illustrium personarum de Juan Gil de Zamora. Manuctio ad praedicatores atque ad piam meditationem. *In*: DE LAS HERAS, Amélie, GALLON Florian, PLUCHOT, Nicolas (dir.). **Œuvrer pour le salut.** Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge. Madrid: Casa Velázquez, 2019. p. 39-54

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. **Liber contra uenena et animalia uenenosa de Juan Gil de Zamor.** Barcelona: Reial Academia des Bones Lletres, 2009.

FITA, Fidel (ed.). De preconii ciuitatis Numantine. **Boletín de la Real Academia de la historia,** Madrid, n. 5, p. 131-200, 1884.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231- 249.

GARCÍA CASAR, María Fuencisla. **El pasado judío de Zamora.** Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.

GRAÑA CID, Maria del Mar. Clara de Asís y la implantación de las franciscanas en Castilla (c. 1220-1253). *In*: COLESANTI, Gemma Teresa, GARÍ, Blanca, JORNET-BENITO, Núria (coord.). **Clarisas y dominicas.** Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia. Firenze: Firenze University Press, 2017. p. 223-246.

JACOPO DE CASTRO, OFM. **Primera parte de el Árbol Chronologico de la Santa Provincia de Santiago**. Salamanca: Por Francisco García Onorato y San Miguel, 1722.

LAWRENCE, Clifford Hugh. **The friars: the impact of the early mendicant movement on western society**. New York: Longman, 1994.

LILLO REDONET, Fernando (ed.) **Sermonario**. Juan Gil de Zamora. Estudio, edición crítica y traducción anotada. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 2011. (Iohannes Aegidii Zamorensis Opera omnia I).

MARTÍN IGLESIAS, Jose Carlos. **Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de Juan Gil de Zamora (O.MIN.): metodologia de uma edición crítica**. In: PENA GONZÁLEZ, M. A., DELGADO JARA, I. (coords.) **Métodos y técnicas en Ciencias Eclesiásticas: Fuentes, historiografía e investigación**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015. p. 139-164.

MARTÍN, Jose Carlos (ed.). **Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat**. Juan Gil de Zamora. Introdução, edição crítica e tradução anotada em colaboração com Eduardo Otero Pereira. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 2014. (Iohannes Aegidii Zamorensis Opera omnia II)

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes- FFB, 2005.

MORETA VELAYOS, Salustiano. **La sociedad zamorana en los siglos X-XIII**. In: ALBA LÓPEZ, Juan Carlos (coord.). **Historia de Zamora**. De los orígenes al final del medievo. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", Diputación de Zamora, 1995. p. 545-585.

PÉREZ RODRÍGUEZ, Estrella (ed.) **Ymago, ymitago. Quid uigoris, quid amoris. Officium almiflue Virginis. Obra poética de Juan Gil de Zamora**. Estudio, edición crítica y traducción anotada. Zamora: Instituto Florián de Ocampo, 2018. (Iohannes Aegidii Zamorensis Opera omnia III)

ROJO ALIQUÉ, Francisco Javier. Los primeros pasos de la Orden de la Penitencia y su configuración en España. In: CONGRESO HEMOS CREÍDO EN EL AMOR. VIII Centenario del nacimiento de Santa Isabel de Hungría. 2007, Madrid. **Actas....** Coimbra: Tenacitas, 2007. p. 71-86,
<academia.edu/6999409/Los_primeros_pasos_de_la_Orden_de_Penitencia_y_su_configuraci%C3%B3n_en_Espa%C3% B1a>. Acesso em 30 de junho de 2022.

SALAZAR Y CASTRO, Luis de. **Historia Genealogica de la Casa de Lara**. Madrid: Imprenta Real por Mateo de Llanos Guzmán, 1697. Tomo 3.

SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, Rocío. Cultura visual en tiempos de María de Molina: poder, devoción y doctrina. In: SEVILLANO SAN JOSÉ, María Carmen (coord.). **El conocimiento del pasado: una herramienta para la igualdad**. Salamanca: Plaza Universitaria Ediciones, 2005. p. 295-328.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Legenda beate Barbare Virginis et Martiris do legendário abreviado de Juan Gil de Zamora (XIII-XIV). **Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad**, Valência, v.3, p.59 - 98, 2022.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Gênero e Santidade no Legendário Abreviado de João Gil de Zamora (Século XIII). In: CORONADO SCHWINDT (coord.), **#Histori@dores: ofício, método y perspectivas en la Historia de España**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación para la Historia de España, 2022. p. 112-136.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Isidoro de Sevilha nos legendários abreviados mendicantes hispanos do século XIII: uma abordagem historiográfica em perspectiva comparada. **Anos 90**, Porto Alegre, v.28, p. 1-24, 2021.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O Legendário Abreviado de Juan Gil de Zamora no contexto local e no âmbito do ocidente medieval. In: SILVEIRA, Marta de Carvalho; MARTINS, Rosiane Graça Rigas (org.) **Conexões medievais**. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2021. p. 9-44.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Uma tradição ressignificada? Reflexões sobre o capítulo dedicado a São Tiago Maior no legendário abreviado de João Gil de Zamora. **SIGNUM - Revista Da Abrem**, online, v. 22, p. 35 - 63, 2021.

VIDOTTE, Adriana; RUI, Adailson José. Lei, tradição e memória na controversa sucessão de Afonso X (1252-1284). **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 40, n. 2, p. 92–110, 2017.

AS RELAÇÕES DE PODER QUE ATRAVESSAM GÊNOVA E PENÍNSULA ITÁLICA DURANTE AS DÉCADAS DE 1250 E 1260

André Rocha de Oliveira¹

Introdução

Caos age na península Itálica medieval. Para onde se olha há desordens, confusões, atritos e tensões. Há muito, diversos atores buscam fazer as vezes de Gaia e trazer ordem a esse cosmos hostil. Mas não qualquer tipo de ordem. Não. Tais almejam, cada qual à sua maneira, conduzir as condutas das pessoas que lá vivem (ou melhor, sobrevivem) nesse vasto campo de possibilidades.

Os cidadãos, porém, não são meros artífices à espera das peripécias das Moiras. Reunidos sob a proteção de antigas e imponentes muralhas, constructos dos quais se orgulham e volta e meia dedicam-se a reparar ou mesmo reconstruir, essas personagens se organizam para fazer frente às diversas e corriqueiras tentativas de ingerência externa. As intromissões partem, quase sempre, da Igreja Romana ou do Sacro Império Romano.

As comunas italianas do século XIII constituem-se como um cenário atravessado por atritos, rixas, impasses, conflitos de toda ordem que pressionam os envolvidos a costurar pactos e negociar continuamente com o outro. Nesse mundo, os interesses de comunas, contados, famílias aristocráticas, artesãos, mercadores, estrangeiros, guelfos, gibelinos e de tantos outros se misturam em um emaranhado de fios ababelados extremamente complicados de desembaraçar.

Guerras, desavenças e perturbações são a regra. Soma-se a isso a instabilidade constante. Isso pode ser observado na própria sucessão de formas de governo que tem vez nas comunas: côsules, potestades e doges, que se sucedem no “comando” das cidades ao longo dos séculos XII ao XIV, nada mais são do que tentativas de hierarquizar os interesses e administrar as diatribes existentes entre os diversos atores que compõem o tecido social urbano (Gilli, 2011).

¹ Graduado em História – UFRJ, Mestre e Doutor em História Comparada – PPGHC-UFRJ

Turbulências não são privilégios intramuros. O controle sobre o contado² – como é chamado o território circundante que se encontra sob a jurisdição de uma cidade – é um desafio permanente. Isso porque não se trata de um espaço desprovido de importância ou, principalmente, de ocupação. Vilas, castelos e outros aglomerados possuem suas próprias relações de poder, tanto internas quanto com a comuna à qual estão submetidas.

É em meio a esse cosmos, ainda bastante desordenado, que se encontra Gênova. Essa cidade comunga, ainda que com traços singulares, o horizonte de tensões e distúrbios que perpassa todo o território peninsular. Nesse sentido, revela-se como uma interessante maneira de explorar um rico universo de relações de poder; tanto aquele que a coloca em sintonia com o restante da península, quanto o que tem vez no plano interno – em seu próprio território, com sua própria gente.

Este capítulo tem por objetivo discorrer sobre essas relações de poder que atravessam a cidade e a península Itálica. Busca-se, com isso, exemplificar o quão turbulento pode ser o cotidiano das comunas italianas a partir de um caso específico. Em que pesem os perigos das generalizações, Gênova não pode ser tida como uma torre de marfim, logo, o assunto em questão não se restringe a uma única localidade – tais relações atravessam todas as urbes peninsulares. A interação é uma imposição cotidiana.

Isso é particularmente caro durante o começo da segunda metade do século XIII. Nesse momento, a península Itálica é palco de diversas crises envolvendo Igreja Romana, Sacro Império Romano e cidades. Aqui, acontecimentos militares (várias e importantes batalhas são travadas na região) dividem os holofotes com as querelas e apreensões que constituem o dia a dia das comunas.

O presente texto tem como foco apresentar alguns desses pontos de tensão que se fazem presentes em Gênova e na península durante o período que abrange as décadas de 1250 e 1260. Entende-se que esse recorte seja bastante significativo no que tange à quantidade de exemplos de relações de poder passíveis de observação. Importante

² Gilli (2011) considera o controle sobre o contado como critério essencial para reconhecer um centro urbano como uma cidade.

sinalizar que este capítulo extrai suas informações da bibliografia produzida acerca do assunto, e não da análise de documentos que tenham sobrevivido desde aquele período.

Dito isso, o texto está dividido em quatro partes. Em “Algumas palavras sobre poder” é apresentado o que se entende aqui por relações de poder. Em seguida, adentra-se em Gênova e na península. Em “Gênova entre guelfos e gibelinos: o caso das *Quatuor gentes*” é apresentado como a elite genovesa está configurada de forma consonante às querelas entre guelfos e gibelinos em voga no território em que a comuna está inserida.

“A península Itálica e a Gênova das décadas de 1250 e 1260” mergulha, de um lado, no apinhado contexto peninsular marcado pelas disputas entre o papado e os herdeiros dos Staufen – que postulam a coroa imperial vaga desde a morte do imperador Frederico II em 1250. De outro, imerge nos acontecimentos que têm vez na própria urbe enquanto isso.

Por fim, “Outros focos de tensão: *militia x popolo* e as *chiese gentilizie*” traz para o centro das atenções os aspectos internos de Gênova que contribuem, muitas das vezes, para tumultuar o cotidiano cidadão. São características que atravessam a maneira como a cidade se comporta em relação aos acontecimentos externos. Esses fatores constituem fenômenos partilhados com outras comunas, embora assumam feições próprias no centro urbano aqui em destaque.

Algumas palavras sobre poder

Consonante com as diretrizes deste livro, o presente texto percebe as relações de poder a partir das considerações de Michel Foucault (1995; 2016). Uma primeira observação acerca de como o poder é percebido neste capítulo é que ele não existe por si só. Não se trata de um objeto que algum sujeito ou grupo *possua* nem algo que irradie a partir de um “centro”, por assim dizer. Dito isso, neste trabalho não se concorda com a visão modernista que tende a vinculá-lo ao Estado, por exemplo. Entende-se, pelo contrário, que o poder esteja disseminado por toda a sociedade.

Poder é aquilo que se exerce, em seu nível mais basilar, na vida cotidiana. É exercido por membros de uma família, de uma vizinhança, de uma comunidade. Isso significa dizer que qualquer

pessoa pode vir a exercê-lo, e não apenas sofrer seu exercício. Sendo assim, o poder pode ser examinado nas cidades e nos campos, nos centros e nas periferias, etc. Nas palavras de Foucault:

o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (Foucault, 2016, p. 284).

Em um paralelo preciso, Barros (2012) diz que o poder, quando se revela, apresenta-se a todo instante em uma espécie de teatro, no qual todos ocupam – inclusive simultaneamente – a função de ator e de espectador. Nesse sentido, como o poder inexiste de forma independente (como uma substância) e só pode ser identificado quando se manifesta, ele só pode ser exercido dentro de uma relação. Relação de poder que pode ser verificada em todo lugar e pode atravessar todo o corpo social.

Importante de se observar no exercício do poder (entendido como possível apenas em uma relação) é que ele não está “sozinho”. Em toda sociedade, caminha junto – embora não seja a mesma coisa –, de um lado, com as capacidades objetivas, isto é, as faculdades exercidas sobre as coisas, podendo-as modificar, utilizar, consumir ou destruir; e, de outro, com as relações de comunicação, ou a faculdade de produzir e transmitir informações por meio de linguagens, signos ou símbolos (Foucault, 1995).

Essa “caminhada”, por assim dizer, não deve ser percebida como algo constante e/ou uniforme dentro de uma sociedade, salvo algumas exceções. A coordenação entre exercício do poder, capacidades objetivas e relações de comunicação não acontece, na maioria das vezes, de modo equilibrado. Além disso, dado o alto grau de integração – estão profundamente imbricados –, é até mesmo problemático tentar identificar cada um de maneira separada.

As relações de poder, portanto, são complexas; sendo na maioria das vezes sutis, móveis, dispersas e de difícil caracterização (Silva; Silva, 2010). Contudo, ainda assim é possível discernir sua especificidade: o exercício do poder consiste em “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes.” (Foucault, 1995, p. 243). Em outras palavras, o exercício do poder pressupõe uma relação (de poder) que nada mais é do que uma relação de ações que incidem sobre ações.

Esse exercício do poder, por sua vez, está condicionado a dois imperativos. Em primeiro lugar, é necessário que o “outro” (aquele sobre cujas ações se exerce o poder) esteja o tempo inteiro em posição de “sujeito de ação”. Isto é, só há relação de poder quando todos os envolvidos se encontram em uma situação que os permitam agir, fazer escolhas, tomar decisões, adotar determinados comportamentos, etc. Em uma palavra, é preciso que sejam livres para agir. Não há relações de poder se o “outro” não for livre para agir.

Em segundo lugar, a relação de poder demanda a existência de um “campo de possibilidades”. O que isso significa? Significa que só pode haver exercício do poder se este for operado dentro de certo conjunto de probabilidades, ou seja, se ele ocorrer dentro de um campo de “respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.” (Foucault, 1995, p. 243). É preciso que haja um leque de oportunidades – que seja diversificado, variado, múltiplo – para as ações serem executadas.

Do mesmo modo que não pode haver relação de poder se algum dos envolvidos não for livre para agir, ela não pode acontecer se seu raio de ação for restrito. Isso se deve ao fato de o exercício do poder ter por finalidade moldar comportamentos. Segundo Foucault, o exercício do poder

opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos [de ação]; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir (Foucault, 1995, p. 243).

Em uma expressão, trata-se, como chama Foucault, de “conduzir condutas”; ou seja, pretende-se tanto guiar os outros quanto controlar seus comportamentos dentro de um “campo de possibilidades”. Nesse sentido, o “poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’.” (Foucault, 1995, p. 244). No qual, por governo, entende-se a prática de estruturar o eventual campo de ação dos outros; controlar suas condutas. É essa percepção de exercício do poder que atravessa o contexto privilegiado neste capítulo.

Gênova entre guelfos e gibelinos: o caso das *Quatuor gentes*

Gênova, por sinal, desperta um interesse especial. Além de ser nessa comuna que a *Legenda aurea* é redigida, na década de 1260, pelo frade dominicano Jacopo de Varazze, a urbe se encontra atravessada por uma rica constelação de relações de poder. Estas vão desde as interações com papas ou imperadores até as dissensões entre as cidades peninsulares. O foco não está em discorrer sobre cada pormenor relacionado à comuna, e sim apresentar os variados atritos que a perpassam.

Os dois pontos aludidos acima são, muitas vezes, simultâneos e complementares (mas nem sempre). Sendo assim, de um lado, verifica-se as perturbações causadas pelas rixas entre Igreja Romana e Sacro Império Romano; de outro, as complexas relações entre Gênova e as demais comunas, que em grande parte se traduzem em guerras. Essas últimas são impulsionadas, sobretudo, pela disputa por mercados consumidores e por fornecedores de produtos diversos para revenda posterior.

Aspecto evidente a ser considerado diz respeito a um dos faccionalismos que atravessa as cidades ao longo da península. Refere-se aqui a guelfos e gibelinos, que são encontrados em toda parte. Enquanto os primeiros são aliados da Igreja Romana, os segundos são adeptos do Sacro Império (Cantor, 1999). Ambos os partidos são constituídos por autoridades locais que disputam o controle de suas respectivas cidades.

O equilíbrio na correlação de forças entre tais agrupamentos faz com que a posição “oficial” de cada urbe seja estabelecida de maneira

bastante precária: dificilmente uma facção consegue se impor em definitivo sobre a outra (Bayona Aznar, 2009). Isso permite que ora uma comuna se apresente guelfa, ora se faça gibelina; e vice-versa. Desse modo, gera-se um quadro no qual o apoio advindo da entidade secular ou da autoridade eclesiástica pode exercer significativa influência para a posição “final” de cada cidade.

É importante enfatizar que guelfos e gibelinos existem por si sós, isto é, independentemente da cúria romana e do império. Essas instituições servem, em grande parte, apenas como canalizadoras de conflitos e apreensões já existentes entre as forças atuantes naquelas cidades. Nas palavras de Bayona Aznar:

Os dois partidos tinham vida própria independente da direção papal ou imperial, e sua identidade partidária tinha suficiente consistência na realidade concreta de cada cidade e território, à margem da justificativa ideológica do poder universal a que supostamente serviam mas com o qual na prática afluavam não poucas divergências. A complexidade das lutas pelo poder da cidade obedecia também a fatores intrínsecos à vida econômica e social, e todos os conflitos e paixões, seja qual for sua origem, expressavam-se por meio da oposição dos dois partidos, o da Igreja e o do Império³ (Bayona Aznar, 2009: 119, tradução nossa).

As tensões são inerentes às comunas e extrapolam as querelas entre Sacro Império e Igreja Romana. É somente na segunda metade do século XIII que as oscilações cidadinas entre uma causa e outra se reduzem a ponto de se considerar que determinadas cidades “pertencam”, de modo sólido, a um dos lados (Bayona Aznar, 2009) – há exceções. Isso não quer dizer que as tensões internas estejam extintas, mas apenas que um dos partidos conseguiu se sobrepor ao

³ No original: “Los dos partidos tenían vida propia, independiente de la dirección papal o imperial, y su identidad partidista tenía suficiente consistencia en la realidad concreta de cada ciudad y territorio, al margen de la justificación ideológica del poder universal al que supuestamente servían, pero con el que en la práctica afluaban no pocas divergencias. La complejidad de las luchas por el poder de la ciudad obedecía también a factores intrínsecos de la vida económica y social, y todos los conflictos y pasiones, fuera cual fuera su origen, se expresaban por medio de la oposición de los dos partidos, el de la Iglesia y el del Imperio”.

rival. Isso se faz perceptível seja na disposição interna das forças atuantes, seja na relação com as cidades vizinhas ou outros agentes externos.

Em Gênova não é diferente. Guelfos e gibelinos são muito bem encarnados por diversas famílias dessa comuna. Assim, por volta de 1239 em diante, famílias como della Volta, Doria, Grillo, Mari, Pevero e Spinola aliam-se ao imperador, sendo chamados de *Mascherati*; enquanto Fieschi, Grimaldi, Lercari, Lomellini e Malocello, os *Rampini*, alinham-se ao pontífice romano (Musarra, 2018).

Essa constelação de famílias logo passa por importantes transformações com a instituição dos *alberghi*. O *albergo* consiste na confederação de dois ou mais grupos familiares em torno de um único núcleo aristocrático; e é impulsionado pelo desejo de conter o crescimento das ambições entre famílias rivais. Além disso, tal instituto é flexível: pessoas, grupos ou mesmo famílias inteiras podem ser absorvidos pelos *alberghi*, que também podem se fundir entre si (Bezzina, 2018).

O *albergo* é formalizado via contrato. Uma vez que a afiliação é formalizada, o novo (ou novos) integrante passa a ser considerado como nascido dentro do *albergo*, ou seja, o ingressante agora pertence à linhagem dominante da confederação, o que engendra a obrigação de ativa participação nos eventos familiares. Essa nova organização finda por conformar o tecido social urbano genovês – ao menos no que tange à *militia* cidadina (Bezzina, 2018).

Resultado dessa nova formatação social da elite genovesa é a ascensão das chamadas *Quatuor gentes* (Quatro famílias), que reúnem a aristocracia da cidade em torno dos quatro principais *alberghi*. Deste modo, do lado dos *Rampini* (guelfos), Fieschi e Grimaldi assumem o protagonismo. Enquanto Doria e Spinola comandam os *Mascherati* (gibelinos). Essas quatro famílias têm participação destacada nas tensões que atravessam a comuna. E isso desde antes da formação dos *alberghi* (Musarra, 2018).

Os Fieschi são, dentre as quatro grandes famílias, a mais antiga da Ligúria. Os registros remontam ao século X. E duram. Sua proeminência na região se verifica até o século XVI. No século XII, são feitos condes de Lavagna, na costa leste da Ligúria, pelo imperador Frederico Barba-Ruiva (1152-1190). A ascendência dos Fieschi sobre

a Igreja genovesa se dá a partir desse mesmo século, quando se instalam nos arredores da catedral de São Lourenço e passam a exercer sua influência (Balzaretti, 2004).

É no século XIII, porém, que o caráter “guelfo” dos Fieschi fica explícito. Na década de 1240, mais precisamente em 1243, Sinnibaldo Fieschi ascende ao trono de São Pedro com o nome Inocêncio IV; e como tal permanece até 1254. Seu pontificado é marcado pelas querelas com o imperador Frederico II, a quem chega a excomungar três vezes (Oncken, 1934). Sinnibaldo não é o único pontífice da família. Seu sobrinho, Ottobono Fieschi, assume o posto em 1276 sob a alcunha Adriano V.

Outro grande *albergo* guelfo são os Grimaldi. Suas origens datam do século XII com Grimaldo, cônsul da cidade em três ocasiões – 1162, 1170 e 1184 – e embaixador genovês em diversas cortes, entre as quais a de Frederico Barba-Ruiva. Até o século XV, essa família consegue manter-se ativa, mas cada vez mais em sintonia com a monarquia francesa. Como outras famílias genovesas, os Grimaldi fizeram sua riqueza com o comércio de longa distância (Schweppenstette, 2004a).

Em que pese boa parte da atuação desse *albergo* nos embates entre guelfos e gibelinos ter se dado durante o século XIV, seu papel também é relevante no XIII, quando já divide a liderança do partido com os Fieschi. O último quarto desse século, porém, não lhes é favorável: são exilados da cidade em 1270 e em 1296; embora não permaneçam banidos por muito tempo (Schweppenstette, 2004a; Musarra, 2018).

Pelo lado dos *Mascherati*, os Doria são uma família originária do oeste da Ligúria que se estabelece em Gênova em inícios do século XII. Trata-se de mais um *albergo* longevo: seu nome perdura até o século XVII com Giovanni Andrea Doria, comandante da frota naval genovesa. Essa família é uma das mais ricas e influentes: sua presença se faz sentir desde o comércio até os postos no governo comunal; estende-se das batalhas navais à redação das crônicas oficiais da cidade (Epstein, 1996; Gorse, 2004).

Os Doria se apresentam como líderes gibelinos desde cedo, já no século XII. Mas é ao longo do XIII, sobretudo na segunda metade, que esse *albergo* é mais explicitamente identificado com o partido pró-império. Seja no exílio, quando os guelfos estão fortalecidos durante o

pontificado de Inocêncio IV, um Fieschi, seja nos conflitos envolvendo a sucessão do trono imperial durante as décadas de 1250 e 1260 – ou ainda depois disso, durante o duplo-capitanato que governa a cidade entre 1270 e 1290.

Os Spinola são os últimos integrantes das *Quatuor gentes*. Descendentes da família Obertenghi, têm como cabeça da linhagem Guido Spinola, que participa da Primeira Cruzada e é escolhido cônsul três vezes pela *Compagna*⁴ na década de 1120. Durante o século XII e o começo do XIII, boa parte dos integrantes dessa família ocupam postos no governo da comuna; para além disso (inclusive temporalmente), atuam também como embaixadores e comandantes das frotas navais genovesas.

Esse *albergo* também é conhecido pela extensão de suas propriedades na cidade e no contado. Fato é que tamanhas posses acabam dividindo a família em dois ramos, de acordo com o local ocupado: os Spinola de San Luca e os Spinola de Luccoli. Na segunda metade do século XIII, os Spinola compartilham com os Doria o protagonismo gibelino à frente da comuna durante o duplo-capitanato. Sua atuação permanece relevante durante o século XIV, mas parece perder força a partir do XV (Schweppenstette, 2004b).

Dois pontos devem ser sublinhados no que tange às *Quatuor gentes*. Em primeiro lugar, é preciso observar a longevidade dessas famílias. São séculos interferindo nos rumos da comuna genovesa; ora com maior, ora com menor êxito. Sendo assim, caracterizar a cidade como guelfa ou gibelina requer cuidado redobrado. Como apontado acima, o equilíbrio em Gênova segue o das demais urbes: é sempre precário. Não à toa, a própria historiografia se exime de classificar essa comuna⁵.

⁴ A *Compagna* consiste no primeiro sistema de administração da comuna, precursora do consulado. Ela firma uma parceria entre as elites, que é fortemente marcada pelas práticas comerciais e é expressa de forma estritamente privada. Prestar juramento na *Compagna* significa aceitar/submeter-se ao controle político da comuna, o que inclui os assuntos das esferas econômica e patrimonial; além de impor uma série de restrições aos que a ela não aderem (Filangieri, 2018).

⁵ Patrick Gilli (2011); Antonio Musarra (2018); Steven Epstein (1996); etc. são alguns dos autores que não rotulam a comuna como alinhado a este ou àquele partido.

Em segundo lugar, há que se levar em consideração as nuances internas de cada *albergo*. Como pontuado, tanto Fieschi quanto Grimaldi (líderes dos guelfos) têm, em algum momento de suas trajetórias, relações vantajosas com o Sacro Império Romano. Do mesmo modo, Doria e Spinola também apresentam afinidades com certas instâncias da Igreja Romana. Isso significa dizer algo um tanto óbvio, se considerarmos a duração dessas famílias: os *alberghi* podem mudar de posição. A partir de meados do século XIII essa oscilação parece cada vez mais improvável, mas não é algo a ser descartado.

Fieschi, Grimaldi, Doria e Spinola possuem suas próprias demandas e ambições. No recorte que interessa aqui (décadas de 1250 e 1260), isso traz diversas tensões à vida comunal, que são ainda mais agravadas quando se considera os outros atores envolvidos, como o heterogêneo *popolo* e os grupos religiosos. Cabe, portanto, um olhar mais atento aos acontecimentos que têm vez nesse período não apenas em Gênova como também no restante da península Itálica.

A península Itálica e a Gênova das décadas de 1250 e 1260

1250 marca o falecimento do imperador Frederico II. À sua morte, segue-se um interregno – período no qual o trono imperial fica vago – que perdura até 1273, quando a dinastia Habsburgo é entronizada (Cantor, 1999). Esse intervalo temporal é marcado, em grande parte, por confrontos que envolvem os descendentes do imperador: Conrado IV, Manfredo e Conradino. Estes vão, sucessivamente, tentar restaurar a dinastia Staufen no trono imperial, tendo como principal força opositora a Igreja Romana e seus aliados.

Essa disputa tem a península Itálica como tabuleiro. Desde o governo de Henrique VI (1190-1197), filho de Frederico Barba-Ruiva, a influência exercida pelos Staufen emana a partir de dois territórios: a Alemanha, de onde a dinastia é oriunda, e o reino da Sicília⁶, que é incorporado ao império por meio do matrimônio do monarca com Constância de Hauteville, filha do rei Rogério II (Gilli, 2011). O fruto dessa relação será o imperador Frederico II.

⁶ Importante destacar que o reino da Sicília não se reduz à ilha que leva esse nome; vai muito além disso. Nesse período, ele abrange praticamente a totalidade da metade inferior da península continental. Por isso, as observações a seu respeito.

Esse casamento, além de conferir o reino da Sicília a Henrique VI, proporciona o desenhar de uma nova geopolítica peninsular (Gilli, 2011). Esta se configura em um cerco aos Estados pontificais, como são conhecidos os territórios que se encontram sob a influência do papado – inclusive diversas cidades que estão distribuídas, em sua maior parte, pela região central da península⁷.

O reino da Sicília, portanto, configura-se em um importante ponto de tensões entre as forças que desejam restaurar a dinastia no trono imperial e a instituição eclesiástica. O primeiro dos descendentes de Frederico II a despontar nesse cenário é Conrado IV. Porém, sua situação perante os nobres germânicos mostra-se tão desfavorável que o exercício de sua autoridade sobre essa região é inviável.

Como Frederico II se ausentara da Alemanha desde 1237, os príncipes alemães reuniram força suficiente para assumir o controle do território. Assim, resta a Conrado IV se contentar com o governo, de fato, do reino siciliano, além dos aliados espalhados pela península. Sua morte, em 1254, apenas quatro anos após assumir o comando da dinastia, abre caminho para que o irmão bastardo, Manfredo, assumira o controle (Oncken, 1934).

Consolidada a posição na Sicília, onde é coroado rei em 1258 (Cantor, 1999), Manfredo volta as atenções para as comunas do norte da península. Dada a importância da região da Lombardia, sua conquista é vista como a chave para restaurar os Staufen no trono imperial. Manfredo realiza sua campanha na virada da década de 1250 para a de 1260. Nesse momento, o partido gibelino se encontra fortalecido. A vitória sobre os guelfos na batalha de Montaperdí, em 1260, resulta em um predomínio dos adeptos da causa imperial, alterando a disposição de forças em favor de Manfredo (Oncken, 1934).

O início da década de 1250, por sua vez, marca o declínio do regime potestadal em Gênova, que já dá sinais das mudanças que virão a acontecer no governo comunal na segunda metade dessa década. Assim, entre 1250 e 1256 observa-se uma reestruturação institucional

⁷ Os Estados papais têm suas origens durante o pontificado de Estevão II, no século VIII. A chamada “Doação de Pepino” é o reconhecimento formal da existência do Patrimônio de São Pedro – território central da Itália. Esse documento surge após o apoio conferido por Pepino, o Breve, à cúria romana contra os lombardos (Cantor, 1999).

que envolve alterações no Conselho – órgão comunal com funções deliberativas. Indicativo do que está por vir são as três eleições de Guglielmo Boccanegra, um banqueiro, para o Conselho durante esse intervalo (Filangieri, 2018).

O regime potestadal finalmente colapsa, e em 1257 inaugura-se o capitánato do povo. Guglielmo Boccanegra é escolhido como primeiro capitão do povo genovês. Esse novo regime vigora, com idas e vindas, até 1339, quando o sobrinho-neto de Guglielmo, Simone Boccanegra, tornar-se-á o primeiro doge de Gênova (Epstein, 1996). Porém, muita coisa acontece antes. Cabe pontuar que Guglielmo ascende com o apoio de parte dos gibelinos da cidade, ressentidos com o domínio guelfo que se faz valer desde a década anterior (Musarra, 2018).

O contexto não é favorável: Gênova atravessa uma crise econômica desde 1255, fator que, inclusive, pesa para o colapso do regime anterior. Essa adversidade é provocada pela insolvência do rei Luís IX (França) e a conseqüente paralisação de setores da economia genovesa, como a construção de navios⁸. A envergadura desse calote se explica pelo fato de, na primeira metade dessa década, o comércio com a França representar cerca de $\frac{1}{4}$ de todas as transações realizadas pela comuna⁹.

Boccanegra ocupa o cargo por apenas cinco anos, até 1262. Durante esse período, pode-se destacar três pontos fundamentais: as reformas que leva a cabo; o contexto externo, e as rebeliões internas que o levam à derrocada.

As reformas operadas pelo capitão do povo ocorrem principalmente no âmbito fiscal. Boccanegra intervém nos pedágios e reajusta o valor das taxas cobradas aos navios, passando a fiscalizar os pagamentos. Além dessas medidas, em busca do sempre precário equilíbrio para se manter no cargo, negocia com o arcebispo a interrupção da cobrança do dízimo às embarcações e aos marinheiros. Outra medida relevante toca a alienação de receitas comunais.

⁸ Nesse período, Gênova é fornecedora de barcos e equipamentos navais. No que tange à França, a comuna italiana detém, desde 1246, o monopólio sobre a produção de barcos para a Cruzada a ser empreendida por Luís IX (Gilli, 2011).

⁹ Steven Epstein chega a essa estimativa de 25% a partir do arrolamento de contratos notariais preservados (Epstein, 1996).

Não somente impõe que sejam condicionadas a, no máximo, um ano de duração, como anula a alienação das receitas da comuna realizadas antes, devolvendo-as ao “tesouro” comunal. O gesto, que não consiste em um calote aos credores, é respaldado pelo *Parlamentum*¹⁰. Importante observar que as intervenções não alteram a essência do sistema fiscal, ou seja, o *popolo* continua arcando com a maior parte dos tributos. O que, de fato, Boccanegra faz é assegurar que tais recursos cheguem ao “tesouro” genovês (Epstein, 1996).

A conjuntura externa é bastante agitada no período em que o capitão está à frente da comuna. Em 1258, tem início a Guerra de São Sabá, em Acre, na qual Gênova enfrenta as rivais Veneza e Pisa. O confronto é ainda mais desigual, pois os inimigos não se resumem a essas comunas: os genoveses precisam lidar com a maioria dos habitantes de Acre, que lhes são hostis, provençais, templários, etc. Esse conflito se estende até 1270 e, em seu percurso, Gênova acumula uma série de derrotas (Epstein, 1996).

Não é apenas essa guerra que movimentava as relações externas genovesas. Os acordos têm papel tão relevante quanto. Dois deles se destacam. O primeiro não é uma iniciativa de Boccanegra, uma vez que data de 1257, momentos antes da instauração do capitánato. No entanto, o tratado entra em vigor somente após a corroboração do capitão do povo, que se dá em 1259. Trata-se de um entendimento com Manfredo que é bem-visto pelos mercadores genoveses, cobiçosos em explorar o potencial mercado que o sul da península representa.

Os mercadores, todavia, não são os únicos interessados nesse acordo. Este conta com um significativo respaldo tanto dos órgãos comunais – Conselho e *Parlamentum* o aprovam –, quanto de diversas corporações de ofício – que, pela primeira vez, são chamadas a participar de uma decisão do governo comunal. Ferreiros, tecelões, tintureiros, açougueiros, cuteleiros, etc. são algumas das categorias que chancelam o tratado com o rei da Sicília e postulante a imperador (Epstein, 1996).

¹⁰ Fórum oficial criado durante o consulado – e mantido durante os regimes subsequentes – onde ocorre a assembleia dos que prestam juramento à *compagna* e, por isso, adquirem todos os direitos e responsabilidades como cidadãos genoveses. Tem como função servir como corpo institucional responsável por aprovar novos membros e ratificar as leis criadas pelos governantes. (Filangieri, 2018).

A outra aliança é estabelecida com o imperador bizantino Michael Palaeologus, em 1261. É o Tratado de *Nymphaeum*. Esse acordo consiste em um pacto contra venezianos e demais inimigos dos gregos. Em troca da expansão dos privilégios comerciais com o acréscimo de novos mercados, Gênova presta auxílio militar naval, seja permitindo que genoveses lutem em barcos bizantinos em tempos de guerra, seja disponibilizando¹¹ sua frota de galeras, a maior do Mediterrâneo (Epstein, 1996).

A respeito desse acordo, é importante sublinhar dois pontos. Um é que ele prevê que Gênova não lutará contra a Igreja Romana nem contra lugares com os quais tenha algum tipo de entendimento. O outro é o risco assumido de sofrer o interdito pelo papado ao fazer essa aliança: os genoveses estão cientes de que um tratado com gregos cismáticos contra cristãos é passível de sofrer alguma punição por parte da Igreja Romana. O que acontece de fato, no próprio ano de 1261, com o interdito imposto pelo papa Urbano IV (Epstein, 1996).

Essa aproximação com os gregos não tem início em 1261, ano em que o tratado é formalizado, mas antes. E essa proximidade suscita insatisfações internas na cidade, sobretudo entre os guelfos. Primeiro reflexo dessa contrariedade aparece em 1259, quando uma rebelião encabeçada pelos Fieschi é imediatamente reprimida¹². Importante indicar que nesse momento o capitão não conta mais com o apoio total dos gibelinos. Ainda que encontre algum suporte em partes desses *alberghi*, não se trata mais de uma base para seu governo.

O descontentamento com as medidas de Boccanegra, principalmente a nova taxaçaõ sobre as embarcações, pode explicar esse afastamento gibelino na virada da década. Tanto os Doria quanto os Spinola têm no comércio marítimo uma fundamental fonte de receitas – e de status. Em que pese essa ação do capitão ser contrabalanceada pela suspensão do dízimo cobrado pelo bispo, tal

¹¹ Desde que as despesas sejam arcadas pelos gregos (Epstein, 1996).

¹² A historiografia aqui apresenta uma variação: enquanto para Antonio Musarra a revolta acontece e é logo suprimida, para Steven Epstein ela não chega a ocorrer, de fato. Para esse autor, Boccanegra a descobre (e reprime) antes dela ser colocada em prática (Musarra, 2018; Epstein, 1996).

obrigação é vista como uma intervenção inapropriada da comuna em assuntos particulares dos genoveses¹³.

Fato a ser levado em consideração nesses anos são os ânimos exaltados entre guelfos e gibelinos na península. Se, ao longo da década de 1250, as apreensões entre essas facções, cujos integrantes são facilmente identificados dentro da cidade, já são prontamente percebidas (Filangieri, 2018), na virada para a década seguinte o quadro se acirra. A vitória gibelina na já mencionada batalha de Montaperdí em 1260, na Toscana, ecoa por toda a península e promete um decênio seguinte ainda mais tenso entre esses partidos.

O início da década marca também a chegada de Urbano IV ao trono de São Pedro, em 1261. Como já apontado, esse pontífice é quem lança o interdito sobre Gênova. Apesar do curto pontificado, sua atuação na península fica marcada pela aliança com Carlos de Anjou, irmão do rei francês Luís IX. Em troca de seu apoio para combater os gibelinos, o papa lhe concede o reino da Sicília a título de feudo do Patrimônio de São Pedro. Clemente IV, que sucede a Urbano IV como papa, em 1264, mantém a aliança. Carlos é um ingrediente relevante nas tensões que atravessam a península (Oncken, 1934).

Nesse contexto, nova revolta ocorre em Gênova, em 1262. Dessa vez, são os Grimaldi que lideram, apoiados por setores do *popolo* que se voltam contra o capitão do povo (Musarra, 2018). Boccanegra cai, e tem início uma década de instabilidades e insurgências na comuna. É preciso ressaltar que, apesar de exitosa, essa rebelião não se traduz em um retorno à hegemonia guelfa no comando da urbe. Pelo contrário, as agitações que têm vez no decorrer dessa década culminam em um cada vez maior protagonismo gibelino.

Sem Boccanegra, Gênova retorna ao regime potestadal. Ou pelo menos tenta. As insurreições – com o suporte dos Spinola – eclodem já em 1263. Esse levante marca a ascensão de Oberto Spinola, que conta com o apoio do *popolo*. Nova sublevação ocorre em 1265; e, no ano

¹³ Em Gênova, são as grandes famílias mercantis e suas iniciativas privadas que administram o comércio da comuna e são responsáveis pela construção naval. Nessas esferas, enquanto o governo comunal não passa de um órgão subalterno; a cidade encontra-se sujeita às oscilações dos empreendimentos desses entes privados. É diferente do que se verifica em Veneza, por exemplo, que se caracteriza justamente por um forte dirigismo comunal da atividade marítima (Gilli, 2011).

seguinte, em 1266, potestade, integrantes do Conselho e guelfos proeminentes fogem da cidade quando Oberto é eleito capitão do povo pelo *Parlamentum*. Essa eleição não apazigua a comuna, que continuará navegando em mares revoltos nos próximos anos (Musarra, 2018; Epstein, 1996). E tal turbulência caminha junto com reveses externos.

A década de 1260 é marcada por sucessivas derrotas genovesas, tanto bélicas quanto políticas. Em 1263, a comuna fracassa ao tentar conseguir a suspensão do interdito junto ao papado. Em 1266, sofre nova derrota em batalha naval travada no âmbito da Guerra de São Sabá. Em 1268, Veneza é readmitida no circuito de mercados do Império Bizantino, com o qual fizera as pazes em 1265, o que finda por resultar no abandono genovês. Há, porém, uma boa notícia: em 1267 o interdito é suspenso por Clemente IV (Epstein, 1996).

A segunda metade do decênio de 1260 marca a chegada (1265) e o início da atuação de Carlos de Anjou, conde da Provença, na península Itálica. Em 1266, as tropas gibelinas e francesas/guelfas se enfrentam próximo à região de Benevento. Manfredo morre nessa batalha, abrindo caminho para as pretensões de Anjou sobre a península. Seu governo, no entanto, renova o empenho da oposição dos gibelinos – principais derrotados no confronto. As cidades ainda controladas por esse grupo na Lombardia e na Toscana iniciam então um movimento para fazer frente ao novo rei da Sicília (Oncken, 1934).

A posição de Anjou, eleito potestade de Lucca e de Florença em 1267 consolida o triunfo guelfo na Toscana, revertendo as relações de força estabelecidas na batalha de Montapardi. No que tange a Gênova, o conde da Provença provoca mais uma cisão nos habitantes da comuna, que agora passam a se dividir também entre partidários e opositores de Carlos. A lealdade ao papado faz com que muitos genoveses fiquem do lado guelfo; e as boas relações com a monarquia francesa deixa parte da aristocracia propensa a apoiar Anjou (Epstein, 1996).

As esperanças gibelinas, concentradas principalmente em Pisa e Siena, passam a ser Conradino, filho de Conrado IV (e sobrinho de Manfredo) e último herdeiro da dinastia Staufen. Essa personagem desembarca em Verona em 1267 e sua campanha militar tem um início bastante favorável, no qual consegue um rápido avanço pela

península. Porém, o êxito revela-se passageiro e já no ano seguinte, em 1268, Conradino é derrotado em Tagliacozzo, sendo posteriormente capturado e executado por Carlos (Oncken, 1934).

As divisões internas entre os gibelinos, à frente da comuna genovesa, e os guelfos paralisam a cidade e a levam a declarar neutralidade durante a investida do Staufen. Porém, terminado o conflito, Gênova estabelece a paz com o líder guelfo em 1269. O acordo firmado prevê, dentre outras obrigações, que os genoveses não se aliem a inimigos de Carlos de Anjou e que prestem auxílio naval sempre que solicitados. O rei da Sicília, por sua vez, reconhece a autoridade de Gênova de Mônaco a Córsega e se compromete a proteger os genoveses e seus bens (Epstein, 1996).

Esse acordo, contudo, não dura muito. E, no início da década de 1270, Anjou ataca Gênova. No entanto, esses e outros acontecimentos que têm vez nessa década em diante escapam a nosso recorte. Cabe sublinhar, como último fato desse período, a eleição de Oberto Spinola e Oberto Doria como capitães do povo em 1270, inaugurando o duplo-capitanato que ficará à frente da comuna até 1290. Uma paz precária e desde já com data de validade decorre dessa vitória gibelina nos assuntos internos de Gênova. Serão as ocorrências no plano externo que continuarão a tensionar a vida comunal (Epstein, 1996; Filangieri, 2018; Musarra, 2018).

Outros focos de tensão: *militia x popolo* e as *chiese gentilizie*

Não são apenas os acontecimentos que tumultuam o ambiente cidadão durante o século XIII. Outros fatores inerentes à própria comuna contribuem para a manutenção de uma constante apreensão – além de distúrbios – entre os genoveses (ou pelo menos alguns setores). É reiterado pela historiografia como essa sociedade se encontra continuamente fragmentada. Ocupemo-nos agora em jogar um pouco de luz sobre dois desses pontos de estresse observados no cotidiano da cidade: a relação entre *militia* e *popolo*, de um lado, e a questão das *chiese gentilizie*, de outro.

Aspecto que sempre é lembrado pela historiografia quando se volta as atenções para as comunas italianas é a permanente tensão entre as camadas sociais conhecidas como *militia* e *popolo*. Não é para menos. A maioria das cidades configura-se em torno de uma diminuta

elite dirigente que goza de infindáveis privilégios – que ela própria se atribui – e uma massa numerosa, disforme, heterogênea cujos próprios interesses parecem não apresentar unidade alguma.

A *militia* se faz presente desde muito cedo nas trajetórias das comunas; não poucas vezes estão envolvidas com o próprio surgimento desses espaços administrativos. Consequência disso, conformam o grupo responsável por ditar os rumos da cidade, ao mesmo tempo em que adotam as medidas necessárias – sejam fiscais¹⁴ sejam por meio de articulações entre a aristocracia¹⁵ – para manterem a posição perante os demais habitantes. Importante destacar que são bem-sucedidos nisso durante um tempo considerável.

Em Gênova, esse grupo tem um desenvolvimento semelhante ao observado no restante da península no que toca a certa abertura, o que permite grupos enriquecidos ascenderem socialmente (Gilli, 2011). Isso é constatado, sobretudo, no fato de os requisitos para o ingresso na aristocracia serem essencialmente dois: riqueza e habilidade militar. Nenhuma surpresa. Por um lado, é preciso ser capaz de manter o comércio de longa distância e disputar novos mercados; por outro, a cidade convive com guerras e conflitos, seja com outras cidades, seja com o além-mar, seja, ainda, com o contado (Bezzina, 2018).

Tal *modus operandi*, no entanto, torna-se menos generoso no decorrer do século XIII. O aumento do número de famílias no seio da *militia* resulta em uma série de rivalidades, como a briga por cargos na administração da comuna. Essas rivalidades causam um influxo na elite cidadina, que passa a ser cada vez menos receptiva a novos

¹⁴ No plano fiscal, pode-se mencionar, sobretudo, as isenções fiscais ou pelo menos o abrandamento das tributações. Além disso, há também a *emendatio*, ou seja, o reembolso pelas perdas sofridas pelos cavaleiros advindos das atividades militares (Gilli, 2011).

¹⁵ As articulações aristocráticas podem se dar em diversos níveis. Dois são mais comuns e visam assegurar os privilégios do grupo: a formação de *consorteries* (reagrupamento de ramos de famílias ou mesmo famílias inteiras conformando um grande clã – algo parecido com os *alberghi* genoveses) e sociedades de cavaleiros (“empresas de guerra” que promovem a sociabilidade aristocrática e garantem o auxílio mútuo). Há que se levar em conta, ainda, a ocupação dos espaços na cidade. Assim, a aristocracia se instala nos chamados “bairros de linhagens”, que não devem ser reduzidos a meros locais de habitação – são lugares exclusivos de sociabilidade e de fomento da coesão do grupo (Gilli, 2011).

membros. A concorrência trazida por esse crescimento aristocrático enseja a formação de alianças, sobretudo de ordem econômica, ou fusões, caso dos *alberghi*.

Ponto dúbio desse influxo na aristocracia genovesa é ela coabitar, em uma linha tênue, com o *popolo*. Já que a própria mobilidade social tem como alicerces alianças de ordem econômica, as barreiras entre esses dois grupos revelam-se, na prática, frágeis ou mesmo inexistentes entre os séculos XII e XIV. Enquanto os membros da *militia* exercem as mais distintas atividades econômicas, os integrantes do *popolo* aventuram-se – e enriquecem – no comércio de longa distância (Bezzina, 2018).

Essa diluição dos limites entre os grupos, em vez de apaziguar, contribui para tensionar ainda mais o ambiente. Em uma comuna onde as iniciativas econômicas são feitas por particulares – e não frutos de uma política comunal centralizada –, essa configuração torna concorrentes todos os envolvidos em tais práticas. Porém, as apreensões não se limitam à *militia* ou à peculiar simbiose desta com o *popolo*. É preciso prestar um pouco mais de atenção nessa camada social.

O *popolo* é composto por um conjunto demasiadamente heterogêneo. Nele, encontra-se desde artesãos, mercadores e notários, categorias que gozam de certo prestígio dentro da comuna, até assalariados desprovidos de quaisquer direitos e mantidos marginalizados política, social e espacialmente (Gilli, 2011). Em comum, apenas a escassa participação no governo durante os primeiros tempos da comuna.

A migração do sistema consular para o potestadal, bem como as transformações pelas quais este passa a partir do século XIII¹⁶, significa, para a maioria das cidades italianas, a consolidação da participação do *popolo* nos processos decisórios comunais. Há, contudo, variações. Gênova é uma delas. A ascensão de Bocanegra não deve ser confundida como uma expressão da chegada do *popolo*

¹⁶ Na maioria das cidades, verifica-se a mutação do sistema potestadal: se, por um lado, surge com forte influência aristocrática; por outro, ganha um verniz “popular” a partir do século XIII (Gilli, 2011).

“ao poder”, e sim deve ser vista como um marco do início da atuação mais organizada desse setor nos rumos da comuna.

É, portanto, a partir da década de 1250 que um contingente significativo, tanto demográfica quanto economicamente – mas ainda mal organizado –, começa a influir sobre a vida política comunal genovesa. Importante apontar que influência não significa controle; pois este não sai das mãos das *Quatuor gentes*. Por isso, durante boa parte da segunda metade do século XIII o *popolo* organizado como força política está aliado a grandes famílias, mais precisamente as *Mascherati* (Filangieri, 2018; Musarra, 2018; Epstein, 1996).

Nesse quadro, os arranjos internos dessa camada ganham relevância. Assim, guildas e sociedades de bairros¹⁷ aparecem como alguns dos institutos nos quais os interesses desse setor são definidos. Mas as modalidades de organização não se resumem a estas. A conformação social desse grupo apresenta ainda a mistura de famílias/pessoas em um sistema semelhante aos *alberghi* estabelecidos entre as elites (Bezzina, 2018). Por conseguinte, é a partir desses centros que se exerce a pressão para que os órgãos comunais incorporem suas demandas.

Essa camada social vem a ser agitada, ainda, pelos enclaves estrangeiros presentes na cidade. Diversos grupos oriundos do contado, das demais urbes italianas e mesmo de regiões outras se estabelecem com suas respectivas organizações – na maioria das vezes, são grupos de comerciantes – e passam a fazer parte do cotidiano comunal. Mesmo não sendo completamente incorporados pelo centro urbano, esses visitantes findam por contribuir para a já latente fragmentação genovesa (Rosser, 2018).

Se faz necessário destacar que diferentes atores se esforçam no sentido de reduzir essas divisões internas. Dessa forma, observam-se algumas iniciativas que visam despertar o sentimento de unidade entre os cidadãos. Para isso, dentre outras ações¹⁸, símbolos são

¹⁷ Enquanto as guildas (ou corporações de ofício) promovem a reunião daqueles envolvidos com determinado ofício (da produção têxtil à redação de contratos), as sociedades de bairros possuem uma base territorial, isto é, buscam articular os grupos a partir da vizinhança em que estão inseridos (Gilli, 2011).

¹⁸ Para além da adoção de símbolos, pode-se apontar a produção escrita que se situa nesses esforços, como a legislação desenvolvida e o registro da “história oficial” da

criados ou apropriados para promover a noção de pertencimento a uma identidade genovesa. Mas, atenção! Essas medidas só surtem efeito quando caminham juntas com o benefício particular dos habitantes da cidade (Beneš, 2018).

Vale destacar o papel da muralha e de seus portais, um dos símbolos do orgulho genovês. Reconstruída em meados do século XII¹⁹, a muralha desencoraja ataques, sobretudo os de Frederico Barba-Ruiva durante suas campanhas na península Itálica entre 1155 e 1163. Estima-se que a reconstrução tenha terminado no início da década de 1150. Derrubar muralhas recém-construídas não é algo simples de se fazer, então os genoveses acabam por desencorajar possíveis pretensões de uma invasão imperial à cidade. Esse constructo (principalmente os portais) conta com investimentos generosos²⁰.

A busca genovesa pelo que Carrie Beneš (2018) chama de identidade cívica, contudo, é algo atribulado. Afinal, ela deve ser analisada na tensão entre benefício pessoal e bem comum: quando ambos caminham juntos, todos ganham; quando o bem comum vai contra o benefício pessoal ou se revela pouco ou nada vantajoso a ele, distúrbios ocorrem. Isso acontece porque a relevância das questões/preocupações pessoais faz com que o senso de identidade cívica seja relegado a segundo plano (Beneš, 2018).

O segundo ponto a ser abordado acerca das apreensões que compõem o cotidiano da comuna versa sobre as *chiese gentilizie*. Não se trata de um fenômeno exclusivo de Gênova. Uma de suas principais rivais, Pisa, apresenta um cenário parecido, a saber: as igrejas locais muitas vezes escapam ao controle ou mesmo à autoridade do bispo. Porém, não é isso que mais chama atenção, e sim o fato de que boa parte dessas paróquias estejam sob influência laica (Gilli, 2011).

Cabe destacar que nem as catedrais escapam dessa “usurpação” por parte da nobreza cidadina – embora em bem menos intensidade do que nas demais dioceses. Essa interferência leiga se faz sentir, em

cidade.

¹⁹ O primeiro cinturão de muralhas é levantado no século IX.

²⁰ E não apenas do governo comunal: o bispo aparece como um dos principais financiadores das obras; para tanto, “penhora” os tesouros da recém-construída catedral de São Lourenço (Rosser, 2018).

grande parte, a partir de dois institutos que se encontram presentes em muitas cidades da península Itálica: a fábrica da catedral e o *ius patronatus* (direito de patrocínio).

Como o nome sugere, a fábrica da catedral é a instituição responsável pela construção da catedral. Ela cumpre um papel essencial na cidade, uma vez que administra as várias atividades vinculadas a essa construção (aquisição de espaços, abastecimentos diversos, gestão das profissões envolvidas, etc.). É preciso recordar que a construção das catedrais leva décadas, até mesmo séculos para ser concluída. Assim, a fábrica da catedral assume a centralidade na vida urbana ao colocar em movimento a economia da cidade – ela envolve o mundo do trabalho e as mais diversas corporações de ofício (Gilli, 2011).

Na península, essa instituição é capturada desde o começo pelas elites laicas, que as configuram como algo quase consubstancial à comuna. Isso faz com que novos atores se incorporem à vida comunal. É o caso dos procuradores, que representam as famílias dominantes. Por conseguinte, deve-se ter no horizonte que as fábricas da catedral constituem mais um espaço de disputas entre as facções que controlam a cidade, mas não apenas elas: as guildas também estão envolvidas.

Outro instituto a contribuir para esse cenário é observado em Pisa. Trata-se do *ius patronatus*. De acordo com Gilli, esse direito de patrocínio consiste na “escolha de um cura da igreja a quem o Ordinário devia somente dar a confirmação e a investidura [...]” (GILLI, 2011: 315). Esse fenômeno – que não está restrito a uma única comuna – proporciona às grandes famílias colocar um de seus integrantes à frente da paróquia. Constata-se, a partir disso, uma interferência na situação não só da igreja local, como da própria comuna.

Essa ingerência leiga sobre as dioceses sinaliza, portanto, uma profunda imbricação entre a aristocracia citadina, as igrejas locais e a própria administração comunal. E é algo que perdura: não poucas vezes ela é fundada e mantida pelas grandes famílias durante séculos. Exemplo disso é a igreja de Santa Maria della Vigne, em Gênova, onde desde seus primórdios responde às grandes famílias aristocráticas muito mais do que ao bispo (Rosser, 2018).

O caso genovês das *chiese gentilizie* serve para ressaltar a complexa situação em que se encontram os estabelecimentos religiosos nessa cidade. Isso porque, além das disputas envolvendo mosteiros – que em Gênova e em outras cidades italianas estão inseridos no cotidiano citadino (Gilli, 2011) –, conventos e paróquias, há as igrejas sob o controle das grandes famílias leigas disputando os fiéis.

A concorrência pelas almas cristãs, contudo, é apenas um detalhe no que tange às *chiese gentilizie*. Apesar de ser objeto de numerosas alterações que buscam desalojar a aristocracia do controle sobre esses espaços nas décadas iniciais do século XIII, as grandes famílias não apenas permanecem à frente como as transformam em uma clara manifestação do prestígio e influência duradouros do *alberghi*. Isso fica evidente na exaltação a esses grupos que se faz presente na decoração desses estabelecimentos (Rosser, 2018).

Cabe observar que tais igrejas não cumprem um papel exclusivamente simbólico para esses *alberghi*. Pelo contrário, desempenham uma função bastante prática: são meios de garantir o acesso aos sacramentos a seus integrantes (Rosser, 2018). E isso é uma significativa expressão das rixas e diatribes que marcam o cotidiano genovês; afinal, os corriqueiros conflitos entre, sobretudo, as *Quatuor gentes* tem como consequência barrar o caminho – e o decorrente acesso – dos membros dessas organizações a outras igrejas.

Até mesmo a catedral de São Lourenço não foge desse contexto: a região circundante ao espaço onde se encontra tem como principais proprietários os Fieschi – que, como dito, exercem sua influência apesar da autoridade do bispo (Gilli, 2011). Haja vista a participação desse *albergo* nos acontecimentos que marcam a cidade durante o século XIII, uma dedução lógica é que o acesso dos *Mascherati* à catedral não é, na melhor das hipóteses, algo seguro. Não à toa, os Doria, gibelinos, *possuem* a igreja de San Matteo.

A própria arquitetura das *chiese gentilizie* atesta o caráter beligerante no qual estão inseridas. De acordo com Rosser (2018), essas construções amplas e dotadas de bastante prestígio são verdadeiras fortalezas aristocráticas que contam com túneis e outras passagens que servem de conexão com a residência – sejam os palácios sejam as torres – da família.

Um último ponto relevante a ser observado no que tange à relação entre os *alberghi* e as igrejas genovesas, isto é, para além das *chiese gentilizie*, é o fato delas também receberem investimentos das grandes famílias. Esse respaldo, ao mesmo tempo que as ajuda a se desenvolverem, contribui para que sejam capazes de resistir às intervenções oriundas da catedral.

Esse esforço aristocrático em relação aos estabelecimentos religiosos – nem mesmo os mendicantes vão conseguir escapar completamente de sua influência – está também profundamente relacionado aos papéis que tais exercem na comunidade. Afinal de contas, as igrejas locais refletem as preocupações de suas vizinhanças mais imediatas e também cumprem uma função nada desprezível no que toca à educação.

Por conseguinte, as pretensões das grandes famílias sobre as igrejas genovesas vão além de ambições simbólicas – como o prestígio que reveste as *chiese gentilizie* – ou de necessidades práticas – como o acesso aos sacramentos. Controlar as igrejas significa controlar, em última instância, parte considerável dos genoveses, moldar seus comportamentos. Em uma comuna tão fluida, onde o equilíbrio de forças é tão precário, governar as ações é algo imprescindível para alcançar objetivos.

À guisa de conclusão

Como é possível constatar, o contexto de Gênova na segunda metade do século XIII é bastante tumultuado. As relações de poder se fazem sentir a todo momento. A tensão é a regra e ocupa lugar cativo no cotidiano dos habitantes da comuna. Ela é percebida na disputa por mercados, que não raras vezes descamba para conflitos e guerras na própria península ou no além-mar.

E nas relações entre *Rampini* e *Mascherati*.

E nas diatribes entre as *Quatuor gentes*.

E na crise que culmina no colapso do regime potestadal durante a década de 1250.

E na crise econômica que assola a cidade a partir de 1255.

E nas reformas fiscais promovidas durante o capitánato de Boccanegra.

E na Guerra de São Sabá entre 1258 e 1270.

E nos tratados externos com Manfredo, em 1259, ou com os gregos, em 1261.

E no interdito papal em 1261.

E na rebelião em 1259.

E na rebelião em 1262.

E na rebelião em 1263.

E na rebelião em 1265.

E na derrota naval em 1266.

E no abandono (e a conseqüente perda de mercados) pelos gregos em 1268.

E na cisão dos genoveses entre partidários e opositores de Carlos de Anjou.

E na batalha de Tagliacozzo, em 1268, na qual Gênova, cindida, fica neutra.

E na relação entre *militia* e *popolo*.

E nos atritos dentro da *militia*.

E na diluição das barreiras entre *militia* e *popolo*, que os tornam concorrentes.

E na heterogeneidade do *popolo*.

E na organização e atuação do *popolo* nos assuntos comunais.

E nos enclaves estrangeiros na cidade.

E na “usurpação” aristocrática das igrejas locais: as *chiese gentilizie*.

E na fábrica da catedral com seus procuradores.

E no *ius patronatus*, que viabiliza a ingerência leiga nas igrejas.

E na disputa entre mosteiros, conventos, paróquias e *chiese gentilizie* por fiéis.

E nas querelas pelo controle sobre as *chiese gentilizie*.

E na necessidade que faz das *chiese gentilizie* o único acesso aos sacramentos.

E na própria arquitetura das *chiese gentilizie* – são fortalezas.

Cabe lembrar que Gênova não é uma torre de marfim. Muitas dessas tensões são conseqüências de conflitos outros que perpassam a península Itálica. Há, ainda, aqueles que afetam a comuna apenas indiretamente, isto é, não a envolvem de maneira imediata. São os casos dos confrontos envolvendo guelfos e gibelinos no bojo da sucessão do trono imperial movimentada pelos herdeiros Staufen.

Nesse contexto, portanto, agradecer um significa contrariar outro; beneficiar este implica prejudicar aquele. Não há para onde fugir, não se pode contentar a todos. Em tão delicado jogo, o controle sobre a produção discursiva é imprescindível a quaisquer ambições. Isso porque atingir qualquer objetivo em circunstâncias tão complexas passa impreterivelmente por persuadir os jogadores.

Referências bibliográficas

BALZARETTI, Ross. Fieschi Family. *In*: KLEINHENZ, Christopher (ed.). **Medieval Italy: An Encyclopedia**. New York; London: Routledge, 2004.

BARROS, José D'Assunção. História Política: da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares. **Opsis**, Catalão, v. 12, n. 1, p. 29-55, 2012.

BAYONA AZNAR, Bernardo. **El origen del Estado laico desde la Edad Media**. Madrid: Tecnos, 2009.

BENEŠ, Carrie E. Civic Identity. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 193-217.

BEZZINA, Denise. Social Landscapes. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 165-189.

CANTOR, Norman (ed.). **The encyclopaedia of the Middle Ages**. New York: Viking Penguin, 1999.

EPSTEIN, Steven. Captains of the People, 1257-1311. *In*: EPSTEIN, Steven. **Genoa and the Genoese, 958-1528**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996. p. 140-187.

FILANGIERI, Luca. The Commune. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 95-119.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. p. 35-54.

- GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV**. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- GORSE, George L. Doria Family. *In*: KLEINHENZ, Christopher (ed.). **Medieval Italy: An Encyclopedia**. New York; London: Routledge, 2004.
- GUGLIELMOTTI, Paolla. Genoa and Liguria. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 49-71.
- MUSARRA, Antonio. Political Alliance and Conflict. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 120-143.
- ONCKEN, Guillermo. Decadência do Império e ruína dos Hohenstaufen (1250-1268). *In*: ONCKEN, Guillermo. (org.). **História Universal**. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1934. 46 v., V. 10, p. 519-546.
- ROSSER, Gervase. The Church and Religious Life. *In*: BENEŠ, Carrie E. (ed.). **A Companion to Medieval Genoa**. Leiden: Brill, 2018. p. 345-367.
- SCHWEPENSTETTE, Frank. Grimaldi Family. *In*: KLEINHENZ, Christopher (ed.). **Medieval Italy: An Encyclopedia**. New York; London: Routledge, 2004a.
- SCHWEPENSTETTE, Frank. Spinola Family. *In*: KLEINHENZ, Christopher (ed.). **Medieval Italy: An Encyclopedia**. New York; London: Routledge, 2004b.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Política. *In*: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 335-338.

CATARINA DE SIENA: CARTAS E RELAÇÕES DE PODER (1347-1380)

Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa¹

Introdução

Neste capítulo o foco será a figura de Catarina de Siena, visando explorar as relações de poder presentes nos discursos de suas missivas e em sua própria vivência. Dado o amplo material produzido por ela pelos seus contemporâneos que chegou até nós, optamos por um recorte na documentação. Assim, serão abordadas duas missivas enviadas ao governo comunal de Siena. O intuito é lançar luz sobre essa personagem, explorando algumas passagens de sua biografia e evidenciando como as relações de poder se estabeleceram na sua relação com a comuna.

Iniciamos este texto abordando de forma direta o que entendemos por relações de poder, uma vez que essa noção será o fio condutor da análise, tanto das missivas selecionadas como da própria vida de Catarina. Mas antes, vamos estabelecer as perguntas que buscaremos responder, articulando ao aparato teórico-metodológico para fazê-lo. A questão principal é: como as relações de poder impactam na escrita das cartas pela senesa? Outra pergunta relevante é: qual o objetivo político de seu discurso sobre os governantes e o governo comunal?

Para responder a essas questões, utilizaremos as ideias formuladas pelo filósofo Michel Foucault sobre a análise das relações de poder e o conceito de discurso de Guglielmi (2011, p.210). Como veremos a seguir, considerando a posição de Catarina como guelfa², uma partidária da causa eclesiástica e com fortes laços com as fileiras

¹ Bacharel e Licenciado em História – UFRJ. Mestrando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC).

² Os Guelfos eram o grupo político que apoia e buscava suporte papal, tendo como principal adversário os Gibelinos que se vinculavam ao imperador do Sacro Império Romano Germânico. No contexto comunal, os grupos políticos adversários se associavam a essas figuras para receberem auxílio em suas contendas (Bayona Aznar, 2009, p.116-117).

da Igreja Romana, partimos do pressuposto que ela também compartilhava das noções da sociedade urbanizada e partidária na qual se encontrava e transmitia, por meio de suas cartas, a retórica e temática compartilhada no período.

Mobilizamos Michel Foucault para discutir as relações de poder, entendidas aqui como uma rede que está presente nas sociedades e se estabelece entre os indivíduos, governos e instituições. As relações de poder consistem fundamentalmente na ação sobre a ação. Assim, quando uma pessoa, ao agir, estimula ou reprime a ação de outrem, isso é uma relação de poder. Esse exemplo é válido para todos os demais agentes, ou seja, um governo atuando sobre uma instituição, ou essa sobre uma pessoa.

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o “poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “um” sobre os “outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apóia [sic] sobre estruturas permanentes (Foucault, 1995, p. 242).

É necessário apontarmos que quem sofre a ação necessariamente precisa ter um campo de possibilidades de atuação. Sendo assim, só se estabelece a relação de poder quando a pessoa pode resistir a fazer o que lhe é imposto/sugerido. Como exemplo de uma situação em que não existe relação de poder, seria quando uma pessoa encontra-se amarrada e amordaçada; nesse caso há o estabelecimento de uma relação de dominação. Vale adicionar que entendemos discurso como a linguagem empregada por uma pessoa ou grupo que busca produzir sentido para as suas ações e também é um produto do contexto social da qual se origina.

Por meio da nossa perspectiva de análise, que leva em conta as relações de poder, entendemos que Catarina, em seu discurso, empenha-se para condicionar as ações de seus interlocutores, impor sua visão, condenar e silenciar seus opositores. Ela busca se firmar como autoridade, uma vez que ela visa controlar as ações de seus

correspondentes. Assim, ela replica o discurso eclesiástico, empregando o que Foucault chama de “poder pastoral” (1995, p. 237)³.

Para examinar as duas missivas, levaremos em consideração a condição de suas produções, ou seja, os elementos externos que impactam a autora e, portanto, seu discurso. Buscamos uma leitura que leve em conta não só os discursos da senesa sobre o governo e os líderes da comuna, mas também as relações de poder que elas produzem. Ou seja, discutimos como esses discursos buscaram impactar a atuação dos governantes de Siena.

A senesa em seu tempo

Abordamos inicialmente a biografia de Catarina de Siena, a fim de que se estabeleça uma noção mais clara da sua formação e sua atuação na vida pública. Isso se deve ao fato de tentarmos traduzir alguns dos mecanismos que a senesa utilizava para se posicionar como uma figura de autoridade.

A biografia de Catarina pode ser construída por meio de documentos que se complementam, como a hagiografia que lhe foi dedicada, escrita por seu confessor, o frade dominicano Raimundo de Cápua; as cartas que ela produziu, que possuem informações relevantes sobre seu itinerário, atividades e interlocutores, possibilitando uma dimensão próxima da sua atuação na Península Itálica, assim como textos burocráticos, como o processo para a sua canonização.

Primeiramente, se faz necessário atentar às pessoas próximas de Catarina. Ela nasceu no seio de uma família em ascensão na comuna. Seu pai e alguns de seus irmãos eram tintureiros de Siena, pequenos comerciantes que em inícios do século XIV estavam lucrando. E, associado ao prestígio econômico alcançado, eles passaram a ter relevância social e ganharam postos na comuna. Dois de seus irmãos -

³ Podemos definir “poder pastoral” como uma forma de exercício de poder que se estabelece por meio de figuras carismáticas que tem por objetivo a salvação individual e coletiva das pessoas. Nas palavras do filósofo: “O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono” (Foucault, 1995, p. 237).

Bartolo e Stefano - tiveram cargos na administração de Siena. Posteriormente a deposição do governo dos Doze⁴ no ano de 1371, em meio a conflitos na cidade, enquanto um novo grupo buscava se impor, eles se refugiaram em Florença.

Mas esse não foi o único revés que sua família sofreu, pois em fins do século XIV a Peste Bubônica ainda estava presente na Península Itálica e seus efeitos impactaram fortemente os negócios da família, assim como também ceifou a vida de alguns de seus membros, especificamente, irmãos de Catarina. Ou seja, a senesa cresceu em uma família que ainda detinha algum prestígio e reconhecimento social, mas que estava em um processo de declínio.

Há uma discussão na historiografia sobre a precisão do seu ano de nascimento, uma vez que não foi preservado nenhum documento que indique uma data (Vauchez, 2017, p.10). Contudo, a maioria situa o nascimento de Catarina Jacopi di Benincasa em 1347, a 24^a filha do casal Jacopo di Benincasa e Lapa di Puccio Piagente. Ela teve uma irmã gêmea, que acabou falecendo poucos dias depois do nascimento.

A vida de Catarina é marcada por sua espiritualidade fortemente ligada às suas experiências místicas. Essa característica é abordada por seu hagiógrafo ao narrar as diversas fases da trajetória da senesa. Quando ainda era uma criança, com 6 anos, segundo Cápua, Catarina teria tido sua primeira experiência mística: uma visão de Jesus com vestes papais, ocorrida quando ela passava em frente a um convento dominicano voltando da casa de uma de suas irmãs. Segue o relato:

Um dia - ela devia ter uns seis anos na época - ela teve que ir com seu irmão Stefano, um pouco mais velho que ela, ver sua irmã Bonaventura (...)Tendo cumprido sua missão, os dois voltavam por uma certa rua (comumente chamada de Valle Piatta), quando a santa menina olhou para cima e ali, suspensa no ar à sua frente, sobre o telhado da igreja de dos Frades

⁴ O Governo dos doze se estabeleceu por meio de um golpe que retirou do poder o governo dos Nove, formados por uma oligarquia mercante. O novo grupo era formado por líderes de guildas, notários e demais grupos em ascensão na cidade, que estavam excluídos da política anteriormente. Seu governo durou de 1355 a 1368. A proximidade da família dos Benincasa com o governo dos Doze implicou em consequências, como a perda de imóveis.

Pregadores, ela viu uma belíssima câmara nupcial adornada com esplendor régio, na qual, num trono imperial, vestido com trajes pontifícios e com a tiara na cabeça (ou seja, a mitra monárquica papal), estava sentado o Senhor Jesus Cristo, o Salvador do mundo. Com ele estavam os Príncipes dos Apóstolos Pedro e Paulo e o santo Evangelista João. Ao ver tudo isto, a menina permaneceu enraizada no chão, olhando amorosamente, sem piscar, para o seu Senhor e Salvador, que assim se revelava a ela para cativar o seu amor. Então, olhando diretamente para ela com olhos cheios de majestade e sorrindo com muito amor, Ele ergueu a mão direita sobre ela, fez o sinal da cruz da salvação como um sacerdote e graciosamente deu-lhe Sua bênção eterna⁵.

Nesse trecho destacam-se dois aspectos principais, cuja problematização é necessária a fim de não naturalizarmos o discurso hagiográfico. O primeiro é a própria experiência mística vivenciada por Catarina, que Cápua busca reforçar ao apontar sua precocidade, fazendo da hagiografada uma predestinada, com uma missão divina desde sua mais tenra idade. O segundo é o local onde ocorre a experiência, pois Catarina vê Jesus sobre o convento dominicano de sua cidade, também criando um vínculo prematuro entre ela e a ordem.

⁵ Todas as traduções foram feitas pelo autor. Nas notas seguem os textos na língua original a partir da qual foram realizadas as traduções. “One day—she must have been about six at the time—she had to go with her brother Stefano, who was a little older than she was, to see her sister Bonaventura, who, as has been explained, was married to Niccolo. She may have been going on some errand from her mother, for mothers often go and see their married daughters or get someone else to go, to make sure that they are getting on all right. Having accomplished their mission, the two were coming back down a certain lane (commonly called the Valle Piatta), when the holy little girl happened to look up, and there, hanging in the air in front of her over the roof of the church of the Friars Preachers, she saw a most beautiful bridal chamber decked out in regal splendour, in which, on an imperial throne, dressed in pontifical attire and with the tiara on His head (that is to say, the monarchical papal mitre), sat the Lord Jesus Christ, the Saviour of the world. With him were the Princes of the Apostles Peter and Paul and the holy Evangelist John. At the sight of all this the little girl remained rooted to the ground, gazing lovingly with unblinking eyes upon her Lord and Saviour, who was revealing Himself to her in this way in order to captivate her love. Then, gazing straight at her with eyes full of majesty, and smiling most lovingly, He raised His right hand over her, made the sign of the cross of salvation like a priest, and graciously gave her His eternal benediction” (Cápua, 2011, p. 13-14).

Catarina, provavelmente, teve uma juventude turbulenta, com forte atrito com seus pais, principalmente com sua mãe, devido à escolha de não se casar e querer uma vida dedicada à penitência, como a hagiografia permite inferir. O principal episódio que a opôs à família, segundo o hagiógrafo, foi quando, já com quinze anos, tentaram convencê-la a casar-se com seu cunhado, viúvo recente de uma de suas irmãs mais próximas, Bonaventura, que havia falecido durante o parto. Como forma de resistir às investidas dos pais, ela cortou os próprios cabelos⁶. Sua família acabou enclausurando-a em um pequeno cômodo embaixo da escada de casa, como forma de fazê-la ceder, mas não conseguiram convencê-la a mudar de ideia.

Aos 16 anos Catarina ingressou nas *mantellate*, movimento leigo de forte presença na cidade de Siena. Formado principalmente por viúvas que se dedicavam à assistência da população, concentravam o trabalho no hospital de Santa Maria Della Scala, onde assistiam a pobres, viajantes e doentes da cidade⁷. Esse grupo, em finais do século XIV, foi incorporado à ordem Dominicana, tornando-se parte da chamada ordem terceira, por meio da regra promulgada por Munio de Zamora, mestre geral da Ordem dos Pregadores⁸.

Os anos iniciais de Catarina entre as *mantellate* não foram de protagonismo, pois ela adotou uma vida de clausura, em uma cela em sua própria casa. Entretanto, ela já começava a se destacar por sua prática ascética. Assim, segundo os documentos, ela passou a comer cada vez menos, limitando-se a ingerir verduras cruas e água, e, por vezes, acabava regurgitando o alimento⁹. Sua dedicação a esse tipo de mortificação e penitência chamou a atenção do círculo próximo de convívio, seus parentes (pais, irmãos, cunhados, primos), além de prelados da região.

⁶ As mulheres cortavam seus cabelos quando ingressavam na vida religiosa, demonstrando desapego às vaidades da vida leiga.

⁷ Sobre as *Mantellate* e outros grupos penitentes laicos ver o texto de (Lehmijoki-Gardner, 1999, p.26-55).

⁸ A regra em questão é *Regula Fratrum et Sororum Ordinis of Paenitentia Beati Dominici*, que só teve aprovação papal em 1405.

⁹ Existem diversos trabalhos que exploram o aspecto psicológico dessa prática, associando-a à anorexia nervosa, como o de Bell (1985).

Em um segundo momento, Catarina começou a participar mais intensamente das atividades piedosas do grupo no hospital de Santa Maria della Scala, e se expondo mais, deu início ao processo de seu reconhecimento social na cidade, não só por sua participação nas tarefas caritativas, mas por sua espiritualidade. Catarina mantinha uma vida ascética rígida que, juntamente com seus êxtases, atraía os olhares de seus concidadãos, que passaram a reconhecê-la como uma mulher santa. Aos poucos foi se criando um círculo próximo de admiradores, que posteriormente se tornaram seguidores de Catarina, a sua “*famiglia*”.

Segundo seu hagiógrafo, a mudança de postura decorria de uma particular experiência mística de Catarina: o seu casamento com Cristo. Entretanto, o relevante é que a atividade e a fama da jovem chamaram a atenção dos dominicanos, que em 1374 a convocaram para o capítulo geral que ocorria em Florença, durante o qual fizeram um exame de sua fé e atestaram sua ortodoxia. Nessa oportunidade foi designado um confessor para ela, uma figura que foi relevante para sua trajetória, o já citado Raimundo de Cápua. O frade não agiu como um mero tutelador e tornou-se um promotor de Catarina e de sua agenda, levando-a até a cúria papal e a seus legados.¹⁰

A partir de 1375, Catarina iniciou sua atividade de endereçar missivas, pois já era uma figura reconhecida na Toscana e, por meio do auxílio de seu confessor, também pelo papado. Ao todo ela enviou mais de 380 cartas, que constituem um dos maiores epistolários da Idade Média, que revelam a heterogeneidade de perfis com as quais ela se relacionou. Essa atividade impulsionou Catarina para fora dos muros de Siena. Assim, com sua *famiglia*, ela se tornou uma nova peça no jogo político da Toscana, que envolvia disputas do papado e das comunas próximas a Siena, como Florença, Lucca e Pisa.

Catarina não se limitou a escrever e circulou por diversas cidades da Península Itálica central e norte. Como exemplos de seu engajamento, na tentativa de persuadir o papa a deixar Avinhão e retornar à Roma, ela se deslocou até à cidade francesa e,

¹⁰ Raimundo ainda se tornaria mestre geral da ordem dominicana em 1380, confirmado por Urbano VI.

posteriormente, com a cúria papal já em Roma, ela se transferiu para a cidade eterna.

Foi nesse período de atividade pública que a senesa se envolveu em diversos conflitos políticos regionais. Catarina era, como assinalado, uma partidária Guelfa e, portanto, defendia os interesses papais frente a diversas comunas. Porém, também assumiu, em várias ocasiões, uma função mediadora, a fim de beneficiar as cidades toscanas. Como explorado por Thomas Luongo, quando trata do seu papel na Guerra dos Oito Santos¹¹, a jovem utilizou sua fama profética para atuar politicamente em um ambiente avesso à presença de mulheres, e reduzir os danos do conflito.

Catarina foi longe em suas empreitadas, mas suas cartas foram ainda mais. A senesa enviou missivas para figuras de seu trato cotidiano – seus parentes, mãe e irmãos, seus seguidores e prelados próximos –, além de pessoas que não possuíam qualquer relevância política, que poderíamos encarar como meras correspondências pessoais. Entretanto, ela também teve interlocutores notórios: trocou cartas com dois papas, Gregório XI e Urbano VI, com a rainha Joana de Nápoles, os reis da França, Carlos V, e Hungria, Luis I, com diversos dirigentes comunais e nobres da Península Itálica, e até mesmo direcionou uma epístola a um líder de uma companhia mercenária, Jhon Hawkwood. Vale sublinhar que ela assumia posições conciliatórias, professorais e, inclusive, imperativas com essas figuras.

Escreveu sua obra principal, *O Diálogo*, entre 1377 e 1378, na qual ela se dedica a discutir assuntos teológicos. O detalhe digno de nota é que a escrita desse livro teria sido feita durante seus êxtases, com ela ditando para seus secretários, produzindo, assim, um texto que se apresenta como “inspirado” por Deus.

Catarina faleceu em 1380, em Roma, em decorrência, provavelmente, dos jejuns que praticava. Seu corpo foi enterrado no cemitério da igreja de Santa Maria sopra Minerva, sem grandes pompas. Mesmo tendo alcançado destaque em vida e com seguidores tão engajados e influentes; prelados em altos cargos hierárquicos ao seu entorno; papel relevante nas disputas políticas e religiosas do papado e participação nos conflitos que se sucederam na Toscana e no

¹¹ Conflito liderado por Florença contra o Papado entre os anos de 1375-1379.

Lazio, Catarina não foi canonizada de imediato. Seu processo de canonização só foi concluído pelo papa Pio II, um senês, em 1461.

As cartas que analisamos, conhecidas como as de números 311 e 367¹², foram escritas durante o Cisma do Ocidente, ou seja, após 1378. Neste momento Catarina já residia em Roma e endereçou essas duas missivas a dirigentes comunais de Siena, a fim de angariar apoio para Urbano VI contra o considerado antipapa. Como o foco deste texto não é o conflito em si, mas a atuação de Catarina em prol do papado, sintetizamos esse episódio marcante para o Ocidente Cristão, que se estendeu de 1378 até 1418.

Após pressões em Roma durante o conclave para a eleição de um papa italiano, a cúria proclamou Bartolomé Prignano como novo pontífice em 8 de abril de 1378. Após eleito, ele passou a ter atritos com os cardeais que, em 20 de setembro do mesmo ano, em Fondi, elegeram o francês Roberto de Genebra, o papa Clemente VII, que se refugiou novamente em Avinhão (Álvarez Palenzuela, 2002, p.714-715). Ao longo dos quarenta anos de cisma, as duas sedes papais – Roma e Avinhão – elegeram outros pontífices.

Foram feitos dois concílios para tentar solucionar o impasse. O primeiro em Pisa, em 1409, que acabou não tendo êxito, uma vez que os dois papas no momento não renunciaram a suas posições e a cristandade se viu com três pontífices. A solução veio de fato no concílio de Constança (1414-1418), que elegeu Otonne Colonna, membro de uma família aristocrática romana. Ele assumiu com o nome de Martinho V.

O Cisma, diferentemente dos eventos regionalizados nos quais a senesa havia se envolvido anteriormente, teve desdobramentos que impactaram boa parte da Europa Ocidental, dividindo a cristandade.

(..) os poderes europeus consideraram difícil chegar a acordo acerca de quem era o papa legítimo: a França, a Escócia, Castela, Aragão e (inicialmente) Nápoles apoiavam Clemente; a Inglaterra, a maior parte da Alemanha, o centro da Itália setentrional, a Polónia, a Hungria e a Escandinávia estavam do lado de Urbano (Wickham, 2016, p. 315)

¹² Essas numerações foram atribuídas posteriormente pelos editores modernos das missivas.

Salientamos que Catarina morreu antes da resolução da questão cismática, pois, como já dito, ela faleceu em 1380. Nos dois anos em que a senesa viveu sob o Cisma, escreveu para várias figuras políticas laicas e eclesiásticas, assumindo uma posição feroz de defesa do Papa Urbano VI e condenando o antipapa e seus apoiadores, como cardeais dissidentes e também figuras laicas, como a rainha de Nápoles, Joana I, com quem a jovem trocara missivas antes do evento; mas, após os Angevinos apoiarem Clemente VII, ela passou a criticá-la.

Catarina se dedicou ferrenhamente a acabar com o Cisma até sua morte. Mesmo sendo bem sucedida em outras de suas agências, nesta a senesa não obteve êxito, e o cisma, como já sublinhado, só foi solucionado em 1417, no concílio de Constança.

O papel das missivas

Interessa-nos, também, destacar funções que as cartas tinham no medievo, em especial aspectos materiais relacionados à sua produção e circulação, o papel social que desempenhavam e a linguagem própria do gênero epistolar. Essas reflexões, em nossa perspectiva, são o passo inicial para entendermos a atividade de Catarina, pois é necessário compreender como as cartas eram apreendidas no medievo e quais funções desempenhavam naquela sociedade, visto que seu uso era muito diferente do que temos hoje. Assim, tomamos por base o que é explicitado no trabalho das pesquisadoras Andréia Frazão e Carolina Fortes.

As cartas, no medievo, tinham um caráter mais público do que privado, sendo constantemente lidas em voz alta para uma comunidade e/ou circulavam publicamente. Assim, além de meios de comunicação pessoal, funcionavam como uma espécie de noticiário e tinham, em alguns casos, a função de documento legal. Desta forma, eram o meio por excelência de formação da opinião pública, de registro de informações relacionadas ao cotidiano, de instrução sobre diversos temas e de questionamento a respeito de aspectos considerados relevantes para a sociedade que as produzia (Silva; Fortes, 2017, p. 1222).

Tendo isso em vista, as cartas de Catarina assumem um papel mais amplo e destacado naquela sociedade porque não eram meras correspondências pessoais destinadas ao papa, às comunas, aos governantes. Tampouco visavam somente aconselhar, já que poderiam assumir um carácter crítico, direta ou indiretamente, em relação às ações dos destinatários.

As missivas da senesa eram redigidas em um formato padrão, apresentando alguns *topoi*, como o fato de a própria autora ser indigna de falar a quem se dirigia. A estrutura das missivas incorporava as referências das *ars dictaminis*: uma saudação e apresentação das intenções; uma mensagem moralizante, com referências bíblicas citadas algumas vezes direta ou indiretamente; o conteúdo central da carta; uma exortação final com conclusão.

Boa parte das missivas da Idade Média a que temos acesso atualmente foi preservada por meio de manuscritos que são compêndios de cartas. Algumas epístolas também foram inclusas em outros tipos documentais e poucas chegaram até nós em sua forma original.

Não temos números precisos sobre a quantidade exata de cartas que sobreviveram da Idade Média, mas é claro que estamos falando de milhares de exemplares, todos transmitidos de maneiras diferentes. Apenas alguns são preservados em sua forma original; a maioria pode ser encontrada em diferentes coleções de cartas de carácter diverso e (em menor grau) em fontes contendo principalmente outros textos (cartularia, necrologia, fontes narrativas), mas onde podem ser descobertas cartas, por vezes incorporadas no texto¹³.

As missivas de Catarina não escapam à regra; foram também preservadas em compêndios. Existem diversos manuscritos que contêm as cartas de Catarina de Siena, como o levantamento feito por

¹³ “We do not have precise figures of the exact amount of saved letters from the Middle Ages, but it is clear that we are talking about thousands of copies, all handed down indifferent ways. Only a limited few are preserved in their original form; the majority can be found in different letter collections of diverse character and (to a lesser extent) in sources mainly contain in gother texts (cartularia, necrologia, narrative sources) but where letters can be discovered, sometimes incorporated in the text” (Ysebaert, 2009, p.1).

Antonio Volpato indica¹⁴. As missivas de Catarina foram preservadas por seus secretários. Suas cartas são majoritariamente conhecidas pelas versões filiadas ao manuscrito de Stefano Maconi. Entretanto, um novo manuscrito produzido por Neri Pagliaresi, descoberto em 1930 por Eugenio Dupré Theseider na abadia de Monte Oliveto Maggiore, localizada ao sul de Siena, é considerado uma das melhores versões das cartas (Volpato, 2016, p. 2). É essa versão escrita em Toscana que utilizamos de referência para a análise, mas para fins de praticidade e conveniência, cotejamos com a versão em português da editora Paulus.

Ao analisar cartas preservadas em compêndios, devemos nos ater a um ponto: além de todas as questões presentes na própria carta, existe a intencionalidade do compilador.

[...] As coleções de cartas não são necessariamente uma compilação de epístolas realmente enviadas, mas também podem incluir exercícios de estilo ou cartas fictícias. Há também a possibilidade de o material reunido para uma coleção não ser cópias de missivas originais, mas cópias de rascunhos ou cartas inacabadas – divergindo fortemente das versões que foram enviadas. Além disso, podemos supor que, na maioria dos casos, o material coletado é apenas uma seleção da quantidade total de cartas já escritas por um autor¹⁵.

A produção de qualquer material escrito era extremamente dispendiosa durante o medievo, uma vez que para manter essa atividade era necessário recursos, pois o pergaminho ou o papel, assim como as tintas, eram escassos e, portanto, caros. Isso ocorria mesmo

¹⁴ A lista de manuscritos levantados por Volpato está disponível em: <https://centrostudicateriniani.it/images/documenti/VOLPATO_Lettere/Sigle_dei_manoscritti.pdf>. Último acesso: 24 jun 2023.

¹⁵ “(...) letter collections are not necessarily a compilation of letters that are actually sent, they can also include style exercises or fictional letters. There is also the possibility of the material, gathered for a collection, not being copies of original letters, but copies of drafts or unfinished letters – differing strongly from the original versions. In addition we can pose that in most cases, the collected material is only a selection of the total amount of letters ever written by the author” (Ysebaert, 2009, p.15).

na Península Itálica, onde, diferentemente do restante do Ocidente Cristão, existia uma tendência ao aumento do registro por escrito e também de um maior percentual de pessoas alfabetizadas. Portanto, o círculo próximo de Catarina também teve função fundamental em seu patrocínio.

Além de financiar, a *famiglia* de Catarina, seus seguidores, era um importante pilar para a circulação de suas missivas, pois, muitas vezes, atuavam como emissários da senesa. Levavam as cartas até os destinatários ou mesmo eram correspondentes locais que direcionavam essas epístolas até seu destino final.

Análise das missivas

Finalmente voltamo-nos para a análise das duas missivas em questão. Essas cartas foram escritas após o Cisma do Ocidente. Catarina se tornou, como assinalado, uma defensora do papa italiano Urbano VI, que considera legítimo, e se engaja na tentativa de conseguir cooperação política e militar para ele. Além disso, critica de forma enérgica os defensores do antipapa francês Clemente VII. Neste contexto, envia as duas epístolas a Siena com o intuito de reforçar o apoio e convencer a comuna a prestar auxílio e, principalmente, reconhecer Urbano como papa legítimo.

Siena permaneceu ao lado de Urbano VI durante o Cisma. Portanto, essas cartas são motivadas mais pelo desejo de solução rápida da contenda e, principalmente, manutenção da retidão e suporte ao papa, uma vez que o contexto das comunas italianas era muito volátil. (Gilli, 2011, p. 97-98)

Iniciando pela carta 311, a apresentação nos evidencia o tom brando que ela dirige inicialmente aos líderes comunais.

Em nome de Jesus Cristo crucificado e da amável Maria, caríssimos irmãos no doce Cristo Jesus, eu Catarina, serva e escrava dos servos de Jesus Cristo, vos escrevo no precioso sangue, desejosa de ver reluzindo em vós a pérola da justiça, para dardes a cada um conforme lhe é devido (p.1027).

Como iremos sublinhar, o tema moralizante que Catarina irá abordar nessa missiva é a justiça. Ela irá opô-la à injustiça cometida

contra o papa, portanto, essa mensagem assume um papel de crítica à atuação dos governantes de Siena e, principalmente, como a relação de poder se traduz. Não auxiliar o papa é ser injusto, por outro lado, quem o apoia é justo.

Mas com quem devemos praticar a justiça? Devemos ser justos com Deus, com a Santa Igreja e com o próximo por mandamento divino, mas também com a nossa própria pessoa. [...] Quanto a nós mesmos, temos que desprezar o pecado e a sua sensualidade que a ele conduz, e amar a virtude em Deus com muita afeição (p.1027).

Ela foca, nessa passagem, na crítica da falta de reconhecimento, por ganância, das dádivas divinas pelos homens e salienta:

[...] Quando se trata de um governante, só dá razão ao próximo e faz justiça se houver interesse pessoal ou se for para agradar a alguém ou a si mesmo. Tudo sem usar a luz da razão. Pouco se preocupa tal governante se está tirando a honra, a fama, os bens temporais e até a vida. Governa os súditos com grande injustiça, como se não existisse Deus acima de si. Nem se lembra de que a mão do supremo juiz lhe dará exatamente o que dá aos outros. Não procura o bem comum da sociedade, mas só o bem individual, cego de egoísmo (p.1028).

Por meio desse trecho, podemos ver qual é o objeto da carta de Catarina. Ela busca criticar os governantes de Siena que querem uma contrapartida para apoiar o papa. Assim, argumenta contra esse tipo de atitude, pois, segundo sua lógica, todos deveriam servir a Deus sem pedir nada em troca. Ela continua:

Esses governantes também não entregam à santa Igreja e ao papa a quarta parte. Que deveríamos dar à Santa Igreja? O respeito, o amor filial. Nos momentos de necessidade, os verdadeiros filhos não auxiliam o pai somente com palavras, e consideram feitas a si as ofensas cometidas contra ele. Tudo fazem para afastar da sua frente os seus inimigos. Mas esses governantes fazem bem o contrário. Recorrendo a uma falsa desculpa, dizem: “São tantos os defeitos dos pastores que não merecem respeito ou auxílio. Se eles se comportassem como devem, se

cuidassem dos bens espirituais e não dos bens materiais, nós os respeitáramos”. Desse modo, com muita maldade e ingratidão, não respeitam, não obedecem, não auxiliam. Frequentemente, cegos de egoísmo, com irreverência afastam as pessoas que estejam dispostas a ajudá-los. Não entendem que a motivação invocada é falsa, porque seja bom ou mal o pastor, não podemos deixar de cumprir nosso dever (p.1028-1029).

Catarina busca convencer a comuna a auxiliar o papa comparando a relação entre o pontífice e os governantes de Siena àquela entre pai e filho. Desta forma, assim como o filho teria que ajudar o pai sempre que este fosse atacado, Siena teria que defender o papado de seus inimigos.

Também é revelador ela colocar em sua carta a resposta a uma provável crítica contra o papa. Mesmo que ele fosse indecoroso, a dignidade do cargo que ocupava e o dever de todos os cristãos para com ele suplantariam a sua falha moral. Isso nos indica um dos possíveis argumentos que a cidade estaria utilizando para não participar ativamente, cedendo recursos, dos conflitos provocados pelo Cisma.

Ela continua sua argumentação em favor do papa:

Ocorre-nos ser gratos, cumprindo o que é útil à santa Igreja e ao poder das chaves que Deus deu aos pastores. E se assim devemos nos comportar com os pastores maus e cheios de defeitos, que deveríamos fazer com o pastor que Deus nos deu, que é um homem justo, virtuoso, temente a Deus, de reta intenção como há muito tempo a Igreja de Deus não teve outro? (p.1029).

Vemos o empenho de Catarina em reforçar a imagem do pontífice como um homem justo e virtuoso, o que torna auxiliá-lo ainda mais mandatário. Em seguida, ela pede diretamente a Siena que lhe dê suporte, mas, mudando de estratégia, faz uma ameaça.

[...] porque sériéis prejudicados diante de Deus e diante das pessoas, ao não apoiá-lo. Diante de Deus, à espera do castigo pela vossa ingratidão para com a santa Igreja e o papa. E o castigo seria uma coisa justa, para acordar nossa miséria e maldade, pois agimos como mercenários, que em

todo benefício recebido pensam ter direito e procuram encobrir os próprios defeitos com os defeitos alheios (p.1029).

Nesse excerto, ela é categórica em sua condenação: o castigo divino é o resultado por trair a Igreja. No mesmo sentido, compara os governantes a mercenários, remetendo a questão que ela já havia mencionado, de que não seria correto esperar uma contrapartida para apoiar o papa.

Ela insiste na analogia que compara o papa a um pai e a Igreja a uma mãe e diz: “não podeis dizer que o papa pede vosso auxílio para reconquistar bens temporais da Igreja, perdidos, mas para defender a nossa fé, desmascarar a mentira, exaltar a verdade, libertar as almas das mãos do Demônio [...]” (p.1030). Para Catarina, trabalhar em favor de Urbano VI era lutar em favor da fé e contra o Demônio. Essa construção discursiva leva, novamente, ao jogo de oposição no qual se você está contra o papa, está a favor do Diabo.

Após, mais uma vez, enfatizar o dever da comuna em apoiar o pontífice, ela faz novamente o uso da oposição. Entretanto, dessa vez, ela opõe as consequências de ir ou não em auxílio de Urbano VI: “Desse modo multiplicar-se-ão as graças espirituais e temporais, conservareis em paz vosso Estado. De outra maneira, não. Até sereis privados dos bens celestes, como dos terrenos.” (p.1030).

A parte final da missiva é também reveladora sobre a política experienciada naquele período e, para além, Catarina demonstra novamente sua capacidade de articulação ao evocar eventos que deixaram a comuna em débito com o papa.

Rogo-vos não usar apenas palavras com o Cristo na terra, mas fatos. Fazei o que ele fez para vós. Bem sabeis que ele nos deu absolvição do interdito e também sua amizade. Mais ainda. Por bondade de Deus e do papa o terreno de Talamone não ficou nas mãos da cidade de Pisa. Fiquei sabendo que pensais ludibriar o papa com palavras enganosas, como se costuma fazer com as crianças. Digo-vos que o papa vê mais longe do que vós pensais e conserva no seu coração quais são os filhos legítimos e quais os não legítimos (p.1030).

Para além de apontar que a comuna não deveria tentar enganar o papa com um falso apoio, ou só em palavras, mas sim ajudá-lo efetivamente, Catarina busca convencer seus concidadãos utilizando dois eventos em que o papa em questão agiu em favor de Siena. Primeiro, retirando o interdito que havia sido posto por conta da Guerra dos Oito Santos¹⁶, e segundo, a cessão do porto de Talamone a Siena – essencial para o escoamento dos produtos da cidade¹⁷.

As relações de poder nessa missiva se estabelecem tanto no campo discursivo engendrado por Catarina, com as oposições dualistas bem e mal / justo e injusto, quanto no campo mais objetivo de uma dívida de gratidão da comuna com o papa. Ambos os elementos são costurados pela senesa para que o campo de possibilidade de ação dos líderes da cidade se volte para o auxílio e apoio ao pontífice.

A segunda carta, 367, é mais curta, e se assemelha tanto ao estilo mais direto da carta anterior como aos argumentos e estratégias discursivas, entretanto, em alguns momentos adota um tom ríspido.

Na apresentação, ela já coloca suas pretensões explicitamente: “caríssimos filhos e pais no doce Cristo Jesus, eu Catarina, serva e escrava dos servos de Jesus Cristo, vos escrevo no seu precioso sangue, desejosa de vos ver fiéis à santa Igreja” (p.1259). Ela, novamente, retoma o tema da justiça e como esta influencia o bom governo.

Quem cuida somente de si vive com escasso temor de Deus, e não observa a justiça. Pelo contrário, falha e comete injustiças. Deixa-se corromper uma vez por adulação, outras por ofertas em dinheiro, ou ainda para agradar pessoas que lhe pedem favores injustos, para escapar de uma justa punição devida por falta cometida. [...] Muitas vezes um governante da cidade, que não governa a si mesmo, percebe que homens e mulheres empobrecidos são roubados, mas não lhes dão nenhuma razão. Mas cuidam que a razão seja dada a uma outra, à qual não assiste razão alguma. Todavia, eu não me maravilho de que tais pessoas cometam injustiças, pois vivem em grande imoralidade. A ponto de que o porco ao rolar na lama não pode ser comparado a elas. [...] Esse é o motivo pelo qual Deus permitiu e permite que sejamos flagelados por tantos maus acontecimentos, semelhantes aos quais acredito que nunca aconteceu antes desde que o mundo é mundo (p.1259-1260).

¹⁶ Sobre esse conflito, ver Trexler (1963, p.89- 94).

¹⁷ Sobre o tema ver Luongo (2006, p.177-179).

Catarina assume uma posição dura, e mais uma vez transparece que sua crítica é direcionada a alguém com cargo na comuna. Notamos isso não só por conta do detalhamento ao descrever casos de injustiça, mas pela referência aos acontecimentos nunca antes vistos no mundo como consequência e punição dos pecados desse governante; no caso, o pecado que levou ao Cisma. Essa concepção se baseia na noção da corrupção gerada pelo pecado. Ou seja, o pecado gera tanto a enfermidade do corpo como do ambiente e se espalha como uma doença. (Schmitt, 2017, p.293-294)

A jovem volta a estabelecer a relação entre pai e filho como um referencial de autoridade para convencer Siena a ajudar o bispo de Roma.

Outro não é meu desejo, senão que vós sejais servos fiéis da santa Igreja, obedientes ao papa Urbano VI como bons cristãos. Ele é verdadeiramente o papa, o representante de Deus na terra. Agora que ver, caríssimos pais, se sois ou não filhos. É por ocasião das grandes necessidades que se pode ver se um filho ama seu pai, procurando provê-lo do necessário, conforme as próprias possibilidades (p.1260).

A defesa enfática do papa italiano denota a importância e gravidade da situação para ela. Por isso, questionar a legitimidade pontifícia seria uma falta irreparável.

A senesa segue seu discurso se voltando contra os inimigos internos da Igreja, os cardeais e demais clérigos que apoiaram a eleição de Clemente VII. Retornando ao pedido de auxílio a Siena, ela não utiliza a oposição como forma discursiva, mas lança mão do recurso à ironia.

Nenhum sacrifício maior vós podereis oferecer ao Criador, que lhe seja agradável, como este. Não vos seja penoso fazê-lo, como não vos pareceu difícil ou prejudicial durante tanto tempo prestar serviços contrários a Deus e contra a racionalidade, para ganhades sócios rebeldes à santa Igreja. E daquele auxílio apenas recebestes prejuízo para a alma, para o corpo e em bens materiais com muita vergonha, escrúpulo e desonra, restando depois o remorso na consciência. [...] Se tanto se fez a serviço do Diabo, em muitas outras coisas deveis aplicar vosso poder agora. É vosso dever servir a Cristo crucificado como um débito para o seu representante [...] (p.1261).

Mais uma vez, Catarina expõe sua habilidade retórica. E, de forma direta, critica os governantes da comuna tanto por sua atuação contra a Igreja na Guerra dos Oito Santos, como pela inação em dar apoio efetivo ao papa. E utiliza de novo a figura do Diabo para argumentar que, se os governantes foram favoráveis ao Demônio pelo menos uma vez, precisariam trabalhar muito mais a favor de Deus para compensar seu erro.

Ela faz uma última defesa enfática do bispo de Roma como verdadeiro papa e diz que qualquer sacrifício é válido para preservar a fé: “Que ninguém vacile e duvide em sua mente por causa de ilusões do Diabo e por palavras de alguém, que diga: ‘talvez seja, talvez não seja papa’. [...] Se for preciso, deveis morrer por essa verdade” (p.1261). Ela insiste na figura do Diabo para reprimir qualquer tentativa de questionar a legitimidade de Urbano VI. Também tenta dar urgência à situação ao falar que, se for preciso, que os governantes entreguem suas vidas pelo pontífice.

Catarina finaliza a carta com uma mensagem fraternal e conciliatória: “Nada mais acrescento. Permaneci no santo e doce amor de Deus. Jesus doce, Jesus amor. Sei que o papa vos ama cordialmente como filhos. Reverenciai-o, pois, como pai querido. Jesus doce, Jesus amor” (p.1261). Após uma missiva com mensagens ásperas e firmes, busca apaziguar e demonstrar que o papa conta com os seneses.

Por meio da análise dessas duas cartas, notamos que Catarina busca convencer os governantes da comuna a reforçarem seu apoio, de forma enérgica, ao papa Urbano VI. Por meio de seu discurso moralizante, mas que possuía um viés conciliador, mesmo que em alguns momentos tenha assumido uma posição mais taxativa e crítica à inação dos governantes, ela empenha-se em estabelecer o argumento da dívida material e moral que Siena teria com o papa em ambas as missivas. Na primeira, a dívida é pela retirada do interdito e pela cessão do porto de Talamone. Na segunda, por ter lutado contra o papado e, portanto, ofendido a Deus.

Considerações finais

Este trabalho não tem como objetivo investigar a efetividade das cartas de Catarina de Siena, mas sim destacar e analisar as relações de poder que são apresentadas nas missivas e que podem ser desveladas tanto por meio da sua escrita, como por aspectos extratextuais que influem em suas motivações, posicionamentos e referenciais. Ou seja, entender as estratégias que ela utilizava para defender sua agenda pró-papal como uma mulher com fama de santidade e examinar os recursos discursivos que usou.

Entendemos que qualquer decisão política envolve uma série de fatores e, portanto, não podemos desconsiderar a influência e grau de persuasão que uma personagem como Catarina teria naquela sociedade. Ela era uma mulher que tinha fama de santidade e um grupo de seguidores engajados, muitos deles também influentes tanto no âmbito laico como no eclesiástico. Assim, mesmo a historiografia destacando que muitos dos movimentos políticos ocorridos já eram projetados antes do agenciamento de Catarina, como o retorno do papa para Roma, ou que sua posição fosse desconsiderada por atores dessas disputas, defendemos que sua participação foi suficientemente relevante e impactou, ainda que de forma indireta, nas tomadas de decisões sobre as quais ela se posicionava. Apontamos e defendemos isso fundamentados na atuação de Catarina, sua circulação e sua evidência social.

Por meio da análise das duas missivas, se observa como a conjuntura em que Catarina estava inserida marcou sua escrita. Do mesmo modo, notamos como certas características discursivas e retóricas foram utilizadas pela senesa: o discurso sobre o bom e mal governo e os recursos às oposições, justiça e injustiça,¹⁸ que objetivam condicionar as decisões de seus remetentes.

Voltar-nos-emos, agora, a responder às perguntas formuladas anteriormente. Abordando os discursos de Catarina, devemos responder quais foram as temáticas e porque ela as utilizou? O foco central do discurso foram os governantes e os tipos de governo. Ela se

¹⁸ Vale sublinhar que muitos desses elementos aparecem na famosa pintura de Ambrogio Lorenzetti “Bom governo e Tirania”, que foi afrescada no Palacio Público de Siena.

utilizou dos termos justiça, egoísmo, temor a Deus e Diabo para construir imagens e produzir uma mensagem moralizante que incidisse sobre a tomada de decisão dos líderes da comuna. Ao elaborar esse discurso, a senesa construiu um encadeamento lógico objetivo. Quanto mais virtudes ou mais voltado a Deus um governo for, melhor ele será para o governante, para a cidade e para o súdito. Em contrapartida, quanto mais vícios, pecados e, para além, mais fizer/seguir as vontades do Demônio, pior será seu governo e, assim, trará ruína para todos.

Seu discurso também busca ressaltar certos aspectos pessoais para lhe garantir uma posição moral mais elevada. Ela, a todo momento, busca reforçar sua humildade, apresentando-se como “serva e escrava dos servos de Jesus” ou anunciando que era imperfeita. Entretanto, se colocava como uma serva de Deus e estava em uma missão divina. Assim, buscava, ao mesmo tempo, reforçar sua virtude e demarcar sua atuação.

Por outro lado, quem se colocasse contra a sua vontade, de apoiar o papa, estaria cometendo uma injustiça. Sua estratégia era desqualificá-los ao dizer que os apoiadores do antipapa eram seguidores do Diabo e quem não se opunha a eles também estaria sob influência do Demônio, uma vez que esses governantes não estariam sendo justos. O objetivo de Catarina era afirmar a autoridade de Urbano VI como um homem honesto e benevolente, legítimo sucessor de São Pedro, logo, opor-se a ele seria se opor aos desígnios de Deus.

Para entender os discursos e técnicas discursivas de Catarina, é preciso ter clareza que seus referenciais e bases retóricas são eclesiais. Portanto, ela replica os argumentos da Igreja e do clero para se colocar acima dos governantes e fora de seu controle, constituindo-se em uma representante da Igreja. No que concerne à autoridade, notamos que também possui papel na escrita de Catarina, conforme a análise das missivas nos indicou. A autoridade que foi reafirmada por ela era a do papa, visto que ele tinha um concorrente disputando esse posto.

Portanto, é possível assinalar dois pontos-chaves nos quais notamos como as relações de poder moldam a escrita da senesa. Um primeiro, que é mais evidente, deriva da própria existência e atuação da figura de Catarina e sua atividade. Ela era uma jovem laica que não pertencia à aristocracia e, de forma perspicaz, fez valer sua vontade,

atuando em espaços públicos e na política, ambientes dominados pelos homens. Assim, sua escrita se condiciona a essa relação de poder, o gênero, que se estende por toda a sociedade medieval, fazendo com que ela exerça sua autoridade por meio da sua espiritualidade (Luongo, 2006, p. 207).

Na sequência, o que ela busca reforçar diretamente ao longo das duas missivas é a autoridade papal de Urbano VI. Embora, naquele momento, essa estivesse em xeque, Catarina articula seu discurso para restabelecer, tanto por meio de analogias – ao colocar o papa como pai e os governantes como filhos – como por meio cobranças diretas de favores – ao ressaltar as dívidas que Siena teria para com o bispo de Roma –, que Urbano VI seria a quem a comuna de Siena devia lealdade.

Concluimos apontando que Catarina, embora com uma trajetória excepcional, era uma mulher do seu tempo. Ressaltamos isso justamente para evidenciar as questões do medievo que se impunham à sua atuação e como os limites entre política e religiosa eram cinzentos. Portanto, ela participava de um contexto conturbado e hostil com as ferramentas que dispunha, aliados e seguidores influentes que garantiam tanto apoio financeiro quanto político, além da própria fama que lhe proporcionou ares de santidade. Ela integrou uma complexa trama de relações de poder, sendo uma replicadora de um discurso circulante e dominante, o eclesiástico, reforçando a posição do papa romano e sendo mais uma figura de autoridade que o corroborava. Por meio de suas cartas buscava convencer os líderes comunais, para que se engajassem no conflito ao lado de Urbano VI, assim como por sua presença em Roma transferia de certa forma sua autoridade e legitimava o bispo romano como verdadeiro papa.

Referências bibliográficas:

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. Cisma y Conciliarismo. *In: ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. Historia Universal de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2002. p. 714-715.

BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde La Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009.

BELL, Rudolph M. *Holy Anorexia*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.

CATERINA DA SIENA. *Lettere*. Curadoria de Antonio Volpato In: SBAFONI, Fausto (org.). **Santa Caterina da Siena: opera omnia, testi e concordanze**. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori Centro Riviste, 2002.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedade urbanas na Itália medieval, séculos XII-XIV**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

GUGLIELMI, Nilda. El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV). In: GUGLIELMI, Nilda. **Pasiones políticas en la Italia medieval**. Buenos Aires: EUDEM, 2011. p. 207-243.

LAURENT, Marie-Hyacinthe. (dir.). **Il Processo Castellano**. Siena; Università di Siena, 1942. *Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici*, 9

LEHMIJOKI-GARDNER. Maiju. “Attending the celestial spouse in poverty and humility.” *The Panorama of Lay Piety*. In:

LEHMIJOKI-GARDNER. Maiju. **Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200–1500**. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1999. p. 26-55.

LUONGO, F. Thomas. **The saintly politics of Catherine of Siena**. Nova York: Cornell University Press, 2006.

RAIMUNDO DE CAPUA. **The Life of St. Catherine of Siena**. Charlotte: TAN Books, 2011.

SANTA CATARINA DE SENA. **Cartas Completas**. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2016.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 2v., V. 2, p.285-301.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da; FORTES, Carolina Coelho. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v.15, n.48, p. 1220-1252, out - dez. 2017.

TREXLER, R. C. Who Were the Eight Saints? **Renaissance News**,

Chicago, v. 16, n. 2, p.89- 94, dez./mar. 1963.

VAUCHEZ, André. **Catalina de Siena. Vida y pasiones**. Barcelona: Herder, 2017.

VILLEGAS, D.L. Catherine of Siena's crusade letters: Spirituality and political context. **HTS Teologiese Studies / Theological Studies**, Cidade do Cabo, v. 77, n. 2, p. 1-9, 2021.

VOLPATO, A. **Introduzione a le lettere**. Disponível em:

<https://centrostudicateriniani.it/images/documenti/VOLPATO_Lettere/Introduzione_.pd> Último acesso em 24 jan 2023.

WICKHAM, Chris. Dinheiro, guerra e morte, 1350-1500. *In*:

WICKHAM, Chris. **Europa Medieval**. Lisboa: Edições, 2016. p. 311-344.

YSEBAERT, Walter. Medieval letters and letter collections as historical sources: methodological questions and reflections and research perspectives (6th-14th centuries). **Studi Medievali**, Spoleto, n. 50, v. 1, p. 1-33, 2009.

NÃO CALA E NEM CONSENTE: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE PODER ESTABELECIDAS NA ORDEM DOS FRADES PREGADORES DURANTE O SÉCULO XIII A PARTIR DA CARTA “ESCLARECIMENTOS” DE JORDÃO DA SAXÔNIA

Carlos Eduardo Beda Gomes¹

Introdução

As transformações observadas no Ocidente medieval, como o acelerado desenvolvimento de cidades ligado ao florescimento de atividades comerciais, colaboraram para o impulsionamento de movimentos religiosos de espiritualidade cristã por meio da pregação de maneira mais simples e de votos de pobreza (Camacho, 2017, p. 140-142). Mediante a obediência ao papado e da não agressão aos ideais ortodoxos², as instituições que, em um período posterior, foram denominadas mendicantes, iniciaram um processo de conquista social e espacial³. Os mendicantes, e sua rápida expansão, possibilitaram à Igreja Romana e ao papado uma maneira de influenciar política e religiosamente diversas regiões do medievo, fazendo-se presente em estatutos e legislações de cidades consideradas estratégicas, a exemplo de Bolonha e Milão (Camacho, 2017, p. 143).

Dentre os mendicantes, uma das ordens mais relevantes foi a estabelecida por Domingos de Gusmão, que ficou conhecida como a Ordem dos Frades Pregadores. Concebida ao longo do século XIII, caracterizou-se fortemente pela dedicação à sapiência e à erudição, destacando-se no meio eclesiástico. Esta buscou forjar a sua identidade a partir de diferenciações com outras ordens, que

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ). Atuou como bolsista PIBIC-UFRJ até janeiro de 2024.

² Consideramos ortodoxos, neste contexto, aqueles que partilhavam das doutrinas defendidas pela Igreja Romana.

³ Após o surgimento das ordens mendicantes entre os séculos XII e XIII, estas iniciaram um processo de conquista social e espacial, conforme mencionado, que fez com que seus membros passassem a atuar e pregar em diferentes localidades, entrando em contato com diversos grupos do período. As variadas ordens, que estavam em surgimento, adotaram estratégias distintas com a finalidade de manter e ampliar seus domínios na busca por maior reconhecimento e validação frente à Igreja Romana e às comunidades em que se faziam presentes.

disputavam seguidores, aceitação social e posses, envoltas em disputas entre poderes locais e o papado (Fortes, 2018, p. 86-87).

A presença das mulheres na vida religiosa, mesmo que em menor número que a dos homens, fez-se ativa desde o surgimento das primeiras ordens mendicantes. As que ingressavam em uma dessas ordens, de modo geral, tinham de enfrentar uma série de barreiras e imposições, além da vigilância e controle masculino, reflexos da sociedade em que estavam inseridas e das regras religiosas a que estavam submetidas (Silva, 2011, p. 2-5).

A Ordem dos Frades Pregadores contou com a participação de mulheres, organizadas de diferentes maneiras⁴ e em níveis distintos de presença e importância. Domingos de Gusmão, ainda em vida, participou da formação, em 1207, de um grupo de mulheres dentro da ordem, realizando pessoalmente a supervisão (De Carvalho; Fortes, 2021, p. 362-363). O Convento de Santa Inês, localizado em Bolonha, e que ao longo deste trabalho terá especial atenção, também foi planejado pelo frade, tendo sido concluído sob a supervisão de Jordão da Saxônia, que o sucedeu na direção da ordem.

Ante o exposto, cabe destacar que Jordão da Saxônia, um dos primeiros membros da ordem, escreveu diversas cartas, das quais apenas 57 foram preservados. Deste montante, ressalta-se que 50 foram enviadas diretamente ao Convento de Santa Inês, o que aponta para a relevância do local para o religioso (Rodrigues, 2014, p. 6-7).

O intuito da análise aqui pretendida é refletir sobre a carta enviada em 1229 por Jordão da Saxônia, Mestre Geral da Ordem dos Dominicanos, ao Prior Provincial da Lombardia, Estêvão de Espanha. Tal escrito consiste na 49^a carta denominada **Esclarecimentos**, presente no montante de cartas preservado e anteriormente citado. Tais escritos foram conservados em códices diversos, porém não há como afirmar se os textos preservam integralmente as redações originais ou se sofreram algum tipo de modificação de forma ou conteúdo, visto que devido às transcrições realizadas alterações podem ter sido feitas pelos compiladores e/ou

⁴ As mulheres, dentro da estrutura da Ordem dos Frades Pregadores, desempenhavam diferentes papéis, atuando em funções administrativas, como as de prioras e zeladoras dos conventos em que viviam. Além disso, dedicavam-se a ofícios diversos, como a leitura, as artes, a religiosidade e a erudição de modo geral.

copistas das missivas visando atender a interesses particulares (Rodrigues, 2014, p. 7). Na análise, utilizamos a edição denominada **Beato Jordão de Saxônia, Cartas à Beata Diana de Andaló**, que apresenta o texto das cartas traduzidas do latim para a língua portuguesa pelo frei Filipe Rodrigues e publicada em Lisboa no ano de 2014.

Vale mencionar que as epístolas redigidas por Jordão da Saxônia eram, de modo geral, bastante concisas, excetuando-se as que se voltavam para as questões da Ordem ou para os religiosos do convento. Para efeito de mensuração, a que analisaremos possui duas páginas. Apesar das cartas recebidas pelo mestre geral não terem sido preservadas, é possível, em muitos casos, perceber que o mesmo as escreveu respondendo a algum tipo de mensagem que lhe fora enviada (Rodrigues, 2014, p. 6-7).

A análise de tal carta não é um esforço inédito. Alguns pesquisadores e pesquisadoras já se debruçaram sobre tais escritos, propondo variadas linhas interpretativas⁵. Um dos principais trabalhos sobre tal epistolário e que engloba a análise da carta **Esclarecimentos**, enviada por Jordão da Saxônia a Estêvão de Espanha, foi publicado no ano de 2017 por Carolina Coelho Fortes e Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva, sob o título **A Vida Religiosa Feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia**. Tal texto encontra-se disponível na Revista Horizonte, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG).

As autoras acima citadas analisaram três epístolas escritas pelo Mestre Geral da Ordem dos Dominicanos, realizando distintas interpretações e ligações entre elas. Diferentemente do que propuseram, pretendemos focar nesse texto somente em uma única

⁵ Nos seguintes trabalhos é possível ter uma ideia sobre algumas das investigações e publicações realizadas sobre o assunto aqui abordado:

<<https://www.jstor.org/stable/43702807>> Acesso em: 25 de janeiro de 2024.

<<https://www.jstor.org/stable/43702973>> Acesso em: 25 de janeiro de 2024.

<<https://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.JMMS.5.115441>> Acesso em: 25 de janeiro de 2024.

<<http://www.domcentral.org/trad/dijolives.pdf>> Acesso em: 25 de janeiro de 2024.

carta, a denominada **Esclarecimentos**, conforme supracitado, tentando desvelar as relações de poder travadas entre Jordão da Saxônia e Estêvão de Espanha. Tal adendo se faz necessário para demonstrar as possibilidades de análise permitidas por uma única fonte, possibilitada a mais de um pesquisador, e para fomentar o diálogo com outros trabalhos cujo objetivo final distancia-se do aqui realizado, mas cuja fonte historiográfica é, de alguma maneira, partilhada.

Durante a Idade Média, conforme atestado através de diversos escritos preservados, as cartas tiveram um papel notadamente relevante, circulando entre grupos e regiões diversas. Ao contrário do que muitos pensam e propagam na contemporaneidade, as correspondências possuíam um viés mais público do que privado, espalhando-se com certas liberdades ou sendo proferidas para um determinado grupo. Assim sendo, tais documentos adquiriram ao longo do tempo diferentes funções, atravessando e sendo atravessados por diversos interesses e usos sociais (Fortes; Silva, 2017, p. 1222-1223).

A leitura da carta enviada por Jordão da Saxônia a Estêvão de Espanha aponta-nos relevantes caminhos interpretativos, levando a reflexões mais complexas sobre a sociedade medieval e a vida religiosa dentro e fora da Ordem dos Frades Pregadores. Diante do leque de possibilidades analíticas, optamos por trabalhar as relações de poder presentes no documento aqui selecionado.

Partimos da etimologia da palavra “poder” que, derivada do latim, entre outros significados, liga-se à ideia de “autoridade”. Além disso, usamos como argumento e reflexão principal a concepção de poder foucaultiana, que considera o poder como pertencente à complexa estrutura das relações sociais.

As concepções de Foucault supracitados foram apreendidas através de seu texto denominado **O Sujeito e o Poder**, originalmente escrito em língua inglesa e publicado pelo periódico científico *Critical Inquiry* em 1982. A versão aqui utilizada como base foi publicada no ano de 1995 a partir da tradução da coletânea **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, concebida em 1983 por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow.

Ao longo de seu trabalho, o autor busca compreender as relações de poder através da análise da constituição do sujeito, o que, segundo ele, não pode ser feito distanciando-se da percepção das relações de poder, as quais estão intrinsecamente ligadas a este. Para tal averiguação, o estudioso lança seu olhar para duas perspectivas já existentes: o pensamento sobre a legitimidade do poder, vinculado a modelos legais, e a manifestação deste através da sua presença institucional (Foucault, 1995, p. 231-249).

Foucault afirma, ainda, que as relações de poder estabelecidas são momentâneas, de curta duração temporal e constante movimento, variando de acordo com diversos fatores e se modificando, a ponto de uma mesma pessoa poder figurar em diferentes níveis e posições dentro das mais variadas ligações estabelecidas nas teias das relações de poder. Em outras palavras, não há um lugar preestabelecido a ser ocupado e nem uma direção fixa a ser apontada; o que ocorre são variações dinâmicas (1995, p. 231-249).

Seguindo ainda tal raciocínio, o pensador explicita que o poder só se manifesta de fato através do exercício de determinados atos, praticados de um sobre o outro, uma vez que este (o poder) não se configura como um elemento, um produto ou uma coisa. Foucault defende que poder e relação de poder se manifestam de igual maneira, sendo necessária a presença de liberdade de ação e amplitude de possibilidades em um determinado campo para ser estabelecido. Ou seja, o sujeito que tem sobre si a ação de um determinado poder precisa gozar de vastas possibilidades de ação combinadas com a liberdade de exercê-las (1995, p. 231-249).

Portanto, a relação estabelecida entre Jordão da Saxônia a Estêvão de Espanha, analisada à luz dos conceitos acima elencados, nos convida a discutir as relações de poder e suas implicações presentes na fonte. Estas, por sua vez, passam pelos anseios da sociedade da época e pelas expectativas e interesses tidos pelos personagens envolvidos nas trocas de correspondências e fora delas. Neste sentido pretendemos propor alguns questionamentos e apontamentos baseados na conjuntura do período, que podem ser desbravados a partir das complexas teias das relações de poder.

As cartas medievais e sua função social

A carta, ou epístola, pode ser definida como um meio de comunicação entre duas pessoas, um emissor e um receptor, separadas por uma determinada distância. A composição de tal meio de comunicação pressupõe que aquele que escreve tenha em mente a ideia de que quem receberá o documento deva sentir-se, em sua leitura, aproximado daquele que o enviou, como se estivessem frente a frente (Ramos, 2018, p. 25-41).

A historiadora brasileira Claudia Bovo, que se dedicou a estudar a epistolografia medieval, teceu relevantes reflexões sobre o papel das cartas, sobretudo no âmbito eclesiástico. Segundo ela, a utilização destas como meios de transmissão de mensagens possui proveniência bastante remota. Tal forma de comunicação, ao longo do tempo, começou a ganhar normas até ser elevada à categoria de gênero literário, mais precisamente o gênero epistolar. A troca de correspondências começou a ser empregada em diversas funções do dia a dia, como documentos públicos a serviço de administrações locais e registros íntimos realizados entre interlocutores distintos. A partir do aperfeiçoamento da retórica, da gramática e da poética, as cartas popularizaram-se cada vez mais entre aqueles que eram letrados, o que fez com que mais sentidos e funções fossem adicionados a elas (2015, p. 263-282).

Ainda segundo a historiadora, na Idade Média, sobretudo no período compreendido ao redor dos séculos XI e XIII, os epistolários popularizaram-se ainda mais entre os que sabiam ler e escrever, aumentando o número de cartas em circulação e difundindo o gênero como uma forma eficiente de se realizar a comunicação escrita (2015, p. 263-282).

A comunicação estabelecida por meio das cartas passou, também, a ocupar o campo das relações sociais, servindo como mecanismo político de interlocução, sobretudo entre os eclesiásticos, que em certa medida detinham maior domínio da escrita. Outros fatores históricos também coincidiram com o crescimento do gênero epistolar, como o fortalecimento institucional do papado e uma maior busca por controle sobre templos seculares e comunidades monásticas (Bovo, 2015, p. 263-282). As trocas de correspondências foram,

inclusive, utilizadas para comunicar pública e particularmente a adoção e a ruptura de acordos e alianças

A utilização das cartas como instrumento público serviu para que irmandades monásticas de menor relevância social pudessem buscar apoio institucional e econômico de aristocratas locais. O aumento no fluxo de trocas de cartas demonstra como tal forma de comunicação, que foi bastante flexibilizada quanto ao uso e a maneira de escrever, serviu para divulgar ideais, bem como para realizar acordos, comunicações e tratados econômicos, religiosos e políticos (Bovo, 2015, p. 263-282).

Para além das funções já mencionadas, as cartas medievais cumpriram, ainda, o papel de auxiliar em questões legais, burocráticas e administrativas no âmbito leigo. Em cidades como Bolonha, a demanda pelo caráter público das correspondências era tamanha que a profissão notarial, ou seja, aquela em que há um responsável pela elaboração e verificação de instrumentos públicos, passou a florescer de maneira abundante a partir do século XI⁶.

A popularização das correspondências possibilitou, ainda, o surgimento de coleções de cartas no formato de guias para que, por meio da comparação e/ou da imitação da estrutura, fossem formulados novos documentos escritos. Tais manuais ganharam classificações através dos níveis sociais dos interlocutores, do tipo de assunto abordado, além de, ocasionalmente, estarem acompanhadas de ensinamentos teóricos, que viam no gênero uma forma de arte da expressão (Ramos, 2018, p. 25-41).

A cultura pragmática e prática, diversificada em segmentos cada vez mais distintos, fez com que surgisse uma série de materiais e manuais utilitários auxiliando no preparo de discursos escritos, seja para uso universitário, religioso, judiciário ou qualquer outra

⁶ A profissão notarial, conforme mencionado, ganhou novos contornos por meio da popularização do gênero epistolar e da evocação cada vez maior de seu caráter público. Tal ofício tinha como finalidade dar fé pública e legitimar uma série de informações que passaram a circular no medievo. Nesse contexto, o trabalho dos tabeliães foi cada vez mais demandado, visto que estes tinham a incumbência oficial, conferida por autoridades locais de onde atuavam, de reconhecer ou não a autenticidade e a veracidade de um determinado documento. O florescimento em tal período está intimamente ligado ao aumento do fluxo de correspondências e às novas funções atribuídas a estas.

funcionalidade. A exemplo de tais conteúdos, podemos citar alguns estilos como a *ars dictaminis*, voltada para a composição epistolar; a *ars poetriae*, destinada a orientar os estudantes quanto à criação literária em verso e prosa; a *ars praedicandi*, enfocada na pregação, e a *ars rhetoricae*, dirigida especificamente para o campo do discurso judiciário e deliberativo (Ramos, 2018, p. 25-41).

As questões supracitadas podem ser exemplificadas por meio da obra de Juan Gil de Zamora denominada **Dictaminis Epithalamium**, cuja principal função era a de ensinar de modo simplificado e direto maneiras distintas de escrever cartas, sublinhando o modo considerado correto para se referir a destinatários diferentes, como reis e clérigos. Além disso, tais escritos demonstravam preocupação com questões relacionadas à retórica, enxergando essa tarefa como árdua e que requeria estudo e prática constantes (Gil de Zamora, 1995, p. 43 - 47).

Em meio a tal cenário, o gênero epistolar assumiu um relevante status para o aperfeiçoamento da retórica. Os textos escritos em latim ganharam nuances performáticas e persuasivas, deixando de conter apenas um caráter informativo e passando a despertar no outro a necessidade de compartilhar e tornar públicos os escritos que eram recebidos, passando a mensagem do remetente adiante. Oralidade e escrita começaram a figurar lado a lado, como uma prática comunicativa eficiente e interconectada (Bovo, 2015, p. 263-282).

A difusa prática de leitura pública das cartas para um determinado grupo ou comunidade estabelecida durante a Idade Média ajuda a entender a importância da retórica utilizada nas correspondências, visto que a aproximação com a oralidade facilitava a maior compreensão da mensagem que estava sendo transmitida. Em outras palavras, os autores do medievo viam como benéfica a aproximação entre o discurso e a escrita, a fim de que houvesse uma complementação e, em certos casos, uma rivalidade entre tais categorias (Ramos, 2018, p. 25-41).

Em suma, a importância social das cartas para o medievo, tanto no âmbito privado quanto no público, fez com que diferentes técnicas e funções fossem a elas atribuídas. O equilíbrio entre o que se escrevia e a maneira como a mensagem seria recebida e lida auxiliaram ainda mais na criação de metodologias distintas para a redação e a difusão

das correspondências (Ramos, 2018, p. 25-41). Tamanha era a importância de tais escritos que o status social dos envolvidos na troca de mensagens possuía contornos especiais, devendo-se harmonizar os pronomes de tratamento e saudações com o restante do texto, uma vez que a aplicação de diferentes níveis de compreensão dos discursos estava intimamente ligada a tais fatores.

Os interlocutores da Carta “Esclarecimentos”

Tão relevante quanto à documentação, a biografia dos personagens envolvidos na troca de mensagens aqui analisada mostra-se fundamental para a compreensão de seus discursos. Em outras palavras, podemos dizer que entender a origem social dos interlocutores, a posição institucional e comunitária que ocupavam, bem como a sua formação intelectual e religiosa, ajuda a destrinchar melhor as reivindicações, as cobranças e os posicionamentos de tais pessoas na carta. Conforme já sabido, Jordão da Saxônia e Estêvão de Espanha figuram na correspondência selecionada como os principais personagens desta.

Segundo o historiador e pesquisador Thiago de Azevedo Porto, que se dedica a analisar a atuação dos dominicanos, Jordão era originário de Dassel, território da Vestfália que compunha o antigo Ducado da Saxônia, atualmente pertencente ao território alemão. Ele nasceu aproximadamente em 1190, sendo filho do conde de Oberstein. Por volta de 1219, entrou em contato com Domingos de Gusmão por meio de pregações feitas por este último na Universidade de Paris, local no qual formou-se bacharel em Teologia. No ano seguinte, ingressou na Ordem Dominicana (2022, p. 120-131).

Jordão foi eleito em 1221 como o primeiro provincial da Lombardia. Na ocasião, participava do Segundo Capítulo Geral da Ordem. Sua estadia em Bolonha e permanência no posto ao qual fora alçado deu-se de maneira breve, uma vez que, em 1222, devido à morte de Domingos de Gusmão, foi eleito Mestre Geral da Ordem, fato decidido no Terceiro Capítulo, que se reuniu em Paris (Porto, 2022, p. 120-131). Entre os desafios a serem enfrentados pelo novo geral, segundo Porto, estavam a organização institucional da Ordem dos Frades Pregadores, a filiação de mulheres à instituição,

bem como a criação e a adequação de espaços para a sua atuação, a atividade docente de frades em universidades, a canonização de Domingos de Gusmão, entre outros (2022, p. 120-131).

A morte de Jordão da Saxônia ocorreu quando ele realizava visitas a províncias dominicanas como o então Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores. Ao embarcar em um navio no território da atual Síria com destino a Nápoles, a embarcação em que estava naufragou próximo à costa da Palestina após uma tempestade, matando por afogamento Jordão e outros dominicanos, em 1237.

Outro personagem já mencionado e que dialoga com Jordão da Saxônia é Estêvão de Espanha. Também conhecido como Estêvão da Lombardia, o frade, natural da Península Ibérica, ingressou em 1218 na Universidade de Bolonha, onde cursou direito canônico. No mesmo ano entrou para a Ordem dos Frades Pregadores a convite de Domingos de Gusmão. Ainda segundo Porto, este compareceu, em 1220, ao Primeiro Capítulo Geral da Ordem. Além disso, atuou como Prior Provincial da Lombardia de 1227 a 1238, tendo sido nomeado por Jordão (2022, p. 120-131).

A formação universitária de Estêvão, assim como a sua fluência em latim e o uso da retórica nas pregações que realizava o tornaram apto a exercer tarefas diplomáticas. Sua destacada atuação no traslado e na canonização de Domingos de Gusmão o aproximaram do papa Gregório IX e, em reconhecimento aos serviços relevantes que prestou, foi alçado à posição de arcebispo de Oristano, na Sardenha, em 1238, por iniciativa do sumo pontífice. A data de sua morte, no entanto, não é conhecida. Cabe ressaltar que as atas do processo de santificação de Domingos de Bolonha registraram a atuação deste frade para a efetivação da canonização (2022, p. 120-131).

A chegada de Estêvão à posição de prior ocorreu alguns anos após a fundação da comunidade religiosa feminina de Santa Inês, que estava vinculada à Ordem dos Frades Pregadores e localizava-se na província a qual fora nomeado para dirigir. Essa comunidade foi fomentada por Domingos de Gusmão, que enfrentou resistências para a sua instalação. A oposição era oriunda do bispo local e das famílias das mulheres que desejavam compor essa comunidade. Jordão da Saxônia, recém-nomeado como mestre geral, adotou, como uma de suas primeiras ações, a fundação deste convento em 1223, com o

ingresso de cinco mulheres (Fortes; Silva, 2017, p. 1224-1227). Portanto, seria pouco provável que ele desconhecesse o grupo, bem como suas permissões de atuação.

As relações de poder presentes na carta “Esclarecimentos”

Conforme discutido no início do trabalho, o documento escolhido para a análise consiste na 49^a carta, denominada **Esclarecimentos**, enviada no ano de 1229 por Jordão da Saxônia, Mestre Geral da Ordem dos Dominicanos, a Estêvão de Espanha, prior provincial da Lombardia, na qual este último é cobrado sobre certas perturbações que havia supostamente provocado junto às irmãs que viviam no Convento de Santa Inês.

As relações de poder presentes na epístola, tanto explícita quanto implicitamente, serão aqui analisadas à luz da etimologia da palavra “poder” e da concepção de Foucault, já apresentadas, buscando-se enxergar a complexa estrutura nas quais as relações sociais, econômicas e políticas do período estavam envolvidas. Destrincharemos os possíveis motivos que levaram às cobranças e imposições feitas ao longo da carta, examinando-as à luz dos conhecimentos sobre a conjuntura no momento de sua concepção para uma melhor análise e interpretação.

Antes de avançarmos para o exame da carta, cabe rememorar alguns pontos referentes ao epistolário de Jordão da Saxônia. Segundo o frei e tradutor do documento, Filipe Rodrigues, o Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores produziu diversas cartas durante sua vida e trajetória religiosa. Porém, somente 57 delas foram preservadas (2014, p. 6-7).

Ainda segundo Rodrigues, é possível acessar as cartas por meio de cópias manuscritas. A datação de tais documentos seja bastante incerta, uma vez que não era praxe do período incluir data nas epístolas. A partir de alguns elementos contidos nas epístolas, é possível a proposição de uma datação aproximada. A edição utilizada menciona prováveis locais e datas de redação com base nos estudos de especialistas, como Walz, Altaner e Scheeben (2014, p. 8)

Apesar do foco da análise da epístola ser voltado para a disputa travada entre Jordão da Saxônia e Estêvão de Espanha, cabe falar brevemente sobre a participação feminina na vida religiosa no período

compreendido entre os séculos XI e XIII, uma vez que ambos os religiosos iniciam a troca de mensagens a partir de uma contestação por escrito feita pelas irmãs do Convento de Santa Inês.

Segundo defendido pelo historiador e pesquisador Guilherme Affonso Ferreira de Camargo, durante os anos iniciais de existência da Ordem dos Frades Pregadores e, em boa parte, no período de atuação de Domingos de Gusmão como Mestre Geral da Ordem, havia uma forte resistência à participação feminina em relação à vida religiosa dominicana, propagada por diversos membros do grupo. A chamada “Questão da *Cura Monialium*” configurou-se como uma dessas manifestações de oposição, uma vez que as mulheres não eram vistas por todos como “irmãs da ordem” (2021, p. 83).

A experiência de enfrentamento de tantas forças contrárias à participação feminina na vida religiosa dos dominicanos fez com que, após fundado, o Convento de Santa Inês, símbolo da conquista de espaço e participação das mulheres na ordem, buscasse mecanismos para consolidar-se e manter ativa a sua existência. Fatores como a posse de bens materiais, oriundos das riquezas das famílias abastadas das mulheres que compunham o Convento, ajudavam a galgar posições em meio a tal contexto. A localização privilegiada do espaço também teve papel decisivo em tal empreitada, permitindo o acesso e a circulação do conhecimento no local (2021, p. 83-89).

Mas a principal questão que chama atenção era o fluxo de correspondências estabelecido com a Ordem dos Frades Pregadores, sobretudo quando da condução desta por Jordão da Saxônia. As diferentes funções sociais atribuídas à troca de cartas durante o medievo, conforme já abordado em um outro momento, também influenciaram a manutenção da existência do Convento. Para além da farta correspondência com a Ordem e, em especial, com o seu segundo mestre geral, pode-se destacar que tais documentos também foram utilizados a partir de uma noção de caráter jurídico, uma vez que as irmãs bolonhesas não só conheciam a importância de arquivar tais escritos, como também praticavam ativamente a manutenção e a guarda dos mesmos para uso em seu favor frente à instituição religiosa. Por meio dessa prática, era possível que comprovassem desde o seu pertencimento à Ordem dos Frades Pregadores até as doações materiais e imobiliárias recebidas (Camargo, 2021, p. 89-98).

Ante o exposto, percebe-se que as irmãs do Convento de Santa Inês utilizaram-se de tal artifício para contestar Jordão sobre as ordens dadas por Estêvão de Espanha. Esse contexto ajuda a exemplificar o papel amplo e versátil atribuído às cartas, uma vez que evidencia o caráter público imputado a elas. O impacto causado à Ordem pela leitura pública das missivas enviadas reforça ainda mais a sua poderosa função social e comunicativa em razão da transmissão de diferentes mensagens que, por tal característica, alcançavam não somente os interlocutores diretos dos recados, mas todos aqueles ao redor que tomavam conhecimento dos escritos.

A carta enviada por Jordão a Estêvão, ao menos na versão atual, inicia-se com uma saudação formal e, em seguida, já introduz o tema:

Vejo que a sua consciência se assustou com o barulho da folhagem. Achou que tinha sido promulgada contra as monjas de Santa Inês a constituição que proíbe aos frades receberem das mulheres a tonsura dos cabelos, a tomada de hábito e a profissão. Elas repararam no espírito de alguns que, nisto, não são de Deus e, em si, surgiu uma questão inútil. Os Definidores nunca pensaram nisso e essa constituição só se refere àqueles frades que, nalgumas províncias, como a Teutônia e outras que, nas suas missões apostólicas, recebiam facilmente a tonsura, a tomada de hábito e a profissão de prostitutas e raparigas muito novas, que queriam converter-se à penitência ou consagrar-se ao Senhor com voto de castidade. Conheço perfeitamente os factos, as ordenações e as intenções de todos os Capitulares. E sei que na promulgação dessa ordenação não houve nem uma palavra nem intenção alguma em relação às monjas da Ordem. Isso teria sido a mesma coisa que afastá-las totalmente de nós (Rodrigues, 2014, p. 67).

No texto enviado ao Prior Provincial da Lombardia, fica evidente a inquietação das religiosas frente a algumas atitudes tomadas por Estêvão em relação à tonsura realizada por frades em algumas mulheres; fato que leva Jordão a manifestar-se utilizando o peso institucional do cargo que ocupava.

No destaque, é possível perceber que Jordão da Saxônia mostra-se profundamente descontente com a interpretação dada pelo prior à constituição citada, que levou as religiosas do Convento a adotarem

uma incomum postura de inquietação por um motivo. Percebe-se, ainda, que Jordão busca demonstrar sua boa aproximação com os capitulares dominicanos⁷, afirmando que as decisões tomadas por estes diziam respeito a questões exteriores isoladas e que não deveriam ser aplicadas às irmãs de Santa Inês, visto que além de agitações entre elas, tal fato provocaria o seu afastamento dos demais irmãos dominicanos.

O religioso continua a sua mensagem esclarecendo que os pontos citados na constituição não diziam respeito à região da Bolonha, mas sim a territórios semelhantes aos da Teutônia, cuja realização da tonsura fora, em algum momento, julgada inadequada pelo grupo de religiosos da ordem (Camargo, 2021, p. 81-89).

A epístola segue com os seguintes dizeres:

Mas admitamos que quereríamos decretar uma coisa dessas. Teríamos direito a fazê-lo? De modo nenhum. Teríamos agido contra a vontade do Papa, por cujo mandato estamos obrigados a atender às monjas, e também aos outros frades da Ordem. Sobre esta questão, pois, não volte a suscitar em si nenhuma ambiguidade. E quando falamos com outros sobre este assunto, não se nos ocorra duvidar de quem pode ser admitido com toda a segurança e sem margem de dúvidas (Rodrigues, 2014, p. 67).

Neste outro fragmento da carta, é possível perceber que o mestre geral mobiliza, inclusive, a autoridade papal em seus escritos, muito possivelmente buscando aumentar ainda mais a legitimidade e o poder institucional contidos em suas palavras, uma vez que a ordem deveria zelar tanto pelos homens quanto pelas mulheres que a compunha. Assim sendo, as religiosas de Santa Inês são reafirmadas por Jordão como legítimas pertencentes à comunidade dominicana.

Cabe ressaltar que nem todos os religiosos consentiam a presença feminina dentro das fileiras dominicanas e, sempre que possível, teciam críticas e criavam barreiras. Estevão seria um deles?

⁷ Os capitulares eram os religiosos que tomavam as decisões nas reuniões gerais periódicas da ordem dos pregadores, chamadas capítulos. A imposição da realização de tais encontros para todos os grupos religiosos foi estabelecida em Latrão IV.

A mensagem da carta continua com a reafirmação de autoridade por parte de Jordão da Saxônia por meio dos seguintes dizeres:

E nas outras coisas, se alguém pensa que não tenho autoridade para dispensar das regras da Ordem, o mesmo é pensar que não me devia ter sido confiado o cargo de Mestre Geral. Não há nas Constituições nada tão grave, para cuja dispensa não me tenha sido outorgada autoridade, tendo em conta as necessidades das pessoas, do lugar e do tempo e conforme julgue conveniente (Rodrigues, 2014, p. 67).

O movimento cirúrgico de reafirmação de seu poder institucional, manifestado por meio da declaração de sua autoridade suprema junto a Ordem dos Dominicanos, buscava evitar quaisquer tipos de contestação de sua legitimidade e possibilidade de ação no cargo de mestre geral. Jordão. Com isso, demonstra para Estêvão que está acima dele e dos demais religiosos de seu grupo na tomada de decisões, podendo, inclusive, revogar atos que julgasse descabidos em casos de extrema necessidade (Fortes; Silva, 2017, p. 1240-1241). Ou seja, possuía força para impor-se sobre o agir dos demais.

Jordão, enfaticamente, demonstra irritabilidade com a situação apresentada, visto que parece, ao menos em nossa interpretação, considerar que o prior provincial da Lombardia não aceitava muito bem sua eleição para o cargo de mestre geral. Com isso, ele expressa, por meio de suas palavras, que questionar sua autoridade implicava em opor-se a toda a coletividade da Ordem dos Frades Pregadores que o elegeu. Assim sendo, criticá-lo seria um grave desacato à sua figura e à instituição dominicana (Porto, 2022, p. 124-125).

As declarações realizadas seguem da seguinte maneira:

Só temos de excluir os três artigos que foram firmemente estabelecidos no último Capítulo de Paris, que não podem ser revogados nem admitem dispensa, os quais eu próprio quis, então, que fossem confirmados pela autoridade da Santa Sé. Sobre todas as outras coisas, não tenho dúvida nenhuma de que estão confiadas ao meu poder de dispensar; como, por exemplo, viajar a cavalo, levar dinheiro para as viagens e coisas semelhantes ou diferentes, grandes ou pequenas. Caso contrário, com que consciência me atreveria eu a atribuir-me o que, de modo nenhum, recebi? (Rodrigues, 2014, p. 67).

As palavras de Jordão permanecem incisivas, invocando a autoridade e santidade do papa no sustento de suas decisões. Assim, a questão das religiosas de Santa Inês é pano de fundo para a afirmação da autoridade do mestre geral frente a outros tipos de contestações não demonstradas explicitamente na carta.

As dispensas citadas, motivo de polêmicas e discordâncias quanto ao poder conferido ao chefe dos Dominicanos, conforme visto, representam outro fator de embates acalorados (Fortes; Silva, 2017, p. 1240-1242). Desta forma, a mensagem enviada segue com as discussões sobre a questão do direito de dispensa concedido a Jordão da Saxônia, ganhando o seguinte contorno:

Graças a Deus, não me inquieta a consciência de, até ao presente, em nada ter concedido dispensa que não tivesse a maior das seguranças em poder fazê-lo. Por esta razão, meu muito estimado, descarte sobre isto qualquer meticulosidade e escrúpulo de consciência. Mais ainda, agora pode aprender a ser mais firme nas suas ideias, já que não é sinal de muita segurança mudar constantemente de parecer por causa dos diferentes sentidos das palavras que ouvimos (Rodrigues, 2014, p. 68).

Jordão, ao longo do fragmento, afirma ter sempre feito bom uso de suas atribuições, duvidando, em certo tom de ironia, das ideias do prior provincial, as quais considera não serem muito seguras. Além disso, é possível perceber a manutenção da firmeza adotada na defesa de sua posição, que permanece enfática a todo momento (Fortes; Silva, 2017, p. 1240-1242).

Certas aproximações cronológicas podem ser percebidas e destacadas em meio a tal situação. Os embates entre o mestre geral e o prior provincial provavelmente ocorreram nos anos de 1233 e 1234, data em que o processo de canonização de Domingos de Gusmão estava em andamento. Neste período, o papa Gregório IX convidou Estêvão de Espanha para ser procurador especial do papado, realizando tarefas diplomáticas de reforma monástica na diocese de Parma. Deste modo, existe a possibilidade de que Jordão da Saxônia tenha se aproveitado das tensões causadas a partir do aborrecimento levado às religiosas de Santa Inês para engrossar sua insatisfação pelo

tipo de liderança alternativa que o prior provincial parecia estar exercendo dentro da Ordem dos Frades Pregadores, com o reforço e o apoio, de certo modo, do pontificado de Roma (Porto, 2022, p. 120-134).

A complexa teia de relações de poder em que os personagens estavam submetidos pode ser percebida até mesmo por meio da figura papal, uma vez que Jordão da Saxônia, por mais que estivesse possivelmente insatisfeito com a função acumulada por Estêvão de Espanha, não poderia fazer frente à autoridade do Papa, visto que a ele estava submetido. Ou seja, ainda que o mestre geral ocupasse uma posição privilegiada e superior a do prior provincial, não poderia deixar de lado o fato de que ambos se submetiam a um personagem ainda mais poderoso dentro das relações institucionais que foram estabelecidas.

Olhando tal questão sob o ponto de vista da teoria foucaultiana sobre **O Sujeito e o Poder**, pode-se perceber o caráter momentâneo das relações estabelecidas, além de seu movimento e variação. Jordão da Saxônia, por exemplo, figurava em níveis e posições diferentes como membro das fileiras eclesiásticas, ora liderando, ora sendo liderado, neste último caso, pelo pontífice romano. Portanto, como defendido por Foucault, não cabe o preestabelecimento de um lugar e nem uma direção a serem apontados, visto que sobre tais sujeitos atuam variações dinâmicas e complexas (1995, p. 231-249).

As relações de poder estabelecidas dentro da Ordem entre Jordão e Estêvão podem também ser observadas sob a ótica dos cargos que possuíam e a relevância que ambos tinham, além de seus perfis acadêmicos e trajetórias bastantes semelhantes. O mestre geral já havia sido prior provincial anos antes, cargo central para a Ordem e que detinha controle sobre a província de maior influência e riqueza dominicana quando da consolidação do grupo. Quando começou a presidir os Dominicanos, seu cargo foi herdado, tempos depois, por Estêvão, que passou a ter prestígio e liderança (Porto, 2022, p. 124-126). Em meio a tantas figuras de autoridade e relacionados a outras figuras de destaque social, ainda que Jordão, em jargão popular, fosse o “manda chuva” da Ordem dos Pregadores, tal posição não o isentava do recebimento de críticas e questionamentos de sua figura e autoridade.

O desfecho da reprimenda dada ao prior provincial por Jordão da Saxônia está presente na passagem: “Às monjas de Santa Inês façam regressar do medo à total segurança/confiança. Que perseverem na paz em nome do Senhor, porque, neste assunto, não há nada que as possa prejudicar” (Rodrigues, 2014, p. 68). Assim sendo, o assunto é finalizado a partir da reafirmação de autoridade por parte de Jordão como Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores e pela insistente declaração de que as irmãs de Santa Inês permanecessem pertencentes ao grupo e sem nenhum tipo de nova restrição ou perturbação. Além disso, delega uma tarefa a Estevão: explicar-se para as religiosas bolonhesas.

A carta continua em tom mais ameno e com a tratativa de assuntos mais protocolares e burocráticos que diziam respeito à Ordem e às viagens realizadas pelo mestre geral, conforme percebido no seguinte trecho:

Quanto ao resto, escrevo-lhe de Génova e com boa saúde. Embarco em direção a Montpellier. Escrevi há pouco tempo ao Prior de Bolonha, contando-lhe os frutos que o Senhor nos deu em Vercelli. Repito-lhe, já que me pergunta. No princípio achei que os estudantes de Vercelli eram muito difíceis. Como a quem dão autorização, estava eu já pronto a ir-me embora. Mas, de repente, graças à boa mão de Deus, entrou em primeiro lugar, o Mestre Walterio, da Alemanha, professor de lógica, grande perito na sua Arte, tido por um dos maiores Mestres de Paris (Rodrigues, 2014, p. 68).

Apesar de, em boa parte da carta, ser enfático e incisivo, Jordão da Saxônia ameniza o tom e mantém o bom diálogo e a cordialidade com o colega religioso nos trechos finais da atual versão da carta. Tal situação pode ser entendida como uma maneira de demonstrar liderança e autocontrole, além de aproveitar o espaço disponível no documento para tratar de outras questões e responder a todos os pontos que possivelmente lhe foram enviados por escrito.

As respostas seguras a todas as provocações e contestações de autoridade e liderança presentes na carta podem ser lidas e entendidas, conforme apresentado anteriormente, à luz dos conceitos elaborados por Foucault acerca da significação do termo “poder”, bem como das ações e implicações a ele atreladas. Se tomarmos o poder como uma

determinada forma de relação entre indivíduos, constituído e instituído através de símbolos, signos e linguagens (Castro, 2004, p. 327-333), podemos enxergar nas atitudes de Jordão da Saxônia como uma forma de exercê-lo a partir de ações, sejam elas práticas ou discursivas.

As relações de poder estabelecidas entre o mestre geral e o prior provincial firmam-se como relações entre sujeitos cujos modos de agir e operar não atuam impetuosamente sobre si, mas sim sobre as ações que realizam. Não há, nestes casos, uma manifestação de entendimento e nem uma renúncia aos direitos de liberdade uns dos outros, mas sim o exercício de certa autoridade sobre determinada ação ou acontecimento (Castro, 2004, p. 327-333). Em outras palavras, Jordão da Saxônia, ao reafirmar sua autoridade, age sobre as decisões de Estêvão de Espanha como representante institucional em exercício de uma determinada atividade ou função.

Em outra afirmação foucaultiana, diz-se que “O poder não se exerce senão sobre sujeitos livres e na medida em que eles são livres” (Foucault, 1995, p. 231-249). Desta forma, podemos inferir que se não houvesse condição de liberdade entre os religiosos para que ambos exercessem suas reclamações e contestações ao longo de suas correspondências, a manifestação de poder deles estaria em desequilíbrio e desarmonia (Castro, 2004, p. 327-333). A sutileza do conceito apresentado por Foucault é tamanha, que perceber o exercício de poder e autoridade dentro das relações sociais torna-se um desafio. É preciso, portanto, compreender tais manifestações não de maneira isolada, mas sim de modo coletivo e como pertencente a um emaranhado de conexões, interações e interpretações sociais complexas.

Considerações Finais

A diversidade de cartas preservadas que dizem respeito ao período conhecido como Idade Média fornece-nos uma gama de fontes para trabalharmos os mais variados assuntos inerentes à época. Ao longo deste capítulo, optamos por abordar algumas questões relativas à carta de nome **Esclarecimentos**, enviada a Estêvão de Espanha por Jordão da Saxônia. Diante das informações contidas nas duas páginas da epístola, desafiamo-nos a fazer uma leitura do conteúdo do

documento, mas sim um aprofundamento de visões e interpretações nas entrelinhas do mesmo, relacionando-as, sempre que possível, com a conjuntura de vida e atuação dos interlocutores e dos personagens a eles ligados.

Não obstante, realizamos a conexão da correspondência com outros relevantes fatores, tais como a circulação e a proeminência social das cartas no medievo, bem como da atuação feminina nas epístolas e na vida religiosa. O trabalho desenvolvido buscou o distanciamento de ideias vinculadas ao senso comum.

A apresentação da carta escrita por Jordão da Saxônia, entre outros aspectos, serviu para mostrar-nos as intrincadas relações ligadas ao exercício de uma determinada função de liderança. As falas proferidas por Jordão da Saxônia em resposta a Estêvão de Espanha revelam a complexidade por trás do exercício de cargos de liderança, sobretudo em um período no qual as instituições buscavam afirmar-se diante de um cenário de mudanças, fazendo concessões e proibições que lhes permitissem o seu crescimento e manutenção na sociedade. Portanto, percebe-se que tanto o Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores quanto o Prior Provincial da Lombardia e as irmãs dominicanas do Convento de Santa Inês estavam, em meio a tal contexto social, buscando exercer suas influências dentro dos limites em que atuavam, mobilizando, por vezes, forças externas a seus cargos e atribuições para legitimar e ratificar suas ações.

Referências Bibliográficas:

BOVO, Cláudia Regina. No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072). **História**, São Paulo, v. 34, p. 263-285, 2015.

CAMACHO, Victor Mariano. Pregação e heresia na hagiografia franciscana de inícios do século XIII. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, Nova Iguaçu, v. 7, n. 12, p. 139-151, 2017.

CAMARGO, Guilherme Affonso Ferreira De. **Conflitos Jurisdicionais no século XIII: o Caso do Mosteiro de Santa Inês de Bolonha (1223-1298)**. 2021. 149p. Tese (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

DE CARVALHO, Alexander; FORTES, Carolina. As Constituições das Irmãs da Ordem dos Frades Pregadores (1259): uma tradução. **NEARCO-Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievalo**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 360-392, 2021.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado. A contribuição dos escritos de mulheres medievais para um pensamento decolonial sobre a Idade Média. **SIGNUM-Revista da ABREM**, online, v. 20, n. 2, p. 24-56, 2020.

FORTES, Carolina Coelho. Entre Paris e Bolonha: A inserção dos Frades Pregadores na vida universitária do Século XIII. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 86-121, 2018.

FORTES, Carolina Coelho; SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. A vida religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir dos epistolários de Jordão da Saxônia. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, p. 1220-1252, 2017.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231- 249.

GIL DE ZAMORA, Juan. **Maremagnum de escrituras, Dictaminis epithalamium, Libro de las personas ilustres, Formación del príncipe** (traducción y estudio de José-Luis Martín). Madrid: Ayuntamiento de Zamora, 1995.

PORTO, Thiago de Azevedo. O papado, os dominicanos e a política de paz na Itália do século XIII. **Fênix-Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 19, n. 2, p. 115-138, 2022.

RAMOS, Manuel. Teoria clássica e medieval da composição epistolar: entre epistolografia e retórica. **CEM Cultura, Espaço & Memória**, Porto, n. 8, p. 25-42, 2018.

RODRIGUES, Filipe, O. P. (ed.). **Beato Jordão da Saxónia. Cartas à Beata Diana de Andaló**. Lisboa: [s.n.], 2014.

SILVA, Valéria Fernandes da. Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e Exclusão – A Constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIAFERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2024.

AS RELAÇÕES DE PODER ENTRE O MOSTEIRO DE SANTA CRUZ DE COIMBRA E A AUTORIDADE REAL PORTUGALENSE NO PROCESSO DE SENHORIALIZAÇÃO CRÚZIA DO BAIXO MONDEGO

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira¹

Introdução

Fundado em 1131, no subúrbio da cidade de Coimbra, o mosteiro de Santa Cruz foi um dos atores essenciais no processo de consolidação do reino de Portugal. Atuando no século XII como agente administrativo da autoridade afonsina, função que realizou além da própria atividade pastoral, esta comunidade estendeu gradativamente o seu espaço² de influência, como aponta a documentação, se tornando uma instituição chave nas relações de poder que então teriam se constituído.

Em meio aos objetivos políticos nutridos pelo círculo afonsino, cujo *dominium*³ das áreas ocupadas buscava-se cada vez mais assegurar pela ação dos crúzios⁴, a estruturação da comunidade

¹ Graduado em História – Unesa. Mestre e Doutor em História Comparada- PPGHC-UFRJ. Professor de História Antiga e Medieval da Universidade Estácio de Sá - Rio de Janeiro, atuando na Graduação e Pós-Graduação. Pesquisador do Laboratório de Estudos Históricos da Universidade Estácio de Sá - LEH/Unesa.

² O “espaço” aqui é pensado a partir das considerações geográfico-sociais de Milton Santos, que o concebe tendo em vista sua complexidade e dinamicidade. Segundo o geógrafo, ele seria concebido como um conjunto interligado de fixos e fluxos, materialidade e imaterialidade: “Os fixos e fluxos, interagindo, expressam a realidade geográfica e é desse modo que conjuntamente aparecem como um objeto possível para a Geografia.” (Santos, 2006).

³ A noção de “*dominium*” aqui empregada diz respeito ao intento de estabelecimento de um exercício de poder tanto sobre os habitantes de uma dada região quanto sobre as próprias terras (Guerreau, 2001).

⁴ Há de destacar que, embora relevante entre os demais instrumentos régios, a atuação burocrática dos cônegos não parece ter se realizado de forma solitária ou isolada. Em geral, esteve sempre acompanhada, cumulativamente ou não, do auxílio local prestado pelo arcebispado de Braga e suas igrejas sufragâneas, em especial durante o período de episcopado de D. João Peculiar (1139-1175), uma vez que, dado os interesses particulares à Sé, obteve vantagens políticas com a integração religiosa do Condado. O mosteiro crúzio foi instrumento importante nesse sentido, assim como a aristocracia local (em especial das áreas concelhias) que, além de significar

regrante, ocorrida ao longo do primeiro priorado (1132-1152/62), conduziu paralelamente à iniciativa de afirmação da Canônica frente aos arbítrios reais. Embora os resultados iniciais da atuação conjunta tivessem proporcionado um cenário favorável tanto à organização formal do mosteiro quanto aos objetivos políticos do infante, os benefícios mútuos, tendo em vista as questões contextuais, não teriam obliterado as diferenças que aos poucos se tornavam mais visíveis.

Nesse sentido, o presente capítulo tem por intento a reflexão sobre as relações de poder que teriam cercado o avanço senhorial do mosteiro sobre a região do Baixo Mondego, discutindo as aproximações e distanciamentos que caracterizaram as orientações políticas entre a comunidade regrante e a autoridade afonsina no século XII. Para tal, além do próprio diálogo com a historiografia, trabalhamos com informações provenientes de documentos diplomáticos crúzios, como testamentos de compra e venda, doações, concessões de direitos, etc⁵.

Nossa proposta busca responder a seguinte questão: como teria se dado o processo de senhorialização do Baixo Mondego pelo mosteiro de Santa Cruz de Coimbra? Diante do panorama conflituoso, quais mecanismos os crúzios teriam buscado para assegurar seu patrimônio em meio às relações de poder com a corte afonsina?

Inicialmente, nos encaminhamos a apresentar, de forma sucinta, alguns dos principais atores políticos que, de forma articulada/negociada, compuseram a corte afonsina no século XII, com especial destaque à atuação dos crúzios. Posteriormente, considerando as limitações do que a documentação e a historiografia nos permitem discernir, objetivamos traçar um breve panorama da paisagem social⁶ que marcava a cidade de Coimbra e a região do Baixo

simbolicamente a atuação da canônica em meio ao rebanho de fiéis, se beneficiava, entre muitos fatores, com o prestígio proveniente da associação familiar a uma reconhecida casa religiosa, notoriedade indispensável às relações de poder então vigentes.

⁵ São eles: Livro de D. João Teotónio, disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4614124>. Acesso em: 25 de novembro de 2022; Livro Santo, disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4614123>. Acesso em: 30 de novembro de 2022.

⁶ Os elementos a serem sublinhados envolvem, de forma geral, questões políticas, econômicas e culturais, concebidas no presente estudo como fenômenos sociais, daí a concentração no corpo do texto.

Mondego, como um todo, no período. Por fim, analisaremos de que forma teria se dado o processo de senhoriação das zonas que compreendiam o Baixo Mondego pelo mosteiro, bem como as iniciativas tomadas para confrontar a corte lusitana em meio à disputa de poder.

Atores políticos do alvorecer Portucalense no século XII

O século XII, mais propriamente o período compreendido entre 1132 e 1162⁷, inscreve o que consideramos ser um capítulo de sensível importância na história lusitana. Para além de registrar os relevantes avanços territoriais das tropas guiadas por Afonso I de Portugal e seus delegados, feitos que garantiram, entre outros, a conquista de pontos militarmente estratégicos na geografia peninsular – base para a organização de ações ofensivas e defensivas ante os exércitos muçulmanos e castelhano-leoneses -⁸, também foi contexto de uma integração cada vez maior entre atores políticos que, a partir de interesses convergentes, teriam se tornado fundamentais à consolidação do reino.

Parte dos pesquisadores ainda encontram no isolamento e supervalorização do infante uma forma de tentar compreender os eventos decorridos no Condado, colocando em primeiro plano, sob uma verve impoluta, os feitos por ele operados em meio à ordenação

⁷ Arco relativo ao primeiro priorado do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. D. Teotónio, além de aparecer na documentação como um dos fundadores da canônica agostiniana, foi aquele a ocupar inicialmente o cargo de superior, cujas atividades teriam sido exercidas entre os anos de 1132 e 1152/62 (MARTINS, 2003).

⁸ O avanço territorial e início de construção do castelo de Leiria, por exemplo, realizada por volta de 1135, ou a do castelo de Germanelo, em 1142, tinham entre os seus objetivos frear as frequentes incursões muçulmanas sobre a cidade de Coimbra e seus arredores, garantindo assim, minimamente, a linha de defesa das praças relativamente anexadas. “[...] *propter frequentes incursiones, et depredationes, que ibi quotidie fiebant a Sarracenis, iccirco uisum est ei facere castellum illud in corde terre ad securitatem, et munimentum laborantium Christianorum, et detrimentum superuenientium latruncolorum Sarracenorum [...]*.” (Chronica, 1856). As posteriores tomadas do castelo de Santarém e da cidade de Lisboa, ambas no ano de 1147, ampliaram, entre outros, o exemplo de feitos tidos militarmente como importantes à expansão e controle territoriais, sendo sempre muito trabalhados, em tons inclusive de exaltação, pela literatura medieval (Cf. *De expugnatione Scalabis, De expugnatione Lyxbonensi, Crónica de 1419*, etc.).

territorial, especialmente no âmbito militar⁹. Entretanto, mais e mais a academia vem analisando o recorte a partir de um olhar menos apologetico e individualizado, trazendo para a discussão as especificidades que envolveram a inegável participação de outros agentes. Pensar o desenvolvimento luso na primeira metade do século XII é, justamente, considerar a articulação entre variados setores, cujos papéis na organização interna, ainda que não viessem a ofuscar por completo as tensões existentes, teriam sido imprescindíveis.

As perturbações, por exemplo, provocadas no círculo nobiliárquico durante a regência de D. Teresa (1112-1128), dado os direcionamentos políticos que apontavam, entre outros aspectos, para a união do Condado à Galiza¹⁰, colocaram em lados opostos partidários e opositores das iniciativas da rainha, fazendo aparecer vivamente em cena segmentos que, em comunhão ao infante, seriam indispensáveis ao posterior projeto expansionista. Tanto a nobreza senhorial nortenha¹¹ quanto o arcebispado de Braga, já envolto em disputas

⁹ Neste particular, podemos destacar como algumas das principais fontes os textos cronísticos, direta ou indiretamente influenciados por obras como os *Anais de Santa Cruz de Coimbra I* (c.1169) e os *Annales Domni Alfonsi Portugalensium regis* (c.1185), ambos redigidos no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cujas características se encaminham no sentido de valorizar positivamente a imagem do primeiro rei português. Teriam se tornado, nesse sentido, particularmente os *Annales D. Alfonsi*, as bases documentais para o que foi produzido sobre o infante, influenciando, nesse sentido, narrativas como *De expugnatione Scalabis, Chronica Gottorvm, Annales D. Alfonsi Portugalensium regis*, etc., que teriam sido fundamentais aos historiadores, uma vez que ressaltam discursivamente o que consideravam serem os atributos combativos do Infante.

¹⁰ Após a morte do conde D. Henrique de Borgonha (1112), durante o governo da regente D. Teresa (1112 – 1128), teria havido uma acentuada aproximação de integrantes da elite galega junto à corte portuguesa - em particular de Pedro Froilaz de Trava e seus filhos. As ligações da rainha com o referido grupo, que deflagraram conflitos em meio à aristocracia lusitana, se justificariam pela possibilidade de manutenção dos planos antes levados a cabo por D. Henrique e D. Raimundo, relacionados ao chamado pacto sucessório, de restauração do reino da Galiza e de Portugal. Dada a morte do conde borgonhês, tal iniciativa teria sido continuada pela rainha regente, acercando assim, ainda mais, os senhores da Galiza, o que acabaria por culminar, pelas tensões geradas com a possibilidade de submissão das famílias portuguesas, na batalha de Mamede (1128).

¹¹ Estabelecendo-se, de forma esparsa – é preciso considerar a própria característica geográfica do Norte portugalense -, por sobre uma área que se estendia entre os rios

com os prelados de Toledo e Compostela¹², identificaram que o vínculo em progresso significaria não só a limitação do poder exercido localmente, mas a formação de uma hierarquia entre os núcleos nobiliárquicos, colocando, portanto, os portugueses em uma posição de submissão à elite galega. Diante das poucas alternativas e com muitas ressalvas, foi preferível, antes, como medida imediata, manter Portugal sujeito a Leão e Castela do que restabelecer o reino da Galiza e Portugal, prejudicial à aristocracia portugalense (Mattoso, 2000).

Descontentes com as prioridades da governanta e buscando a proteção particular dos privilégios, os barões e o clero bracarense se articularam e apoiaram Afonso Henriques, filho de Teresa e figura legitimada para a sucessão ao trono¹³. Já armado cavaleiro no

Douro e Minho, além da região litorânea do Atlântico até o rio Mondego, as grandes famílias – sendo as principais os Sousões, os Braganções, os da Maia, os de Baião e os de Riba de Douro - exerciam de forma extensa e com alguma autonomia sua autoridade, mantendo ou buscando manter sob sua esfera de influência as mais diversas estruturas de poder com as quais estabeleciam relações (Mattoso, 1995).

¹² No final do século XI, o arcebispado de Toledo recebeu da Santa Sé o reconhecimento como sede primaz de toda a Espanha, autoridade por ele reivindicada, mas que seria paralelamente disputada não só pela catedral de Braga, mas também pela igreja de Santiago de Compostela. Diego Gelmírez, arcebispo de Compostela, como indicam os testemunhos, lutou incessantemente para tornar-se prelado da única Sé apostólica no Ocidente além de Roma, conflitando diretamente com a arquidiocese toledana. Para tal, buscou oferecer franco apoio ao projeto de manutenção da unidade monárquica do reino castelhano-leonês, à época principal via de sustentação às suas pretensões, cujo papel era imprescindível para colocar em prática as pretensões cruzadistas e reformistas do Papado na Península Ibérica. Pelo lado de Braga, desde a restauração de sua diocese, realizada cerca de 1070/71, buscou restabelecer seus privilégios como metropolitano da Galiza, evitando qualquer tipo de submissão a Toledo ou a Compostela. Em 1100, contexto em que já gozava de expressivo apoio do conde D. Henrique, a igreja de Braga, sob a direção de Geraldo de Moissac (1096 – 1108), conseguiu sentença em seu favor por parte da Igreja romana (Papa Pascoal II), e em 1103 foi reconhecido o seu primado não só sobre as antigas dioceses galegas, mas também sobre as de Coimbra, Lamego e Viseu. Esta reconção, diante do cenário marcado pelas relações de poder, não teria ficado isenta às instabilidades provocadas tanto pelas reclamações oriundas da Sé de Coimbra, desejosa em limitar a atuação de Braga sobre seus territórios, quanto pelos efeitos da restauração da antiga igreja de Mérida, que restabeleceu os bispados a sul do Douro (Costa, 1956; Marques, 1974).

¹³ A legitimidade relativa à sucessão, embora encontre lastro no caráter linhagístico, é antes resultado da aquiescência do círculo pessoal do jovem príncipe, relevante ao exercício de sua autoridade, do que consequência do fator genealógico.

período¹⁴ e ombreado pela aristocracia dissidente, investiu militarmente contra a sua mãe, o que culminou na batalha de Mamede (1128). O resultado, isto é, a derrota da rainha e dos seus seguidores, afirmou a importância das grandes famílias e da rede eclesiástica de apoio na estrutura política vigente, assentando na base administrativa do Condado o projeto de atuação compartilhada entre as instâncias de poder.

Não haveria, assim encaminhamos a reflexão, uma atuação inicial isolada do *princeps*, ou seja, conquistas tributárias exclusivamente às suas investidas militares, ainda que parte da literatura medieval assim oriente o discurso. Em seu lugar, distante da simbiótica valorização real, fica patente, em meio aos feitos no Condado, conquistas distribuídas em mérito com as autoridades senhoriais do Norte, particularmente as que se mantiveram “fieis” a Afonso I e permaneceram como representantes na corte, e a Sé de Braga.

Pouco tempo após os conflitos com D. Teresa, a transferência do centro administrativo da cidade de Guimarães para Coimbra, em 1131, teria trazido outras personagens igualmente marcantes para a ampliação e ordenamento do espaço lusitano: o círculo de cavaleiros de Coimbra e, após sua estruturação, o mosteiro de Santa Cruz.

A aproximação do infante desta categoria meridional de *milites*, cuja origem era diversa (asturianos, francos, galegos, moçárabes, etc.)¹⁵, não só significou um aumento do corpo combativo ou, mesmo,

¹⁴ “*Era MCLXIII. Infans inelytus Donnus Alfonsus Comitis Henrici, et Regina D. Tarasie filius, D. Alfonsi nepos, habens etatis annos fere quatuordecim apud sedem Zamoremsem, ab altario Sancti Saluatoris ipse sibi manu propria sumpsit militaria arma ab altari, et ibidem ante altari inductus est et accinctus militaribus armis, sicut moris est Regibus facere in die sancto Pentecostes.*” (CHRONICA, 1856).

¹⁵ Compunham parte do referido grupo figuras que, alijadas das partilhas patrimoniais, principalmente por não serem filhos primogênitos, teriam se estabelecido em regiões distantes dos domínios familiares de origem, com o objetivo de, em meio aos conflitos, angariar algum tipo de capital. Reunidos, entre outros aspectos, graças à identidade pela trajetória e os objetivos que partilhavam, este grupo armado, somado a outros segmentos sociais, teriam encontrado na fronteira um ambiente propício ao seu desenvolvimento, vindo a se enriquecer graças aos espólios de pilhagens e, particularmente, à ocupação por aquisição de terras alodiais (Mattoso, 1995). Embora a natureza modesta caracterize o lugar de origem de parte dos componentes, a ligação que determinados integrantes mantinham com os ramos

maior ingerência sobre uma região de inquietante vulnerabilidade¹⁶, mas também a busca por se ver cercado por aqueles que poderiam reconhecer a sua posição singular de autoridade. A vitória sobre as forças de D. Teresa, para a qual o apoio das famílias foi essencial, não garantiu a Afonso I a certificação, entre os influentes senhores, de uma dignidade que efetivamente o prestigiasse hierarquicamente, o que acabou por restringir a sua liberdade de ação no cenário de relações de poder que se instituía. Nesse sentido, optou pela mudança para Coimbra. Com o afastamento, ainda que não por completo, do antigo círculo nobiliárquico e a ligação aos cavaleiros-vilãos, cumulativa à questão estratégica militar, foi a alternativa para, com a recomposição dos que o acompanhavam, habilitar a almejada identificação como inquestionável figura soberana¹⁷.

O mosteiro de Santa Cruz, por sua vez, dada a transferência do eixo político para a fronteira, ademais de ter servido como local de abrigo do tesouro real e chancelaria, entre outros papéis, prestou assistência às primeiras iniciativas de governo do infante. Em meio à laboração religiosa dispensada sobre a grei, cujo centro de atividade se assentou no entorno ocidental do rio Mondego, a relação simbiótica estabelecida pelos crúzios com a corte, sobretudo entre 1132 e 1162, fora essencial ao controle de um espaço relevante não só aos interesses afonsinos, focados na expansão e domínio das áreas anexadas ao Condado, mas também aos dos próprios cônegos, preocupados não só com a *cura animarum*, mas com o patrimônio simbólico e material que angariavam progressivamente com a atuação no *limes*.

familiares, carregando consigo, por interesse próprio, a vinculação genealógica, evidenciava o simbólico valor que, de forma diversa, ainda nutriam com a parentela.

¹⁶ Em 1116 e em 1117, por exemplo, a região do Mondego teria sofrido um expressivo ataque por parte dos muçulmanos almorávidas, que culminou com a destruição dos castelos de Soure, Santa Eulália (Montemor-o-Velho) e Miranda do Corvo (COELHO, 1997). No mesmo contexto, também a cidade de Coimbra foi cercada e, por algum tempo, atacada pelos soldados de Ali Ibn Luçuf, de acordo com o *Chronicon Conimbricense*. “*In era M. °C. °L. °V.ª obsedit rex ali colimbriam [...], et fuit ibi per tres ebdomadas.*” (Chronicon, 1856).

¹⁷ A distância das estruturas senhoriais do Norte também se encaminhava no esforço de evitar qualquer tipo de confronto mais direto com infanções ou ricos-homens, unidos por laços de solidariedade e parentesco, que lá tinham os alicerces de sua força econômica e social (Mattoso, 2011).

Cavaleiros-vilãos e crúzios, somados aos componentes das famílias nortenhas e à igreja de Braga, comporiam em destaque, nos primeiros decênios sob a liderança de Afonso I, o alicerce governamental portugalense, conformando o corpo de apoio imediato do qual dispunha o governante e que o orientava sempre que questões oficiais eram debatidas. As conquistas empreendidas no terreno, sucessos militares, domínios territoriais, etc., não seriam, portanto, realizações operadas a partir de iniciativas solitárias do príncipe, mas antes resultados de ações socializadas com os demais integrantes da *entourage* pessoal.

Diante dos exemplos apresentados, fica patente que as ajustadas relações interpessoais e institucionais firmadas, com relevância à participação eclesiástica no processo, se converteu em um indispensável fator à coesão política interna. Esta configuração viabilizara, entre avanços e recuos no solo peninsular, o apoio necessário e circunstancial às realizações em meio à fluida distensão da fronteira. Tais associações favoreceram o assenhoreamento de parte das regiões apropriadas, entre outras formas de ocupação, que passavam a ficar submetidas, direta ou indiretamente – pela intermediação de delegados régios-, à autoridade afonsina. A essa configuração, ampliando a rede de integração entre as localidades reabilitadas, o mosteiro de Santa Cruz desempenhou notável participação, sendo responsável, especialmente por direito adquirido, pela administração direta dos espaços burocraticamente incorporados, particularmente os do Baixo Mondego. É justamente sobre tal atuação, de desenvolvimento da senhorialização eclesiástica na fronteira lusitana, relevante para a constituição político-geográfica do reino, que passaremos a desenvolver nossas reflexões.

A cidade de Coimbra e a região do Baixo Mondego

Navegável da foz até a cidade de Coimbra, ou mesmo até a localidade de Raiva, o rio Mondego foi importante via de interconexão entre regiões que, até meados do século XII, compuseram o limite mais ao sul da fronteira portugalense. A faixa compreendida entre a desembocadura no Atlântico e Coimbra (o Baixo Mondego), longe de uma perspectiva desértica, era permeada, nas duas margens, por núcleos urbanos antigos, relativamente povoados e articulados pelo

rio, como S. João do Campo, S. Silvestre, S. Martinho de Árvore, Tertúgal, Taveiro, Ameal e Formoselha, entre outros (Coelho, 1997).

Dentre os espaços identificados, Montemor e Coimbra despontavam no período já como grandes centros, particularmente pelo volume demográfico que os caracterizavam, servindo de atração aos que buscavam melhores condições de vida, seja pela segurança estabelecida pela tomada de Fernando Magno em 1064 e ampliada com a transferência da sede administrativa do Condado de Guimarães para Coimbra¹⁸, seja pela fertilidade do solo no prolongamento do rio (Coelho, 1997)¹⁹. A geografia, que permitia o acesso ao Atlântico e a possibilidade de interiorização (para o norte ou para o sul), favorecia a produtividade e circulação de determinados gêneros, tornando o Baixo Mondego uma região economicamente relevante às cidades do entorno.

[...] na costa Atlântica, a agricultura e a actividade marítima entrelaçam-se. [...] Em terra firma amanhariam, ainda, uns quantos, os talhos de marinha que, a seu tempo, produziam esse bem único que era o sal (Lavos, Oveiroa, Tavadere e Caceiras). Na safra do mar agigantavam-se todos os pescadores de Quiaios, Buarcos e Lavos para encher as redes e os barcos [...] (Coelho, 1997).

O local de edificação da comunidade regrante, na periferia da cidade de Coimbra²⁰, trouxe ao cotidiano dos cônegos os efeitos de uma

¹⁸ O avanço militar e a ocupação por parte das tropas de Afonso Henriques sobre Santarém e Lisboa, em 1147, entre outras realizações, ampliou ainda mais a sensação de segurança sobre o entorno de Coimbra, tornando favorável o fluxo migratório para a região.

¹⁹ A migração populacional vinda do Norte, fundamentalmente após a conquista de Fernando I, contribuiu ainda mais para o crescimento da cidade. O desenvolvimento de bairros periféricos, como a mouraria, a judiaria e os posteriores bairros franceses, são indícios dessa expansão. A análise elaborada por Leontina Ventura permite ter uma ideia da organização espacial da cidade em um estudo sobre a instalação em Coimbra dos *fideles* (figuras que ocuparam uma posição mais próxima e privilegiada, tendo um vínculo mais substancial) que teriam acompanhado D. Sesnando (primeiro governador a dirigir a cidade de Coimbra após sua reconquista em 1064) (Ventura, 2006b).

²⁰ Ainda que localizada na periferia da cidade, no local conhecido como “Banhos Régios”, nas proximidades do que fora a judiaria, a documentação faz supor, sobretudo a *Vita Theotonii* e parte das *Disposições Capitulares de 1162*, uma manifesta interação entre os cônegos e o cotidiano cidadão.

região marcada pela complexidade social²¹. A cidade se destacava como um dos maiores centros moçárabes do ocidente peninsular, tornando pulsante na zona fronteiriça portugalense²² os resultados do amalgama cultural entre cristãos e muçulmanos²³. Após a conquista da cidade em 1064, a política inicial favorável aos moçárabes viabilizou um ambiente de boas relações com os muçulmanos, tornando a cidade um entreposto de comunicação entre os segmentos étnicos, sendo Coimbra convertida em “[...] lugar de passagem das caravanas de mercadorias e de objectos de luxo vindos de Al-Andaluz.” (Mattoso, 1995).

Territorialmente, Coimbra dispunha de uma área intramuros que englobava aproximadamente 22 hectares, enquanto o Porto, comparativamente, não chegaria a 4 hectares; Braga, Silves e Lisboa,

²¹ As cidades localizadas no centro-sul peninsular, em contraposição aos núcleos urbanos mais ao Norte, evidenciavam uma maior interação e interconectividade entre si, proporcionadas, entre outros, pelas características geográficas locais. Em função de um terreno menos acidentado, a dinamicidade das relações estabelecidas entre as regiões teria se tornado uma constante, viabilizando toda a complexidade e densidade sociocultural e política identificadas (Mattoso, 1995).

²² Após a reconquista da cidade das mãos muçulmanas em 1064, por Fernando I (1037-1065), Coimbra se tornou uma das principais províncias para os posteriores avanços portugalenses em direção às terras islâmicas ao sul. Segundo Mattoso, “Só a partir de então a fronteira se deslocou de maneira decisiva para além do vale do Douro e se iniciaram expedições de grande envergadura com o propósito de ocupar definitivamente as principais cidades do território andaluz e os seus respectivos alfozes” (Mattoso, 1992).

²³ Poderíamos destacar como algumas das características apresentadas pelos moçárabes, como resultado do amalgama cultural entre cristãos e muçulmanos: a língua, pois falavam à época um dialeto próximo ao latim vulgar; e a religião, um cristianismo desenvolvido a partir dos referenciais hispano-visigóticos (Mattoso, 1985). Embora caracterizasse a paisagem social da região, a influência árabe sobre os ritos cristãos não teria encontrado, nas primeiras décadas do século XII, ambiente favorável ao seu desenvolvimento. A necessidade de substituição dos referenciais eclesiásticos hispano-visigóticos pelos preceitos romanos, lastro da luta fomentada pelo Papado e outras autoridades leigas contra os “considerados inimigos da fé”, teria conduzido o bispo de Coimbra a uma pequena cruzada contra as práticas religiosas das igrejas locais. Contudo, tais tentativas de mudança, com o apoio inclusive do Conde D. Henrique, ainda que com forte aparato garantido pela Santa Sé, não teriam contado com a anuência da população. O resultado foi a eclosão, entre 1109 e 1110, de uma série de movimentos revoltosos “[...] contre le comte Henri et contre son évêque” (Pradalié, 1974), em defesa dos valores culturais da região.

com pouco mais de 15, e Évora, com 16 (Mattoso, 2012). Os valores apresentados, em relação a algumas urbes do Condado, dimensionam a extensão territorial alcançada pela cidade, fruto, entre outros aspectos, da sua importância no período e do conseqüente processo hipertrófico provocado pelas vagas migratórias. Espaço por excelência de trânsito, apresentando uma contínua atração de fluxos populacionais²⁴, Coimbra manifestava um “[...] denso ambiente de efervescência [...] [estimulando] a criação de meios e de modelos de orientação, abertos e capazes de responder aos anseios que muitos alimentavam.” (Martins, 2003).

O processo de senhorialização eclesiástica do Baixo Mondego

Instituído em 1131, a partir da iniciativa precursora de D. Telo e seus associados,²⁵ o mosteiro de Santa Cruz, no século XII, teve papel relevante tanto como centro difusor dos interesses romano-eclesiásticos para o Ocidente Ibérico, quanto, como antes visto, como sede administrativa da autoridade afonsina no Condado. Tendo por referencial a experiência religiosa do mosteiro de São Rufo de Avignon

²⁴ Ao longo do tempo, sobretudo a partir do século XI, os gradativos processos migratórios de moçárabes para regiões centrais da Península Ibérica, encontrando lá grupos já estabelecidos, teriam desenvolvido sínteses culturais, que foram ampliadas com a chegada de clérigos e cavaleiros nortenhos, configurando assim toda uma estrutura social singular, ainda mais se considerada as lógicas cidadinas estabelecidas mais ao norte (Mattoso, 1985).

²⁵ Segundo a *Vita Tellois*, teriam sido doze os integrantes do grupo fundador do Mosteiro, todavia, somente alguns são mencionados na obra: D. Telo, arcebispo da Sé de Coimbra; D. Teotônio, prior de Viseu; D. João Peculiar, mestre-escola da Sé de Coimbra e depois arcebispo de Braga; Odório, pároco de Santiago e Sesnando, prepósito (prelado) de Santa Maria de Montemor. Segundo Pedro Alfarde, autor da *Vita Tellois*, seria desnecessário registrar os demais componentes, uma vez que são todos apresentados no rol do Ofício divino (“[...] *et alios quorum nomina uidentur superacaneum in hac ascribi pagina, cum in diuina pro eorum meritis coram Deo cotidie recitentur tabula.*”) (Pedro Alfarde, 1998). Embora o pioneirismo de D. Telo quanto ao propósito fundacional seja considerado pelos historiadores, sobretudo quando se parte das linhas que narram o projeto edificador por ele empreendido presente na *Vita*, concebemos que a fundação do mosteiro de Santa Cruz como o resultado da confluência de interesses entre diversas instâncias de poder, sendo D. Telo, além de idealizador, aquele a operacionalizar/conduzir o processo de construção.

(Marques, 1990)²⁶, do qual tomara não só a orientação regular agostiniana²⁷ como base de conduta, mas também o Ordinário²⁸, entre outros documentos, a canônica rapidamente se estruturou durante o primeiro priorado²⁹, ampliando sua órbita de influência no Mondego e se inserindo nas relações de poder do centro-sul portugalense.

Em virtude da importância que a comunidade representava aos interesses afonsinos e aos defendidos pela Igreja Romana, houve uma progressiva ampliação do quadro jurídico e administrativo da casa regante, o que favoreceu sua atuação na instância local. A concessão de privilégios e benefícios e a outorga de patrimônio material teriam inserido o mosteiro “[...] na dinâmica hierárquica e na cadeia de responsabilidades da sociedade [...] em formação” (Martins, 2003). Era o esperado desfecho que a participação do rei no processo de fundação trazia, ao oferecer a *fundatio* e a *protectio et comenda*.

Dentre as concessões feitas por Afonso Henriques, em flagrante política de expansão do controle territorial, em especial sobre o Baixo Mondego, destacamos os coutos³⁰: de S. Romão de Seia, de dezembro de 1138; de um barco de pesca, de março de 1139; da vila de Gouveia,

²⁶ O mosteiro de São Rufo foi fundado em 1039, na região periférica de Avignon, a partir da iniciativa de quatro cônegos dissidentes do cabido da catedral da cidade, sob a justificativa de retomar um ideal de vida mais austero: Reinaldo, Pôncio, Odilon e Durando (Martins, 2003).

²⁷ Segundo a historiografia, não haveria uma noção exata acerca do referencial agostiniano, ou associado a Agostinho, utilizado pela Canônica, uma vez que repousa uma relativa discrepância sobre o entendimento do que venha a ser a *Regra de S. Agostinho*. A expressão *regula sancti Augustini* poderia estar associada à *Regula tertia*, à Carta 211 ou à *Regula secunda*, ou ainda ao *De opere monachorum*, à *Regula prima* ou *Consensoria monachorum* (Frias, 1997).

²⁸ Produzido pelo abade Letberto (1100 - 1110) no início do século XII, o *Liber Ordinis* trazia em si a codificação do costumeiro, isto é, o registro das observâncias acerca dos costumes a serem adotados pelos cônegos do Mosteiro de São Rufo. Readaptado e justificado posteriormente pelo abade Pôncio, por volta de 1120, o Ordinário acabou se tornando um referencial às diversas casas religiosas que iam se constituindo, sobretudo no norte da Itália e na Catalunha, regiões que se mantinham sob a proteção de Avignon (Martins, 2003). Segundo O'Malley, o *Liber Ordinis* teria sido oficialmente adotado em Santa Cruz de Coimbra somente após a morte de D. Telo, em 1136, servindo assim para regular a conduta interna dos cônegos (O'Malley, 1954).

²⁹ Os dez primeiros anos foram relevantes nesse sentido.

³⁰ Área administrada pela autoridade eclesiástica, normalmente adquirida por meio de doações, direitos adquiridos por outorga, etc.

de novembro de 1140; de S. João do Monte (Tondela), de 1142; de parte das vilas de Quiaios, Eimede e Lavos, de junho de 1143; de todos os homens e herdades de Santa Cruz, de julho de 1146. Também se soma aos coutos a concessão da herdade do Alvorge, com os dízimos de Ladeira ou os de Mendiga (a documentação é imprecisa), Eirase, Assamassa, com os dízimos dos sáveis (Martins, 2003). Todos esses direitos foram registrados na forma de testamento.³¹

Com isso, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, ao ver ampliado politicamente o seu espaço de ingerência no Condado – em particular sobre áreas não dominadas pelos beneditinos (Marques, 2017), passava gradativamente a assumir um papel relevante como instituição oficialmente utilizada por Afonso I para a organização social da estremadura.

O facto de uma rede crescente de paróquias serem fundadas ou ficarem sob a orientação directa do mosteiro de Santa Cruz, que se afirmava isento do poder episcopal, protegido e imediatamente dependente da Sé Apostólica iria contribuir para consolidar o seu próprio processo de isenção [...]. Era igualmente um poderoso meio de a instituição regente mais se afirmar junto da autoridade episcopal, através do exercício da sua própria jurisdição, e na sociedade em que se situava (Martins, 2003).

Em relação à pastoral, a paróquia de S. João Baptista, estabelecida em 1139³² e dirigida pelos crúzios³³, entre outras por eles administradas, é um bom exemplo da visibilidade local alcançada pelos cônegos no período. A experiência teria se apresentado como alternativa tanto ao clero secular, que tinha no bispado sua principal expressão, quanto ao monacato, relativamente mais isolado das demandas latentes nas cidades. A assistência paroquial prestada pela canônica à comunidade de fieis conquistou relevante aceitação, ao

³¹ As Cartas de Couto dizem respeito às concessões de direitos, doações de terras a igrejas e mosteiros, podendo os donatários cobrarem determinadas prestações (DIAS, 1996).

³² A igreja foi construída em área anexa ao Mosteiro, doada por Afonso Henriques em 1137.

³³ Embora gerida pelos crúzios, também eram concedidos prestimônios de colaboração a clérigos externos (Martins, 2003).

garantir, conforme Alberto Martins, melhores condições aos cristãos, imprimindo maior dignidade litúrgica à prática cotidiana e integrando a ação pastoral com o ofício divino (Martins, 2003).

Diante da constante necessidade de defender e ampliar sua órbita de influência na zona de fronteira, ademais da atuação sobre o entorno de Coimbra, outras concessões teriam sido realizadas pelo infante à Casa agostiniana. A doação, por exemplo, dos direitos eclesiásticos sobre a região de Leiria, se, por um lado, aumentava geograficamente o espaço de atuação crúzia na *cura animarum*, por outro, buscava assegurar, à política do reino, maior controle administrativo e a favorável posição de acesso aos domínios muçulmanos (Martins, 2003).³⁴ No mesmo sentido, também identificamos as outorgas sobre as igrejas de S. João, S. Romão, Mira, Taveiro, Quiaios, Travanca, Alcarouvim, Eiró e Figueiredo, todas confirmadas ao mosteiro pelo Papa Adriano IV (1154-1159), em 1157 (Martins, 2003). Tal cenário configurou o período de alvorecer da Canônica no Condado, caracterizando e dando mostra de parte substancial do seu processo de institucionalização.

A Casa real e o Papado não foram os únicos responsáveis pelo aumento patrimonial e ganho de importância dos regantes no período. Também houve a participação ativa de círculos nobiliárquicos do Mondego que, por meio de doações, vendas ou testamentos,³⁵ teriam ampliado o espólio crúzio. Simbolicamente, tais concessões eram o resultado do caráter culturalmente associado à Santa Cruz de Coimbra, o qual teria atraído a atenção de grupos diversos desejosos, entre outros, de maior prestígio local. A vinculação a uma casa socialmente significada trazia como consequência a notoriedade e respeito dos seus afiliados, proteção aos espólios³⁶ e os consequentes benefícios espirituais. Conforme salienta Mattoso,

³⁴ Buscava-se, com a ocupação da região, criar estruturas e instituições cristãs, atraindo, pela concessão de forais, a fixação de novos grupos (Martins, 2000/2001).

³⁵ Sobre a questão, consultar os diplomas que integram o *Livro Santo*, disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4614123>; e *Livro de D. João Teotônio*, disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4614124>.

³⁶ O prestígio e a reconhecida autoridade que, gradativamente, o mosteiro de Santa Cruz teria conseguido ao longo do tempo, fruto, como vimos, do vínculo que mantinha com Afonso Henriques e seus associados, além do próprio apoio papal e aproximação da elite local, teria aumentado, pelas potestades que o favoreciam, a margem de

[...] o mosteiro, com a sua comunidade permanente, que desafia os séculos e as vicissitudes deste mundo, representa também a própria eternidade e é, portanto, uma garantia da permanência da família. Ligada a um mosteiro, ela não só será fecunda, não só se reproduzirá [...], mas também manterá [...] o nível da honra alcançada e os poderes que a assemelham ao próprio Deus ou aos seus Santos (Mattoso, 1992).

Diante do amadurecimento sócio-político vivenciado pelo mosteiro, que se contrapunha aos objetivos de Afonso I de manter sob sua alçada as autoridades e espaços a elas delegados, cada vez mais o conflito entre ambos se tornou inevitável. Este panorama, de tensões nas relações de poder, tendo em vista as constantes intervenções leigas, demandou iniciativas da canônica para, de algum modo, defender os interesses institucionais.

A promoção da organização patrimonial, realizada nas décadas de 1150 e 1160, mapeando os espaços sobre os quais exercia seu poder, e os direitos e dignidades conquistados durante o primeiro priorado teriam se configurado como ações iniciais implementadas pelos crúzios.

Escrita por Pedro Alfarde, por volta de 1155, a *Vita Tellois* foi uma das primeiras obras produzidas no sentido de, entre outros aspectos, buscar garantir os direitos do mosteiro. Para além de apresentar, de forma geral, os acontecimentos que teriam cercado a fundação da comunidade e de se debruçar sobre determinadas questões relacionadas a D. Telo (figura homenageada), a narrativa insere, na íntegra, uma sequência de documentos relativos aos direitos e dignidades conquistados pela canônica, naquilo que parece ser, na linha do que defendemos, a tentativa de salvaguardar as prerrogativas no Condado.

segurança patrimonial ante possíveis alienações. Nesse panorama, grupos familiares mais vulneráveis, cujos patrimônios encontravam-se efetivamente em risco, haja vista os constantes conflitos na região de fronteira, teriam vislumbrado, na associação ao Mosteiro e na alienação da propriedade particular, formas de terem garantida a proteção dos bens dos quais dispunham.

Produzido pelo mesmo autor, também em 1155³⁷, o *Livro Santo*, considerado pela historiografia como o primeiro cartulário crúzio, teve por objetivo organizar os diplomas e testamentos que davam conta dos bens angariados pelo mosteiro desde a fundação. Ao lado do *Liber Testamentorum* e do *Librum Venditionum simul et Comutationum*, foram também anexados contratos agrários, doações, convenções e outros tipos documentais aos privilégios pontifícios e reais concedidos à Canônica.³⁸

O contínuo registro e ordenação dos bens teria se dado com a produção, em 1162, de um novo códice, o *Livro de D. João Teotônio*. Assim como o *Livro Santo*, o documento também trazia um conjunto de bulas, diplomas de doações, certificados de compra e venda, escambo, entre outros títulos. Todos, por um lado, viabilizando um maior gerenciamento dos haveres do mosteiro e, por outro, dimensionando o espaço de atuação dos crúzios no Condado. Nas palavras de Ventura e Faria,

Aqueles documentos são a prova do benefício ou privilégio usufruído, guardam a memória dos seus direitos, fixam os factos que confirmam a posse das propriedades adquiridas a títulos diversos por parte do mosteiro. Esquecê-los ou perdê-los punha em causa o seu poder material (Ventura; Faria, 1990).

Se, por um lado, a segurança da autoridade local do mosteiro encontrou no registro dos próprios bens a certificação necessária de seus direitos sobre o patrimônio e as áreas administradas, por outro lado, a delimitação objetiva das obrigações entre os poderes em disputa viu também nas narrativas produzidas uma forma de reforçar um sentido hierárquico que deveria ser respeitado. É o que encontramos, por exemplo, em uma obra crúzia de meados do século XII, denominada *Vita Theotonii*.

³⁷ O documento teria sido concluído já no período do priorado de D. João Cesar (1196-1226) (Frias, 1997).

³⁸ Para mais, consultar as informações sobre o documento apresentadas pela página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4614123> . Acesso em: 23 Fev 2022.

Escrita entre 1162 e 1163 (Nascimento, 1998), logo após a reunião do Capítulo Geral que oficializou a sucessão do priorado de D. Teotônio (1162), além de ter discutido questões relativas ao comportamento dos cônegos de Santa Cruz de Coimbra (Caeiro, 1995), o texto traz, em determinado momento, o que identificamos como uma evidência dos ruídos entre os interesses do mosteiro e a autoridade afonsina, especialmente no que diz respeito às atribuições. Segundo a Vita,

Também àquele varão santíssimo Dom Teotônio o estimava [Afonso Henriques] acima de todos os que havia no reino e por isso frequentemente o corrigia e admoestava com paternal afecto de forma a que tivesse temor daquele por quem os reis têm o governo e em cujo poder estão todos os direitos e reinos ou dos restantes poderios e observasse os seus mandamentos, pois para isso existe todo o homem [...] (1998, p.187)³⁹.

O fragmento deixa transparecer, pelo discurso associado a Teotônio e dirigido a Afonso Henriques, a iniciativa institucional de evocar o devido respeito e consideração da autoridade leiga em relação à eclesiástica, orientando, assim, o sentido de exercício do poder. Se a correção e admoestação mencionadas do superior sobre o rei instituíam os papéis ocupados nessa relação entre ambos, estando Afonso I submetido ao juízo de Teotônio, o recurso discursivo ao divino, trabalhado como origem legitimadora dos poderes terrenos, se encaminhou em enquadrar as partes acerca de suas responsabilidades.

Em ato contínuo, o prior adverte o infante sobre a necessidade de que

[...] administrasse o reino que lhe fora confiado segundo a equidade, que mantivesse inviolada a justiça, que um seu juiz temporal não lançasse mão de uma pessoa eclesiástica ou submetesse a exame os negócios eclesiásticos [...]; pelo contrário, convinha que o rei mantivesse a justiça, a verdade, a fé, a prática do bem, e o respeito dos lugares santos. (Vita, 1998, p.187;189)⁴⁰.

³⁹ “*Vir quoque beatissimus dominus Theothonius eum [dilige]bat] pre cunctis hominibus qui in eius regno erant, et ideo paterno affectu frequenter castigabat et amonebat ut eum per quem reges regnant, et in cuius potestate sunt omnia iura regnorum ceterarumue potestatum, timeret et mandata eius obseruaret, quia propter hoc est omnis homo [...].*” (Vita, 1998).

⁴⁰ “[...] regnum sibi comissum secundum equitatem dispensaret, iusticiam inuiolatam

Fica evidente assim, os limites então postos sobre a atuação do rei e seus delegados sobre questões eclesiásticas. Buscando assegurar a manutenção dos direitos angariados, o mosteiro de Santa Cruz dirigiu seus esforços para combater os riscos sobre seu patrimônio material e simbólico, delimitando discursivamente a relação estabelecida entre as instâncias de poder.

Considerações parciais

Durante o priorado de D. Teotônio, entre 1132 e 1152/62, a atuação da comunidade agostiniana, embora se colocasse sob o vínculo da Sé de Roma, esteve atrelada à política realizada pela grei afonsina no condado. A necessidade de constituição de uma rede eclesiástica de apoio – da qual faziam parte paróquias, dioceses e mosteiros, com algumas exceções ⁴¹, orientada religiosamente pelos cónegos e submetida politicamente ao infante, teria levado o mosteiro a angariar, pela concessão de direitos e privilégios, um patrimônio material e simbólico significativo no Condado. Neste particular, atuando sob o arbítrio da corte, o mosteiro de Santa Cruz, durante os primeiros decênios de sua existência, teria visto reconhecer progressivamente, seja pela comunidade de fiéis ou pela própria hierarquia eclesiástica, sua autoridade no Mondego, tendo ele promovido sobre a região um franco processo de senhorialização.

O intento em garantir sob seu controle as praças recuperadas dos muçulmanos, importante esforço no sentido de afirmar sua autoridade, teria levado Afonso I de Portugal a estar mais próximo e intervir, diretamente ou por meio de seus delegados, sobre a atuação local de seus agentes, particularmente na linha de fronteira. Tendo em vista o processo de amadurecimento da comunidade crúzia por sobre a região, a importância simbólica adquirida entre os fiéis, o patrimônio material conquistado e, conseqüentemente, os interesses que passaram

conseruaret, ne iudex eius secularis in ecclesiasticam personam manum mitteret, aut ecclesiastica negocia examinanda susciperet; [...] sed oportere regem habere iusticiam, ueritatem, fidem, bonam operationem, et sanctorum locorum reuerentiam.” (Vita, 1998).

⁴¹ As exceções estavam relacionadas, entre outros fatores, a vínculos que à época algumas igrejas ainda nutriam ou estabeleceram com autoridades episcopais de outras regiões, como, por exemplo, a Sé de Lisboa, que até o século XIV esteve ligada ao arcebispado de Compostela.

a delinear o horizonte institucional de atuação, o mosteiro buscou defender seus objetivos, saindo em confronto direto às intervenções régias.

Como parte do próprio processo de institucionalização e no intuito de assegurar os seus direitos sobre as zonas de atuação, o esforço crúzio se encaminhou no sentido de, por um lado, registrar o patrimônio e direitos adquiridos durante o primeiro priorado, e, por outro, construir nas narrativas um discurso que, em contraposição às iniciativas afonsinas, defendesse os objetivos do mosteiro.

Referências Bibliográficas

CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo António de Lisboa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995;

CHRONICA Gothorum. *In*: HERCULANO, Alexandre. **Portvgaliæ Monvmenta Historica**. Scriptoros. Lisboa: Typis Academicis, 1856.

CHRONICON Conimbricense. *In*: HERCULANO, Alexandre. **Portvgaliæ Monvmenta Historica**. Scriptoros. Lisboa: Typis Academicis, 1856.

COELHO, Maria Helena da Cruz. O Baixo Mondego: um pouco de história. **Cadernos de Geografia**, Coimbra, n.16, p.55-68, 1997.

COSTA, Avelino de Jesus da. A restauração da diocese de Braga em 1070. **Lvsitania Sacra**, Lisboa, v.1, p.17-28, 1956.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Na variedade dos Foros, a singularidade dos Coutos Beneditinos: Generosidade régia e poder monástico. **Revista de Guimarães**, Guimarães, n.106, p. 275-297, jan.-dez. 1996.

GUERREAU, Alain. **L’Avenir d’un passé incertain: quelle histoire de Moyen Âge au XXI^e siècle?** Paris: Le Seuil, 2001.

FRIAS, Agostinho Figueiredo. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: perspetivação histórica. *In*: NASCIMENTO, Aires Augusto; MEIRINHOS, José Francisco (coord.). **Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto**. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997. p.31-68.

MARTINS, Armando Alberto. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003.

MARTINS, Armando Alberto. A história medieval do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: um exemplo de oscilação entre a fuga e a atracção pela Europa. *In*: CRUZ, António (Dir.). **Bibliotheca Portucalensis**: colectânea de estudos da Biblioteca Pública Municipal do Porto. Porto: BPMP, 2000/2001. p.37-65.

MARQUES, A. H. O. **História de Portugal**. Desde os tempos mais antigos até ao governo do Sr. Palma Carlos. Lisboa: Pallas, 1974.

MARQUES, José. A realidade da Igreja no tempo de S. Teotónio. **Revista da Faculdade de Letras. História**, Porto, v. 7, p.9-34, 1990.

MARQUES, José. A Igreja no tempo de D. Afonso Henriques. Alguns aspetos. *In*: BARROCA, Mário Jorge (coord.). **No tempo de D. Afonso Henriques**: reflexões sobre o primeiro século português. Porto: Centro de Investigação transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2017. p.27-69.

MATTOSO, José. **D. Afonso Henriques**. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

MATTOSO, José. **Identificação de um país**: ensaios sobre as origens de Portugal (1096 – 1325). Lisboa: Estampa, 1995.

MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. *In*: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. Bauru, SP: UNESP; Portugal, PO: Instituto Camões, 2000. p.7-17.

MATTOSO, José. Os moçárabes. **Revista Lusitana**. Lisboa, n.6, p.5-24, 1985.

MATTOSO, José. Problemas sobre a estrutura da família na Idade Média. *In*: MATTOSO, José. **Portugal Medieval**: novas interpretações. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. p.241-259.

NASCIMENTO, Aires A. do (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra**: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LIVRO de D. João Teotónio. Coimbra: [s.n.], 1176-1225. f. 204. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4614124>. Acesso em: 25 de novembro de 2022.

LIVRO Santo. Coimbra: [s.n.], 1155-1226. f.114. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4614123>. Acesso em 30 de novembro de 2022.

O'MALLEY, E. A. **Tello and Theotonio, the Twelfth-century Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra**. 1954. 173 f. Tese (Doutorado) – School of Arts and Sciences, Catholic University of America, Washington. 1954.

PEDRO ALFARDE. Vita Tellonis. *In*: NASCIMENTO, Aires A. do (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Edições Colibri, 1998. p. 54-137.

PRADALIE, Gérard. Les faux de la Cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XIIe siècle. **Mélanges de la Casa de Velázquez**. Paris, n.10, p.77-98, 1974.

SANTOS, Milton. **A natureza do Espaço: Tempo e Técnica, Razão e Emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

VENTURA, Leontina. As Cortes ou a instalação em Coimbra dos fideles de D. Sesnando. *In*: VV.AA. **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques**. Porto: Universidade do Porto, 2006. 4 v., V. 3, p.37-52.

VENTURA, Leontina; FARIA, Ana Santiago. **Livro Santo de Santa Cruz**: cartulário do século XII. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1990.

VIDA de S. Teotónio. *In*: NASCIMENTO, Aires A. do (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Edições Colibri, 1998. p.138-222.

O PURGATÓRIO NA *VISÃO DE TÚNDALO* (SÉCULOS XIV-XV): REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES DE PODER A PARTIR DA GEOGRAFIA DO ALÉM MEDIEVAL

Laís Luz de Carvalho¹

Introdução

As reflexões aqui tecidas são conclusões parciais da pesquisa de mestrado em andamento, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ), junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM). Embora o trabalho mais amplo de mestrado tenha como escopo analisar duas fontes em perspectiva comparada, a *Legenda Áurea* do século XIII, produzida na Península Itálica, e a *Visão de Túndalo* dos séculos XIV-XV, traduzida em Portugal, optamos neste capítulo por abordar somente a fonte portuguesa.

Trataremos, neste trabalho, sobre as relações de poder estabelecidas na geografia do Além medieval descrito na *Visão de Túndalo*, contida no códice 244, traduzido por frei Zacarias de Payopelle do Real Mosteiro de Alcobaça, nos séculos XIV-XV em Portugal. Teremos como foco as passagens que descrevem o Purgatório, sem deixar de procurar entender o sistema do Além como um todo e a lógica da salvação sobre a qual a Igreja Romana do Ocidente se baseia.

Situaremos o leitor na discussão sobre a configuração histórica do Além em âmbito dogmático, e a consolidação do Purgatório dentro da lógica cristã. Em seguida, apresentaremos a *Visão de Túndalo* e o contexto histórico em que a narrativa surge e se difunde. No cerne do trabalho, objetivamos, a partir de noções tomadas da geografia, pensar na espacialização. Elucidaremos, a partir de então, tensões entre os personagens da narrativa, representantes do Bem e do Mal na lógica cristã na saga da salvação da alma do protagonista do relato. Para tal reflexão nos utilizaremos do entendimento de “relações de poder” a partir das reflexões do filósofo Michel Foucault, para

¹ Bacharel e Licenciada em História – UFRJ. Mestranda em História Comparada – PPGHC-UFRJ.

pensarmos as relações estabelecidas no Além, assim como na sociedade medieval contemporânea ao texto.

Considerações sobre a formação da doutrina do Purgatório

Para tratar sobre o tema do Purgatório, partimos sobretudo do estudo de Jacques Le Goff, em *O Nascimento do Purgatório*, pesquisa pioneira e ampla sobre a formação e consolidação do terceiro espaço do Além. Tal abordagem se faz mediante algumas ponderações, sem retirar o mérito do autor por desbravar este campo, na época tão pouco estudado. O referido medievalista francês buscou a gênese da formulação doutrinária que diz respeito ao Purgatório, já que este não estava efetivamente – ou explicitamente – contido nos textos bíblicos (Le Goff, 1995, p. 15). Ele debruçou-se sobre a formação da ideia deste lugar do Além, desde as noções de purgação das almas contidas nos escritos dos Pais da Igreja até a complexa expressão literária de Dante Alighieri, no século XIV.

Ainda para Le Goff, a concepção de um Além ternário se enquadraria em uma gradual complexificação do pensamento medieval, já que os opostos binários (Bem/Mal, Deus/Diabo, Céu/Inferno) foram cedendo gradativamente espaço a classificações ternárias (1995, p. 21). Ainda que Graham Robert Edwards questione esta transformação dos esquemas binários em ternários, julgando ser uma generalização sem embasamento, visto que Le Goff não teria como detectar o modo de pensar dos medievais, e que em algumas passagens de seu livro parece querer forçar os esquemas imaginativos para comportar e corroborar com suas ideias (1985, p. 638-639), podemos admitir que a ideia de um estado de purgação após a morte se consolida, e o lugar em que isso ocorre ganha nome. Neste sentido, em fins do século XII já há menção ao Purgatório como substantivo, local de passagem temporária no Além, situado entre o Inferno e o Céu; este então passaria a fazer parte da doutrina oficial da Igreja Romana no século XIII².

Ao longo do período que se convencionou chamar Alta Idade Média, segundo o historiador francês, não se observava a noção de um

² O Purgatório é proclamado como dogma pelo Segundo Concílio de Lyon, em 1274 (Le Goff, 2003, p. 285).

juízo individual da alma após o trespasse, mas somente de um juízo coletivo dos cristãos no Juízo Final. Portanto, as incertezas do paradeiro da alma imediatamente após a morte acabaram por abrir a possibilidade de um espaço de espera pela salvação no Além. Já se observava desde século IV uma reflexão entre os Padres da Igreja³, sobre a situação das almas entre a morte e o Julgamento Final, e já se pensava que as almas poderiam ser salvas durante esse período após sofrerem uma provação. Para Le Goff, tal crença já vislumbrava a gênese do Purgatório, que se consolidaria como um lugar nomeado na topografia do Além-mundo no século XII (1995, p. 17). O pesquisador foi criticado por alguns de seus sucessores por aplicar a terminologia “nascimento” como marco vinculado ao surgimento do Purgatório como substantivo.

Ciro Flamarion Cardoso aponta a inadequação, de seu ponto de vista, do exame dos escritos religiosos anteriores ao século XII como “prefiguração” de uma doutrina futura (2003, p. 60). Edwards sugere que nomear o lugar não necessariamente significa o seu nascimento; na perspectiva do referido autor, trata-se de um marco linguístico que denota uma evolução da crença no outro mundo. Sua crítica se detém mais sobre o fato de o medievalista francês afirmar que o Purgatório não existia antes do século XII, e não somente que é anacrônico usar o nome para referenciar o local (1985, p. 635).

Le Goff foi acusado, ainda pelo mesmo autor, de tecer uma explicação teleológica, buscando a semente do conceito, como se as diversas manifestações anteriores fossem formulações deficitárias e insuficientes, observando-as como uma estagnação doutrinária (Edwards, 1985, p. 638). Em suma, a crítica consiste no fato de a teoria falar de uma revolução, ao invés de uma evolução doutrinária, e, conseqüentemente, pela aparente desqualificação dos testemunhos purgatoriais anteriores.

Segundo a lógica proposta pelo discurso eclesiástico, no intervalo de tempo após a morte haveria a possibilidade de purificação da alma do cristão, para a pessoa então acessar o Paraíso, desde que

³ Le Goff destaca a opinião dos grandes Padres da Igreja: Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, que discutiam sobre uma provação para as almas após a morte, mas sem ainda localizar com precisão tal situação (1995, p. 17).

ela tivesse arrependida de seus pecados antes de falecer. Foi-se clarificando a noção de um espaço intermediário no pós-morte, destinado a apagar os pecados veniais – dignos de vênias, ou seja, de perdão -, cometidos por uma categoria também intermediária de cristãos, situada moralmente entre os puros e os definitivamente condenados ao Inferno.

Entra em questão, então, o livre-arbítrio, que poderia ser explicado a partir do prisma agostiniano; ou seja, o homem seria culpado por natureza pelo Pecado Original, mas só poderia ser julgado pelos pecados cometidos sob sua responsabilidade (Le Goff, 1995, p. 19). Cada um seria responsável pela salvação de sua própria alma.

Um conceito que nos ajuda a compreender tal fundamento é a Pedagogia do Medo, desenvolvido pelo historiador francês Jean Delumeau (2003). O autor trabalhou a ideia de como funcionava o mecanismo de inculcação da moral ditada pelos eclesiásticos, que atingia as consciências individuais, gerando a auto culpabilização e o temor da condenação eterna da alma. Segundo a lógica cristã, desde o Pecado Original, o homem estaria pendendo para o lado do Mal, do qual só se afastaria pela atuação da graça divina (2003, p. 11). Tal discurso promovido pela Igreja no Ocidente colocava o fiel como o maior inimigo de si mesmo, visto que somente a ele caberia a possibilidade de arriscar a salvação de sua própria alma. Delumeau chamou este mecanismo de “medo de si”, o que requeria uma constante e intensa autovigilância. Satã estaria em toda parte, inclusive no coração de cada um⁴. Tal lógica apelava à conversão e à penitência, e, assim, servia como instrumento de controle social.

O livre-arbítrio e a autorresponsabilidade se encontravam no âmago do desenvolvimento do individualismo. Delumeau destacou o pecado como ponto central na constituição do sentimento de medo na mentalidade coletiva. O medo era promovido no seio religioso, favorecendo assim seus interesses no que diz respeito ao controle que se estabelece sobre as mentes e os corpos. A Igreja Romana, desta forma, se fortalecia, na medida em que somente por meio dela se poderia alcançar o perdão divino.

⁴ Delumeau chama de “doença do escrúpulo” o medo crescente que se instaura na coletividade a partir da crise do século XIV (2003, p. 9).

De acordo com Le Goff, a justiça no Purgatório acompanhava os avanços da justiça terrena no auge do desenvolvimento urbano da chamada Idade Média Central, assim como os cálculos sobre a proporcionalidade das penas e dos castigos desenvolviam-se paralelamente à contabilidade dos mercadores medievais (1995, p. 270-271). Com a criação do Purgatório, passava-se então a medir o tempo vivido na terra em pecado, o tempo dos tormentos na purgação e o tempo dos sufrágios como o da aceleração da libertação do Purgatório. Essa contabilidade do além foi amplamente explorada nos *exempla*⁵ e relatos de viagens imaginárias, que se multiplicaram, sobretudo, a partir de fins do século XII e XIII.

Antes de se tornar um lugar, o Purgatório foi concebido como um fogo. Diferentemente da natureza do fogo do Inferno, que seria punitivo, este deveria ser expiatório. Segundo a tradição cristã, esta espécie de fogo queimaria sem consumir, causando uma dor inimaginável, mas apagando os pecados. Vale frisar que as almas, já separadas do corpo após o trespasse, segundo Alexandre de Hales, seriam dotadas de uma materialidade *sui generis*. Desta maneira, dizia-se que a dor era maior após a morte porque a alma era diretamente castigada, não contando mais com a proteção do corpo (Le Goff, 1995, p. 270-271).

A doutrina do Purgatório em si não estava explicitamente contida nas Escrituras, como já mencionado nos apontamentos legoffianos, mas teria inspiração na citação neotestamentária de São Paulo: “O fogo porá à prova a obra de cada um” (Coríntios, III, 13). Esse fogo que purga é pelo qual se passa e que purifica. Tal passagem parece ter correspondência com a lógica desenvolvida pelo modelo judicial secular⁶, visto que esta prova se caracterizava como um ordálio (Le Goff, 1995, p. 22).

⁵ Histórias curtas, tomadas por verídicas e moralizantes (Schmitt, 1999, p. 145).

⁶ As concepções de justiça terrena e divina pareciam influenciar-se mutuamente. Segundo Neto e Piña, com o advento do Purgatório a justiça divina foi gradativamente passando a funcionar em um sistema de satisfação, expiação e penitência que visava a reunião do cristão ao seio divino, assim como buscava a reintegração do réu à comunidade no sistema penal terreno (2017, p. 38). Cabe destacar que ao longo do período medieval, muitas vezes não era possível diferenciar as noções de pecado e crime, pois a linha era tênue e os termos em algumas ocasiões poderiam ser utilizados com o mesmo sentido. Segundo Soto Rábanos, os pecados

De acordo com a doutrina cristã, para um fiel salvar-se, a primeira condição era ser batizado. Seguindo a influência do filósofo e teólogo grego Orígenes de Alexandria, depois da morte, antes de ir para o Paraíso, seria preciso passar pela purgação. E haveria a necessidade ter sido batizado, para que o fiel pudesse mostrar que conservava ainda os sinais de banho de água e espírito ao chegar no rio de fogo. Orígenes acreditava que, para os justos, o fogo seria um batismo (Le Goff, 1995, p. 77). Além disto, era preciso ter alcançado méritos, tendo vivido como um bom cristão. Depois era preciso ter confessado os pecados e ter se arrependido verdadeiramente.

Noções como pecado e penitência começaram a modificar-se entre os séculos XII e XIII. Passava-se a investigar a intenção por trás da conduta do pecador. O teólogo Anselmo de Canterbury insistira na diferença entre o pecado voluntário e o pecado por ignorância. O pecado cometido conscientemente era considerado mais grave por ser intencional; já o praticado por ignorância não teria sido cometido, caso se soubesse de sua gravidade. Portanto, este seria considerado perdoável devido à falta de instrução de quem o cometeu (Le Goff, 1995, p. 256).

Na primeira metade do século XII, tal distinção se tornava recorrente. A noção de responsabilidade pessoal passava a ser cada vez mais exaltada. A culpa, que normalmente levaria à condenação, poderia ser subtraída pela contrição e pela confissão, enquanto a pena seria anulada pelo cumprimento da penitência imposta pela Igreja Romana. Buscava-se a interiorização moral, que levaria a uma confissão transformada, um exame minucioso da consciência.

A confissão auricular se tornou obrigatória, devendo ser realizada pelo menos uma vez ao ano, a partir do IV Concílio de Latrão, em 1215 (Le Goff, 1995, p. 258). O exame de consciência, antes reservado ao clero e ao meio monástico, alargava-se aos leigos. Multiplicavam-se os manuais de confessores, destinados a auxiliar os padres neste trabalho de prescrever as justas penitências, classificando e buscando padronizar tal prática.

tornados públicos recebiam uma conotação de crime devido a sua notoriedade, e deveriam ser punidos de maneira exemplar (2006, p. 445).

O arrependimento verdadeiro, em tese, deveria ser mais pelo amor a Deus do que pelo medo da condenação. Era preciso ser um cristão fiel, que se confessou e que se arrependeu, para então escapar à danação eterna. Mesmo os que não tivessem conseguido pagar por seus pecados em vida, precisavam pertencer à cristandade para se beneficiarem de uma ajuda após a morte (Lauwers, 2009, p. 179).

Os que não conseguissem cumprir as devidas penitências antes de morrer teriam a oportunidade de fazê-las no Purgatório. No entanto, a esperança de salvação oferecida pelo Purgatório não era tranquilizadora. Agostinho já insistira que as penas após a morte seriam mais dolorosas do que a maior dor já experimentada em vida. Tal ideia reforçava a noção de que o tempo do Purgatório poderia parecer muito longo, devido à dureza das penas sofridas. O teólogo africano ainda exortara sobre a necessidade de mudar a vida para melhor e buscar aplacar a ira de Deus pelas culpas passadas, e não comprá-lo, de maneira a poder continuar pecando (Le Goff, 1995, p. 95). Por isso, se fazia necessário o verdadeiro arrependimento e a contrição, além da confissão e da penitência.

Agostinho de Hipona afirmara a eficácia dos sufrágios pelos mortos; para o teólogo, estes e a misericórdia de Deus poderiam apressar a entrada das almas no Paraíso, o que não quer dizer que estes poderiam transpor suas portas se tivessem sido grandes pecadores. O Purgatório definiu-se como um local reservado à purificação das almas que partiram da vida em pecado, para então chegarem ao Céu⁷, único destino possível dali em diante (Le Goff, 2002, p. 31). As almas purgadas seriam almas eleitas. Embora se acreditasse que o passo seguinte fosse o espaço celeste, as descrições dos locais de purgação se assemelhavam muito às descrições infernais. Portanto, esse terceiro lugar teria efeitos de um “Inferno temporário”, de acordo com o discurso eclesiástico, figurando como um destino quase inevitável para todos os cristãos comuns, meros pecadores.

⁷ A escolha deste termo foi pela razão de que, embora “Céu” e “Paraíso” tenham se tornado sinônimos, a cartografia do Além fez durante muito tempo distinção entre muitos céus, dos quais o Paraíso seria o mais alto (Le Goff, 2002, p. 25).

A possibilidade de encurtamento do tempo de expurgação ficaria então nas mãos dos vivos, únicos que ainda poderiam ajudar a abreviar as penas sofridas no Além, já que os mortos não mais alcançariam méritos após o falecimento, e não poderiam ajudar a si mesmos. O Purgatório foi tido como uma prisão, mas seria permitido às almas escapar para breves aparições aos vivos⁸, cujo zelo em seu benefício fosse insuficiente, ou até mesmo para que os mortos pudessem alertar os vivos sobre os tormentos do Além (Le Goff, 1995, p. 103).

Também havia relatos em que as almas dos vivos se desprendiam de seus corpos, para que estes tivessem conhecimento de uma realidade extraterrena. Conforme a doutrina do Purgatório avançava e se consolidava gradativamente entre os séculos XII e XIII, multiplicavam-se os relatos de aparições de fantasmas e de viagens ao Além, utilizados por religiosos e eclesiásticos como lições essenciais inseridas geralmente em sermões.

Restava aos vivos recorrer às medidas que pudessem abreviar a estadia de seus entes queridos no Purgatório. Tal ajuda materializou-se por meio dos sufrágios, que poderiam ser missas encomendadas em nome das almas, esmolas aos pobres, jejuns e orações. A Igreja Romana frisava que deveriam ser oferecidos sufrágios por todos, incluindo aqueles pelos quais não se tem a certeza de que seriam úteis. Segundo Agostinho, para os inteiramente bons seriam ações de graça; pelos medianamente bons seriam expiações; pelos maus seriam consolações para os vivos (Le Goff, 1995, p. 207). Caso as oferendas não fossem úteis para quem eram feitas, poderiam ser proveitosas para aqueles que as faziam com devoção. Outra vantagem em rezar pelos que estariam no Purgatório, é que quando estes estivessem no Céu, rezariam por aqueles que lhes ajudaram, em sinal de gratidão. Desenvolvia-se um sistema de solidariedade entre os fiéis cristãos

⁸ Cabe salientar que Agostinho discordava da crença de que os mortos ordinários apareceriam aos vivos, defendendo que as aparições de fantasmas não passavam de “imagens espirituais”, com frequência introduzidas pelos demônios no espírito dos homens, especialmente durante o sono. Os relatos de aparições de fantasmas não eram comuns ao longo da Alta Idade Média, e poderiam ser compreendidos como resquícios de paganismos. Somente a partir do século IX, aproximadamente, que estas narrativas se popularizavam (Schmitt, 1999, p. 33).

vivos e mortos, e a Igreja Romana estendia seu poder sobre seu rebanho para além da vida.

Conforme avançavam as novas concepções do espaço, o Purgatório que os pensadores cristãos costumavam situar em pequenos receptáculos, iria se configurando cada vez mais em territórios extensos. Durante muito tempo os lugares purgatoriais foram apontados como situados próximos ao Inferno, ou mesmo como parte dele. No entanto, conforme a doutrina se modificava, foi surgindo cada vez mais a necessidade de assegurar a autonomia topográfica deste espaço no interior deste sistema geográfico do Além (Le Goff, 1995, p. 244).

Os monges tiveram uma grande preocupação em produzir escritos sobre os territórios do Além, descrever os cenários agradáveis do Paraíso e as tormentas do Inferno e do Purgatório. Tais textos eram repletos de seres, como anjos, santos, bestas e demônios. Os mendicantes popularizaram a doutrina do Purgatório, adaptando-a e até descomplicando-a para o grande público urbano, levando-o da rebuscada razão escolástica para a linguagem mais simplificada da prática pastoral. O imaginário foi aflorando-se, e no fim do século XIII o Purgatório já figurava em textos como, por exemplo, testamentos, e na literatura em língua vulgar (Le Goff, 1995, p. 343).

No período que se convencionou chamar Idade Média Central (séculos XI-XIII), o desenvolvimento das cidades fez com que a sociedade se complexificasse em termos de funções e relações sociais; o território urbano começava a ganhar novos contornos. De acordo com a doutrina eclesiástica, a morada temporária das almas em vias de salvação, mas ainda não prontas para adentrarem o Paraíso, era o Purgatório. Assim, colocou-se um fim às divagações incertas dos mortos, justamente em uma época em que as autoridades estavam preocupadas com a multiplicação de desocupados que vagueavam pelas ruas das cidades (Schmitt, 1999, p. 145-146). O imaginário sobre o Além espelhava assim a sociedade medieval que o criara. A espacialização deste intermédio do Além também serviu para aprisionar temporariamente estas almas que precisavam se purificar, já que o vaguear dessas almas penadas, sem se ter conhecimento de onde vinham, parecia inviável neste contexto de reflorescimento urbano medieval e reorganização da sociedade.

Segundo a doutrina eclesiástica, os mortos provavelmente não ficariam todo o período entre a morte e a ressurreição no local destinado à purgação. Eles seriam libertados mais ou menos cedo, de acordo com a quantidade de pecados e méritos que possuísem, e a intensidade dos sufrágios oferecidos por eles (Le Goff, 1995, p. 346). Embora as novas solidariedades reforçassem os laços familiares e as relações corporativas e confraternais, o Purgatório parece ter favorecido o despertar do individualismo. Concentrava-se na situação de cada morto e no julgamento a que seria submetido, segundo seus próprios méritos e deméritos (Le Goff, 1995, p. 275). Paradoxalmente, a instituição do Dia dos Mortos por Cluny no século XI impulsionara o incentivo de que se orasse pela coletividade, sobretudo pelos falecidos “esquecidos”, que precisavam de ajuda e não tinham quem os socorresse.

A Igreja Romana extraiu grande autoridade do novo sistema do Além. Ela administrava as preces, as esmolas, as missas e todo tipo de oferta feita a favor dos mortos, já que era a intermediária obrigatória no sistema da salvação, do qual tirou enormes benefícios (Le Goff, 1995, p. 295). O Purgatório favoreceu a prática de indulgências, que se tornara fonte de lucros e de poder, antes de se transformar na maior crítica da Reforma Protestante e o ponto frágil da Igreja Romana.

Em suma, no século XIII o Purgatório triunfava no âmbito teológico e dogmático, firmando-se como um lugar intermediário no Além, e dando sentido pleno à prática antiga dos sufrágios pelos mortos. Esta prática, reforçada pela filosofia que envolvia a instituição do Dia de Finados, em 2 de novembro, fortaleceu a solidariedade entre todos os cristãos, vivos e mortos, em prol da salvação da comunidade cristã medieval.

A *Visão de Túndalo*: Trajetórias de uma Viagem Imaginária

O *corpus* documental utilizado na presente análise pertence ao gênero *visio*, e foi intitulado a *Visão de Túndalo*. Um monge irlandês denominado Marcus assinava a obra em 1149, mas não há informações consistentes sobre o mesmo. Marcus teria escrito a história em latim depois de tê-la ouvido em “barbárico”, ou seja, no idioma irlandês, na cidade de Cashel.

O relato teria sido escrito na Ratisbona, região da Bavária. Inserido no movimento de reformas eclesiásticas, o referido monge teria saído de sua terra natal em missão no quadro do movimento dos *Schottenkloster*, que buscava fundar mosteiros de missionários irlandeses e escoceses na atual Alemanha. Segundo a historiografia, foi neste interim que Marcus compôs o relato para a abadessa identificada por G^o do mosteiro de Saint Paul, sendo ele próprio vinculado ao mosteiro de Saint Jacques (Zierer, 2017, p. 42). De acordo com Zierer, a motivação de Marcus e dos monges irlandeses em geral, em afastar-se de suas terras de origem para fundar novos mosteiros objetivando a expansão de sua fé a outros povos, adquiria um sentido de provação edificante.

A primeira versão da visão surgiu em um momento em que a Igreja Romana, em meio ao impulso reformador, buscava fortalecer-se, e a doutrina do Purgatório estava sendo lapidada. O texto nasceu e circulou inicialmente em ambiente monástico, servindo à instrução e meditação monacal, visto que era lido privadamente ou coletivamente neste âmbito. Com o passar do tempo, o relato foi se difundindo, despertando o interesse de outros públicos, e foi ganhando traduções em outros idiomas.

A *visio* foi bastante difundida até os séculos finais do período medieval, tornando-se uma das mais conhecidas narrativas de viagem ao Além da época. O relato chegou a ser incluído em cerca de 240 manuscritos, dentre eles 154 em Latim (Nápoli, 2011, p. 9-10). A obra foi um dos primeiros livros impressos, contando com diversas cópias entre os séculos XV e XVI por toda a Europa (Palmer, 1982, *apud* Zierer, 2017, p. 41). O texto recebeu traduções para diversos idiomas vernáculos, como alemão, francês, inglês, italiano, português, espanhol, holandês, servo-croata, islandês, entre outras línguas (Zierer, 2017, p. 43).

Já em Portugal, a obra ficou mais restrita ao público eclesiástico. Foi traduzida em língua portuguesa duas vezes entre fins do século XIV e início do XV, em um contexto de instabilidades e crise

⁹ A abadessa seria nomeada Gisela, “Gisila” (Nápoli, 2011, p. 23), ou Gertrudes (Pereira, 1895, p. 97).

da Baixa Idade Média. Ambas surgiram no Mosteiro de Alcobaça, traduzidas por monges cistercienses.

O Mosteiro de Alcobaça, ou Real Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, foi fundado entre 1248 e 1251. Situado no atual Distrito de Leiria, na confluência dos rios Alcoa e Baça, em uma região reconquistada por Dom Afonso Henriques (Fernandes, 2006, p. 5). Tal mosteiro tornou-se o mais proeminente mosteiro cisterciense em terras portuguesas ainda no período medieval. Cabe destacar a relevância deste para a história do Portugal, e no que diz respeito à produção, tradução e difusão de textos religiosos no medievo (ZIERER, 2019, p. 57). Alcobaça se tornou uma grande referência no século XV, visto que crescia a consciência de identidade nacional e a valorização da cultura literária.

As versões portuguesas se encontram em dois códices: o 244, com a tradução por frei Zacharias de Payopelle, e o 266, de frei Hilário de Lourinha; ambos não possuem prólogo nem títulos subdividindo o texto. Ambos os documentos foram traduzidos na mesma conjuntura; filólogos creem que a versão mais antiga consiste na contida no códice 244 (Nunes, 1903-1905, p. 240).

Essas traduções tinham como objetivo tornar o texto, originalmente latino, mais acessível. Não se sabe quais textos teriam dado origem a estas versões, e cabe ressaltar que ambas são bastante diferentes entre si, o que indica a possível utilização de duas fontes distintas (Velázquez Puerto, 2020, p. 6). O manuscrito da *visio* contido no códice 244 é o mais detalhado, e é a versão que faz menção direta à palavra Purgatório. Embora a narrativa latina de Marcus não incluisse tal termo, é possível conjecturar que o local intermediário do Além foi descrito em sua versão da *visão*. O códice 266, além de ser mais resumido, não nomeia o terceiro espaço do Além. Não chegaram até nós informações mais precisas sobre os monges tradutores portugueses, nem se eles se conheciam.

Zierer destaca a utilização dos índices de oralidade, e suas possíveis aplicações em sermões que seriam ouvidos. A autora aponta que esta era uma estratégia utilizada para aproximar o relato de seu público, apelando aos cinco órgãos dos sentidos (2017, p. 49), buscando uma vivacidade narrativa, uma maior identificação com os

receptores e apelando ao emocional de cada um para incutir a mensagem em suas consciências.

A versão utilizada no presente trabalho será o manuscrito português, o códice 244, traduzido pelo monge alcobacence Zacarias de Payopelle entre fins do século XIV e início do XV, que se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa. A edição à qual tivemos acesso para a realização desta pesquisa foi a publicada no ano de 1895, pela *Revista Lusitana*¹⁰.

A trama da obra aqui estudada consiste em uma viagem ao Além, realizada pelo cavaleiro Túndalo, um jovem nobre vaidoso que vivia entregue aos prazeres mundanos e não cultivava a espiritualidade. É dito no relato que o protagonista não estava atento às necessidades de sua alma, visto que não gostava de ir à igreja e de fazer orações, e negligenciava a doação de esmolas em nome de Deus. Após ficar três dias desacordado e ser dado como morto, a alma do protagonista percorreu Purgatório, Inferno e Paraíso, guiado por seu anjo da guarda, que lhe instruía sobre o que esse via, e também o protegia. Em alguns momentos, o cavaleiro é obrigado a sofrer algumas penas no espaço do Purgatório. Ao retornar à vida, o jovem muda completamente de conduta, transformado pelo que viu e sentiu. Ele pede a hóstia, dá testemunho sobre os tormentos e prazeres que presenciou ao longo de todos os lugares percorridos, e adverte os demais a se corrigirem enquanto havia tempo. O protagonista opta por abrir mão de todos os seus bens para viver uma vida de acordo com os valores e moral cristã.

Como já destacado, a versão do texto sobre a qual nos dedicamos na presente pesquisa, foi traduzida no período que ficou conhecido como Baixa Idade Média. Desde o século XIV a Europa já dava sinais de uma grande crise, devido às mudanças climáticas e escassez nos campos que resultaram em fome, aos recorrentes surtos de peste bubônica, à Guerra de Cem Anos entre França e Inglaterra, e ao Grande Cisma.

As sucessivas crises frumentárias acabaram por contribuir para o declínio demográfico e se instalou um quadro de escassez de mão-de-

¹⁰ PEREIRA, F. H. Esteves (ed.). Visão de Túndalo. (Códice 244). *Revista Lusitana*, n. 3, p. 97-120, 1895.

obra. Somando-se a isso, a peste bubônica espalhava-se rapidamente, provocando significativas taxas de mortalidade, sobretudo, entre os séculos XIV e XV, o que resultou na diminuição de cerca de um terço da população europeia da época (Baschet, 2006, p. 250).

Em Portugal, a crise agrícola desembocou no êxodo rural e a fome, tendo como agravante a querela travada com Castela em fins do século. A Guerra dos Cem Anos abalou todo o Ocidente e refletiu em terras portuguesas, resultando em querelas sucessórias envolvendo Portugal e Castela. Não bastasse isto, ocorreu o Grande Cisma em 1378, quando dois papas foram nomeados simultaneamente, dividindo assim a Igreja Romana. A coroa portuguesa oscilava em seu apoio papal, conforme as conveniências políticas (Nascimento, 2011, p. 71).

Podemos sugerir, a partir deste panorama de instabilidade, que o medo da morte e que a preocupação com a salvação da alma se fazia presente no seio da sociedade cristã ocidental em geral e em Portugal em particular. Para os contemporâneos aos eventos, a salvação da alma não era questão de menor importância. Essa conjuntura de instabilidade pode ter motivado a tradução da *visio*, já que aborda o tema da vida após a morte.

As Relações de Poder na Visão de Túndalo (Códice 244, de Alcobaça)

Dado em linhas gerais o conteúdo da narrativa e os acontecimentos históricos que cercaram sua produção, deteremo-nos sobre a análise das relações de poder que se estabeleceram na territorialidade do Além neste aporte documental. Para esta reflexão, cabe salientar brevemente o que compreendemos como território e territorialidade.

Tomando emprestado o conceito da geografia, e adaptando-o ao contexto dogmático de nosso objeto, partimos das reflexões tecidas pelo geógrafo Marcelo Lopes Souza, que sintetiza território como “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” e “essencialmente um instrumento de exercício de poder” (Souza, 2000, p. 78-79). Para o referido autor, o território – mais do que o substrato concreto – consiste em um campo de forças, uma teia de relações sociais. No território estabelecem-se os limites e, conseqüentemente, a alteridade, marcando a diferença entre “nós” e os “outros” (Souza, 2000, p. 86).

Nesta concepção, combinam-se as dimensões do espaço e do poder. Para Souza, a questão primordial para compreender o território é saber “quem domina ou influencia e como domina ou influencia este espaço” (Souza, 2000, p. 78). Portanto, as relações de poder constituem um elemento central na definição de território. Já ao falar em territorialidade, entendemos que esta consiste em interações entre os seres mediada pelo espaço (Souza, 2000, p. 99). Em suma, é sobre a territorialidade que nos deteremos, em outras palavras, nas relações que se estabelecem no espaço concreto da cristandade ocidental e, por extensão, no espaço imaginário do Além.

Ainda tomando emprestado o conceito da geografia, para Haesbaert o território contém uma dupla conotação, material e simbólica. Etimologicamente o termo se aproxima tanto de *terra-territorium* quanto de *terreo, territor* (terror, terrorizar). O autor conclui que tal conceito implica uma dominação da terra a partir do terror (Haesbaert, 2007, p. 20). Esta dominação pode se exercer tanto no sentido mais concreto como no sentido mais simbólico de apropriação. O referido autor considera, ainda, na dimensão imaterial, a possibilidade de se criar uma “comunidade territorial imaginada”, entendida como símbolo ou imagem mental de um território, que pode funcionar como estratégia político-cultural, mesmo que o referido território não tenha existência concreta (Haesbaert, 2007, p. 25).

Ou seja, a territorialidade, para além de territórios manifestados fisicamente, pode ser compreendida como uma condição teórica para a sua existência e não pressupõe necessariamente a existência material de um território. Tomamos tal proposição para o exercício de pensar na territorialidade do Além como uma extensão das relações de poder que se estabeleceram no ocidente nos séculos finais do medievo.

Compreendemos, a partir de Michel Foucault, que o poder não é dotado de uma existência própria, não possui um centro a partir do qual emana, e sim que este existe nas relações como um exercício. Para o autor, o poder só existe em ato. Também não é em si mesmo renúncia à liberdade ou a manifestação de um consenso. O exercício do poder consiste em agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos, e para isso, a liberdade se apresenta como uma condição para a existência do poder.

O poder só se exerce sobre "sujeitos livres", enquanto "livres" — entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. (Foucault, 1995, p. 244).

Ninguém exerce o monopólio do poder todo o tempo, de forma contínua e sem sofrer objeções. Portanto, o poder não está centralizado nas grandes instituições de maneira unívoca e soberana, sem que haja tensões. E como o poder não é algo que se tem, mas um exercício, age em todos os lugares. Ele opera paralelamente em diversos espaços e relações. Não há relação de poder sem resistência, e, portanto, são criadas “estratégias de poder” para fazer funcionar ou manter esta ação. O poder pode ter seus pólos em determinado tempo-espaço nos quais se exerce com mais eficiência, mas atua em todas as dimensões das relações sociais. Não há como ter total controle sobre ele, pois a rede de relações de poder se movimenta. As estratégias de poder existem em determinada configuração histórica, sobre a qual se podem observar seus deslocamentos e suas lutas.

Ainda segundo Michel Foucault, o cristianismo foi a única religião a se organizar como uma Igreja. Neste quadro, alguns indivíduos se encontram na posição de servir a outros como pastores. Tal exercício configura-se como uma forma de poder, cujo objetivo consiste em assegurar a salvação individual no outro mundo. Esta forma de poder que cuida de cada sujeito em particular, e que não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, intenta impulsioná-las a revelar-lhes seus anseios mais íntimos. Busca-se conhecer suas consciências para, então, dirigi-las (1995, p. 237).

Cabe aqui destacar uma das estratégias eclesásticas: a institucionalização da obrigatoriedade da confissão auricular no IV Concílio de Latrão, em 1215. Tal forma de poder exercida pela Igreja era orientada para a salvação da alma; voluntária, individualizante, estendia-se amplamente à vivência, ligando-se assim à produção da verdade do próprio indivíduo. Ou seja, a partir da interiorização da noção de pecado, da imposição e assimilação da moralidade cristã, cada indivíduo passava a se sentir responsável por seus próprios atos,

e a instituição eclesiástica utilizava-se desta pastoral para buscar cercear o campo de ação dos indivíduos.

Frisamos, a partir das reflexões até aqui tecidas, que o controle absoluto seja impossível de se realizar pela instituição, o que se busca é interferir sobre as práticas dos fiéis, o que não se realiza completamente. Podemos concluir que, ainda assim, dentro desta configuração histórica, a Igreja Romana foi de fato uma matriz da qual o poder se exercia com certa força, embora não sem dissidências e resistências. A própria doutrina do Purgatório, que favoreceu e fortaleceu a autoridade e o controle da Igreja Romana sobre a comunidade cristã, tornou-se posteriormente o ponto de maior crítica e ataques durante a Reforma Protestante do século XVI.

Trazendo para debate a historiadora Néri Almeida, cabe destacar que a Igreja cristã medieval se configurou como uma instituição que abrangia e se confundia com a sociedade, mas seu quadro era heterogêneo, constituído por conflitos entre personagens e ideias com relações de autoridade pouco claras entre si (2004, p. 68). O senso comum muitas vezes apelou para uma Igreja unívoca e paternalista em relação aos seus fiéis, exagerando sua capacidade de controle sobre a população. Assim, deve-se combater a noção equivocada de que o fiel era passivo, obedecendo e seguindo seus preceitos de forma praticamente irracional, dividindo essa relação entre uma Igreja dominante e seus seguidores dominados.

Buscamos pensar as relações de poder existentes na territorialidade do plano do Além a partir das mesmas categorias para a vida terrena dos medievais. Temos como ponto de partida que o homem, na tentativa de compreender o misterioso mundo espiritual, cria representações a partir do seu universo conhecido para conseguir assimilar sua fé e assim praticá-la. O sistema de punições e recompensas no pós-morte toma as referências morais e as categorias jurídico-religiosas da sociedade que o cria, somando-se às antigas tradições religiosas desde os escritos bíblicos, mas também adaptando-as às transformações sociais.

Desde o século XI, as reformas eclesiásticas reforçaram o primado do bispo de Roma, aprofundando a demarcação entre o clero e os fiéis (Arnaldi, 2002, p. 57). Paralelamente, buscou-se exercer um controle maior sobre ações do rebanho e a moralização da sociedade

como um todo. A própria *Visão de Túndalo* traz um cavaleiro pecador. Para Peter Dinzelbacher, a obra interessava aos leigos por ter como protagonista um cavaleiro, o que diferenciou a *visio* de outras precedentes, visto que normalmente os protagonistas das viagens imaginárias costumavam ser clérigos (Dinzelbacher, 1992, *apud* Oliveira, 2014, p. 97). Vale lembrar que a obra em questão foi escrita originalmente no século XII, e suas edições circularam por séculos em que a incitação ao espírito cruzadístico se fazia presente. Inclui-se a versão portuguesa aqui trabalhada se insere em um contexto em que se buscava moralizar a classe cavaleiresca, afastando-a dos hábitos mundanos e chamando seus soldados a lutar por cristo.

Podemos considerar que a Igreja Romana buscava exercer seu poder no plano terreno a partir de uma territorialidade complexa imaginária no Além, elaborada e consolidada na doutrina cristã, que seria uma extensão da justiça divina atuando no plano espiritual. Foi-se constituindo, então, um imaginário acerca da espacialização para acomodar as almas no Além, local onde, segundo Jêrome Baschet, na perspectiva dos medievais, seria um “modelo perfeito” a partir do qual se efetivava a justiça divina (2006, p. 374).

Percebemos, a partir da *Visão de Túndalo*, uma territorialidade imaginária complexa, muitas vezes não tão bem delimitada com barreiras físicas, mas sempre demarcada a partir dos acontecimentos e dos seres que compõem cada cenário. Temos diversas descrições baseadas na topografia por nós conhecida, mas com elementos mágicos inseridos. No Paraíso são descritos campos floridos e amenos povoados por boas almas, anjos e santos, além de construções em ouro, prata e pedras preciosas. Já as descrições do Purgatório e do Inferno, que são similares, apelam à pedagogia do medo: são cenários fantásticos compostos de rios de fogo e de gelo, lagos fétidos, vales extremamente tenebrosos, montanhas povoadas de bestas gigantes e assim por diante.

Demônios falantes, bestas gigantescas torturadoras, anjos e animais peçonhentos intercalam cada passagem, locais de tormenta aplicada aos pecadores, conforme a gravidade e intensidade de seus pecados. Observa-se a partir do relato que os lugares de sofrimento não são espaços aos quais os anjos pertencem, mas estes acessam tais territórios com a função de ajudar as almas do Purgatório em

sofrimento, ou até instruir o viajante, como no caso de Túndalo, que se encontrava desacordado, mas não morto. Percebemos as relações de poder atuando em cada espaço do Além, pois o anjo tem autoridade para interferir até certo ponto em determinados territórios. Alguns locais ele não teria permissão para acessar, pois a alma teria se colocado naquela situação por vontade própria, como consequência dos pecados aos quais se deleitou em terra.

Ao anjo cabe guiar a alma e instruí-la sobre o que vê, explicar porque cada pecador sofre determinada purgação, dissertar sobre a justiça e misericórdia divina, dar a lição exemplar e até mesmo em alguns momentos interceder pela alma e protegê-la. O interlocutor parece falar ao leitor ou ouvinte quando se dirige ao cavaleiro Túndalo, pois é por meio da identificação do público com o protagonista da *visio* que a lição salutar poderia ser assimilada. Conforme são mobilizadas as emoções a partir de descrições sensoriais vívidas do Além, com caracterização de cenários de contraste claro e escuro, descanso e dor, cheiro agradável e odor, coro celeste e murmúrios/gritos infernais, o fiel poderia então aprender e interiorizar cada vez mais os ensinamentos sobre as consequências que seus atos no “Aqui” resultariam no Além futuramente. Assim, a Igreja colocava-se como porta-voz entre os planos material e espiritual, autoridade suprema na terra e concessora do perdão e da salvação eterna.

Há diversas passagens no texto que demarcam as tensões existentes entre os demônios e o anjo, personagens ativos na contenda pela alma de Túndalo, representantes do pólos Mal e Bem, respectivamente. “Ah mesquinha, este é o povo que tu escolheste, com os quais andarás no fogo do inferno.” (Pereira, 1895, p. 102) ¹¹. Observamos neste trecho que ocorre a identificação de determinado povo (mau/pecador) com a localização no Além, o território do Inferno. Neste trecho da narrativa, um dos demônios comemora a chegada da alma do cavaleiro pecador, acreditando ter ganhado mais um membro para sua legião do mal.

¹¹ A modernização do texto português, citada no decorrer do capítulo, foi feita pela autora. Nas notas, segue o texto publicado na *Revista Lusitana*. “*Ay mesquinha este he o poboo que tu escolhiste. con os quaaes andarás no fogo do inferno*”.

Logo o anjo adverte a alma: “Eu sempre estive contigo, desde o dia em que nasceste, e ia contigo onde quer que tu foste, mas nunca quiseste crer nos meus conselhos, nem fazer minha vontade” (Pereira, 1895, p. 102)¹². Este então revela tanto ao protagonista da narrativa quanto ao leitor/expectador do relato que esteve sempre com Túndalo, mas este, por sua vez, não fazia o bem (moral incentivada pela Igreja, tal como dar esmolas aos pobres e rezar missas). Referindo-se ao demônio, o ser divino aponta e diz: “Vês este que tu crestes, e cujas vontades fazia, e desprezava as minhas” (Pereira, 1895, p. 102)¹³, já que o cavaleiro em vida não seguia os bons conselhos e fazia as vontades destes seres maléficis.

O anjo diz a Túndalo que ele passará por alguns tormentos, mas logo será trazido de volta a vida para que corrija seus erros. “Quando ouviram isto [os demônios], começaram a dizer mal de Deus, porque tinham que aquela alma era sua por direito [...] Mas Deus sempre foi e há de ser de direita justiça” (Pereira, 1895, p. 103)¹⁴. O guia de luz ainda reforça à alma amedrontada: “Não tenhas medo nem pavor, há mais conosco que com eles. Sabe que Deus é conosco e nenhum outro pode ser contra nós” (Pereira, 1895, p. 103)¹⁵.

Na *visio*, podemos perceber que anjo da guarda intercede pela alma de Túndalo em diversos momentos. Conforme a narrativa segue, em algumas passagens eles precisam se separar. Como em determinados lugares o anjo não pode adentrar, ele orienta a alma pecadora, a deixa para sofrer as devidas punições às quais ela é merecedora, depois a reencontra para frisar sobre a necessidade de se corrigir e a ensina sobre a autorresponsabilidade e a misericórdia de Deus. O ser divino explica ao cavaleiro: “Como quer que em Deus haja muita misericórdia e seja muito misericordioso como é, não deixa de fazer justiça, segundo a justiça de cada um e como a merece” (Pereira,

¹² “*Sempre eu fuy contigo. des o dia en que nacisti. e hya contego hu quer tu hyas. Mais tu nunca quiseste creer meus conselhos. Nem fazer a minha uoontade*”.

¹³ “*Vês este he o que tu cryas. e cuia uoontade fazias. e despreçauas my*”.

¹⁴ “*Os diaboos quando esto ouuiron. começaram a dizer mal de deus. por que tynham que aquela alma era sua de dereyto. [...] Mais poreu deus sempre foy. e he. e hade seer dereyta justiça*”.

¹⁵ “*[...] non aias medo. nem pauor ca mais son conosco. que com eles. Sabe que deus he conosco. e outro nenhuun non pode seer contra nos*”.

1895, p. 107)¹⁶. Ou seja, Deus é justo e misericordioso, mas não pode deixar de cobrar pelas faltas realizadas de acordo com o livre-arbítrio de cada um.

Por mais que a alma clamasse por socorro ao ser submetida às torturas, o anjo não poderia interromper o ato de castigo que era aplicado por figuras demoníacas no território destinado à purgação, pois além de uma lição importante, essa etapa consistia em uma purificação das falhas do pecador. A título de exemplo, no vale dos soberbos, em determinado momento Túndalo é deixado pelo anjo para ser atormentado pelos diabos, para que pudesse corrigir-se ao fim: “O anjo começou a ir adiante, e em pouco tempo desapareceu e a alma ficou só. Os diabos cercaram-na logo então como cães raivosos, desde a entrada do algoz no ventre daquela besta” (Pereira, 1895, p. 104)¹⁷. Túndalo também padeceu tormentos onde eram torturados os glutões e fornicadores, implorando “Me livres deste lugar [...]. E o anjo respondeu: não podes escapar de lá entrar, cães raivosos estão lhe esperando. Então o anjo a desamparou, e quando os demônios viram que o anjo a desamparava, cercaram-na de cada parte [...].” (Pereira, 1895, p. 106)¹⁸.

Em diversas passagens do escrito percebemos que quando o anjo diz que não acompanhará a alma, e desaparece, é porque ela deve permanecer nesse lugar para sofrer, até que se purifique, se conscientize e termine de se arrepender pelos pecados cometidos. Cabe destacar que, no caso de Túndalo, a alma faz a viagem enquanto o mesmo se encontra desacordado, sem que este tenha falecido de fato. Assim, ao sofrer as penas purgatórias, fica evidente que tal processo implica no seu arrependimento, pois sabe-se que o mesmo retornaria à vida após essa longa viagem, e assim ele poderia alertar os outros sobre

¹⁶ “Ca en como quer que en deus aia muyta misericordia e seia muy misericordioso como he, non leixa por en de fazer justiça. segundo a justiça de cada huun en como a merece”.

¹⁷ “[...] começou o angeo de hir adeante. e a pouco tempo desapareceolhe e a alma ficou soo. e os diabos cercaronna logo assi como cães rayuosos. e atormentaronna dentro do uentre daquela besta”.

¹⁸ “[...] me liures deste lugar [...]. E o angeo respondeo non podes escapar que ala non entres. ca cães rayuosos te stam sperando. enton a desamparou oo angeo. e quando os demoes uiram que o angeo a desamparaua. cercaronna de cada parte [...]”.

o que se passa do outro lado da vida, e estaria em tempo de corrigir-se.

A bondade de Deus não deveria ser questionada pelo cristão, leitor ou ouvinte do relato, por mais cruel que estas descrições pudessem parecer. Sabendo que tal incômodo poderia ser gerado no espectador, o relato faz questão de se adiantar ao frisar que Deus tem autoridade sobre todo o além¹⁹, mas cada sofrimento ou deleite é por merecimento de cada um, e é preciso lidar com as consequências de suas escolhas. Fica claro na narrativa que sempre a vontade e a justiça de Deus prevalecem, o que claramente não significa ignorar os pecados cometidos pelo pecador. Tal ensinamento fica marcado na mensagem de que Deus temperou a justiça com a misericórdia, e que uma não existe sem a outra.

Considerando as relações de poder atuantes tanto na sociedade medieval concreta como no plano do imaginário envolvendo a salvação da alma, a autoridade de Deus sobre a territorialidade do Além pode ser considerada quase que proporcional à jurisdição da Igreja Romana sobre a comunidade cristã ocidental. É da autoridade divina que a Igreja tira sua força, colocando-se na posição de perdoar as faltas dos pecadores, e se apresentando como a instituição mediadora das leis de Deus perante a sociedade.

A Igreja Romana idealizava o homem medieval como um viajante entre dois mundos, o Aqui e o Além, e este segundo seria a morada eterna da alma. Portanto, o cristão deveria viver uma vida buscando sua evolução espiritual e fugindo das tentações mundanas, para assim garantir sua salvação e descanso eternos.

Tomando a peregrinação, prática comum aos contemporâneos da *visio*, como metáfora, a jornada além-túmulo possuía duas vias opostas, uma amena e outra hostil. Cada locação do Além é reservada a determinada categoria de cristão que o mereceria, segundo os preceitos da Igreja. Nápoli chama atenção para o fato de que as representações escatológicas narradas por Marcus – e acrescentamos, também a versão aqui estudada que se origina desta – vêm de uma

¹⁹ Segundo a obra, Lúcifer não teria autoridade nem mesmo sobre o Inferno. Na descrição do referido espaço, é possível observar o anjo caído sendo castigado por demônios, enquanto os castiga simultaneamente (Pereira, 1895, p. 110-111).

tradição religiosa, cujo repertório se repete. Ou seja, a referência feita a um cânon visa a verossimilhança. Para o autor, o itinerário pré-definido e até mesmo aguardado pelo expectador objetiva a mudança de conduta do público (Nápoli, 2011, p. 14-15). A narrativa propunha um esquema de penas e prêmios no pós-morte conforme as atitudes tomadas em vida, e sua função didática realizava um apelo para que o cristão avaliasse sua conduta no passado, para modificá-la no presente, evitando problemas futuros.

Podemos considerar que o relato sobre o qual dedicamos a reflexão, insere-se em uma gama de textos moralizantes mobilizados pela instituição eclesiástica na tentativa de educar moralmente uma sociedade, sobre a qual buscava controlar seu campo de ação, a partir da sugestão de condutas classificadas como “boas” ou “más”, buscando exercer a autoridade e o controle. Avaliamos que a *Visão de Túndalo*, em suas diversas versões, circulou pela Europa em fins da Idade Média até início da modernidade, servindo na construção de um arcabouço de imagens produzidas sobre a geografia do Além-túmulo cristão, sobre o tema da salvação, das tribulações e recompensas da alma após a morte.

Considerações Finais

No contexto de reestruturação interna eclesiástica – objetivando o próprio fortalecimento institucional –, as relações de poder se exerciam a partir de estratégias que visavam conhecer o mais íntimo da consciência individual de cada cristão, de modo a coibir determinados comportamentos e estimular outros. A Igreja Romana incitava o fiel a examinar sua própria consciência e buscar, por intermédio da própria instituição, a sua redenção.

Como um instrumento das estratégias de poder eclesiástico, a *Visão de Túndalo* faz uso de artifícios de aproximação do leitor ou ouvinte do relato, apelando aos sentidos, tal como a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato. Partindo dessa identificação, é gerado o sentimento de empatia por parte do espectador para com o pecador protagonista. Utiliza-se do recurso às descrições detalhadas de torturas, acrescidas do elemento fantástico, o que concede ao relato dimensões grandiosamente aterrorizantes. A narrativa traz diálogos edificantes que falam diretamente ao consumidor da obra, de maneira

clara, didática e persuasiva. O apelo ao fator emocional tem como objetivo a memorização e interiorização das lições morais religiosas por parte do público.

Em um primeiro momento a pedagogia do medo pode fazer instaurar o terror no psicológico dos fiéis, com receio de serem futuramente submetidos a tormentos tão intensos ou até eternos. Deus permitiria que seus filhos sofressem se assim fosse de merecimento próprio, e isso não significava que o mesmo não tivesse autoridade sobre o Diabo. A mensagem passada é que Deus, apesar de justo e até severo, é também misericordioso com aqueles que se arrependem, e assim há a chance de se recolocar no caminho da salvação. Para este propósito, o fiel encontrava no seio da Igreja Romana o seu alento e o perdão das dívidas da alma; em contrapartida, se fortaleciam as relações de poder e controle sobre as mentes dos indivíduos, sobre as práticas sociais e sobre as doações de valores e bens materiais à instituição.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Néri de Barros. O Alvo da História da Igreja e a História da Igreja como Alvo: O Exemplo da Idade Média Central (Séculos XI-XIII). **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 65-78, 2004. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_almeida.pdf>. Acesso em: 13 set. 2023.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e Papado. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002. 2 v. V.1. p. 567- 589.

BACCEGA, Marcus. O Além Antes de Dante: a inquietante visão de Túndalo. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 15, n. 2, p. 46-62, 2022. Disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/1231/35235258>>. Acesso em: 13 set. 2023.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **O poder nos Tempos da Peste: (Portugal, séculos XIV/XVI)**. Niterói: EdUFF, 2009.

CARDOSO, Ciro Flamarion. O Purgatório no mundo de Beda. **Signum**, Revista da ABREM, São Paulo, n. 5, p. 47-71, 2003.

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**: a culpabilização no ocidente (Séculos 13-18). Bauru: Edusc, 2003.

EDWARDS, Graham Robert. Purgatory: ‘Birth’ or Evolution? **The journal of ecclesiastical history**, Cambridge, v. 36, n. 4, p. 634-646, 1985. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/abs/purgatory-birth-or-evolution/9617CDF79F003981950DAF9470BAC6B2>>. Acesso em: 13 set. 2023.

FERNANDES, Tathyana Zimmermann. Os Cistercienses no Reino medieval português. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA - O Historiador e seu Tempo, 18., 2006, Assis. **Anais...** Assis: ANPUH/SP – UNESP/Assis, 2006. Disponível em: <<http://legacy.anpuh.org/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/PAINEL%20PDF/Tathyana%20Zimmermann%20Fernandes.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2023.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert Ledere; RABINOW, Paul. (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 19-45, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531/8731>>. Acesso em: 13 set. 2023.

LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique. (org.). **Inventar a heresia**: discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. Campinas: Unicamp, 2009. p. 163-169.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. (org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002. 2 v. V.1. p. 21-34.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. Os Limbos. **Signum**, Revista da ABREM, São Paulo, n. 5, p. 253-289, 2003.

NÁPOLI, Tiago Augusto. **Visio Tnugdali (“A Visão de Tnugdali”)**: tradução, notas e comentários. 2011. 177 f. Trabalho de Conclusão de

Curso (Graduação em Letras) -Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Contexto Europeu e sua Influência sobre Portugal (1367-1383). **Revista Mosaico**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 67-74, 2011. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2032/1284>>. Acesso em: 13 set. 2023.

NETO, César Cardoso de Souza; PIÑA, Felipe Luiz. A Influência do Dogma do Purgatório na Justiça Penal Canônica: a fundamentação de uma nova teoria criminal nos séculos XI e XIII. **Revista de Estudos Jurídicos da UNESP**, Franca, v. 21, n. 34, p. 35-54, 2017. Disponível em: <<https://ojs.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/article/view/3003/2728>>. Acesso em: 13 set. 2023.

NUNES, José Joaquim. Textos antigos portugueses: A Visão de Túndalo ou o Cavalleiro Tungullo. **Revista Lusitana**, Lisboa, v. 8, p. 239-248, 1903-1905.

OLIVEIRA, Solange Pereira. **Imaginário e Ideologia Cristã: Uma Versão Portuguesa do Além Medieval na Visão de Túndalo (século XV)**. São Luis, 2014. 157f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2014.

PEREIRA, F. H. Esteves (ed.). Visão de Túndalo. (Códice 244). **Revista Lusitana**, Lisboa, n. 3, p. 97-120, 1895.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 3, p. 135-152, 2009. Disponível em: <historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>. Acesso em: 13 set. 2023.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOTO RÁBANOS, José María. Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana. **Hispania Sacra**, Madrid, v. 58, n. 118, p. 411-447, 2006. Disponível em: <<https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/12>>. Acesso em: 13 set. 2023.

SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias et al. **Geografia: conceitos e temas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77-116.

Disponível em: <https://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/raul/biogeografia_saude_publica/aulas%202014/2-Geografia%20-%20Conceitos%20e%20Temas.pdf>. Acesso em: 13 set. 2023.

TEODORO, Leandro Alves. Os mosteiros e a produção escrita em Portugal. In: TEODORO, Leandro Alves. **A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal–séculos XIV e XV**. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p. 16-23.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VELÁZQUEZ PUERTO, Inés. **Uma chegada para o estudo da Visão de Túndalo em português (séculos XIV-XV): análise linguística das duas versões remanescentes**. Salamanca, 2020. 38 f. Trabajo de Fin de Grado (Grado en Estudios Portugueses y Brasileños) - Facultad de Filología, Universidad de Salamanca, Salamanca. Disponível em: <https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/143796/TG_Vel%C3%A1lquezPuertoI.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 13 set. 2023.

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório, ou, o trabalho de luto**. São Paulo: Unesp, 2010.

ZIERER, Adriana. Um monge irlandês e suas concepções de Inferno e Paraíso: A Visão de Túndalo. **Brathair**, São Luís, v. 19, n. 1, p. 52-75, 2019. Disponível em: <<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2082/1543>>. Acesso em: 13 set. 2023.

ZIERER, Adriana. Visio Tnugdali e sua circulação na Idade Média e Moderna (s. XII-XVI). **Notandum**, São Paulo/Porto, v. 43, p. 37-54, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/316851548_VISIO_TNUGDALI_E_SUA_CIRCULACAO_NAS_IDADES_MEDIA_E_MODERNA_S_XII-XVI>. Acesso em: 13 set. 2023.

RAINHA TERESA DE PORTUGAL (? – 1130) E O MOSTEIRO DE SANTA CRUZ DE COIMBRA: HAGIOGRAFIAS, REPRESENTAÇÕES E RELAÇÕES DE PODER

Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira¹

Introdução

Neste capítulo, apresento uma parte dos resultados obtidos na pesquisa do mestrado, concluída em 2020. Nele, irei sintetizar a análise das representações da rainha Teresa de Portugal em quatro documentos: três hagiografias crúzias produzidas ao longo do século XII, com foco na sua autoridade. Meu objetivo é discutir como as relações de poder apresentadas nessas obras se vinculam a uma perda do reconhecimento da autoridade dessa governante e se relacionam ao discurso acerca da nacionalidade portuguesa que, segundo Mattoso (2001), e com quem concordamos, estava sendo elaborado pelo Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra durante o reinado de seu sucessor Afonso Henriques.

A Rainha Teresa foi a governante do Condado Portucalense desde seu casamento com o Conde Henrique de Borgonha, em 1095, até 1128, quando foi derrotada por seu filho Afonso Henriques na Batalha de São Mamede. Ela era filha bastarda do rei Afonso VI de Leão e Castela com a aristocrata Ximena Moniz e foi concedida em casamento a um nobre borgonhês, juntamente com o dote das terras abaixo do Condado da Galiza.

Sua autoridade no Condado Portucalense pode ser dividida em três momentos. O primeiro foi em parceria com o seu marido, Henrique. Juntos, eles participaram ativamente dos eventos políticos que marcaram o final do reinado de Afonso VI de Leão e Castela e a crise sucessória decorrida do casamento conturbado e as brigas de sua meia irmã Urraca I de Leão e Castela com o ex-esposo, o rei Afonso I de Aragão. Teresa e Henrique atuaram de forma de dúvida, fazendo e desfazendo alianças com ambos os lados, de modo a garantir uma maior autonomia para seu território.

¹ Graduada e licenciada em História- UFRJ. Mestre em História Comparada – PPGHC-UFRJ. Doutoranda em História Comparada – PPGHC-UFRJ.

Esse primeiro momento finalizou-se com a morte do Conde Henrique na Batalha de Astorga, ocorrida em 1112. O casal tinha três filhos, entre eles o jovem herdeiro, Afonso Henriques, então com três anos. Portanto, o segundo período de exercício de autoridade de Teresa foi a sua atuação como regente. Ela continuou seguindo a política ambígua de alianças e em 1117 passou a se autointitular rainha de Portugal, embora o território sobre seus cuidados ainda fosse um condado. Essa manobra visava um reconhecimento da sua origem filial e uma tentativa de emparelhamento com Urraca, que também estava atuando como regente para o seu filho Afonso Raimundes.

Outra atitude tomada foi a aproximação com a família galega dos Trava. Essa família, liderada pelo patriarca Pedro Froillaz de Trava, atuou nos conflitos militares de Urraca contra Afonso I de Aragão em uma nova via: a de defesa dos interesses do jovem Afonso Raimundes, filho do primeiro casamento de Urraca com Raimundo de Borgonha. Caso o casal tivesse um herdeiro, Afonso Raimundes iria perder sua posição de sucessor da coroa de Leão e Castela. Portanto, a família Trava apoiou o menino como forma de garantir um reconhecimento futuro quando ele assumisse a coroa e valorizar o território da Galiza. Os interesses de Teresa de aumentar a autonomia frente ao poder de sua irmã convergiram com a postura dos Trava no conflito e resultou em uma aliança política de quase uma década.

O terceiro momento de autoridade da Teresa foi marcado por essa aliança política, que se intensificou com o relacionamento íntimo dela com um dos filhos de Pedro Froillaz, o conde Fernão Peres de Trava, que em 1120 assumiu a tenência² de Coimbra. Essa relação não agradou aos nobres do Condado Portucalense, que apoiando Afonso Henriques, filho do seu primeiro casamento, articularam uma oposição ao governo. Posteriormente, essa desavença culminou na Batalha de São Mamede, em 1128, na qual Teresa e seus partidários foram derrotados e expulsos do território portucalense. No exílio na Galiza, Teresa perdeu a sua autoridade e cerca de dois anos depois, morreu. Neste interim, Afonso Henriques assumiu o governo do território e iniciou-se o processo paulatino de transformá-lo em um reino autônomo de Leão e Castela.

² Posição que confere um papel de chefia e vantagens simbólicas e materiais adquiridas por destaque militar.

Em 1131, Afonso Henriques mudou-se com sua corte para Coimbra, transformando a cidade no polo político do seu poder, ao invés de Guimarães – local escolhido por sua mãe anteriormente. Com esse feito, ele afasta-se da nobreza nortenha tradicional do Entre Douro e Minho, ganhando assim mais liberdade de ação. Sua nova base de apoio passou a ser os cavaleiros-vilões e a nova nobreza (Mattoso, 2006, p.76). Outro fator relevante é que essa cidade se localizava em uma zona de fronteira, possibilitando uma maior atividade guerreira e o reforço das estruturas de defesa, e consequentemente o alargamento do território a partir das conquistas ao sul, como Lisboa e Santarém.

Simultaneamente, no mesmo ano, foi fundado o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra por um grupo – segundo a tradição com o número simbólico de doze homens – liderados por Telo, o arcebispo da Sé de Coimbra. Esse monastério de cônegos regrantes, adeptos da regra de Santo Agostinho, desenvolveu-se, segundo a historiografia, em um contexto de intensa renovação espiritual e em equilíbrio político e religioso, acolhido pelas mais altas autoridades (Craveiro, 2011, p.10), entre elas a Igreja Romana e o novo rei Afonso Henriques.

O local escolhido para a edificação foi fora dos muros da cidade, no terreno dos Banhos Régios, possivelmente fundado pelos muçulmanos, perto da judiaria de Coimbra. O prédio incluiria a igreja e o claustro, como também casas que serviriam de moradas para os priores, cemitério, horta, dependências hospitalares, capela, dormitórios, celeiro, entre outras.

Seus membros seriam cônegos regrantes, ou seja, seguiriam uma vida religiosa clerical, no qual membros do clero – vinculados ou não a diocese – viveriam em comunidade adotando a Regra de Santo Agostinho (Mattoso, 2006, p.83). O objetivo era concretizar uma vida cristã exemplar, comunitária e fraterna. Era também valorizado o recolhimento e a exegese dos textos bíblicos, feitas no *scriptorium* - local de produção do discurso inicial da nacionalidade portuguesa. Na biblioteca, haveria livros litúrgicos, regras canônicas, textos patrísticos, crônicas, hagiografias, entre outros.

No entanto, desde antes de sua fundação, o mosteiro enfrentou resistência do clero local. A cidade de Coimbra – conquistada em 1064 pelo rei Fernando I, o Magno (1035 -1065) – por se localizar em região

de fronteira, tinha contato direto com a comunidade muçulmana, gerando assim uma cultura moçárabe que priorizava o direito e a liturgia visigótica em detrimento das instituições romanas propostas pelos cônegos regnantes. Essa diferença gerou embates entre o mosteiro e o cabido da catedral, este último ainda arraigado às tradições litúrgicas locais. A eleição de Bernardo em 1128 no lugar de Telo como bispo de Coimbra aumentou ainda mais a rivalidade. A consequência disso foi que em 1135 a Igreja Romana emitiu uma bula confirmando o privilégio de isenção, que colocava o mosteiro crúzio, recém-fundado, sob a proteção direta do papado.

Em relação à monarquia, Afonso Henriques escolheu o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra como panteão real e centro de apoio cultural à cúria régia, consagrando a conexão íntima da realeza com aquele espaço, tornando-o “centro espiritual da nação”, nas palavras de Mattoso (2006). Ainda segundo ele, os cônegos de Santa Cruz tinham uma ligação com a fundação da nacionalidade portuguesa, uma vez que se devem a eles os primeiros textos acerca dos feitos de Afonso Henriques. O mosteiro passou a se fixar como um polo intelectual e religioso, cujos cônegos passaram a redigir documentos, como hagiografias de santos - para estimular seus cultos e promover a comunidade e sua participação nos eventos da história – e crônicas, para enaltecer as conquistas militares e traçar um passado comum ao reino, do qual Teresa fazia parte.

Os três momentos de autoridade de Teresa – seu casamento legítimo com o conde Henrique, quando se tornou viúva, regente e autointitulada rainha e, por fim, sua aliança política e íntima com o Conde Fernão Peres de Trava – foram representados nas hagiografias produzidas pelo Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra nas décadas seguintes a sua morte (1130). Portanto, para este capítulo, serão analisadas: *Vita Martini Sauriensis*, *Vita Thellonis Archidiaconi* e a *Vita Sancti Theotonii*. Nosso objetivo, como já sublinhado, é discutir de que forma sua autoridade foi representada e quais foram as relações de poder destacadas por cada uma das obras. Nessa pesquisa, será usada a edição crítica de Aires Nascimento destas *Vitae*, publicada em 1998.

As três obras hagiográficas foram produzidas entre 1147 e 1180, todas durante o reino de Afonso Henriques e algumas décadas após a morte de Teresa, ocorrida em 1130. Será que nesse período houve muitas diferenças no olhar dos hagiógrafos acerca das representações da autoridade da mãe de Afonso Henriques?

Para responder essa pergunta, é necessário pontuar alguns conceitos que serão usados. O primeiro é o de representação, que foi elaborado pelo historiador francês Roger Chartier (1988).³ Para ele, as representações são “classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real.”

Segundo o teórico, as representações do mundo social são construídas aspirando à universalidade, embora sejam sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Ou seja,

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (Chartier, 1988, p. 17).

Sendo assim, para Chartier é sempre necessário observar quais são os interesses dos grupos que constroem as representações, relacionando-as com a posição de quem as utiliza. No caso desse capítulo, partimos da constatação de que se perpetuou, na memória coletiva e na historiografia nacionalista, as representações da rainha Teresa como mulher volúvel, pecadora e antagonista do novo reino em formação, enquanto seu filho é visto com pai e fundador da nação. Mas quando essa representação foi forjada? Onde? Com quais interesses? Seguindo as definições de representação de Chartier, buscamos nos documentos produzidos logo após o seu governo e nas décadas seguintes, como sua autoridade foi representada e alterada com o passar dos anos.

³ Para esta reflexão, optamos pela não utilização do conceito de apropriação cultural do mesmo autor.

É necessário definir também o conceito de autoridade empregado na pesquisa. Utilizamos a definição do pesquisador Mario Stoppino (1994). Ele conceitua autoridade como um poder estabelecido e institucionalizado, em relação ao qual os súditos prestam uma obediência incondicional, não necessitando de argumentos e razão para que ordens e sinais sejam aceitos. Para ele, a autoridade também se configura com um elemento estável e continuativo no tempo, embora não seja permanente.

Para Stoppino, o outro elemento que configura a autoridade é sua associação com o poder legítimo. Ou seja, a disposição de obedecer de forma incondicionada se baseia na crença da legitimidade do poder pela parte integrante ou grupos que participam das mesmas relações de poder. Portanto, outros nobres do Condado Portucalense e dos reinos vizinhos, assim como seus monarcas, deveriam reconhecer e legitimar o poder da Rainha Teresa para que ela de fato exercesse a autoridade. Desprovida desse reconhecimento, ela perdeu sua posição política, como aconteceu após sua derrota militar e exílio em 1128.⁴

Por fim, um conceito necessário para o debate é o de nacionalidade. Em um verbete presente no *Dicionário de Política*, Francesco Rossolillo (1994), ao tratar sobre a nacionalidade, afirma que ela é uma entidade ideológica e ilusória, que corresponde ao reflexo da mente dos indivíduos de poder e é utilizada com o intuito de despertar o sentimento de fidelidade e o de pertencimento, para assim garantir a manutenção do poder.

Essa ideologia pode se alterar e mudar de enfoque nos diferentes contextos histórico-políticos, para valorizar determinado elemento em detrimento de outros. No caso português, essa apropriação ocorre em relação ao processo de formação do Reino de Portugal, que tradicionalmente é visto como fruto da construção da nacionalidade lusitana. Segundo o historiador português José Mattoso (2000) é possível perceber

⁴ Batalha ocorrida em 1128 entre os aliados da Rainha Teresa e do Conde Fernão Peres de Trava contra os exércitos de Afonso Henriques e de nobres do Condado Portucalense. No final, Teresa e seus partidários foram derrotados e conseqüentemente exilados do território. Afonso Henriques então assume como novo governante de Portugal.

traços de uma identidade portuguesa no século XII, a partir de eventos que marcaram a vida da Rainha Teresa e os anos iniciais do reinado de Afonso Henriques.

Mattoso também defende que essa percepção se concentra em um núcleo específico: o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. A chancelaria desta comunidade, fundada em meados desse mesmo século, teve a iniciativa de representar o processo de formação da identidade portuguesa, bem como legitimar as ações do primeiro rei. Portanto, será analisada a forma como a rainha Teresa e seu governo foram representados em três hagiografias produzidas por esse centro intelectual ao longo do reinado de seu filho, no século XII. Para isso, seguiremos a ordem cronológica.

Vita Martini Sauriensis

O primeiro documento é a *Vita Martini Sauriensis*, escrita por Salvado, um regante do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e contemporâneo do protagonista. O autor teria atuado como escrivão da comunidade entre 1150 e 1154. (Silva, 2019, p.75) Esta obra possivelmente é a primeira hagiografia elaborada no mosteiro e sua datação provável é entre 1147 e 1150, sendo escrita logo após a morte do personagem central, que faleceu em 1147.

O santo retratado foi clérigo na Vila de Soure, situada cerca de 25 quilômetros de Coimbra, pouco explorada pelo governo cristão na primeira metade do século XII e, conseqüentemente, uma região que apresentava uma composição cultural heterogênea. Sendo assim, serviu como polo de cristianização e aplicação dos ideais da reforma papal (Fernandes, 2014, p.115). Portanto, a hagiografia de Martinho tinha como propósito não só narrar a trajetória do santo e da sua comunidade, como também construir uma memória eclesiástica sobre a luta e ocupação de territórios anteriormente sob controle muçulmano.

Outro elemento que podemos destacar nessa hagiografia é a construção de um modelo de clérigo exemplar, principalmente para o moçárabe. Martinho nasceu em uma aldeia entre Coimbra e Porto em uma família cristã. Ele ingressou na vida clerical por

meio do então arcebispo de Braga Mauricio⁵, a quem foi entregue como oblato, quando seu pai abraçou a vida eremítica. Posteriormente, ele foi ordenado presbítero e passou a dar assistência aos doentes. O arcediogo Telo o encarregou da comunidade de Soure, uma região de fronteira com a comunidade muçulmana, local onde reconstruiu a igreja e atuou no cuidado pastoral dos fiéis.

Das três hagiografias escritas no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XII, essa é a única que trata diretamente do combate aos mouros e da ideia, à luz do discurso de reforma papal, de purificar a moral da comunidade. A respeito do discurso inicial da nacionalidade portuguesa, o autor não trata sobre o processo de formação do Reino de Portugal. Ele representa a Rainha Teresa como governante e em outro momento apresenta Afonso Henriques como rei, sem mencionar o que levou a essa alteração.

A hagiografia de Martinho de Soure narra tanto a trajetória do santo Martinho como a restauração da igreja e do castelo de Soure, ocupada anteriormente pelos mouros. Embora Teresa seja mencionada cinco vezes ao longo do documento, todas elas referem-se ao mesmo assunto: a concessão de uma carta de foral para a comunidade de Soure, na qual a rainha garantia a conservação da igreja e o título de hereditariedade. O autor afirma que esse ato possibilitou que Soure, anteriormente “uma zona despovoada, covil de feras”, se tornasse uma região habitada. (Nascimento, 1998, p. 227-229)

Há um destaque para a ação de Teresa quando o autor afirma que ela teria concedido o documento por iniciativa própria e assinado o mesmo com seu próprio punho. Uma inclusão para aumentar a importância da comunidade, como também do exercício de autoridade da governante, que segundo a obra “presidia o governo portugalense” (Nascimento, 1998, p. 227-229). Essa explicação sobre quem era Teresa não ocorre na primeira menção a ela no documento e provavelmente foi incluída no trecho que trata da concessão à Martinho como forma de legitimar ainda mais o ato.

⁵ Também conhecido como Maurício Burdino, o antipapa Gregório VIII.

Dando continuidade, a hagiografia (Nascimento, 1998, p. 231-233) afirma que o bispo de Coimbra, Dom Gonçalo, juntamente com Dom Martinho, prior da mesma Sé, e o arcebispo Telo⁶, com a anuência da Rainha Teresa, passaram ao presbítero Martinho e à sua família um documento firmado, a título hereditário, sobre a igreja de Soure, e o governo e a defesa do castelo a cargo do nobre Gonçalo Gonçalves. Na carta transcrita na obra, a Rainha Teresa é mencionada como uma das testemunhas.

No contexto de produção da obra – 1147-1150 – o rei Afonso Henriques investia em uma política militar de aumentar seu domínio nos territórios ao sul de Coimbra, ocupado por comunidade muçulmanas. Articulando com um projeto da Cristandade de luta contra os não cristãos, ratificado pela bula papal *Divina dispositione*⁷, de abril de 1147, o rei, no mesmo ano, conquistou Santarém e Lisboa. Sendo assim, a obra desenvolve a questão da ocupação cristã na cidade de Soure e todas as concessões necessárias, embora não associe diferentemente o processo de nacionalidade de Portugal à luta contra os mouros.

De maneira geral, ao longo da hagiografia, o autor afirma que Teresa teria legitimidade no seu exercício de autoridade, reconhecida pelos membros do clero e vista como fruto da vontade divina. Sendo assim, a obra se mostra favorável à sua governança. Ao inclui-la na lista com outras autoridades ligadas à Igreja Romana (bispo, arcebispo, prior, etc.), Salvado estaria incluindo-a no mesmo patamar dos demais e ao mesmo tempo legitimando a concessão da carta de foral ao ter a anuência de membros tanto do poder secular como temporal.

Vita Thellonis Archidiaconi

A *Vita Thellonis Archidiaconi* é a hagiografia⁸ que narra a trajetória de um dos fundadores do mosteiro de Santa Cruz de

⁶ Protagonista da *Vita Thellonis Archidiaconi*.

⁷ Bula emitida em abril de 1147 pelo Papa Eugenio III para exortar e encorajar os participantes da cruzada tanto na Hispania como no Leste. Cf. Mattoso, 2006., p. 170

⁸ O manuscrito integra o Livro Santo de Santa Cruz de Coimbra, que se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa (Coleção de Bolso n° 2).

Coimbra. Escrita por volta de 1155, período em que o dito mosteiro lutava por sua independência jurídico-religiosa, a obra trata de Telo. Ele era o arcebispo de diocese de Coimbra e segundo o autor da *Vita* – o cônego regente e escriba Pedro Alfarde – começou a projetar a fundação do mosteiro por volta de 1128, ou seja, desde a morte do bispo Gonçalo Pais e da escolha do arcebispo da Sé de Braga, Bernardo, para sucedê-lo (Mattoso, 2006, p.80). Pela obra, é possível perceber que o próprio Telo tinha interesse nesse cargo e era apoiado pela Rainha Teresa e seus partidários. (Nascimento, 1998, p.59) No entanto, com os resultados da Batalha de São Mamede⁹, o rei Afonso Henriques e os membros do cabido optaram por outra escolha.

Telo, enquanto era presbítero em Coimbra, conviveu com o bispo da mesma cidade, Maurício,¹⁰ e com ele peregrinou a Jerusalém entre 1104 e 1108, momento em que conheceu e estudou sobre os diversos tipos de comunidades religiosas e da vida apostólica. Segundo seu hagiógrafo, a partir dessa experiência passou a ter a aspiração de fundar um mosteiro de cônegos regentes.

Porém, a fundação ocorreu apenas em 1131, a partir da ajuda de João Peculiar¹¹ – futuro arcebispo de Braga – e de doações, como a do terreno dos Banhos Régios, e da compra de outros. Telo convenceu a comunidade a eleger Teotônio como prior e trabalhou na construção da edificação do prédio, idealizando e supervisionando as obras, enquanto sua saúde permitiu. Posteriormente dedicou-se a uma vida de orações e morreu em 1136 (Kühner, 2012, p.38).

Essa hagiografia não trata apenas da vida e os aspectos de santidade da figura de São Telo, como é comum a esse gênero literário, mas também da fundação do mosteiro. O autor incluiu uma série de cartas e documentos emitidos pela Chancelaria Papal

⁹ Conflito armado entre os exércitos de Teresa e do Fernão Peres de Trava contra os de Afonso Henriques e dos nobres locais, em que o segundo grupo foi vitorioso, resultando no exílio de Teresa e na formação do novo reino.

¹⁰ Também conhecido como Maurício Burdino, o antipapa Gregório VIII.

¹¹ João Peculiar encontrou o local para a construção do mosteiro nos arredores de Coimbra. Cf. Nascimento (1998, p. 61).

a respeito de concessões dadas para a fundação do mosteiro e cartas do rei Afonso Henriques. Sendo assim, é possível considerar que essa obra se trata de uma hagiografia-cartulário, ao mesclar aspectos inerentes a vida do santo com documentos oficiais.

A obra – dividida em 26 capítulos – inicia-se fazendo uma contextualização dos governantes da parte cristã da Península Ibérica no ano de 1131, quando se começou a construção do Mosteiro de Santa Cruz. Em seguida inicializa a parte narrativa sobre Telo e sua peregrinação à Terra Santa, local em que estudou formas de vida religiosa. Retornando ao território portugalense, cuidou das licenças para a construção do cenóbio; da escolha do local adequado e do privilégio do papa Inocêncio III para que esse centro espiritual ficasse sob a tutela de Roma. São narrados percalços que indicam a fé e santidade do protagonista, bem como outras ações de Telo que garantiram a fundação da comunidade, culminando com a sua morte. Por fim, o foco torna-se a comunidade e são inclusas cartas, epístolas e privilégios que legitimariam o mosteiro.

A *vita* de São Telo se enquadra no gênero hagiografia – cartulário, pois traz informações sobre a trajetória de um dos fundadores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, como também apresenta documentos referentes ao mosteiro, tais como privilégios papais, cartas, epístolas, entre outros. Em relação à Rainha Teresa, essa hagiografia aborda o final de seu governo e o início do reinado de seu filho Afonso Henriques. A governante portugalense aparece somente em três passagens. (Nascimento, 1998, p.55-61)

O fragmento em que é possível analisar o exercício de autoridade da Rainha Teresa é o que trata sobre a vacância no cargo de bispo de Coimbra (Nascimento, 1998, p.59). O autor afirma que o antigo ocupante do cargo faleceu e que Telo seria o candidato ideal pelo seu exemplo de vida, pelos costumes e porque era requerido tanto pelo clero como pelo povo. A rainha Teresa e o Conde Fernão Peres de Trava também apoiavam a nomeação, colocando empenho nisso. Porém, devido aos resultados da Batalha de São Mamede (1128), o clérigo não assumiu, pois o casal

de protetores tinha sido expulso da governação e Afonso Henriques passou a reinar.

Nessa parte da obra, é esclarecido que a hagiografia de Telo era partidária do governo da Rainha Teresa, e que, para o autor, infelizmente ela não venceu o filho e, conseqüentemente, o santo não conseguiu o cargo. Dando continuidade, o autor ainda afirma que Afonso Henriques era ainda jovem, com ânsia de se tornar famoso, manipulável e impulsivo, o que resultou na indicação de D. Bernardo para o cargo. (Nascimento, 1998, p.59-60) Ou seja, a perspectiva presente no documento vê com maus olhos a derrota de Teresa e o início do governo de Afonso Henriques e conseqüentemente o processo de formação do Reino de Portugal.

Em outra passagem (Nascimento, 1998, p.61) que trata sobre a escolha da localidade espacial em que será construído o mosteiro, João Peculiar informa a Telo que encontrou um terreno nos arredores de Coimbra. Porém, devido a problemas na obtenção da posse, eles se dirigiram à Rainha Teresa. Pela obra, ela teria outrora prometido o terreno. Mas, com a perda de seu exercício de autoridade, ela afirma que não poderia dar o que prometera, pois “andava tudo conturbado e não tinha sequer poder sobre si mesma”¹².

Nesse trecho, que narra o que teria ocorrido após a Batalha de São Mamede, a personagem Telo, na *Vita*, ainda reconhece a autoridade de Teresa, mesmo ela já tendo sido “expulsa da governação”¹³. É possível perceber pela sua suposta resposta que ela de fato foi destituída pelo filho e que não poderia mais realizar nenhum ato governamental. Sendo assim, o autor lamenta sua perda na batalha em função da nomeação bispal.

Devido à mudança no cenário político, o grupo de clérigos que orquestrou a construção do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra viu seus planos adiados. Por um lado, pela investidura de Bernardo como Bispo de Coimbra – opção feita por Afonso Henriques com o intuito de romper com os partidários de Teresa

¹² Em latim: “[...] *quia tunc omnia pertubata, nec sui ipsius potestatem habuerat.*” *Ibid*, p. 60

¹³ *Ibid*, p. 59. Em latim: “*regina una cum suo comite a regno expulsis*”.

– e, por outro, pelas negociações com o novo rei, embora ele tenha se tornado na memória desse centro espiritual, posteriormente, um patrocinador do mosteiro.

Em outro trecho, o texto afirma que a vitória de Afonso Henriques na Batalha de São Mamede ocorreu devido à “providência divina”. Portanto, embora o protagonista seja partidário de Teresa, a obra, escrita em 1155, não se posiciona contrária ao reinado de Afonso nem ao processo de formação de nacionalidade. A crítica à derrota de Teresa estaria associada às decisões consideradas ruins que o rei teria tomado em seguida, ao nomear pessoas que desagradaram o mosteiro e Telo.

Maria do Rosário Ferreira (2016) escreve sobre esse trecho e afirma que possivelmente Teresa tinha prometido o terreno para o arcediogo, porém, devido às mudanças do plano político, a doação não se completou. Afonso Henriques, ao assumir o poder, teria sido a força obstrutora culpada por adiar por vários anos a construção, embora lhe seja atribuída a patronagem.

Nesta hagiografia, o autor apresenta uma visão positiva de Teresa, posição justificada pela relação de apoio entre ela e o santo protagonista. A Rainha, enquanto foi governante do condado, aprovou a candidatura de Telo ao cargo de bispo de Coimbra que, em contrapartida, a legitimou no poder e a apoiou durante os conflitos com seu filho.

Com o exílio de Teresa, o hagiógrafo reconhece a vitória de Afonso Henriques e justifica a escolha de outro bispo na eleição como decisões imaturas de um rei jovem. Logo, embora a hagiografia se coloque em um primeiro momento favorável a Teresa, o autor muda o seu discurso após os acontecimentos de 1128 (Batalha de São Mamede) visando a exaltar o novo governante.

Podemos concluir que como a obra foi escrita durante o governo de Afonso Henriques em uma organização religiosa que contava com o apoio político-econômico real, o hagiógrafo trata das relações de Telo a Teresa de modo limitado. A recusa do hagiografado para o cargo de bispo pelo rei borgonhês é justificada por sua imaturidade e logo esquecida, diante das futuras relações políticas travadas entre o mosteiro e a corte.

Vita Sancti Theotonii

O terceiro documento é a *Vita Sancti Theotonii*, a hagiografia do primeiro prior-mor e um dos fundadores de Santa Cruz de Coimbra. Foi escrita por um regrante anônimo desse mosteiro em meados do século XII, possivelmente discípulo do santo, visto que o autor afirma que uma motivação para a redação da vida é a saudade e dor que sente após a morte recente do seu mestre.

Para José Mattoso (2006, p. 85) e Aires Nascimento (1998, p. 11), a obra teria sido redigida em 1162, logo após a morte do santo, e teria sofrido intervenções por volta de 1180 (Silva, 2019, p.76). Um dos motivos que confirmaria essa hipótese seria a ausência de relatos do falecimento e da pós vida terrena, sempre presentes em hagiografias, e o fato dela buscar a construção de um modelo ideal de cônego regrante que servisse de inspiração para toda a comunidade.

Teotônio era sobrinho do bispo Crescônio de Coimbra¹⁴, que o introduziu nos costumes clericais. Após a morte dele, mudou-se para Viseu, cidade na qual concluiu seus estudos. Ele foi eleito, posteriormente, como o primeiro prior do mosteiro crúzio por ter um apreço à vida devocional. Segundo José Mattoso (2006, p.85), Telo e João Peculiar – mestre-escola de Coimbra – teriam o convencido a permanecer em Coimbra ao invés de se mudar permanentemente para Jerusalém, cidade para a qual fez duas peregrinações. Ele ocupou o cargo de 1132 a 1152, ano que renunciou devido a uma doença, sendo sucedido por seu sobrinho, D. João Teotônio. Faleceu dez anos depois e em 1163 ocorreu o reconhecimento oficial de sua santidade na comunidade coimbrã¹⁵.

A hagiografia de São Teotônio traz informações sobre a sua trajetória e o pós-morte. Sendo assim, a obra cobre os governos do casal Conde Henrique e Rainha Teresa, o dela como viúva – a partir de 1112 – e do filho Afonso Henriques após Batalha de São Mamede (1128).

¹⁴ Antecedente de Maurício Burdino no cargo de Bispo de Coimbra.

¹⁵ Esse reconhecimento era local, não papal.

Teresa é mencionada quatro vezes (Nascimento, 1998, p. 149, 151 e 161), sendo uma em conjunto com seu primeiro marido, uma com Fernão Peres de Trava e outra sozinha. Ao longo do documento, Afonso Henriques é associado a ela apenas uma vez.

Na primeira menção à Rainha Teresa (Nascimento, 1998, p. 149), ela é retratada vinculada ao Conde Henrique de Borgonha, seu marido. Nela, o casal de governantes, com o apoio da população, pede para que o santo assuma o ofício da cura pastoral, ou seja, o episcopado. No documento, o autor afirma que os cônjuges teriam “muitíssimas vezes implorado, com preces e exortações”. O pedido foi negado pelo clérigo, afirmando que ele não teria interesse em assumir cargos considerados mundanos e nocivos para sua alma.

O objetivo do trecho era ilustrar o caráter da humildade e pureza de Teotônio, que ao não aceitar o cargo – que pela obra contaria com a aprovação do clero e da população – estaria optando por preservar o caráter contemplativo de sua vocação. É possível notar também que o autor nos possibilita perceber a aceitação da autoridade de Teresa e de seu marido pela população. Conforme o verbete do *Dicionário de Política* (Stoppino, 1994, p.90), a autoridade como poder legítimo perpassa pelo juízo positivo de sua relação de poder, ou seja, a autoridade do casal é reconhecida por membros que participam da mesma relação social.

Na segunda passagem, o autor anônimo da obra, ao tratar dos efeitos da pregação do santo, invoca novamente a Rainha Teresa, dessa vez acompanhada do Conde Fernão Peres de Trava. O objetivo do trecho é fazer uma comparação das autoridades espiritual/temporal dos personagens, priorizando a primeira. Ou seja, com o intuito de afirmar a influência e poder que Teotônio tinha, em especial dentro da Igreja de Viseu, ele afirma que Teresa e Fernão, seu amante e não marido legítimo – segundo a obra –, saíram da igreja apressados e corados de vergonha devido à pregação do clérigo.

Portanto, é possível afirmar que, no documento, a autoridade de Teotônio como eclesiástico era tamanha que superava inclusive a autoridade dos que no texto são chamados de

“príncipe da terra”, que receavam ofendê-lo. Ao incluir uma passagem em que Teresa é enquadrada pelo santo e seu comportamento é criticado publicamente durante a celebração de uma missa, a hagiografia estaria indicando que o santo teria autoridade para disciplinar qualquer leigo, independentemente da posição social e do cargo exercido. Teresa estaria ocupando uma posição de exemplo a não ser seguido.

Outra autoridade que está em jogo nesse trecho, assim como nos seguintes, é o enaltecimento das reformas papais em relação aos costumes. Embora a autoridade de Teresa não esteja sendo diretamente questionada, há uma inquirição em relação à autoridade de Fernão como seu acompanhante. E, uma vez reputada sua presença ali, a autoridade de Teresa estaria sendo colocada em dúvida por tabela. O texto destaca que ela reconhece a inferioridade de sua autoridade face à do clérigo e sai da igreja acompanhado seu companheiro.

É provável que a inclusão desse trecho também tivesse um caráter político. Seria uma afirmação da rejeição das escolhas políticas e pessoais de Teresa em se cercar de cavaleiros galegos e trazê-los para dentro do condado. Pela historiografia, (Mattoso, 2006, p.43) sabemos que os nobres locais que anteriormente tinham apoiado a rainha, teriam abandonado sua corte e posteriormente se juntado à Afonso Henriques sobre o pretexto de que Teresa estaria permitindo a intervenção direta de galegos nos assuntos internos.

Destacamos também que a obra é de 1162, ou seja, cerca de trinta anos depois dos eventos narrados. Portanto, os aspectos que marcavam a diferença entre os galegos e os portugueses estavam mais fortemente identificados do que na época em que Teresa era governante e no início do reinado de Afonso Henriques, devido à maior definição das fronteiras. Portanto, o destaque e a crítica dada à situação matrimonial da rainha, que se relaciona com estrangeiros, está vinculada à narrativa em construção do nacionalismo português.

A terceira passagem (Nascimento, 1998, p.149-151) em que Teresa é mencionada pode ser dividida em duas partes. A primeira, ocorre antes da missa, quando São Teotónio estaria se

preparando para realizar uma solenidade em homenagem à Virgem Maria e Teresa, por meio de um mensageiro, pede para ele acelerar os ritos. Diante desse pedido inusitado, o santo responde que há no céu uma Rainha “muitíssimo melhor e muitíssimo mais nobre” para a qual se deve realizar o culto de forma lenta. E que ficaria a critério da governante do Condado Portucalense se juntar às celebrações ou não.

A segunda parte refere-se à resposta que Teresa teria dado, segundo o documento. Ao receber essa refutação, ela teria se arrependido e chorado “lágrimas de penitência”, reconhecendo-se como miserável e pecadora ao se comparar ao santo. Após a missa, ela teria lançando-se aos seus pés, pedindo que ele rezasse por ela. Teotônio responde afirmando que ela não deveria repetir essas palavras contra o culto divino, o que ela concorda de prontidão. O autor encerra a passagem afirmando que o clérigo tinha grande respeito pelos ofícios, que jamais os celebraria sem a devida honra e no tempo necessário, acrescentando que ele não temia os “príncipes da terra”.

Novamente nessa passagem há a oposição entre as autoridades espirituais e temporais. É possível ver que Teresa tenta usar de sua autoridade “terrena” para adiantar um rito e que ela foi duramente criticada pelo santo, lançando-se aos seus pés. Esse ato indica que ela, como governante secular, estaria hierarquicamente abaixo dos homens que lidam com assuntos divinos. Há também a comparação dela com a Virgem Maria, em que a mãe de Deus seria “muitíssimo melhor e muitíssimo mais nobre”, o que faz com que Teresa “se coloque em seu lugar”.¹⁶

A pesquisadora Leila Rodrigues (1999, p.33), ao tratar sobre essa hagiografia, destaca a dificuldade que o santo tinha ao se relacionar com personagens femininas. As menções a elas, com exceção da passagem do parto da rainha Mafalda (Nascimento, 1998, p.179), são invariavelmente negativas. E, como se tratando de Teresa, a governante do Condado Portucalense, a sua crítica

¹⁶ Em latim: “[...] *Aliam in cel regim esse longe meliorem, longeque nobiliorem, cui ele cum summa utracim et spaciose sollempinia misse peragere disposuisset [...]*”. Tradução de Aires Nascimento. In: Nascimento, 1998., p. 148

alinha-se com o ideal de superioridade do poder temporal em relação ao espiritual (Rodrigues 1999, p.39).

Outro elemento que podemos analisar é a titulação dada aos personagens vinculados à Teresa nas três passagens. Enquanto Henrique e Fernão Peres de Trava são condes, Teresa é mencionada como rainha, título que ela passa a se autodenominar em 1117, ano em que já estava viúva. Essa titulação é simbólica, uma vez que embora ela fosse filha do rei Afonso VI de Leão e Castela, não governa um reino, mas sim um território que correspondia a um condado, o Portucalense. Sendo assim, é possível perceber, apesar de a obra ter um posicionamento contrário à Teresa em sua maior parte, ela reconhece e legitima sua autoridade como rainha. Porém, o autor faz uso de suas representações como forma de valorizar a superioridade espiritual sobre os leigos e afirmar que os membros da nobreza – e da realeza – não devem se intrometer em assuntos exclusivos do clero. Portanto, mesmo que reconheça e legitime o exercício de autoridade de Teresa, ele se encontrava em um patamar inferior se comparado com o do Teotônio em assuntos eclesiásticos.

Na hagiografia de Teotônio, as relações de poder representadas entre o santo e Teresa giram em torno da limitação da sua autoridade como representante do poder temporal em relação ao poder espiritual, exemplificado na figura de Teotônio. A Rainha foi comparada e desmerecida em relação à Maria, um símbolo cristão que representa o modelo feminino a ser seguido segundo a Igreja, e sua aliança político-amorosa com a família Trava foi vista como pecaminosa pelo hagiógrafo. Como essa hagiografia foi a última a ser redigida – décadas depois do exílio e morte de Teresa – o autor distancia-se de suas decisões como governante e a condena moralmente, reforçando a santidade do autor em relação ao gênero feminino e ao poder temporal. As relações de poder travadas entre os fundadores do mosteiro e Teresa não são detalhadas e significadas.

Considerações finais

As três obras analisadas no capítulo foram produzidas no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, local que tomou para si o registro do discurso inicial da nacionalidade portuguesa na segunda metade do século XII. Porém, cada uma delas apresenta particularidades nas representações do processo de formação do Reino de Portugal como instância política autônoma e no papel atribuído à Rainha Teresa nessas construções.

De maneira geral, dois documentos – as hagiografias de Telo e Martinho de Soure – representaram Teresa de uma maneira positiva, enquanto a última – a hagiografia de Teotônio – de uma maneira negativa. No entanto, há divergências nos aspectos destacados por cada uma delas.

Na hagiografia de Martinho de Soure todas as representações da Rainha Teresa referem-se ao mesmo assunto: a carta de foral assinada pelo próprio punho de Teresa e a concessão da igreja de Soure para Martinho e sua família. De maneira geral, o autor dá enfoque na legitimidade do governo da rainha, para, certamente, reafirmar a legitimidade das concessões recebidas. E em momento nenhum a associa com o governo de Afonso Henriques, que quando aparece já é rei há quase vinte anos.

Enquanto isso, a hagiografia de Telo possui uma visão positiva da Rainha Teresa porque ele foi seu partidário. A rainha teria indicado o clérigo para o cargo de bispo de Coimbra, porém a sua derrota na Batalha de São Mamede impossibilitou a nomeação. A obra também considera Afonso Henriques um jovem rei com ânsia de poder e inconstante. O comentário positivo que lhe é dirigido é o fato de ele ser herdeiro de sangue de Teresa e, conseqüentemente, de Afonso VI de Leão e Castela. Portanto, Teresa foi considerada na obra como uma etapa na transmissão de valores sobre como ser um bom rei. Ou seja, ela não é representada somente como uma ponte entre homens.

A hagiografia de Teotônio priorizou representar o exercício de autoridade de Teresa relacionado a assuntos e ambiente eclesiásticos. Das três representações dela, uma é a respeito da eleição da cúria episcopal, outra sobre a pregação do santo e como isso afeta Teresa e a terceira refere-se ao tempo de duração da

missa. A partir daí é possível analisar a preocupação que o autor anônimo teve em tratar das intromissões do poder secular em assuntos eclesiásticos.

Outro elemento também usado para criticar Teresa foi sua relação com o Conde Fernão Peres de Trava, considerada ilícita pelo autor. No contexto em que a obra foi produzida – segunda metade do século XII – a visão da Igreja Romana acerca do papel matrimonial estava mais consolidada. Portanto, a obra faz uma crítica a relacionamentos pautados em alianças políticas e luxúria, como seria o caso de Teresa. O casamento foi elevado à condição de sacramento e era necessário a presença de um sacerdote para celebrar a união, que era considerada indissolúvel.

Dessa forma, é possível apontar que o papel dessas representações de Teresa foi o de valorizar o caráter do santo Teotônio em oposição ao seu pecado. A obra, portanto, se posiciona positivamente em relação às propostas de reforma do papado, ao comprar pelo menos nessas passagens os discursos referentes ao que cabe ou não aos príncipes da terra e aos eclesiásticos e sobre a moral matrimonial.

A partir dessas análises, é possível concluir que não há consenso em relação às representações da Rainha Teresa em obras produzidas ao longo do século XII no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Cada um deles utiliza uma sua representação de Teresa visando atender objetivos políticos específicos da comunidade crúzia. Essa abertura e diversidade ocorre, pois o discurso da formação de nacionalidade portuguesa estava em construção, permitindo abertura para múltiplas interpretações das ações dos sujeitos históricos.

Dos três textos, as duas primeiras hagiografias tiveram uma maior preocupação em representar as relações de poder de Teresa. Em ambas, Teresa é representada apoiando os ideais clericais defendidos pelos autores (e seus hagiografados) e seu poder temporal legítima tanto a escolha de Martinho como líder em Soure, como a candidatura de Telo ao cargo de bispo de Coimbra.

Por outro lado, a hagiografia de Teotônio focaliza suas representações de modo negativo na atuação de Teresa como governante pecadora e soberba. O autor aproveita a concepção

moral – ainda em construção naquele momento – acerca do casamento da Igreja Romana para condenar a associação dela com a família galega dos Trava ao invés de tratá-la com um olhar puramente político ou militar. Ele também não menciona as relações dela com outros membros do clero como as hagiografias anteriores.

É possível concluir que todas essas escolhas se deram devido ao período de escrita das hagiografias e os propósitos particulares de cada um dos autores e do mosteiro naquele contexto.

Referências Bibliográficas:

CASSOTTI, Marsílio. **D. Teresa – A primeira rainha de Portugal**. 5. ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988.

CRAVEIRO, Maria de Lourdes. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra**. Coimbra: Direção Regional de Cultura do Centro, 2011.

DÓMINGUEZ, Gregória Caveró. El perfil político de Urraca y Teresa, hijas de Alfonso VI. *In*: CONGRESSO DE HISTÓRIA DE GUIMARÃES, 2., 1996, Guimarães. **Atas...** Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães – Universidade do Minho, 1996. 7 v., V. 2, p. 5 -16.

DZIALAK-SZUBINSKA, Anna. As duas faces de D. Teresa (cca 1080 -1130): do anti-exemplo à mulher exemplar. *In*: GRAUOVÁ, Šárka; JINDROVÁ, Jaroslava; RAMOS, Joaquim Coelho (org.). **Língua portuguesa na Europa Central estudos e perspectivas**. Praga: Karolinum Press, 2016. p. 51 – 60.

DZIALAK-SZUBINSKA, Anna. D.Teresa, mãe de D. Afonso Henriques, à luz da «Crónica de El-Rey D. Affonso Henriques» de Duarte Galvão. As «origines regni» revisadas. *In*: CZOPEK, Natalia; RZEPKA, Anna (org.). **Studia Iberystyczne: Universos de Língua Portuguesa em debate**, Cracóvia, v. 13, n.1, p. 53 – 66, 2014.

FERNANDES, Fabiano. A hagiografia de Martinho de Soure e a fronteira de Coimbra na primeira metade do século XII: guerra, fé e memória. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 6, p. 113-131, 2014.

FERREIRA, Maria do Rosário. **La reine est morte: la succession politique des filles de roi aux XIe et XIIe siècles**. Disponível em: < <http://e-spainia.revues.org/23433> >. Data de acesso: 20 jan 2023.

FERREIRA, Maria do Rosário. **L'action culturelle de la reine Teresa du Portugal**. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/e-spainia/25777>>. Data de acesso: 18 jan 2023.

GORDO MOLINA, Ángel G. Hispania em clave feminina: Urraca I de León y Teresa de Portugal. Las relaciones de fronteras y el ejercicio de la potestade feminina en la primera mitad del siglo XII: Jurisdiccion, Imperium y linaje. **Intus-legere Historia**. Santiago, v.2, n.1, p. 9-23, 2008.

KOCKA, Jürgen. Para além da comparação. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, 2014.

KÜHNER, Alinde Gadelha. **Hagiografia e Santidade no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: uma análise comparativa da Vita Thellonis e da Vita Theotonii**. 2012. 123 p. Dissertação de mestrado (Mestrado em História Comparada). Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. *In*: TENGARRINHA, José (et al). **História de Portugal**. Bauru, SP: Ed. UNESP, 2001. p. 31-41.

MATTOSO, José. **D. Afonso Henriques**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006

ROEDEL, Leila Rodrigues. Vita Sancti Theotonii: uma narrativa hagiográfica em consonância com a reforma gregoriana. **Centro de Estudos Portugueses "Jorge Sena"**, Araraquara, n. 15, p. 27-43, 1999

ROSSOLILLO, Francesco. Nação. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de política**. Brasília: Editora UnB, 1994. 2v., V.2, p. 795-799

RUCQUOI, Adeline. **História medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A hagiografia bracarense face à restauração do arcebispado e à formação do reino de Portugal. *In*: NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; SOUZA, Armênia

- Maria de (org.). **Cultura, palavra e fé: narrativas e sacralidades no Mundo Ibérico**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019. p. 67-89.
- STOPPINO, Mario. Autoridade. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de política**. Brasília: Editora UnB, 1994, 2v. v.1, p. 88 – 94.
- VITA S. MARTINI SOURIENSES. *In*: NASCIMENTO, Aires A. (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Colibri, 1998. p. 223-249
- VITA TELLONIS. *In*: NASCIMENTO, Aires A. (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Colibri, 1998. p. 55-137
- VITA THEOTONII. *In*: NASCIMENTO, Aires A. (ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Colibri, 1998. p. 138-222.

AS RELAÇÕES DE PODER NO MATRIMÔNIO DO REI AFONSO VI DE LEÃO E CASTELA (SÉCULO XI) COM A RAINHA CONSTANZA SEGUNDO JIMÉNEZ DE RADA NA *HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA*

Nathália Velloso de Castro Costa Ribeiro¹

Introdução

O presente texto tem como temática as relações de poder presentes na descrição feita a respeito do matrimônio do rei Afonso VI com a rainha Constanza na *Historia de los Hechos de España*. Ele está vinculado a uma pesquisa de mestrado mais ampla, que analisa a política matrimonial de Afonso VI de Leão e Castela na literatura cronística do século XIII.

Discutiremos as relações de poder presentes nesse matrimônio, identificadas na *Historia de los Hechos de España*, escrita pelo bispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, a partir da metodologia de análise de conteúdo.² Também apresentamos reflexões sobre a concepção de história e faremos uma breve descrição da crônica aqui analisada e do seu autor, para que seja possível uma melhor compreensão da representação deste casamento, que foi um dos instrumentos das relações de poder das elites na Idade Média Central.

Antes de dar início à análise da fonte, se faz necessário destacar aqui o que Schneidmüller (2002, p. 167) sinaliza. O nosso presente se relaciona ao nosso passado. Necessidades e anseios contemporâneos determinam por que e como exploramos o registro histórico. Ao reconstruir o passado a partir do presente, descobrimos que as fronteiras que separam a pesquisa histórica dos eventos contemporâneos não são facilmente definidas. Ao descrever os

¹ Licenciada em História- UERJ. Pós-Graduada em História Antiga e Medieval - UERJ. Mestranda em História Comparada – PPGHC-UFRJ. Professora da Rede Municipal da Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.

² Tal como sintetizada por Claudinei José Gomes Campo “A análise de conteúdo é um conjunto de técnicas de análise de comunicações (2), assim sendo, é destacada neste campo, a importância da semântica para o desenvolvimento do método. Entendo-se por semântica aqui, a pesquisa do sentido de um texto” (2004, p.612).

desenvolvimentos de longo prazo em poucas frases ou imagens, inevitavelmente o historiador se vê envolvido em um processo de abstração e redução, que é afetado pelo seu contexto.

Assim, as conceituações construídas pelos historiadores e suas formas de apresentação através de trabalhos acadêmicos ganham crédito nas esferas acadêmica e pública em função, sobretudo, das fontes utilizadas, contra as quais ou sem as quais a história não pode ser escrita. (Schneidmüller, 2002, p. 167)

De acordo com Hartog (2020, p. 69), no regime de historicidade cristão, que também é o da *Historia de los Hechos de España*, não se parte do passado para o presente, mas do presente para o passado. Pode-se afirmar que o historiador atual, como sublinham Schneidmüller e Hartog, ainda partilha dessa perspectiva e parte do presente para analisar o passado, pois as perguntas que ele formula e faz às fontes tem muita relação com as suas experiências. Como sublinha Silva:

E ao analisar as fontes, o historiador não pode esquecer que a produção e transmissão dos textos são fenômenos complexos e que não há uma correspondência direta entre texto, autoria e contexto, já que vários elementos afetam a produção textual. Vale destacar que os textos são o resultado de muitas vozes e influências; seguem regras próprias de estruturação; sofrem interferências ao serem transmitidos, e, se por um lado, produzem sentidos, por outro, ganham novos significados, ao serem retomados em diferentes contextos históricos. Ou seja, não existem interpretações que sejam únicas e ahistóricas para os textos (2015, p. 134).

Nesta pesquisa, a fonte analisada é uma crônica medieval, e, por isso, se faz necessário destacar o que diferencia as crônicas medievais da historiografia moderna. Não é apenas uma questão de semântica; é um aspecto essencial para a discussão do ofício do historiador ou, dito de outra forma, para debater o desenvolvimento de uma abordagem científica para a análise histórica. Ainda que a historiografia atual partilhe do mesmo regime de historicidade que as crônicas medievais, identificá-las como componentes do mesmo *continuum* não é apenas problemático, é também ahistórico, pois tais crônicas devem ser vistas como outra manifestação da vida medieval (Menache, 2006, p. 345).

Assim, as crônicas representam os mesmos problemas que outros textos tradicionais. Primeiro têm de ser contextualizados para serem usados criticamente na pesquisa histórica. Além disso, os cronistas abordaram o processo histórico a partir de sua própria agenda, uma agenda que os medievalistas têm que descobrir e decifrar. Usando uma abordagem eclética e selecionando suas fontes e temas por meio de prismas de interesses, ideologia ou apenas preconceito, cronistas medievais deixaram para o historiador o desafio de discernir essas agendas e códigos de seleção (Menache, 2006, p. 345).

As crônicas encomendadas pelos monarcas são uma demonstração do exercício do poder, que, de acordo com Foucault (1985, p. 242), é uma forma de ação sobre outra ação. Dessa maneira, as crônicas buscaram passar mensagens, no caso em análise, sobre o casamento, como um dos instrumentos de relações de poder entre os diversos sujeitos históricos em Castela Medieval. Assim, consideramos que as crônicas se encontram no campo das relações de comunicação e servem de instrumento para induzir efeitos de poder (Foucault, 1985, p. 241).

Isso fica visível nas crônicas, pois elas são escritas para destacar a imagem de determinados personagens, e, portanto, são priorizadas informações em detrimento de outras, pois existe uma imagem a ser criada para os leitores, a fim de comunicar uma mensagem. Logo as relações de poder se fazem presente na composição da crônica, já que é o grupo que deseja impor-se como dominante que determina que tipo de informação deve ser veiculada.

Rodrigo Jiménez de Rada

Jiménez de Rada nasceu no reino de Navarra, em Puente de la Reina, por volta de 1170-1180. Proveniente de uma família de prestígio³, estudou Direito Canônico em Bolonha (1196-1199) e Teologia em Paris (1200-1204), e foi contemporâneo da ascensão ao pontificado de Inocêncio III (1198-1216), em 1198, que difundiu o discurso de união dos cristãos para uma nova cruzada ao Oriente. De acordo com Dantas e Reis (2019, p. 3), este acontecimento, junto ao

³ Segundo Dantas e Reis, ele foi criado na corte do Rei Navarro Sancho VII, onde seu pai tinha destaque (2019, p.2)

fato de ter vivido em duas cidades, Bolonha e Paris, foram responsáveis por criar no arcebispo a ideia de união dos reinos ibéricos para uma expedição ocidental contra os mouros, com o objetivo de reconquistar terras vistas como perdidas para o Islã durante a ocupação árabe.

Faz-se necessário destacar, também, o relevante papel militar de Jiménez de Rada na preparação e nas lutas contra os muçulmanos e foi até Roma pedir ao papa o estatuto de cruzada para as batalhas desenroladas na península. Além disso, ele atuou para atenuar os conflitos internos entre cristãos ibéricos.

Em 1207, Jiménez de Rada foi diplomata em um acordo entre Castela e Navarra. A sua atuação, na ocasião ainda como diácono, despertou a atenção do rei de Castela, Alfonso VIII, que o indicou para o arcebispado de Toledo, tendo assumido o cargo no ano de 1209 e mantendo-o até a sua morte, que ocorreu em 1247.

Em relação à atuação eclesiástica de Jiménez de Rada, deve-se destacar a luta pela Primazia Eclesiástica Ibérica, que terminou com o papa dando tal privilégio para a sede de Toledo. Dantas e Reis (2019, p. 3) consideram que essa primazia era formal, já que outras sedes, como Braga, Santiago e Tarragona, constantemente faziam frente à autoridade toledana.

Uma outra atuação do arcebispo que merece destaque foi na frente política, pois ele buscou legitimar a monarquia castelhana. Dentre suas ações nesse sentido, destacamos a redação da sua crônica.

Historia de los Hechos de España

A *Historia de los Hechos de España* foi encomendada pelo rei Fernando III (1199 - 1252), que era da linhagem do monarca Afonso VI e reinou de 1217 até a sua morte, em 1252, ou seja, posteriormente aos eventos em análise. Como nosso objeto de estudo é a análise das relações de poder no matrimônio do monarca Afonso VI com a rainha Constanza, não analisamos a crônica na sua totalidade, mas foi feita uma seleção de trechos.

Este texto foi escrito originalmente em latim e também é conhecido pelo nome latino *De rebus Hispaniae* ou *Historia gótica*. As principais fontes utilizadas para a construção da crônica foram obras

de Isidoro e Jordanes – para os dois primeiros livros – e a de Lucas de Tui para os restantes.

De acordo com Crespo López (2015, p. 34), a obra cronística do arcebispo de Toledo consiste em um texto extenso, intitulado *Historia de Rebus Hispaniæ Sive* ou *Historia Gothica*, que aqui vem sendo analisada, e mais quatro obras: *Historia Romanorum*; *Historia do Ostrogothorum*; *Hunnorum, Vandalorum, Suevorum, Alanorum et Silinguorum Historia*; e *Historia Arabum*. Tais obras fazem parte da cronística latina medieval do reino de Castela. O autor ainda acrescenta que para Diego Catalán Menéndez-Pidal a *De Rebus Hispaniæ* teve pelo menos duas redações (2015, p. 36). A primeira compreendia a *Historia Gothica* e *Historia Romanorum* e foi concluída pelo arcebispo em 30 de abril de 1243. Já a segunda incluiu os dois outros citados.

O manuscrito original, com as anotações de Jiménez de Rada, foi perdido, mas foram localizadas duas cópias: uma, do século XIII, o códice 131 da Biblioteca Provincial de Córdoba; outra, do século XIV, o códice 143 do Marquês de Valdecilla, que está na Universidade Complutense. Cópias posteriores também foram preservadas e encontram-se em Salamanca e El Escorial. Para a realização da análise foi usada a versão em espanhol traduzida por Juan Fernández Valverde, publicada pela Alianza Editorial no ano de 1989.

A obra narra desde o passado bíblico até a morte e o enterro do rei Enrique, e o papel da rainha Berenguela, dividindo-se em nove grandes partes. O trecho da fonte aqui analisado se encontra no sexto livro, do capítulo vinte ao vinte e cinco. A partir da página 244 começaram a ser narrados os matrimônios do rei Afonso VI.

Essa crônica foi composta com motivação política. Para Dantas e Reis (2019, p. 2), a historiografia encontra duas principais razões que levaram Jiménez de Rada a escrever a crônica. A primeira era a de dar aos povos da Península Ibérica um passado comum, destacando que eram herdeiros dos antigos visigodos, buscando apontar que possuíam um mesmo destino. Por isso, todos deveriam se esforçar pela reconquista do território dominado pelos muçulmanos em 711. A segunda era defender sua sede arcebispal, Toledo, como a mais importante da Península Ibérica e, para isso, teria recorrido ao

passado para mostrar que ela possuía destaque desde os tempos visigodos.

Jiménez de Rada também buscou justificar a hegemonia castelhana por meio da recordação de reinos passados, especialmente o reino hispano-visigótico, trazendo a ideia de um passado comum entre asturianos, leoneses, galegos e castelhanos. Defendemos que o reinado do monarca Afonso VI também foi usado para passar a mensagem da hegemonia castelhana, pois esse rei foi o responsável pela conquista de Toledo, antiga capital do reino visigodo. E, além disso, as características atribuídas a ele eram valorizadas no século XIII, e, portanto, eram também esperadas no monarca Fernando III.

As relações de poder no matrimônio do rei Afonso VI com a rainha Constanza na *Historia de los Hechos de España*

O rei Alfonso VI foi um dos cinco filhos do rei Fernando I (1016 - 1065) e da rainha Sancha (1016 - 1067), reis de Castela e Leão, entre os anos 1038 e 1065. Tudo o que se sabe é que ele foi o quarto dos irmãos e o segundo dos meninos. De acordo com Díez (2003, p. 9), foi atribuída uma data de nascimento para Afonso, por volta do ano 1040 ou 1041, com base na cópia de um documento, que apresenta indícios de violação. Porém, o pesquisador propõe que o monarca nasceu na segunda metade do ano de 1047 ou na primeira de 1048. A preferência por essa data se dá devido ao fato de melhor se ajustar aos dados da biografia do monarca, como o seu primeiro casamento, ocorrido em 1074, e seu relacionamento quase maternal com sua irmã Urraca.

Em 1063, seu pai, Fernando I, encontrava-se na cidade de Leão com alguns magnatas e bispos para assistir à consagração solene da basílica que ele construiu. Ali, segundo a *Historia de Los Hechos de España* (1989, p. 274-275), o rei, na frente da assembleia, anunciou a decisão de que depois da sua morte o reino seria dividido entre os três filhos: Sancho, Afonso e García. Fernando I determinou que Sancho, o primogênito, ficaria com o reino de Castela, com a sua fronteira ocidental em Pisuerga, a vassalagem de Pamplona e Nájera e as párias do reino mouro de Saragoça. Para Afonso deixou o reino de Leão, compreendendo Astúrias, Leão, Astorga, El Bierzo e Zamora com toda a Terra de Campos e as párias da taifa de Toledo. Garcia herdou toda a Galiza, elevada à categoria de reino, marcando os seus limites no rio

Eo e no Monte Cebrero, e que incluiu áreas do atual Portugal até ao rio Mondego, além das párias do rei de taifa de Badajoz⁴. Às duas filhas, Urraca e Elvira, ele deixou o *infantazgo*, ou seja, o patrocínio e a renda dos mosteiros, de Zamora e Toro, respectivamente, que faziam parte do patrimônio real. Porém, essa divisão só seria validada depois da morte do monarca.

Afonso foi coroado rei de Leão aos vinte e cinco anos, cerca de 1065, após a morte de seu pai, o rei Fernando I, em 1065. O reino, na ocasião, compreendia, aproximadamente, 46.000 quilômetros quadrados. Porém, como registrado na crônica de Rada⁵, após a morte de seus pais, sobretudo da mãe, Dona Sancha, em 1067, a rivalidade entre os três irmãos homens se desdobrou em conflito armado. Sancho começou a fazer exigências em relação a Afonso, já que era o primogênito e considerava que teria ficado territorialmente com a menor parte, enquanto seu irmão do meio herdou Leão, ao qual estavam vinculados o título real mais antigo e as terras mais extensas. Afonso não se mostrou disposto a aceitar as exigências de seu irmão. Assim, na Batalha de Golpejera, ocorrida em 1072, Afonso perdeu o reino de Leão para Sancho e foi feito prisioneiro no castelo de Burgos.

Ainda segundo a crônica⁶, Urraca foi pedir a liberdade de Afonso. Sancho atendeu a este pedido de clemência, chegando a um

⁴ As terras herdadas por Afonso e Garcia foram unidas à coroa de Castela por meio do casamento de Fernando I com Sancha, a herdeira do Reino Leonês.

⁵ As traduções para o português foram feitas pela autora, a partir da edição em espanhol: “Así pues, tras la muerte del magnífico rey Fernando quedaron tres hijos suyos y dos hijas: Sancho, Alfonso, García, Urraca y Elvira. Pero por más que su padre había repartido el reino entre ellos y le había asignado una parte a cada uno, como ningún poder admite ser compartido y como los reyes de España deben a la feroz sangre de los godos el que los poderosos no soporten a nadie igual ni los débiles a nadie superior, con bastante frecuencia las exequias de los reyes se empaparon con la sangre del hermano entre los godos” (Jiménez de Rada, 1989, p. 237).

⁶ “Finalmente es excarcelado por mediación del conde Pedro Ansúrez, enviado por su hermana Urraca, con la promesa de que tomaría los hábitos de monje en el monasterio de Sahagún. Como al rey Sancho le pareció bien todo esto, el rey Alfonso tomó los hábitos no por su voluntad, sino coaccionado. Pero de acuerdo con un plan del conde Pedro Ansúrez, huyó de noche, y dirigiéndose a Toledo fue recibido con toda solemnidad y ampliamente agasajado por el rey Almemón, que a la sazón ocupaba aquel trono. Y el rey de Toledo, luego de mutuos juramentos de no agresión, se preocupó de su seguridad e hizo disponer dentro del propio palacio real unas estancias

acordo com o seu irmão, que deveria ir para o confinamento em Toledo, na corte do rei Taifa Abu al-Hasan Yahya al-Mamun, que havia sido um tributário do próprio Afonso quando era Rei de Leão, e com quem tinha um bom relacionamento. Sancho também exigiu do irmão o compromisso de não abandonar o exílio ou retornar ao reino sem sua permissão.

O arcebispo de Toledo registra em sua crônica⁷ que Sancho voltou, então, sua atenção para Zamora, onde estava sua irmã Urraca. Ao cercar o local, um cavaleiro da cidade, chamado Bellido Dolfo (Ataúlfo), fingiu ter desertado e ofereceu-se para mostrar um ponto fraco que facilitaria a invasão. Sancho deu credibilidade ao homem, porém, ele matou o rei diante das muralhas de Zamora, em 1072.

Sancho tinha se casado há menos de dois anos com Alberta, mas ela ainda não lhe tinha dado filhos. Desta forma, ao tomar conhecimento da morte de Sancho, o outro irmão, Garcia, nutriu a esperança de que conseguiria retomar o controle sobre o reino da Galiza, que ele perdeu em 1071⁸.

que le sirvieran de residencia a tono con su persona, para que el rey Alfonso viviera con más comodidad junto a sus cristianos lejos del ajetreo de la ciudad y tuviera a su disposición los jardines reales anejos, para solazarse cuando quisiera. Estaban con él tres hermanos nobles y leales, a saber, Pedro, Gonzalo y Fernando Ansúrez, a quienes la reina Urraca había encomendado la protección y el asesoramiento de su hermano el rey Alfonso” (Jiménez de Rada, 1989, p. 239).

⁷ “Tras apoderarse de esto manera de los reinos de sus hermanos, intento apoderarse también de los reinos de sus hermanas con que estaba a mal porque compadecían la huida y el exilio de Alfonso. Y aparejados los batallones a su mando, atacó la ciudad de Zamora y, luego de rodearla por completo, inició un duro asedio” (Jiménez de Rada, 1989, p. 242).

⁸ Na ocasião, Garcia enfrentou e acabou matando o conde Nuño Mendes no combate de Pedroso. As consequências deste acontecimento provocaram a intervenção armada de Sancho na Galiza, que não teria sido possível sem o consentimento ou colaboração de Afonso, já que seu reino leonês estava entre os de seus dois irmãos. Assim, Sancho e Afonso chegaram a dividir a Galiza, mas o rei de Castela se apoderou de toda a região ao derrotar Afonso na mencionada batalha de Golpejera ocorrida logo depois desses eventos. Desta maneira, García se manteve em terras portugalenses até a morte de seu irmão Sancho. Ao voltar para a Galiza, em 1073, foi feito prisioneiro no castelo de Luna à mando de seu irmão Afonso. Este viu então o caminho do trono aberto para que assumisse, em 1073, as coroas de Leão, Castela e Galiza. Garcia permaneceu por dezessete anos preso, até a sua morte, em 1090.

O rei Afonso VI, de acordo com a *Historia de los Hechos de España*, assumiu o trono de Leão, incluindo a região da Galícia, e Castela após o falecimento de seu irmão Sancho:

E uma vez que conseguiu o Reino que havia perdido e, além disso, os de seus irmãos, entre unânimes vitórias e aclamações, todos fizeram o juramento ao rei Afonso, e ele recebeu a coroa do império na era de 1101. Tinha trinta anos e sete meses ao começar o seu reinado e reinou durante quarenta e três anos⁹ (Jiménez de Rada, 1989, p. 244-245).

A idade do monarca ao subir ao trono como rei de Leão e Castela, segundo o arcebispo de Toledo, era de trinta anos e sete meses. O cronista ressalta a eleição divina do monarca:

Alfonso, rei poderoso e magnânimo, rei poderoso que nada teme; seu arco, confiando no Senhor, achou graça diante dos olhos do Criador, que o engrandeceu com o temor de seus inimigos e o escolheu dentre seu povo para zelar pela fé, expandir o reino, aniquilar os inimigos, acabar com os rivais, multiplicar igrejas, reconstruir lugares sagrados, reconstruir o que foi destruído¹⁰ (Jiménez de Rada, 1989, p. 246).

Após narrar a subida ao trono de Afonso VI, são citadas cinco esposas legítimas do monarca: “Teve sucessivamente cinco esposas legítimas¹¹” (Jiménez de Rada, 1989, p. 245). E o arcebispo de Toledo as diferenciou das amantes, indicando “Teve também duas amantes nobres¹²” (Jiménez de Rada, 1989, p. 245). A partir daí, essas esposas foram enumeradas e foram incluídas informações sobre elas.

⁹ “Y una vez conseguido el reino que había perdido y, además, los de sus hermanos, entre unánimes vtores y aclamaciones todos le prestaron juramento al rey Alfonso, y recibí la corona del imperio en la era 1101. Tenía treinta años y siete meses al comenzar su reinado y reinó durante cuarenta y tres años” (Jiménez de Rada, 1989, p. 244-245).

¹⁰ “Alfonso, rey poderoso y magnánimo, rey poderoso que nada teme; su arco, confiando en el Señor, halló gracia ante los ojos del Creador, que lo engrandeció con el temor de sus enemigos y lo eligió entre su pueblo para velar por la fe, ampliar el reino, aniquilar a los enemigos, acabar con los rivales, multiplicar las iglesias, reconstruir los lugares sagrados, reedificar lo destruido” (Jiménez de Rada, 1989, p. 246).

¹¹ “Tuvo sucesivamente cinco esposas legítimas” (Jiménez de Rada, 1989, p. 245)

¹² “Tuvo también dos amantes nobles” (Jiménez de Rada, 1989, p. 245).

Como já ressaltado, nosso foco é a rainha Constanza. Ela era filha de Roberto I de Borgonha com Hélia de Semur e sobrinha de Hugo o Grande de Cluny. Assim como o monarca de Leão e Castela, ela também estava no segundo casamento. De acordo com Florez (1761, p. 164), suas primeiras núpcias foram com Hugo II, conde de Chalon, ficando viúva muito jovem. Jiménez de Rada citou a origem da rainha Constanza, indicando que ela era de terras francesas. Porém, não ficou claro na crônica a casa a qual a monarca pertencia (1989, p. 246).

De acordo com Franco Júnior (1985, p. 12), a casa de Borgonha era uma das que estava na órbita cluniacense. E uma das maneiras pela qual se consolidou uma aliança entre as monarquias ibéricas e Cluny foi através da política matrimonial que uniu dinastias peninsulares com as casas de Borgonha e Aquitânia. Por isso, era importante que o monarca Afonso VI se casasse com a rainha Constanza, que além de pertencer à casa de Borgonha, era sobrinha de Hugo, o Grande de Cluny, o que nos mostra como o casamento é um dos instrumentos da relação de poder.

Com a rainha Constanza, o monarca de Leão e Castela teve uma filha, a princesa Urraca, que se tornou a herdeira da coroa. Ela contribuiu para a mudança dos ritos e o alcance territorial da reforma litúrgica que aconteceu no reinado de Afonso VI.

Na crônica, a rainha Constanza foi enumerada como a segunda esposa do monarca:

A segunda Constanza, com quem teve uma filha chamada Urraca que casou com o conde Raimundo, e com este Raimundo teve Sancha e Afonso, que logo seria imperador¹³. (Jiménez de Rada, 1989, p. 245).

A partir deste trecho é possível observar a preocupação do cronista em destacar não só o nome da filha Urraca, fruto desta união de Constanza com Afonso, mas também o nome do primeiro marido daquela, Raimundo de Borgonha, que era conde da Borgonha.

¹³ “la segunda, Constanza, de la que tuvo una hija llamada Urraca que casó con el conde Ramón, y de la que este Ramón tuvo a Sancha y Alfonso, que luego sería emperador” (Jiménez de Rada, 1989, p. 245)

Justamente porque essa união reafirmou a aliança política entre Castela-Leão e Borgonha.

Os nomes dos netos também foram ressaltados pelo arcebispo: Sancha e Afonso. Em 1126, esse neto de Constanza, e, portanto, pertencente à casa de Borgonha, assumiu o trono leonês e castelhano como Afonso VII. Ele foi caracterizado pelo cronista não só como monarca, mas como imperador da Hispânia, posição que começou a ocupar em 1135, o que, de forma sutil, já aponta para a ideia de hegemonia castelhana-leonesa em relação aos demais reinos ibéricos.

Na mesma crônica, em outro trecho, Jiménez de Rada deixou claro que o casamento de Afonso VI com Constanza aconteceu após a sua primeira esposa ter falecido. Isso ocorreu em 1079. O enlace durou quatorze anos, até a morte da rainha, em 1093. A preocupação em indicar que o rei era viúvo é um detalhe importante, pois marca a preocupação do cronista em afirmar que o monarca não cometeu adultério: “Falecida sua esposa Inés, casou-se com Constanza, de terras francesas, de quem já falei mais acima”¹⁴ (Jiménez de Rada, 1989, p. 246). Certamente porque estava em harmonia com as diretrizes de Roma sobre o casamento.

Constanza contribuiu para a substituição do rito hispano-visigótico pelo romano, o que foi destacado pelo cronista:

Afonso, a pedido de sua esposa, a rainha Constanza, que era de terras francesas, enviou uma delegação a Roma para pedir ao Papa Gregório VII que, uma vez que foi abolido na Espanha o ofício toledano, fosse substituído pelo romano ou francês¹⁵ (Jiménez de Rada, 1989, p. 249).

Jiménez de Rada se preocupou em afirmar que o rei Afonso VI enviou a delegação a pedido de sua esposa, o que mostra a influência dela, ou seja, como ela agiu para afetar o agir do rei. Essa autoridade

¹⁴ “Fallecida por entonces su esposa Inés, casó con Constanza, de tierras francesas, de la que ya he hablado más arriba” (Jiménez de Rada, 1989, p. 246).

¹⁵ “Alfonso, a instancias de su esposa la reina Constanza, que era de tierras francesas, envió una delegación a Roma para pedir al Papa Gregorio VII que, una vez derogado en España el oficio toledano, fuera sustituido por el romano o francés” (Jiménez de Rada, 1989, p. 249).

da rainha pode ser explicada devido ao fato dela ser sobrinha de Hugo de Cluny.

Após o casamento do rei Afonso VI com a rainha Constanza, Martin (2010, p. 10) nos mostra que foi celebrado em Burgos um concílio que decidiu pela mudança definitiva ao rito romano. Ao tomar conhecimento do que acontecia em Leão e Castela, Gregório VII enviou novamente a região o Cardeal Ricardo, que posteriormente presidiu em Burgos um Concílio que acordou a adoção da liturgia romana e confirmou como novo abade de Sahagún o cluniacense francês Bernardo.

E, alguns dias depois, provavelmente em vinculação ao evento anterior, ainda que essa conexão não seja feita na crônica, foi feita uma mudança repentina na abadia de Sahagún, quando Roberto foi substituído por Bernardo, como abade à frente da comunidade monástica. Vale destacar que ambos eram monges cluniacenses provenientes da Gália. A substituição foi justificada devido ao fato de Roberto ter ficado ao lado dos clérigos moçárabes na questão da mudança do rito, dificultando a aceitação do rito romano e o total abandono do ofício moçárabe (Valdeavellano, 1955, p. 345).

Na *Historia de los Hechos de España* foi mencionada a indicação de Bernardo para a abadia de Sahagún:

O referido abade de Cluny enviou Bernardo, a quem apreciava por sua santidade, e alguns outros monges. Este saindo imediatamente, uma vez nomeado abade, foi afetuoso e compreensivo com todos, a ponto de, quando Deus Todo-Poderoso devolveu Toledo ao poder cristão, ele foi escolhido sem dúvida alguma, depois de um curto espaço, arcebispo e primaz. E aproveitando uma viagem do rei à zona de Leão, ele, ainda eleito, entrou à noite na mesquita principal de Toledo, a pedido da rainha Constanza, levando consigo alguns cavaleiros cristãos; e depois de apagar os vestígios da sujeira de Maomé, ele construiu um altar para o culto cristão e instalou sinos na torre principal para chamar os fiéis¹⁶ (Jiménez de Rada, 1989, p. 249-250).

¹⁶ “El citado abad de Cluny envió a Bernardo, a quien apreciaba por su santidad, y a algunos otros monjes. Marchando éstos en seguida, una vez nombrado abad se mostró afectuoso y comprensivo con todos, hasta el punto de que, cuando Dios todopoderoso

No trecho destacado acima é possível perceber que Bernardo foi caracterizado pelo cronista como afetuoso e compreensivo com todos. Também foi mencionado que, após a conquista de Toledo, que estava sob domínio dos muçulmanos, por parte do rei Afonso VI, ele se tornou arcebispo de Toledo, posição ocupada por Jiménez de Rada no momento em que redigiu a crônica, o que talvez justifique os elogios feitos. Jiménez de Rada deu ao monge cluniacense o protagonismo, junto com a rainha Constanza, na transformação da mesquita toledana em uma igreja, que foi dotada de um altar e sinos.

O cronista também relatou a reação do rei Afonso VI ao tomar conhecimento do que Bernardo e Constanza fizeram sem a sua autorização:

Quando isso chegou aos ouvidos do rei, profundamente irritado e incitado pela dor, pois havia estabelecido um pacto com os sarracenos na calçada da mesquita, em três dias se plantou em Toledo desde Sahagun determinado a queimar os eleitos Bernardo e a rainha Constanza¹⁷ (Jiménez de Rada, 1989, p. 250).

Neste trecho o rei Afonso VI foi descrito como irritado e incitado pela dor, o que nos leva a crer que Jiménez de Rada condenou a atitude do monarca, saindo em defesa de Bernardo e Constanza, os “eleitos”. O cronista afirmou que o soberano estava decidido a manter a palavra que tinha dado aos muçulmanos e, como punição, mataria a própria esposa e o arcebispo. Ou seja, o rei Afonso VI teve o que Foucault classifica como uma ação limite ao decidir punir Constanza e Bernardo: o uso da violência (1995).

devolvió Toledo al poder cristiano, fue elegido sin duda a guna, tras un corto espacio, arzobispo y primado. Y aprovechando un viaje del rey a la zona de León, aquél, aún electo, penetró de noche, a instancias de la reina Constanza, en la mezquita mayor de Toledo llevando consigo algunos caballeros cristianos; y después de borrar los vestigios de la inmundicia de Mahoma, levantó un altar de culto cristiano e instaló campanas en la torre mayor para llamar a los fieles” (Jiménez de Rada, 1989, p. 249-250).

¹⁷ “Cuando esto llegó a oídos del rey, profundamente irritado y espoleado por el dolor, puesto que había establecido un pacto con los sarracenos acera de la mezquita, en tres días se plantó en Toledo desde Sahagún decidido a hacer quemar al electo Bernardo y a la reina Constanza” (Jiménez de Rada, 1989, p. 250).

Ao tomar conhecimento da reação do monarca, os muçulmanos teriam ido ao seu encontro, como podemos observar no seguinte trecho:

Quando os árabes de Toledo tomaram conhecimento do estado de cólera do rei, diz-se que saíram ao encontro deste [o rei] povos de todas as condições, com suas esposas e filhos pequenos, em uma aldeia agora chamada Magán. Quando o rei chegou diante daquela multidão, acreditando que eles tinham vindo para apresentar queixas, ele lhes disse: "A afronta não foi feita a vocês, mas a mim, porque minha palavra foi inabalável até hoje; mas a partir de agora não poderei mais levá-la a gala; é de grande importância para mim não só fazer as pazes, mas também punir severamente os culpados". Os árabes por sua parte, como eram prudentes, imploravam-lhe em voz alta, de joelhos e com lágrimas, que os ouvisse. O rei, freando seu cavalo, parou um momento e os árabes começaram a falar assim: "Sabemos perfeitamente que o arcebispo é a cabeça visível de sua lei, e se fôssemos a causa de sua morte, os cristãos nos matariam em um só dia movidos pela paixão de sua fé, e se a rainha morrer por nossa causa, seremos odiados para sempre por seus descendentes e eles se vingarão de nós assim que você morrer. Portanto, pedimos que não os castigue, e nós de nossa parte os liberamos da obrigação de seu juramento"¹⁸ (Jiménez de Rada, 1989, p. 250).

¹⁸ "Cuando los árabes de Toledo tuvieron conocimiento del estallido de colera del rey, se cuenta que salieron al encuentro de estas gentes de toda condición con sus esposas e hijos pequeños en una aldea que ahora se llama Magán. Cuando el rey llegó ante esa multitud, creyendo que venían a presentarle quejas, les dijo- «La afrenta no os la han hecho a vosotros, sino a mí, pues mi palabra fue inquebrantable hasta este día; pero de ahora en adelante ya no podré llevarla a gala; es de gran importancia para mí no sólo desagrararlos sino también castigar duramente a los culpables». Los árabes por su parte, como eran prudentes, les rogaron a gritos, de rodillas y con llantos que los escuchara. El rey, frenando a su caballo, se detuvo un momento y los árabes comenzaron a hablar de esta manera: «Sabemos perfectamente que el arzobispo es la cabeza visible de vuestra ley, y si fuéramos la causa de su muerte, los cristianos nos matarán en un solo día llevados por la pasión de su fe, y si la reina muriera por nuestra causa, seremos odiados por siempre por su descendencia y se vengarán de nosotros tan pronto como mueras. Por lo tanto, te solicitamos que no los castigues, y nosotros por nuestra parte te libramos de la obligación de tu juramento" (Jiménez de Rada, 1989, p. 250).

O rei Afonso VI, então, desistiu de punir a sua esposa e o arcebispo de Toledo, preservando as suas vidas. Desta maneira, após o apelo dos muçulmanos, ele pôde entrar em Toledo sem ter que recorrer a violência.

Neste trecho, fica visível o exercício de poder do rei Afonso VI, que desejava punir a rainha Constanza e o arcebispo Bernardo, que desobedeceram às suas ordens. De acordo com Foucault (1995, p. 13), o exercício do poder não é em si mesmo uma violência ou um consentimento, mas sim um conjunto de ações sobre atos possíveis, operando sobre o campo de possibilidade onde está inserido o comportamento dos sujeitos ativos. É uma forma de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto agem. Caracterizando-se como uma ação sobre outras ações, quando o monarca buscava mostrar aos muçulmanos que iria punir os culpados que tinham colocado a sua palavra à prova e descumpriram o juramento que o monarca tinha feito com o grupo, o rei surge como figura de autoridade que pode punir, mas também negociar e perdoar.

Tais referências, além de realçar as figuras das personagens históricas mencionadas, Afonso, Constanza e Bernardo, foram incluídas na obra, possivelmente, para salientar, por um lado, que os monarcas castelhanos-leoneses governavam para todos, independentemente de suas crenças, e, por outro, sublinhar que Toledo, antiga capital do reino visigótico, estava livre do domínio dos muçulmanos e em harmonia com a Igreja de Roma.

Após o falecimento do papa Gregório VII, quem assumiu a sede apostólica foi Urbano II. Nesse momento, Ricardo encontrava-se na Península Ibérica para resolver a questão da substituição do ofício toledano, a pedido do rei Afonso VI. Rada registrou:

Mas antes da sua destituição andava agitado o clero e o povo de toda a Espanha porque o legado e o rei os pressionavam para que adotassem o ofício francês; e tendo reunido um dia previamente definido pelo rei, o primado, o legado e uma grande afluência do clero e das pessoas simples, se produziu um grande enfrentamento, pois enquanto o clero, o exército e o povo negavam categoricamente que se mudasse o ofício, o rei, instigado pela rainha, defendia o contrário,

ameaçando-os com toda classe de calamidades. Finalmente a firmeza do exército foi decisiva para que se concordasse em pôr fim a disputa mediante um duelo¹⁹ (1989, p. 251).

E mais uma vez é possível observar a tentativa de Constanza agir sobre a ação de seu marido, o rei Afonso VI, ao instigá-lo contra o clero, o exército e o povo, que eram contrários a troca do rito hispano-visigótico pelo romano. No duelo, a vitória foi do cavaleiro do povo e do exército, que defendiam a manutenção do rito toledano ou hispano-visigótico, “mas o rei se viu tão pressionado pela rainha Constanza que perseverou em seu propósito alegando que o duelo não tinha sido legal²⁰” (Jiménez de Rada, 1989, p. 252). Assim, o monarca manteve a sua resolução de que o ofício francês deveria ser adotado em todos os cantos do seu reino, sob pena de morte em caso de desobediência.

Para Martin (2010, p. 20), os vínculos do rei com sua esposa Constanza parecem ter tido implicações históricas em três âmbitos principais: a reforma litúrgica desejada por Roma, a influência franco-cluniacense em Leão e Castela e a união das coroas de Galiza, Leão e Castela. O matrimônio com Constanza esteve relacionado a esses grandes desafios eclesiásticos e, ao menos pelo que registra o arcebispo de Toledo, a rainha possuía força para estabelecer relações de poder com seu marido e outras autoridades contemporâneas.

Considerações finais

Na *Historia de los Hechos de España*, Rodrigo Jiménez de Rada informa que o monarca teve cinco esposas legítimas e duas concubinas. Dentre elas estava Constanza. O seu enlace com Afonso, segundo

¹⁹ “Pero antes de su destitución andaba alborotado el clero y el pueblo de toda España porque el legado y el rey los presionaban para que adoptaran el oficio francés; y habiéndose reunido un día fijado previamente el rey, el primado, el legado y una gran afluencia del clero y del Pueblo llano, se produjo un grave enfrentamiento, pues mientras el clero, el ejército y el pueblo se negaban rotundamente a que se cambiase el oficio, el rey, instigado por la reina, defendía lo contrario amenazándoles con toda clase de calamidades. Finalmente, la firmeza del ejército fue decisiva para que se acordase poner fin a la disputa mediante un duelo” (Jiménez de Rada, 1989, p. 251).

²⁰ “Pero el rey se vio tan presionado por la reina Constanza que perseveró em su propósito pretextando que el duelo no había sido legal” (Jiménez de Rada, 1989, p. 252).

Franco Junior (1985, p. 12), foi uma das formas de consolidar a aliança entre as monarquias ibéricas e Cluny, por meio de uma política matrimonial que unia dinastias peninsulares com as casas de Borgonha e Aquitânia, ou seja, regiões da órbita cluniacense.

Constanza, a segunda esposa, era da Borgonha e sobrinha de Hugo de Cluny, o que nos mostra a importância desta união no contexto das relações de poder. Ela foi citada na crônica de Rada em diversos momentos, que apontam para a sua participação ativa junto ao rei na administração do reino.

Neste sentido, Jiménez de Rada se preocupou em descrever a participação da rainha Constanza na troca do rito hispano-visigótico pelo romano e citou a desavença que ela e o arcebispo Bernardo de Toledo tiveram com Afonso VI, ao transformarem a mesquita em igreja sem o consentimento real, além de apontar o papel dos muçulmanos na resolução do caso.

Ao descrever a rainha e apontar o seu protagonismo em questões eclesiásticas, Jiménez de Rada também deu destaque ao então arcebispo de Toledo, Bernardo, que defendeu a sua sede arcebispal como a mais importante da Península Ibérica, sede que, no momento de redação da obra, era ocupada por Jimenez de Rada.

As relações de poder estão presentes na descrição do casamento e da atuação da rainha Constanza junto ao rei Afonso VI de Leão e Castela na *Historia de Los Hechos de España*. O cronista nos mostra que a rainha teve um papel de destaque no reino, pois manteve ativas relações de poder, manifestando opiniões e agindo a fim de exercer influência nas decisões do seu marido.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, Claudinei José Gomes. Método de análise de conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. *Revista brasileira de enfermagem*, online, v. 57, p. 611-614, 2004.

CRESPO LÓPEZ, Mario. **Rodrigo Jiménez de Rada**: vida, obra y bibliografía. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2015.

DANTAS, Rodrigo Perles; REIS, Jaime Estevão dos. Dom Rodrigo Jiménez de Rada: breve biografia e áreas de pesquisa. *In: VV.AA.*

ENCONTRO INTERNACIONAL DE PRODUÇÃO DE

PESQUISA. 11., 2019, Maringá. **Anais...** Maringá: UNICESUMAR, 2019, p. 1-8. Disponível em:
<<http://rdu.unicesumar.edu.br/bitstream/123456789/3453/1/RODRIGO%20PERLES%20DANTAS.pdf>> Acesso em 10 de julho de 2021.

FLOREZ, Henrique. Memorias de las Reynas Catholicas, *In*: FLOREZ, Henrique. **Historia, Genealogia de la Casa Real de Castilla, y de León, Todos los Infantes: trajes de las Reynas en Estampas: y nuevo aspecto de la Historia de España**. Madrid: Antonio Marin, 1761, T. I. p. 158-211.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Cluny e a feudo-clericalização de Castela. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 11, n. 1. p. 5-22, 1985.

HARTOG, F. Le régime chrétien d'historicité: Chronos entre Kairos et Krisis. *In*: HARTOG, F. **Chronos: L'Occident aux prises avec le Temps**. Paris: Gallimard, 2020. p.27-81.

MENACHE, S. Chronicles and historiography: the interrelationship of fact and fiction. **Journal of Medieval History**, London, n. 32, p.333-345, 2006.

SCHNEIDMÜLLER, B. Constructing the Past by Means of the Present: Historiographical Foundations of Medieval Institutions, Dynasties, Peoples and Communities. *In*: ALTHOFF, G.; FRIED, J e GEARY, P. J. (org.). **Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 167-192.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. **Revista Signum**, online, v. 16, n. 1, p. 131-153, 2015.

VALDEAVELLANO, L. G. de. **Historia de España. De los orígenes a la baja Edad Media**. Madrid: Manuales de la Revista de Occidente, 1955.

VALVERDE, Juan Fernández. **Historia de los Hechos de España.**
Madrid: Alianza Editorial, 1989.

A MODA E AS RELAÇÕES DE PODER NA PENÍNSULA IBÉRICA DA BAIXA IDADE MÉDIA

Thaiana Vieira¹

Introdução

Neste texto nos propomos a apresentar reflexões sobre como a moda interfere na sociedade do ponto de vista das relações de poder. Para isso, situamos a análise na região da Península Ibérica nos séculos XIII - XIV. Partimos das reflexões de Michel Foucault sobre relações de poder e utilizamos como *corpus* documental as legislações suntuárias.

As leis suntuárias podem ser atas parlamentares, proclamações dos monarcas, ordenações locais e até éditos religiosos que regulamentam sobre o consumo de alimentos, móveis, tapeçarias, roupas, adornos, matérias-primas e outros itens comercializados nessa sociedade. São normatizações que pretendem manter o consumo adequado às hierarquias da sociedade, impedindo ou minimizando a mobilidade social, ou pelo menos, a visibilidade dessa mobilidade. Eram sancionadas pelas autoridades, seja o monarca, a autoridade local ou religiosa, ainda que, em sua maioria, por iniciativa secular, e direcionadas, sobretudo, às camadas em ascensão e mulheres.

Iniciamos o texto discorrendo sobre moda e como ela é explorada no período, na sequência pensamos sobre como compreendemos o que Foucault apresenta sobre as relações de poder, e partimos para a análise propriamente dita das legislações suntuárias a partir das orientações propostas pelo filósofo. Para compor esse trabalho nos amparamos, também, na análise bibliográfica produzida sobre os temas centrais. Por fim, apresentamos as considerações finais.

Moda na Baixa Idade Média

Moda é uma palavra que recebeu muitas interpretações ao longo do tempo, espaço e também das pessoas envolvidas no processo. Isso acontece por diversos fatores, mas consideramos que essa variedade

¹ Graduada em História – UFRJ. Mestre em Artes, Cultura e Linguagens – PPGACL - UFJF. Doutoranda em História Comparada – PPGHC-UFRJ e Doutoranda em Design de Moda -Universidade da Beira Interior- Universidade do Minho.

acontece, sobretudo, porque se remete a um fenômeno histórico, mas que está presente na sociedade atual ainda em vigência e com protagonismo em muitos espaços, grupos e vidas. Assim, neste texto abordaremos moda como um modo de comunicação visual eficaz aos contemporâneos que abarca a aparência das pessoas, ou seja, roupas, sapatos e adornos diversos. Entendemos que a apresentação visual é resultado de desenvolvimento técnico, tecnológico e social, portanto, a moda envolve incontáveis processos de transformações.

Filiamo-nos à corrente que defende que o sistema da moda tem sua origem no século XIV. Ou seja, o que chamamos de moda hoje surge nos anos finais da Idade Média. Nesse momento o traje mudou bastante e a silhueta simples seguiu no rumo de uma valorização dos corpos, das peças de roupa, dos adornos, dos contornos e cortes, a fim de um perfil mais comprometido com a estética.

Como mencionamos, os desenvolvimentos técnicos e tecnológicos foram, e são, fundamentais para as transformações na aparência. A criação do tear horizontal, no século XI, possibilitou tecer peças têxteis com até trinta metros de comprimento e dois metros de largura. Essas medidas admitiam que as peças fossem cortadas para se adaptar ao corpo. Desta forma, as roupas começaram a ser moldadas aos contornos corporais, inclusive com o objetivo de valorizá-los. Tal aspecto colaborou para que houvesse uma diferenciação entre as vestimentas masculinas e femininas (Fogg, 2013, p. 43).

Nesse sentido, destacamos que até esse momento as roupas tinham a função de proteger o corpo e adornar. Um mesmo modelo de roupa era adotado por todas as pessoas, independentemente do seu sexo biológico. A roupa mais comum era uma espécie de manto, comprida, sem ajuste, portanto, sem valorização de qualquer parte do corpo.

A partir de transformações em diversos aspectos, as roupas também mudam e a principal alteração é que surgem roupas para homens e roupas para mulheres. As vestimentas masculinas se ajustam mais ao corpo (sobretudo na parte dos membros inferiores, em que os tecidos seguem bem justos desde os pés até a cintura), encurtam significativamente e são dotadas de cores mais intensas. No campo visual, temos a percepção de que a aparência masculina passa

a ser composta por duas peças. Mas a roupa masculina curta e justa era uma afronta aos olhos dos defensores da tradição (Braudel, 2005. p. 286). Elas eram, para os contemporâneos, segundo Braudel, “tão curtas e tão estreitas que deixam perceber o que o pudor manda ocultar” (Braudel, 2005. p. 286).

As vestes femininas seguem o padrão anterior e apenas são ajustadas um pouco na altura dos seios; os maiores apelos estéticos ficam nos adornos. Assim, enquanto a silhueta do homem atual se desenhava nesse momento, a da mulher permaneceu em uma tradição que impediu sua transformação rápida. Religião, pudor, recato podem ter condicionado essa lenta transformação das vestes femininas (Marques, 2010. p. 73).

Observe as imagens do século XIV a seguir. Na primeira é possível perceber as vestes masculinas justas nos membros inferiores e no tronco e braços encurtadas. Na segunda imagem conseguimos ver as vestes femininas sem grandes transformações, ocorre, como assinalado, um ajuste sutil na região do tronco.



Imagem 01: Guiron le Courtois. Bibliothèque Nationale, Paris, Naf 5243, f.14r, 1370-1380.



Imagem 02: Guiron le Courtois. Bibliothèque Nationale, Paris, Naf 5243, f.14v, 1370-1380.

O fenômeno moda também influenciou as cidades ocidentais. A lã, que foi a principal matéria-prima para a elaboração das roupas, sendo, inclusive, exportada na Península Ibérica, abriu espaço também para a seda, as peles, os metais, entre outros materiais. As cidades apresentavam-se como centros de produção e comércio, nas quais se desenvolveram os ofícios relacionados à moda, tais como vendedores de tecidos, costureiros, sapateiros, chapeleiros, alfaiates e fabricantes de meias e de aviamentos (Marques, 2010. p. 42).

Ainda durante o século XIV, as roupas das camadas privilegiadas passaram a utilizar muitos adornos, como botões e cintos ornamentados com ouro, prata ou pedras preciosas. Os tecidos também variavam de acordo com a camada social, de modo que as cores mais pigmentadas e os tecidos mais finos eram permitidos apenas às camadas altas. E os tecidos crus, mais brutos, sem tantos adornos ou cores, eram conferidos às camadas baixas. Isso nos apresenta uma variedade de tecidos, materiais, pigmentos, trabalhos e resultados, além de mostrar, também, uma preocupação com as categorias das pessoas que vão usufruir desses têxteis.

Por meio dessa brevíssima apresentação, percebemos que são muitos aspectos envolvidos no tema da Moda na Idade Média. Os materiais para estudar esse assunto são diversos: literatura, imagens,

artefatos e leis. A literatura aponta aspectos da aparência e vestimentas, porém poucos são descritos de forma mais detalhada. As imagens trazem as roupas e adornos, mas muitas vezes são representações alegóricas e possuem muitos outros fatores determinantes que dificultam a análise da sociedade por meio das vestimentas. Os artefatos seriam instrumentos bastante completos para esse objetivo, entretanto, pouquíssimos resistiram às ações do tempo². Já as leis possuem a vantagem de detalhar as peças, trabalhos, têxteis ou demais elementos e processos e a de apresentar o que é um incômodo à camada alta daquela sociedade que a elabora, mas possui o empecilho de constatar sua eficácia. Contudo, a normativa aparece como fonte mais completa para a realização do estudo da sociedade baixo medieval por meio do que se normaliza com relação às roupas, adornos, tecidos, matéria-prima e trabalhadores.

As leis oferecem detalhes sobre as peças e quem as produz, bem como a hierarquia dessa elaboração, dá uma noção dos modelos, cita as matérias-primas, informa os valores dos tecidos, ornamentos e do trabalho do artesão que a realiza, além de indicar aspectos da utilização das roupas e adornos³. Por esses motivos, e outros,

² Alguns exemplos de peças do período medieval que estão em espaços musealizados são: o loudel de D. João I, do Museu Alberto Sampaio; o pelote de Leonor de Aragão, do Monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas; uma peça do século XIV disponível no museu Victoria and Albert, em Londres; um conjunto de peças de roupa completo de uma pessoa comum, na Suécia, o que é muito significativo do ponto de vista de análise dos têxteis da camada base da população e sua tentativa de adaptar sua aparência às transformações das camadas mais altas, é denominado o “Traje do homem de Bocksten” e está no Museu da História Cultural da Halland. Muitas peças de adorno são vistas em diversos museus, principalmente da Europa, como, por exemplo, joias e coroas. Algumas peças de vestuário eclesiástico também estão musealizadas, mas elas foram menos impactadas pelas transformações que os demais estratos das sociedades desenvolveram e vivenciaram, por estar em um espaço com maior rigor moral e —tradicional. Situação parecida acontece com armaduras; entendemos que, de certo modo, são elementos de aparência, mas não são nosso foco de pesquisa porque as motivações de transformação desta peça foram mais voltadas à proteção do corpo e desempenho nas batalhas, com menor preocupação estética, visual e social.

³ Em algumas obras que analisam as leis suntuárias temos também a presença das gravuras, que aparecem como um complemento da reflexão ou até para exemplificar o que está sendo dito. O que considero relevante, já que muitas vezes as peças, tipos de tecidos, adornos, chapéus, sapatos, processos produtivos artesanais, técnicas,

propomos que a legislação suntuária, sua implementação na sociedade ibérica e sua fiscalização são situações em que as relações de poder estão vigorando e, a todo momento, se atualizando e variando seus polos de força.

Relações de poder - Foucault

Gostaríamos de começar pontuando que Foucault, autor que estrutura toda a nossa reflexão, não propõe uma teoria sistematizada; ele apresenta reflexões sobre o tema e sugere algumas orientações. Nesse sentido, escrevemos o presente texto a partir das reflexões do filósofo e seguindo a sugestão de procedimentos.

O autor aponta que seus interesses iniciais eram voltados para o estudo do sujeito, mas que, para alcançá-lo, foi fundamental perceber o que o constitui. E, dessa forma, avaliou que é inevitável tratar do sujeito sem considerar as relações de poder. O grande problema é que para analisar essas ligações, não há instrumentos. Portanto, em termos de recursos, só há disponível as possibilidades de pensar o poder a partir dos modelos legais, ou seja, pensar o que legitima o poder ou pensar o poder a partir do viés institucional (Foucault, 1995. p. 232).

Poder é um termo que é facilmente compreendido pelas pessoas, mas que é complexo de se definir. O dicionário Priberam⁴, por exemplo, apresenta vinte e seis alternativas de significados. Alguns são independentes, outros se relacionam com outros termos, que também são conceitos nas áreas das ciências humanas, como força, autoridade, direito, império, posse, governo, Estado, militar, capacidade e sujeito, ou são definidos com explicações gramaticais, e há outros, ainda, que apontam possibilidades de substituição da palavra por outra e, assim, definem o sentido a partir de exemplos em frases.

A busca pela definição não para no dicionário. Foucault apresenta que o poder é um conceito de difícil definição, sobretudo porque não é uma coisa, um elemento ou um produto. E nos orienta que o caminho jurídico ou o econômico tratam, de alguma maneira, de

ferramentas e unidades são desconhecidos. Entendo que o emprego das representações imagéticas contemporâneas ao que está sendo analisado favorece a análise.

⁴ Disponível em: [<https://dicionario.priberam.org/poder>]. Acesso em 01 de fevereiro de 2023.

modos de exercer o poder, seus efeitos, pessoas que o possuem em determinados momentos, mas são insuficientes no aspecto da definição. Foucault apresenta:

O que quer dizer, certamente, quer não há algo como o “poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “uns” sobre os outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes (Foucault, 1995. p. 242).

Assim, o autor situa que o poder só existe efetivamente quando exercido em atos, de um sobre outro. Foucault considera duas exigências para que uma relação de poder seja caracterizada. A primeira é a liberdade de ação e a segunda é um campo de possibilidades, preferencialmente, amplo. Nesse sentido, é preciso que aquele que sofre o poder tenha uma gama extensa de possibilidades de ação e tenha liberdade para fazê-la.

A relação de poder, para Foucault, é momentânea. Ou seja, os sujeitos ficam envolvidos naquela situação por um período de tempo. E isso nos indica que as teias de relações de poder podem se estabelecer das mais variadas maneiras e se modificam constantemente. Na prática, uma pessoa pode estar envolvida em incontáveis interações das que estamos tratando, e em cada uma delas ter uma posição e postura diferente.

Para Foucault, um modo interessante de pesquisar os sujeitos e o poder nas sociedades delimitadas por tempo e espaço é analisar os seus antagonismos. Dessa forma, uma maneira pertinente de se estudar as relações de poder é investigando, justamente, as suas formas de resistência. O objetivo é dissociar essas relações e entender como os contemporâneos se manifestavam quando estavam em posição secundária, ou de reação, em alguma relação de poder.

O autor aponta que são intensas as oposições, sobretudo nas sociedades atuais, e nos apresenta uma relação elementos em comum em todas, que consistem em lutas transversais, ou seja, que não se limitam a uma região ou forma de governo. O objetivo das lutas são os efeitos de poder enquanto tal, de modo que as situações não são

criticadas apenas pelo seu problema direto, mas por serem, basicamente, irrestritas em poder. São lutas imediatas por dois motivos: primeiro porque não objetivam um inimigo grandioso, mas o direto e o imediato e segundo, porque não buscam soluções futuras, mas, e novamente, as imediatas e objetivas, de impacto direto (Foucault, 1995. p. 234).

A partir desses elementos que todas as lutas de resistência possuem em comum e que são uma forma interessante de estudar as relações de poder, o autor apresenta mais alguns elementos específicos para seguir na análise de dissociação das ligações de poder. Em resumo, o filósofo aponta que o principal objetivo dessas lutas é atacar não especificamente alguma instituição ou grupo, mas uma técnica, uma forma de exercer o poder (Foucault, 1995. p. 235). Não as abordaremos nesse momento, pois não são o foco da nossa análise. Mas deixamos nítido que é um caminho recomendado pelo autor quando possível de realizar.

De modo geral, o objetivo da relação de poder é, justamente, findar as relações de poder. Ou seja, a partir das liberdades pessoais, no campo de possibilidades amplo, busca-se atuar de modo a criar uma nova economia das relações de poder, compreendendo esta em um sentido teórico e prático. E, segundo o autor, isso aparece como um dos papéis da filosofia, apesar de ser uma expectativa muito grandiosa (Foucault, 1995. p. 233).

Pensando as relações de poder na legislação suntuária ibérica do século XIV

Apresentamos brevemente o *corpus* documental que nos propomos a analisar. São três legislações: uma é do século XIII da região da Múrcia e duas são da região de *Valladolid*, do século XIV. Ressaltamos que essas normativas, apesar de serem atas de reuniões de cortes e terem um perfil padronizado de redação, são bastante diferentes umas das outras. As divergências acontecem principalmente na maneira de normatizar, afinal, com o passar do tempo, as leis, todo o processo de consolidação de um sistema jurídico e a sociedade ficam cada vez mais complexos, com isso as normas resultam mais longas, explicitadas, detalhadas e com alternativas às eventuais fraudes e trapaças.

A lei murciana analisada é de 1333 e é uma emenda da lei que fora outorgada em 1332 na mesma região. Elas foram produzidas no reinado de Afonso XI e colocadas em vigência, na província, pelo concelho da cidade de Múrcia. Este era formado por homens residentes em Múrcia e agentes do poder central, ou seja, encarregados do rei que viviam na cidade, os ditos homens bons, o que nos indica uma seleção, ou seja, não era qualquer pessoa que poderia fazer parte desse grupo. Os regedores murcianos cumpriam os ordenamentos e mandatos que chegavam da Corte sem adotar decisões próprias (Torres Fontes, 1953). As fontes foram produzidas por volta de 1330 e logo apresentadas à comunidade, sob a circunstância de necessidade de controle sobre a aparência e os gastos. Ressaltamos que tivemos acesso ao documento transcrito, não ao manuscrito original, que está no *Archivo Municipal de Murcia*, Cart. 1352, Eras, fols. 978. Não tivemos acesso a nenhuma edição crítica.

As normativas de *Valladolid* estão reunidas nas atas de cortes castelhanas e nesses documentos aparecem detalhes da região e das interações sociais, comerciais, econômicas, geográficas, o que nos interessa para o desenvolvimento da reflexão. A versão das atas das cortes que utilizamos é a que foi editada e organizada pela *Real Academia de la Historia* de Madrid e publicada pela *Imprenta e Estereotipia De Riva Senetra*, em 1863, sob o título de *Cortes de los antiguos reinos de Leon y de Castilla*, e possui cinco tomos. Não consideramos esta uma versão crítica, entretanto, é fato que em alguns momentos são sinalizadas determinadas opções possíveis às palavras que estão escritas, o que já demonstra alguma interferência posterior com motivação de enriquecer a documentação.

Uma vez apresentada a documentação, seguimos à análise das normativas. Destacamos, inicialmente, o que Foucault apresenta sobre o poder e as leis:

Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que “alguns” exercem um poder sobre outros. O termo “poder” designa relações entre “parceiros” (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas – e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade – um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras) (Foucault, 1995. p.240).

Foucault propõe que a análise das relações de poder seja elaborada a partir da percepção de determinados pontos, especificamente cinco elementos: o sistema das diferenciações; o tipo de objetivos; as modalidades instrumentais; as formas de institucionalização; e os graus de racionalização. Dessa forma, desenvolveremos o que o autor apresenta sobre cada um desses pontos e traremos as legislações suntuárias ibéricas dos séculos XIII e XIV para pensar cada um deles e, por fim, considerar se, de fato, elas envolvem relações de poder.

O primeiro aspecto a ser ressaltado é o que ele chama de “o sistema das diferenciações”, que permite o que podemos chamar de reação, ou seja, é a possibilidade de ação que a pessoa tem a partir da ação de outrem. Nesse momento Foucault aponta que todas as relações de poder atuam sobre diferenças e ressalta que as disparidades entre ambas as partes envolvidas na relação de poder são, ao mesmo tempo, condições e efeitos (Foucault, 1995. p. 246).

Pensando as diferenças, verificamos na legislação suntuária as diferenças entre aqueles que elaboram e outorgam a lei e aqueles que estão sob seus efeitos, para qualquer consequência, positiva ou negativa.

Conforme o trecho da lei em anexo⁵, há uma diferença entre quem outorga essa lei, no caso, Don Alfonso, quem aponta a necessidade de normatização, neste exemplo, o concelho e, por fim, quem fica sob a lei, as mulheres, em razão de seus panos. Como é possível constatar, a lei se funda na diferença entre os agentes, o que, na perspectiva foucaultiana é a condição básica e o motivo para as relações de poder.

O segundo aspecto é o que o autor denomina como “o tipo de objetivos”, que consiste no objetivo pelo qual um age sobre a ação do outro. Foucault não se alonga nessa contextualização e logo apresenta que estes motivos podem ser manutenção de privilégios, desempenho de funções, profissões ou cargos, reunião de lucros, funcionalidades de autoridades, entre outros (Foucault, 1995. p. 246).

Pensando especificamente nas normativas suntuárias ibéricas do período baixo medieval em análise, identificamos dois objetivos

⁵ Optamos por incluir as transcrições mais longas como anexo.

principais relacionados à manutenção de seus privilégios. O primeiro é o declarado da legislação, de manutenção do espaço público e do aparelho administrativo, conforme aparece na legislação de *Valladolid* de 135, em anexo.

Neste trecho fica evidente que a pessoa que desejar comprar determinados produtos deve fazer pagamentos ao trabalhador direto e também ao governo, inclusive ressaltando que era um costume. Ou seja, temos, na lei, de modo declarado, que havia a recolha de verbas pelo governo sobre determinadas produções. E consideramos que este seja, efetivamente, um dos objetivos da legislação suntuária.

O segundo elemento que apontamos como motivação da legislação suntuária é indireto, ou seja, ele não aparece descrito na lei, explícito como o anterior, mas figura nas entrelinhas frequentemente e, para nós, de modo nítido. É a manutenção da hierarquia social por meio da criação de um código de aparências, como apresenta Muzzarelli. Ela aponta que o objetivo não era somente de “conter luxos e de limitar importações e despesas, mas também (e sobretudo) para fixar um código detalhado de aparências” (Muzzarelli, 1999. p. 273).⁶ E isto fica evidente no trecho: “Além disso que deem às mulheres para servir em cada por cada ano a cada uma sessenta maravedis e seus vestidos como de costume.”⁷. E aparece também no fragmento:

Além disso, deem-lhes por par de sapatos dourados para homem, cinco maravedis e pelo par de sapatos prateados para homem, quatro maravedis. E pelo par de suecos⁸ dourados, seis maravedis e pelo par de suecos de três cintas, cinco maravedis e pelo par de suecos de uma cinta, quatro maravedis e pelo par de sapatos de uma cinta, dois maravedis. E a tudo isso dourado, que moldem as solas tão boas como agora lançaram⁹.

⁶ Tradução da autora a partir do original: “La normativa suntuária fu pertanto concepita non solo allo scopo di contenere lussi e di limitare importazioni e spese, ma anche (direi soprattutto) per fissare un preciso códice dele apparenze” (Muzzarelli, 1999, p. 273).

⁷ Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* 1351: “Otrossi que den alas mugeres para servir en casa por cada anno acada vna ssesenta mr. et sus vestidos acostunbrados.”

⁸ Peça de vestimenta usada nos pés, sapatos. Espécie de chinelo usada por mulheres e comediantes.

⁹ Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* 1351: “Otro si den les por el par delos çapatos dorados para ome çinco mr. et por el par delos çapatos en platados para ome quatro mr. Et por el par delos çuecos dorados sseys mr. et por el

Nos últimos trechos transcritos fica nítido que havia um detalhamento das peças de roupa ou adornos, quanto custava cada serviço de confecção ou manutenção da peça, quanto de material o artesão poderia desprender no artigo em questão, quem era o sujeito que poderia utilizá-lo, entre outros detalhes que aparecem também em outros fragmentos.

Dessa forma, apontamos que é factível pensar que a sociedade contemporânea à lei estava desenvolvendo um código de aparências que se relacionava diretamente com a disponibilidade de recursos de cada família e pessoa. Em resumo, nesse momento os artigos da aparência de luxo eram restritos à nobreza e às camadas mais altas, mas determinadas pessoas com disponibilidade monetária poderiam adquirir produtos para ter uma aparência mais próxima do luxo das elites.

O terceiro ponto que Foucault apresenta para guiar a reflexão sobre relações de poder é “as modalidades instrumentais” e consiste na maneira como o poder se exerce. Ou seja, para o poder ser exercido, é necessário um mecanismo de controle, que pode ser mais ou menos complexo, a depender da situação. De modo geral, esse aspecto pode ser resumido como uma intimidação que reafirma a capacidade de agir sobre a ação do outro. Nesse sentido, o filósofo aponta que a ameaça pode ser um sistema de vigilância, regras permanentes ou modificáveis, armas, descompasso econômico, e, até o efeito da palavra (Foucault, 1995. p. 246).

No contexto ibérico baixo medieval das legislações suntuárias relacionamos o terceiro aspecto ressaltado pelo autor às multas presentes nas normativas. Ou seja, na lei há a descrição daquilo que está sendo exigido e logo na sequência há a alternativa ao cumprimento dessa imposição, ou o que fazer caso haja infração. Conforme na normativa de *Valladolid* de 1258: “Manda o Rei em razão do casamento que nenhum não seja ousado de dar nem de usar calças no casamento de seu parente. E o que usar que pague cem maravedis.

par delos çuecos de tres çintas çinco mr. et por el par delos çuecos de vna çinta quatro mr. Et por el par delas çapatas de vna çinta dos mr. Et atodo esto dorado, que echen tales ssuelas tan buenas como agora vsan al echar.”

Também os que as deu e as que as tomou”¹⁰. Nesse trecho, o rei ordenou que, em situação de casamento de algum parente, ninguém utilize ou doe calças. E caso alguém utilizasse ou doasse, já era previsto a pena de pagamento de cem maravedis, moeda corrente na região.

Outro elemento, que nessa análise é secundário, é o fato de usar calças no casamento de um parente ser considerado ousado. Não adentraremos a essa reflexão, mas para que não fiquem dúvidas maiores, comentamos que as calças eram, no período, elementos de vestuário mais associados aos jovens, e, portanto, vinculavam-se a uma irreverência que não era uma característica que deveria ser exaltada dos homens adultos em momentos solenes, como a cerimônia do casamento. Essa peça era restrita ao universo masculino, e confeccionada para ser mais justa nas pernas, modelando mais a silhueta, e feita de cores vibrantes, muitas vezes. O resultado é de uma apresentação visual que se destaca.

Retornando à reflexão sobre o terceiro ponto de Foucault, que associamos, no contexto normativo suntuário ibérico baixo medieval, às multas, destacamos o artigo vinte e sete da mesma lei, que apresenta:

Manda o Rei que os mouros que moram nas vilas que são povoadas de cristãos que andem com a extremidade superior em formas circulares ou o cabelo partido sem topete, e que tragam as barbas longas como manda sua lei, nem tragam cendal¹¹ nem pena branca nem pano tingido, senão como dito acima sobre os judeus, nem sapatos brancos nem dourados e o que fizerem que seja à mercê do Rei.¹²

¹⁰ Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1258: “Manda el Rey em rrazon de las bodas que ninguno non sea osado de dar nin de tomar calças por xasamiento de su parienta. Et el que las tomare que peche çient mr. Tan bien el que las dio como el que las tom.”

¹¹ Tecido de seca ou linho, muito fino e transparente; pano litúrgico que os sacerdotes utilizavam.

¹² Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1258: “Manda el Rey quelos moros que moran en las uillas que son pobladas de christianos que anden çerçenados aderredor o el cabelo partido sin copete, e que trayan las baruas luengas como manda su ley, nin trayan çendal nin pena blanca nin panno tinto, si non como sobredicho es de los judios, nin çapatos blancos nin dorados e el que lo fiziere que sea a merçed del Rey.”

Destacamos o termo “à mercê do Rei”¹³, que indica que o mecanismo punitivo cabível àquele que burlar essa normativa competia ao monarca, ou seja, ele decidiria qual a pena que a pessoa iria cumprir. Nesse sentido, destacamos que caso haja o descumprimento dessa regra, podemos considerar uma pena intensa demais para uma infração mediana, ou a invalidação de alguma pena.

Nesse caso específico, o mouro pode fazer com sua aparência apenas, e tão somente, aquilo que consta na lei, caso contrário ficará completamente à disposição do rei para qualquer desígnio que ele venha a decidir. E nesse trecho percebemos com nitidez a relação de poder presente na situação, e, inclusive, as conexões que aquela pessoa, que é moura, possuía na sociedade, sobretudo em relação ao monarca, que será o definidor para sua pena. Em resumo, o que se coloca é que o mouro que descumprir a regra fica à disposição do que o rei proferisse. Essa lei é, também, um instrumento de afirmação da autoridade real.

Seguindo uma breve análise do trecho no que diz respeito aos elementos da aparência, ressaltamos que o fragmento “que tragam as barbas longas como manda sua lei” permite aos homens que mantenham a aparência conforme sua religião instituía. Consideramos isso como uma espécie de benefício da monarquia a esse grupo, de praticar sua fé com liberdade. Mas pensamos que isso não acontecia apenas pelo bem-estar dos mouros, pois os cristãos ibéricos também se beneficiavam dessa regra, afinal a utilização das barbas longas auxiliaria na identificação externa dos contemporâneos do sujeito que as utiliza e os relacionaria à minoria religiosa em questão. Assim, o ato

¹³ Destacamos que normatizar e determinar a pena daquele que ficaria “à mercê do rei” foi um movimento que aconteceu nesse momento em muitos espaços em razão do processo de desenvolvimento do aparelho jurídico. É atribuída a função de juiz ao monarca, como concessão divina desse poder de imputar penas aos agentes sociais que estão sob seu domínio no espaço que ele governa. Para conhecer mais sobre o tema, indicamos a dissertação da Dra. Rosiane Graça Rigas Martins, intitulada “A diferença na diferença: um estudo comparativo sobre as similitudes e especificidades entre as figuras femininas no *Fuero Juzgo*, que foi defendida no Rio de Janeiro, no Programa de Pós-Graduação de História Comparada em 2011. No artigo, “Si alguna muijer matar su fiiio: as penalidades previstas no *Fuero Juzgo* (Séc. XIII)”, apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, em Florianópolis, em 2013, a autora apresenta um caso em que se pode perceber a aplicação da pena da mercê do rei.

de regular pode ser percebido como uma via de mão dupla porque agrada os mouros, por não criar obstáculos a profissão de sua fé, mas favorece o aspecto de identificação visual e consequentemente de manutenção da ordem social dos habitantes não mouros, sobretudo cristãos, de *Valladolid*.

A busca de afirmação da capacidade de intervir na ação do outro daqueles que normatizam e dos que fiscalizam por meio das multas acontece em muitos artigos das legislações suntuárias, e isso se relaciona ao que apresentamos anteriormente de captação de recursos para os centros urbanos e governos. Ou seja, para além da confirmação da possibilidade de alterar a ação das pessoas, a recolha das penas aparece como um meio de se obter recursos dessas pessoas que estão gastando com peças de roupas, luxos, tecidos e adornos, para manutenção da cidade, como um duplo movimento.

O quarto aspecto apontado por Foucault na sua orientação à análise de relações de poder é definido como “as formas de institucionalização”, que são, de modo geral, os dispositivos que regem as relações. O filósofo aponta que esses dispositivos podem ser os mais tradicionais, como as estruturas jurídicas, os hábitos ou até a moda; podem ser dispositivos fechados com regras e hierarquias próprias, como as escolas e instituições militares; ou, podem, ainda, ser sistemas muito complexos e grandes, como por exemplo, o Estado, que abriga, dentro de sua proposta, aparelhos múltiplos dotados de poderes (Foucault, 1995. p. 246).

Considerando o contexto ibérico da baixa Idade Média, destacamos a introdução da legislação suntuária de *Valladolid* de 1385, que apresenta:

O segundo o que entendemos do vosso dizer e respondendo ao que nos pediram outro dia nas nossas Cortes que quiséssemos consentir com o duelo; e respondendo a vós sobre isso, queremos dizer algumas coisas que temos ordenado que serão para serviço, proveito e bem nosso e de todos os dos nossos reinos, acerca do que queremos que saibam, que como quer que tragamos esse duelo nas nossas vestimentas, porém o luto principalmente está no nosso coração, que como quer que agora tenhamos essas vestimentas por esse acontecimento que agora aconteceu, mas esse luto faz dias que está em nosso coração, e se nos

acrescenta mais de que reinamos até agora; e isso por quatro razões, as quais queremos que saibam todos os dos nossos reinos.¹⁴

Esse trecho é o primeiro parágrafo da lei e apresenta o contexto de sua produção para explicar o porquê da sua elaboração. Nele é dito que a lei é ordenada em resposta às pessoas do reino, nos assuntos de vestimenta relacionado ao momento de luto e dor. A justificativa para essa legislação é direta e objetiva: “para serviço, proveito e bem nosso e de todos os dos nossos reinos”, ou seja, benefício geral das pessoas regidas pela lei.

Nesse trecho temos o que o autor aponta como forma de institucionalização, ou seja, a lei em sua estrutura. Destacamos o parágrafo introdutório, pois é onde explica, justamente, a necessidade da mesma e que esse é um aspecto para ser levado em consideração. Essa lei foi elaborada como uma demanda de determinados grupos ao rei. Entretanto, não fica nítido quais pessoas solicitam, o que nos faz pensar que foram pessoas que compunham as reuniões das cortes e, dessa forma, acaba corroborando o que apresentamos anteriormente: a aparência e, sobretudo, as vestimentas são elementos relevantes nas sociedades desse período, e na ibérica, por sua pluralidade em perfis sociais, se apresenta, muitas vezes, como um incômodo às camadas mais altas.

A lei como forma de institucionalização é, na nossa percepção, o aspecto mais declarado da análise, afinal, trabalhamos justamente com essa categoria de documentação. E aproveitamos para avançar um pouco na reflexão, pensando os lugares das pessoas nessas leis e suas possibilidades de relações de poder mais previsíveis. Podemos

¹⁴ Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1385: “Lo segundo que vos entendemos dezir e rresponder alo que nos pidistes el otro dia en las nuestras Cortes que quisiesemos dexar duelo; e en rrespondiendo vos aesto, vos entendemos dezir algunas cosas que auemos ordenado que seran seruicio e prouecho e bien nuestro e de todos los delos nuestros rregnos, çerca de lo qual queremos que sepades que commo quier que nos trayamos este duelo enlas nuestras vestiduras, enpero el duelo prinçipalmente está em el nuestro corazon; que comme quier que agora tenemos estas vestiduras por este acaesçimiento que agora acaesçio, pero este duelo dias ha que esta enel nistro noraçon, e se nos acrescenta mas de que rrengnamos fasta agora; e esto por quatro rrazones, las cuales queremos que sepades todos los delos nuestros rregnos”.

partir do princípio que a lei outorgada pelo monarca o coloca como maior detentor de instrumentos e o mais institucionalizado elemento dessa cadeia de relações. Se por um lado isso se confirma, por outro, ele apresenta que, no caso do exemplo que trouxemos, ele elabora a lei em resposta às pessoas que de alguma maneira o cobraram. Assim, percebemos que, em determinado momento, o coletivo de pessoas acabou cobrando do rei uma atitude sobre o tema das vestimentas. Nesse momento, o monarca acaba cedendo aos anseios destas pessoas e, portanto, nesta relação estabelecida, altera sua ação a partir das daquele.

Outro exemplo que podemos trazer é o fato de a lei ter a figura do “fiscal”. De modo geral, esse fiscal é o alcaide, e é por meio deste que a lei vigorava, afinal, eles atuavam como auxiliares reais na administração e na justiça, uma espécie de extensão da instrumentalidade de autoridade real na municipalidade. A sua função era tornar a lei conhecida por todos, para diminuir as possibilidades de infração por desconhecimento (Silveira, 2017, p.219). Ele recebia o auxílio dos homens bons, membros aristocráticos dos municípios, que formavam o concelho. Esse era o grupo que detinha os símbolos, instrumentos e recursos para o exercício da justiça em nome da monarquia.

A pessoa que assumia a função de alcaide ficava em um constante deslocamento de posição em relação à possibilidade de ação, a variar conforme a pessoa com quem dialogava. Quando se dirigia ao monarca, estava em uma posição inferior, com menores possibilidades de ação, afinal precisava apenas cumprir as ordens do mesmo e da legislação outorgada. Quando se relacionava com os habitantes da sociedade, na maioria das vezes estaria em situação de certa vantagem e superioridade, pois estaria verificando a execução e garantindo o cumprimento da lei. Nesses casos, os interlocutores poderiam ser médicos, artesãos, judeus, mouros, mulheres, alfaiates, religiosos, ou qualquer outra categoria social; a orientação é que todos cumprissem as leis.

Determinadas leis eram voltadas a grupos específicos e a relação se restringia aos envolvidos e, se adequam aos mesmos perfis. No que se refere aos grupos marginalizados religiosos, por exemplo, há um posicionamento mais firme e também, de certo modo, superior do

fiscal que se coloca irredutível, mas em alguns momentos surgem desafios a esse posicionamento. O que acontece é que os mouros e os judeus eram grupos marginalizados. Afinal, na Europa Ocidental na Idade Média, o fator de diferenciação dos sujeitos, era, primordialmente, a sua fé (Geremek, 1995. p. 42). Pontuamos isso para situar que há diferenças, e hierarquia, entre os marginalizados, de modo que os que o eram pela fé eram considerados elementos de instabilidade à ordem social. Por isso, precisavam levar em sua aparência sinal que os situasse como infamantes e diferentes, sobretudo, como não cristãos.

Nesses casos, nossa hipótese é de que existiam divergências de posicionamento mesmo em relação a um mesmo grupo e uma mesma regra. Por exemplo, a abordagem do fiscal a um médico judeu que levava o código da infâmia em suas vestes e do mesmo fiscal a um judeu artesão ou servo seria, pensamos, diferenciada. Afinal, apesar de ambos serem judeus, essas pessoas do exemplo pertencem a estratos sociais distintos por conta da sua ocupação cotidiana. Nesse sentido, a sociedade hierarquizada acaba por, ao exigir o cumprimento de uma mesma regra, permitir que uma mesma pessoa tenha ora mais e ora menos alternativas de ação. No caso dos exemplos, o médico judeu teria, em determinadas situações, mais possibilidades de ação, vantagens e influências que o fiscal. E o artesão ou servo, também judeu, teria menos perspectivas de ação em relação ao inspetor e acaba por reafirmar os posicionamentos nas relações de poder.

Um exemplo de deslocamento de possibilidade de ação na relação com a presença do fiscal no evento era o que acontecia em festas da nobreza. No fim do período medieval as vivências mais temidas pelos inspetores e legisladores eram as que envolviam a aparência, as vestimentas e, por fim, a moda. Quando o fiscal estava em um ambiente em que a nobreza estava ausente, principalmente em confraternizações, se firmava nas suas funções e fazia cumprir, na maioria das vezes, seus objetivos de inspeção e multa. Entretanto, nas suas próprias festas, visto que a maioria dos que exerciam essa função pertenciam à nobreza, “fechavam os olhos”, metaforicamente, e não autuavam nenhum daqueles que infringiam as normas (Ariés; Duby, 2009. p. 304). É certo que as festas eram espaços de sociabilidade e afirmação de riquezas, influências, relacionamentos e acessos entre as

pessoas mais nobres e influentes. Dessa forma, aparecer e exercer a sua tarefa nesse espaço poderia desencadear problemas de outra ordem, e, inclusive, surgir a necessidade de autuar alguém com maior posição hierárquica e influência, o que em uma reação, o colocaria em posição ainda mais inferior e com menor possibilidade de ação.

O quinto, e último, aspecto da proposta de roteiro de análise das relações de poder que Foucault propõe consiste em “os graus de racionalização”. Esse tópico trata do que está envolvido nos campos de possibilidades em que se praticam as relações de poder. Os campos de ação podem ser simples ou mais complexos no que se refere aos instrumentos e resultados. Na prática, o que o autor destaca é que não há uma estrutura única sobre o campo de ação em que se desenvolve a relação de poder, mas uma dinâmica que, por ser múltipla, é variável, se desenvolve, transforma, adapta, atualiza, e, a partir dessas novas organizações, estabelece aquilo que faz sentido, os acertos necessários com o avançar das sociedades. E a resposta do porque isso acontece é justamente o aspecto final do guia proposto pelo filósofo: o que está envolvido. Esses elementos podem ser: desgaste social, custo monetário da ação, custo monetário e político das reações, entre outras grandes variáveis (Foucault, 1995, p. 247).

Nesse sentido, para o contexto ibérico dos séculos finais da Idade Média, não trazemos um trecho específico de algum documento para refletirmos, mas a própria produção das legislações suntuárias. É preciso compreender que a produção e outorga de leis envolvem muitos mecanismos e processos, conseqüentemente despende de considerável tempo, recursos, pessoas, conhecimentos, entre outros detalhes menores. Portanto, para que se chegue à conclusão que é interessante elaborar uma lei e implementar a mesma, são considerados todos esses encargos. Ressaltamos que isso não significa que havia um balanço efetivo de todo o custo, o desprendimento de tempo, pessoas e demais variáveis, mas existia a noção desses gastos e a decisão de seguir com a implementação da normativa. Isso nos faz pensar que havia mesmo a intenção de, de alguma maneira, controlar certos temas e eventos por determinados grupos e, dessa forma, também afirmar seus poderes.

A historiografia não apresenta consenso sobre as motivações para a legislação suntuária. Daniel Roche considera que tais leis

tenham fins econômicos e apresenta que “O policiamento dos gastos agora afetava todos os súditos. Nobres e plebeus estavam igualmente unidos nos excessos indumentários, que desencadeavam a ação do Estado” (2007. p. 62). E destacamos que no próprio trecho do historiador ele aponta a ação do Estado como elemento fundamental nesse processo regulador. Ou seja, ele assume que a lei coloca todos, nobres e súditos, em uma mesma regra. Quanto a isso, temos ressalvas, pois o que se verifica, no caso ibérico, é uma normatização voltada às camadas em ascensão e minorias e, consideramos, pressupõe uma ação por parte destes e a conseqüente ação da monarquia, como já vimos.

Sobre as motivações das leis e seus graus de racionalização, Maria Muzzarelli defende que o objetivo não era somente “conter luxos e de limitar importações e despesas, mas também (e sobretudo) para fixar um código detalhado de aparências” (1999. p. 273). Nesse sentido, entendemos que na perspectiva da historiadora, a relação de poder fica menos nítida, mas mais complexa. Isso porque para além das ações, possibilidades de reações e dos instrumentos e instituições envolvidas, ela aponta, na nossa percepção, que a aparência é também um espaço de disputa, de afirmação, de posicionamento.

Há ainda a perspectiva de competência das leis que Hunt também trata que, em alguma medida, se assemelha aos graus de racionalização, como proposto por Foucault. Hunt apresenta que “O alcance das leis e do Estado, em geral, era limitado e é mais seguro tratar das leis como evidência sobre os projetos de governança do que assumir que eram um sistema de regras e procedimentos” (1996. p. 325). Assim, o autor compreende as limitações das leis e das ações do aparato do Estado, assumindo que os outros também tinham alternativas de ação.

Considerações finais

Consideramos que essa espécie de roteiro que o filósofo propõe é um guia para analisar os eventos e situações que envolvem relações de poder. Acompanhando as etapas da reflexão, conseguimos perceber que nas legislações suntuárias ibéricas do século XIV há situações que envolvem as relações de poder. E, principalmente, percebemos que elas variam de posição em relação à possibilidade de ação em cada acontecimento.

O autor apresenta que o sujeito é o seu principal objeto de reflexão e que para alcançá-lo iniciou as reflexões acerca das relações de poder. Após a análise realizada a partir da estrutura proposta por ele, consideramos que as relações de poder realmente constituem o sujeito em alguma medida. Em cada situação a pessoa é dotada de um campo de possibilidades de ação, a partir da ação do outro. Ora, essas ações são uma resistência, ou uma iniciativa, ou uma manutenção de jurisdição, ou um silenciamento proposital. De todo modo, todos esses movimentos são produto da liberdade de agir de cada um.

De fato, essa categoria de relação compõe e permeia toda a sociedade, em diferentes níveis. É interessante assumirmos que todas as possibilidades são ações válidas para construção da história e da trajetória singular e também da comunidade. E, mais especificamente, as decisões pelas ações, ou seja, aquelas atitudes tomadas, são exatamente as que acabam definindo os sujeitos, objeto de análise de Foucault.

Verificamos o que o autor indica a respeito do poder, que só pode ser analisado no sentido de uma relação. E constatamos que no caso das legislações suntuárias ibéricas medievais, essas relações de poder são múltiplas, em diversas camadas, com os mesmos agentes em posições sociais estabelecidas e funções variadas, características que, combinadas, indicam uma pluralidade de tensões, ou forças, nas relações de poder e em diferentes direções.

Referências bibliográficas

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (org). **História da Vida Privada: Da Europa Feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII: As estruturas do cotidiano**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOGG, Marine. **Tudo sobre moda**. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

GEREMEK, Bronislaw. **Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia, 1400-1700.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNT, Alan. **Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law.** New York: St. Martin's Press, 1996.

MACEDO, Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre**, Bucema, Hors-série, n. 2, p. 45-56, 2008.

MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira. **A sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida quotidiana.** 6 ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

MARTINS, Rosiane Graça Rigas. **A diferença na diferença: um estudo comparativo sobre as similitudes e especificidades entre as figuras femininas no Fuero Juzgo.** 2011. 133p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MUZZARELLI, Maria Giusephina. **Il guardaroba medievale: vesti e società dal XIII al XVI secolo.** Bolonha: il Molino, 1999.

Poder. Disponível em: [<https://dicionario.priberam.org/poder>]. Acesso em 01 de fevereiro de 2023.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (ESPAÑA) (ed.). Atas da corte de *Valladolid* de 1258. In: **Córtes de os antiguos reinos de Leon y de Castilla.** Madrid: Imprenta y Estereotipia, 1861. T1, p. 54-63.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (ESPAÑA) (ed.). Atas da corte de *Valladolid* de 1385. In: **Córtes de os antiguos reinos de Leon y de Castilla.** Madrid: Imprenta y Estereotipia, 1861. T. 2, p.314-335.

ROCHE, Daniel. **A cultura das aparências: Uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII).** São Paulo: Edita Senac São Paulo, 2007.

SILVEIRA, Marta. **A lei na Idade Média: Penalidades corporais em Castela.** Curitiba: Editora Prismas, 2017.

TORRES FONTES, Juan. El concejo murciano em el reinado de Alfonso XI, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, n. 23, p.139-160, 1953.

TORRES FONTES, Juan. Ordenanza suntuaria murciana en el reinado de Alfonso XI. *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, v. 6, p. 99-131, 1980.

Anexos

Anexo I:

Don Alfonso pela graça de Deus rei de Castela, de Toledo, de Leão, de Galiza, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, de Algarve, e senhor de Vizcaya e de Molina, ao concelho, cavalheiros e homens bons da cidade de Murcia, saúde e graça. Saibam que Furtado Ruyz de Gamarra e Rodrigo Pagan e Berenguel de Pujalte e Miguel Gisberte, seus mandadeiros, vieram a nós em Valhadolide e deixaram-nos [a par] como o dito concelho tem feito ordenamentos entre vós em razão dos panos das mulheres, que são a favor de todos os que moram na dita cidade e nosso serviço. O qual ordenamento é feito desta maneira:

Esta transcrição é bem e fielmente tirada de umas ordenações que estão nos livros do concelho da cidade de Murcia que diz assim:

Domingo 3 dias de outubro, era de mil e trezentos e setenta anos, chegou o concelho geral na casa dos prazos por pregão feito pela cidade, segundo que é de costume, sendo o honrado don Alfonso Ferrandez de Saavedra, adiantado do reino de Murcia, e os prefeitos e guardas e jurados e cavalheiros e homens bons da cidade. E vendo que nas ordenações feitas em razão dos panos e dos adornos das donas e outras mulheres haviam alguns melhoramentos e declarações, pelo concelho geral com o adiantado fizeram estes melhoramentos e usos escritos:

Primeiramente, emendaram que possam levar guirlanda e que possa haver até meia onça¹⁵ de prata branca, ou dourada, ou de faixa

¹⁵ Onça comum, que é igual a 28,349523125g, ainda é utilizada para calcular preços de bens de consumo (alimentos, cosméticos, etc); onça troy, que é igual a 0,311035g, empregada como padrão de medida de peso de metais preciosos, como o ouro.

de seda¹⁶ bordada de ouro da medida ordenada e sem prata, e qualquer dessas guirlandas que a levem de uso horizontal e não acima de nenhuma maneira. E também emendaram que podem pôr e levar em casa manto, ou pano, ou capa de até três onças de prata, e em cada pelote¹⁷ de até duas onças, e em cada saia¹⁸ de até uma onça em qual adorno quiserem, mas que não seja dourado nem esmaltado. E também, como disse, que possam pôr bordados de ouro das larguras ordenadas, que possam trazer se quiserem nos mantos ou panos, ou capas, pelotes ou saias duas vias de cintas de seda bordada de ouro no lugar da uma via de seda bordada de ouro, e que ambas as duas vias desta cinta de seda bordada de ouro não sejam mais largas que valha aquela cinta de seda bordada de ouro. E como disse, nos panos que leve atrás quatro vias sem adornos, que possam pôr e levar cinco vias da maneira que dita é. E também, que não possam levar pano com figuras, nem pinturas, nem com outras figuras nenhuma. E também, como disse que possam levar nos mantos cordas do dito bordado de ouro, ordenaram que possam levar tecidos e cordas de prata que pesem até um marco que valha em cem XX maravedis¹⁹, ou de seda ou do bordado de ouro ordenado, que não possam custar nem valer os tecidos ou cordas de cada manto, mas dos ditos cem XX maravedis. E

¹⁶ A seda é uma fibra proteica natural obtida a partir dos casulos de lagartas de certas mariposas e do bicho-da-seda e é usada para produção de têxteis. A seda foi introduzida na Península Ibérica pelos árabes, iniciando assim a instalação do comércio de seda e oficinas de tecelagem, resultando em um material caro e exclusivo.

¹⁷ Roupas de cima sem manga. Usado tanto por homens como por mulheres, com uma diferença, o comprimento. As mulheres tinham de *pellotes* mais longos do que os dos homens, até mesmo um ou dois vãos mais do que sua estatura. Sua característica principal e única são as grandes aberturas em *armholes*, chegando à cintura ou quadril dependendo do gosto de seu portador, bem como o aperto no peito e nas costas. A diferença entre o *pellote* da camada superior e das mais baixas foi o tipo de tecido (materiais, corantes) mas não a forma, assim que a riqueza dos materiais se refere ao status nobre de seu dono.

¹⁸ Homens e mulheres do século XIII usavam a *saya* ou *gonela*, uma espécie de túnica simples, em forma de T com as mangas apertadas ou não nos braços. A diferença entre o que era usado por homens e mulheres, é que enquanto a das mulheres chegavam aos pés, dos homens era bastante mais curto.

¹⁹ Moeda espanhola de ouro, efetiva umas vezes e outras, imaginária, que teve diversos valores e qualificações. O *maravedí* era o nome de várias moedas ibéricas de ouro e prata, em seguida, entre os séculos XI e XIV e o nome de diferentes unidades de contabilidade Ibérica entre os séculos XI e XIX.

também, emendaram no capítulo sobre véus ou mantos, que diga mais a mantos de ouro ou adornos de cabeça da maneira ordenada e que possam pôr e levar se quiserem até meia onça de folha de prata sobredourada²⁰.

²⁰ Tradução da autora a partir do original: “Don Alfonso por l agracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Sevilla, de Cordova, de Murçia, de Jahen, del Algarbe e señor de Vizcaya e de Molina, al conçeio, cavalleros, e omnes Buenos de la çibdat de Murçia, salut e graçia. Sepadesque Furtado Ruyz de Gamarra e Rodrigo Pagan e Berenguel de Pujalte e Miguel Gisberte, vuestro mandaderos, venieron a nos a *Valladolit* e dexieronnos em como uos el dicho conçeio auedes fecho ordenamentos entre uos em razon de los panos de las mugeres, que son a pro de todos los que moran em la dicha çibdat e nustro seruiçio. El qual ordenamento es fecho em esta guisa: Este es traslado bien e fielmente sacado de unas ordenaçiones que son em los libros del conçeio de la çibdat de Murçia que dize assy: Domingo III dias de othubre, era mil de trezientos e setenta años, fue llegado conçeio general em la casa de los plazos por pregon fecho por la çibdat segunt que es acostumbrado, seyendo y el onrrado don Alfonso Ferrandez de Saauedra, adelantado del regno de Murçia, e los alcalles¹⁵⁰ e alguazil¹⁵¹ e jurados e caualleros e omnes Buenos dde la çibdat. E veyendo que em las ordenaciones fechas em razon de los panos e de los guarnimentos de las dueñas e otras mugeres auia mestes algunos mejoramientos e declaraçiones, por conçeio general com el adelantado fezieron y estos mejoramientos yuso escriptos: Primeramente, hemendaron que puedan leuar guirlanda em que pueda auer fasta media onça de plata blanca o dorada o doroffres de la medida ordenada e sin plata, e qualquie destas guirlandas que la lieuen de yuso del tocado e non de suso em nunguna manera. Otrossy, hemendarón que puedan poner e leuar em cada manto o paues o capa fasta três onças de plata, e em cada pellote, fata em dos onças, e em cada saya fata em una onça em qual guarnimiento quisieten, pero que non se adorado nin esmaltado. Otrossy, como dize que puedan poner oroffres de las anchurias ordenada, que puedan traer sy quisieren em los mantos o paues o capas, pellotes o sayas dos vias de çintas de oroffres em lugar de la vna via del oroffres, e que amas a dos las vias desta çintas de oroffres non sean mas anchas que vala daquel oroffres. E como dize em el paues que lieue detrás quatro vias senziellas, que puedan y poner e leuar cinco vias de la manera que dicha es. Otrossy, que non puedan leuar paño com figuras nin pinturas nin com otras figuras ningunas. Otrossy, como dize que puedan leuar em los mantos cuerdas del dicho oroffres, ordenaron que y puedan leuar texiellos e cuerdas de plata que pesen fata un marco que vala em çient XX maravedis, o de seda, o del oroffres ordenado, que non puedan costar nin valer los texiellos o cuerdas de cada manto mas de los dichos çient XX maravedis. Otrossy, hemendaron em el capitulo do dizen velos o cabos¹⁵², que diga mas a cabos de oro o tocados de la manera ordenada e que y puedan poner e leuar sy quisieren fasta media onça de foja de plata sobredorada.” Lei suntuária de Murcia de 1333. Archivo Municipal de Murcia. Cart. 1352-1382, Eras, fols. 102-103.

Anexo 2:

Além disso, deem aos homens que vão ceifar ou fazer obra de agosto, que lhes deem por cada mês a cada um quarenta maravedis e o governo como de costume. Além disso, que deem ao homem para guardar as vacas, ao vaqueiro maior por sua soldada ao ano dois bezerros e oitenta maravedis e o governo como de costume. Além disso, que deem ao jovem da cabana, com os roupeiros, por sua soldada ao ano dois bezerros e cinquenta maravedis a cada um. E ao jovem para guardar ovelhas, ao maior, por sua soldada ao ano, uma capa de *sayal*²¹ e seu calçado a cada um e trinta cordeiros e o governo como de costume. E aos outros jovens, que deem a cada um, por sua soldada por um ano, capa e calçado e vinte e dois cordeiros. E aos homens que vão guardar éguas deem a cada um por sua soldada ao ano cento e cinquenta maravedis e o governo como de costume como dito é. E aos homens que guardam os bois desde meados de maio até São Miguel, que lhes deem a cada um por sua soldada setenta maravedis e o governo como de costume, segundo dito é. E aos moços que andam com os bois, a cada um, por cada mês, oito maravedis. E aos homens verdureiros mestres das hortas deem a cada um ao ano trezentos maravedis e ao governo como de costume²².

²¹ Tecido grosseiro feito de lã.

²² Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* 1351: “Otrossi den alos omes que an de ssegar o ffazer obra de agosto, quele den por cada mes acada vno quarenta mr, et el gouierno acostunbrado. Otrossi que den al ome para guardar las vacas, al vaquerizo mayor por ssu soldada al anno dos bezerros et ochenta mr. et el gouierno acostunbrado. Otrossi que den al mançebo de la cabanna, con los rroperos, por ssu ssoldada al anno dos bezerros et çinquenta mr. acada vno. Et al mancebo para guardar ouejas, al mayor por ssu ssoldada al anno vna capa de ssayal et ssu calçado acada vno et treynta corderos et el gouierno acostunbrado. Et alos otros mançebos que den acada vno, por ssu ssoldada por vn anno, capa et calçado et veynte et dos corderos. Et alos omes que an de guardar yeguas den acada vno por ssu ssoldada al anno çiento et çinquenta mr. et el gouierno acostunbrado como dicho es. Et alos omes que guardan los buyes desde mayo mediado ffasta ssan Miguell, queles den acada vno por ssu ssoldada ssetenta mr. et el gouierno acostunbrado, ssegund dicho es. Et alos moços que andan con los boys acada vno por cada mes ocho mr. Et alos omes ortolanos maestros de las huertas den acada uno al anno trezientos mr. et el gouierno acostunbrado.”

O livro *Reflexões sobre as relações de poder no Ocidente Medieval* é um dos produtos do projeto *Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro*. Essa pesquisa foi financiada pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), por meio do Programa Cientista do Nosso Estado (CNE), de outubro de 2019 a fevereiro de 2024. Ela foi desenvolvida junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM) e Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob a coordenação de Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Este volume reúne dez textos sobre temas que se relacionam aos analisados no desenrolar do projeto, a partir da perspectiva das relações de poder.

