



REVISTA
BRASILEIRA
DO CARIBE

ISSN 1984-6169

DOSSIÊ

0 Medievo e suas reminiscências
socioculturais nas Américas

VOLUME 25 | NÚMERO 1 | JANEIRO-JUNHO 2024



PPGHIS|UFMA
História e Conexões Atlânticas:
Culturas e Poderes



Universidade Federal do Maranhão - UFMA



REITOR

Fernando Carvalho Silva

PRÓ-REITOR DA AGEUFMA - Agência de Inovação, Empreendedorismo, Pesquisa, Pós-Graduação e Internacionalização

Flávia Nascimento

DIRETORA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Rosângela Fernandes

COORDENADORA DO PPGHis - Programa de Pós-Graduação em História

Soraia Sales Dornelles

VICE-COORDENADOR DO PPGHis - Programa de Pós-Graduação em História

Ítalo Domingos Santirocchi

© 2024 - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste número poderá ser reproduzida, seja por quais forem os meios empregados, sem a permissão por escrito da Coordenação do PPGHis.

As ideias, pensamentos, opiniões, conceitos ou visões emitidos em artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores.

Os artigos recebidos para publicação são apreciados por no mínimo 2 (dois) revisores escolhidos preferencialmente entre os membros dos Conselhos Editorial, Consultivo e Consultores *Ad Hoc*.



ISSN: 1984-6169

Qualis/CAPES (2017-2020): A4

Revista Brasileira do Caribe é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), de acesso aberto, e que tem por missão focalizar o estudo das culturas afro-americanas na sua relação com outras culturas e com suas matrizes africanas, apoiando-se na mais ampla interdisciplinaridade.

Fone/Fax: +55 98 3272-8391

E-mail: caribe.revista@ufma.br

URL: <https://periodicoseltronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/index>

Revista Brasileira do Caribe | Grupo de Pesquisa Estudos Caribenhos
Dossiê: O Medieval e suas reminiscências socioculturais nas Américas
Organização do Dossiê: Adriana de Souza Zierer, Terezinha Oliveira, Natasha Nickolly
Alhadeff Sampaio Mateus

EDITORES

Soraia Sales Dornelles (Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Brasil)
Josenildo de Jesus Pereira (Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL

Alejandro de la Fuente (Harvard University - Cambridge, Estados Unidos da América do Norte), Aline Helg (Université de Genève - Suíça), Antonio Maurício Dias da Costa (Universidade Federal do Pará, Brasil), Consuelo Naranjo Orovio (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC/Madrid, Espanha), Jaime Almeida (Universidade de Brasília - UnB, Brasil), João José Reis (Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil), Jorge Luis Chinaa (Wayne State University, Porto Rico), Maria Bernadette Thereza Porto (Universidade Federal Fluminense - UFF, Brasil), Laura Muñoz (Instituto Mora - México), Olga Rosa Cabrera Garcia (Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil), Sílvia Cezar Miskulin, Brasil), Soraia Sales Dornelles (Universidade Federal do Maranhão, Brasil), Stephen Grant Baines (Universidade de Brasília - UnB, Brasil).

CONSELHO CONSULTIVO

Brigida Manuela Pastor (Swansea University, Reino Unido, Espanha), Carine Dalmás (Universidade Estadual do Maranhão, Brasil), Danilo Rabelo (Universidade Federal de Goiás, Brasil), Dernival Venâncio Ramos (Universidade Federal do Tocantins, Brasil), Elena Cristina Palmero González (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil), Jorge Luis Chinaa (Wayne State University, Porto Rico), Juan José Baldrich (Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras, Porto Rico), Kátia Couto (Universidade Federal do Amazonas, Brasil), Marcos Antonio da Silva (Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Brasil), Miguel Suárez Bosa (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Espanha, Luiz Sergio Duarte da Silva (UFG, Brasil), Patsy Lewis (Sir Arthur Lewis Institute for Social and Economic Studies (SALISES), Jamaica), Roland Walter (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Brasil), Rose Mary Allen (University of the Netherlands Antilles), Olga Portundo (Universidad de Santiago de Cuba, Cuba).

CAPA E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Haroldo Matos | E-mail: jharoldo.matos@gmail.com

Ilustração da capa:

Download de: www.freepik.com

Obs.: A revisão quanto as normas de ortografia é de inteira responsabilidade dos autores dos artigos.

Revista Brasileira do Caribe. Universidade Federal do Maranhão, vol. 25, nº 1, jan./jun. 2024, São Luís, Edufma, 2024. Semestral. Descrição baseada em vol. XVIII, nº 35, (jul/dez 2017) 152p. ISSN: 1518-6784 .

1.Caribe-História-Periódicos

CDU:94(1-928-9)

APRESENTAÇÃO

O Medievalo e suas reminiscências socioculturais nas Américas

The Medieval and its sociocultural reminiscences in Americas

El Medievalo y sus reminiscencias socioculturales en las Américas

Adriana Maria de Souza Zierer

 <https://orcid.org/0000-0001-5545-5123>

Terezinha Oliveira

 <https://orcid.org/0000-0001-5349-1059>

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus

 <https://orcid.org/0000-0002-9634-665X>

O Dossiê “O Medievalo e suas reminiscências socioculturais nas Américas” teve por objetivo central contribuir com os debates acerca da História Medieval e este continente, mostrando como o período em questão é importante para a formação da construção histórica da Contemporaneidade. As reminiscências medievais se relacionam com o passado e se transformam ao longo do tempo, constituindo-se por traços que foram incorporados e ressignificados na cultura, principalmente por meio da Literatura, festividades e da religiosidade.¹

Elisângela Coelho Morais trata do Ciclo Carolíngio, com base nas narrativas do Imperador Carlos Magno e suas lutas contra os muçulmanos. Os relatos desse ciclo valorizaram o Cristianismo em luta contra o Islamismo, espalhando-se da França para a Península Ibérica e inclusive chegando ao Brasil.

Natasha Alhadeff Mateus analisa a relação Islamismo-Cristianismo por meio dos escritos do filósofo catalão Ramon Llull, segundo a perspectiva da História Global. Llull possuía um projeto de imposição da religião cristã, porém seus contatos com os islâmicos o le-

¹ Para o conceito de *reminiscências medievais*, tomam-se como base as ideias de Macedo: “Por ‘residualidades medievais’ ou ‘reminiscências medievais’ devem-se entender justamente as formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao medievalo, alterados e/ou transformados no decurso do tempo. Nesta categoria encontram-se, por exemplo, as festas, os costumes populares, as tradições orais de cunho folclórico que remontam aos séculos anteriores ao XV e que preservam algo ainda do momento em que foram criados, mesmo tendo sofrido acréscimos, adaptações, alterações”. MACEDO, José Rivair. Sobre a Idade Média Residual no Brasil. In: ID (Org.) **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 13.

varam a trocas culturais com esses povos, com quem ele conviveu tanto na Península Ibérica como em suas viagens ao norte da África.

Inserido na valorização do Cristianismo e utilizado como uma forma de resistência na Colônia brasileira, **Alex Costa** nos descortina os significados do *Sermão de Santo Antônio aos Peixes* (1654), que se apresenta como uma denúncia do jesuíta Antônio Vieira contra os desmandos políticos e os vícios praticados pelos colonos da região maranhense, que realizavam a escravização dos indígenas. Este sermão é inspirado no milagre do sermão aos peixes de Santo Antônio (século XIII), mostrando as relações entre o Medievo e a História Colonial brasileira.

Também atribuindo valores positivos aos povos originários, **Sara Gabriela Simião** analisa elementos do Romantismo brasileiro no poema *I-Juca Pirama* (1851), de Gonçalves Dias. O protagonista indígena apresenta-se com elementos cavalheirescos, abordados pelo poeta por meio da questão do sacrifício, associado aos problemas morais e nacionais do Brasil no século XIX.

Bianca Satim, Conceição Solange Perin e Meire Aparecida Nunes analisam o mito de Robin Hood por meio da balada *The Gest of Robyn Hode* e a sua materialização na xilogravura *Here begynne a Gest of Robyn Hode* (1510-1515). Por meio do estudo do texto e análise iconográfica as autoras dissecam as origens do herói que “roubava dos ricos para dar aos pobres” e que é conhecido popularmente até os nossos dias.

Cybelle Crossetti de Almeida nos mostra o impacto da medievalística germanística na Contemporaneidade, apresentando a importância do historiador Klaus Militzer, falecido em 2022, e de seus estudos sobre o Medievo na atualidade, traçando uma relação entre as pesquisas realizadas e o contexto histórico vivido pelo autor, que nasceu durante a Segunda Guerra Mundial.

Sobre a importância da Educação nos tempos atuais e sua relação com o Medievo, **Rafael Santin e Terezinha Oliveira** analisam as *Questões Disputadas Sobre a Alma*, de Santo Tomás de Aquino, teólogo do século XIII. Eles o consideram um educador devido à sua preocupação com a difusão do conhecimento, contribuindo para o desenvolvimento social, político e cultural da sociedade da qual fazia parte. Esta obra se preocupava com a formação dos educadores medievais e se relaciona com a formação docente nos nossos dias.

Por fim, inseridas diretamente com as reminiscências medievais no Brasil, temos dois artigos sobre festividades no estado de Goiás. **Cleusa Teixeira de Sousa e Gilberto César de Noronha** analisam a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis. A Festa possui origem medieval, iniciada com a rainha Santa Isabel, esposa de D. Dinis. O culto ao Divino permitia a prática da religiosidade cristã em contato com determinadas práticas judaicas. A festa foi ressignificada no Brasil e continua presente em vários estados brasileiros, se atua-

lizando em Pirenópolis a partir da década de 1970. Já as Cavalhadas, analisadas por **Maria Dailza da Conceição Fagundes**, que também ocorrem em Goiás tratam das disputas entre mouros e cristãos. Essa manifestação cultural está ligada à patrimonialização e a absorção de mais uma festa portuguesa de origem medieval no Brasil, reforçando a conexão entre o passado e o presente.

Desejamos a todos que se deliciem no exercício das relações entre ontem e hoje, Medieval e a América, por meio desse instigante dossiê sobre as suas reminiscências medievais nos nossos tempos. Boa leitura.

REFERÊNCIA

MACEDO, José Rivair. Sobre a Idade Média Residual no Brasil. In: ID (Org.) **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 9-20.

MINIBIOGRAFIA

Adriana de Souza Zierer

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora Associada do Departamento de História, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

E-mail: adrianazierer@gmail.com

Terezinha Oliveira

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Professora Titular da Universidade Estadual de Maringá junto ao Departamento de Fundamentos da Educação e ao Programa de Pós-Graduação em Educação.

E-mail: teleoliv@gmail.com

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus

Doutora em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professora do Instituto de Ensino de Superior Franciscano (IESF) e da Secretaria Municipal de Educação (SEMED)/São José de Ribamar.

E-mail: natasha_alhadeff@hotmail.com

O Ciclo Carolíngio e seu percurso na Península Ibérica

The Carolingian Cycle and its Journey through the Iberian Peninsula

El Ciclo Carolingio y su recorrido por la Península Ibérica

Elisângela Coelho Morais

 <https://orcid.org/0000-0003-0978-5628>

Resumo: O Ciclo Carolíngio constitui um compêndio de poemas medievais de autoria diversificada, elaborados em períodos distintos, que têm como tema central o imperador franco Carlos Magno e suas relações familiares, abrangendo antecessores, tios, sobrinhos, entre outros. Essas narrativas exerceram uma marcante influência na cultura medieval francesa, sendo concebidas a partir do século XI. Alcançaram significativo êxito ao atingir o público-alvo original, a nobreza, mas, além disso, desfrutaram de popularidade entre diversas camadas sociais, ultrapassando fronteiras geográficas e estendendo-se a outros países do continente europeu, notadamente à Espanha e a Portugal.

Palavras-chave: cavalaria; islamismo; Roncevaux.

Abstract: The Carolingian Cycle constitutes a compendium of medieval poems of diverse authorship, created in different periods, which have as their central theme the Frankish emperor Charlemagne and his family relationships, covering predecessors, uncles, nephews, among others. These narratives exerted a marked influence on French medieval culture, being conceived from the 11th century onwards. They achieved significant success in reaching the original target audience, the nobility, but, in addition, they enjoyed popularity among different social layers, surpassing geographical borders and extending to other countries on the European continent, notably Spain and Portugal.

Keywords: cavalry; Islam; Roncevaux.

Resumen: El Ciclo Carolingio constituye un compendio de poemas medievales de autoría diversa, elaborados en períodos distintos, que tienen como tema central al emperador franco Carlomagno y sus relaciones familiares, abarcando antecesores, tíos, sobrinos, entre otros. Estas narrativas ejercieron una marcada influencia en la cultura medieval francesa, siendo concebidas a partir del siglo XI. Alcanzaron un significativo éxito al llegar al público objetivo original, la nobleza, pero, además, disfrutaron de popularidad entre diversas capas sociales, trascendiendo fronteras geográficas y extendiéndose a otros países del continente europeo, notablemente a España y Portugal.

Palabras clave: caballería; islamismo; Roncesvalles.

INTRODUÇÃO

As Canções de Gesta francesas trazem o modelo heroico como temática central, e foram as primeiras obras laicas popularizadas em língua vulgar no território da atual França; sua inspiração vinha das batalhas, dos ritos pagãos e lendas célticas, além do ideal guerreiro (FERNANDES, 2000, p.53).

Sendo divididas em ciclos definidos de acordo com a temática, personagens, ou tempo cronológico em que visavam contemplar, destacavam grandes feitos e possuíam um fundo exemplificador.

Entre eles, está o chamado Ciclo Carolíngio que trata da corte de Carlos Magno, e traz o delineamento do modelo de cavaleiro cristão. Suas obras apresentam influências pagãs e cristãs; foram elaboradas por clérigos e leigos com conhecimento clerical que ainda possuíam em suas práticas resquícios das antigas religiões pré-cristãs. Sua principal obra é a *Chanson de Roland* narrativa que trata da passagem de Carlos Magno na Península Ibérica e a emboscada no desfiladeiro de *Roncevaux*. (BAYARD, 1957, p. 77).

Nele vemos também Fierabras que possui em sua narrativa a batalha entre Carlos Magno e seus pares contra os sarracenos liderados por Balan e seu filho o gigante Fierabras que lutam no território Aigremore na Península Ibérica entre a Galícia e Portugal (MANDACH, 1987, p. 39-40)

Este ciclo teve forte influência na cultura francesa medieval, e essa referência chegou a outros países do continente europeu, entre eles Espanha e Portugal, que por sua ligação com Roma apresentam um forte cristianismo, que será intenso motivador para a expansão territorial e combate a ameaças internas, que se personificaram como povos não cristãos.

A vida de Carlos Magno foi tema de muitas narrativas literárias, desde a Idade Média até os dias atuais. Essas narrativas costumam focar nos feitos militares e políticos do rei dos francos, bem como em sua vida pessoal e seus valores religiosos.

Uma das primeiras narrações literárias sobre Carlos Magno é a “Vita Karoli Magni”¹ (“A Vida de Carlos Magno”), escrita pelo monge Einhard no século IX. Einhard foi um dos biógrafos mais próximos do rei franco e sua narrativa é considerada uma fonte histórica confiável, ela descreve a vida de Carlos Magno desde a infância até a morte, e destaca seus feitos

¹ Os *Annales Regni Francorum*, conhecido como os Anais Francos Reais ou os Anais do Reino dos Francos, anteriormente conhecido como o Nome dado a este manuscrito pelos editores da edição latina do século XIX de a *Monumenta Germaniae Historica*. Os *Annales Laurissenses Maiores*, abrangem o período de 741 a 829. Existem vários exemplares desta crônica e um deles tem sido tradicionalmente atribuída a Einhard († 840), embora a autoria ainda seja contestada. Tudo indica que os *Annales Regni Francorum* foram escritos na corte carolíngia, de modo que logicamente devem ser interpretados à luz de outras fontes, dada a sua forte subjetividade. De qualquer forma, os *Annales Regni Francorum* representam uma das fontes fundamentais para o estudo do reinado de Carlos Magno em geral e da Batalha de Errozabal em particular, embora, como observado por Roger Collins, como nos dois casos anteriores, o autor não menciona a derrota do exército carolíngio e retrata a campanha de 778 em termos de uma vitória militar. T.A (IRUJO, 2021, p. 216-217).

militares, políticos e religiosos. Essa linha narrativa visava mostrar a vida do rei dos francos de maneira biográfica será explorada de várias maneiras gerando como resultado produções conhecidas por toda a Europa e além.

No escopo temático da vida de Carlos Magno sua passagem por Roncevaux é notória no *Vita Karoli*:

Em sua *Vita Karoli Magni*, o autor descreve como os bascos se esconderam no cume da montanha, desceu para o trem de bagagem enquanto viajava por uma passagem estreita, forçou as tropas que estavam na retaguarda em um vale adjacente e os matou até o último homem. De entre os mortos ele distingue Eggihard, superintendente da mesa real, Anselmo, conde do palácio, e Roland, prefeito da fronteira, como o mais proeminente. Mas os relatos cuidadosamente elaborados pelos historiadores do palácio terão pouca influência sobre as interpretações subsequentes do malfadado de Carlos Magno incursão na Espanha ou da batalha que mais tarde seria identificada com Roncesvalles, o vale onde os príncipes da retaguarda franca foram massacrados T.A (BAILEY; GILES, 2016, p. 1).

CARLOS MAGNO NA PENÍNSULA IBÉRICA

As narrativas sobre Carlos Magno adentram na Península Ibérica após o século XI, pois antes desse período ocorria o predomínio de textos que possuíam uma visão mais local, em decorrência da invasão muçulmana, as narrativas dos reinos cristãos da região desejavam retratar um passado glorioso a se apegar de uma Espanha visigótica com o objetivo político e religioso de reocupação do território e restauração dos antigos esplendores do reino.

Os poemas franceses exerceram uma influência maravilhosa em toda a Europa, sendo traduzidos e reformulados em vários países, como Inglaterra, Irlanda, Holanda, Alemanha e Noruega. Eles foram assimilados principalmente pela Itália e Espanha, onde heróis carolíngios se tornaram uma parte importante das tradições locais e genealogia. Na Espanha, a famosa derrota em Roncesvalles retratada nos poemas franceses levou à criação do personagem Bernardo del Carpio, um herói nacional lendário que se juntou a figuras históricas importantes como Fernán González e o Cid. A Espanha sentiu uma conexão natural com o épico carolíngio, pois foi palco das grandes guerras de Carlos Magno contra os Sarracenos T.A. (MENENDEZ PIDAL, 1974, p.32)

Adeline Rucquoi esclarece que integração de matéria “estrangeira” só ocorrerá quando a nobreza de Castela em suas tendências hegemônicas se intitular *imperatores tout Hispaniae*, começando com Alphonse VI de Castela e Léon (1065-1109), que em seu reinado dá uma abertura às obras francesas, e às práticas religiosas do rito romano substituindo os ritos visigóticos ou moçárabes, assim como alianças matrimoniais, com famílias toulosanas e borgonhesas.

Além da abertura à peregrinação a Santiago de Compostela, e a adoção da caligrafia dita francesa substituindo a escrita tradicional ou visigótica. Tais medidas teriam um objetivo político, manter a independência de Castela no momento da chegada francesa que visava libertar a Espanha da ocupação muçulmana (RUCQUOI, 1989, p.677-679).

Essa abertura trouxe ao território espanhol cronistas franceses que produziam e trouxeram consigo uma série de narrativas onde Carlos Magno possuía presença marcante, e que passara pela Espanha realizando feitos memoráveis como a descoberta do túmulo de São Tiago, a fundação de inúmeras vilas e a luta contra os infiéis defendendo a Cristandade, tais realizações se infiltram no imaginário da região, criando raízes míticas que somente depois serão contestadas:

Mas aquele quadro começou a sofrer lenta alteração desde o final do século XII nos textos de monges das ordens de Cluny e Cister. Foram estes os principais difusores da matéria carolíngia, e os primeiros a promover a associação da luta dos guerreiros francos com a retomada do túmulo de Santiago de Compostela. Nos escritos de inspiração clerical, como a *Historia Karoli Magni et Rotlandi* – crônica do Pseudo-Turpin –, os heróis são levados a enfrentar perigosos inimigos mouros (MACEDO, 2009, p. 4)

Míquel Dolán Gomés aponta que um dos relatos mais marcantes dessa chegada à Península Ibérica foi registrada por volta do século XIII, num episódio onde o cronista cisterciense francês Alberic de Trois-Fontaines, no seu minucioso e abrangente relato da batalha de Las Navas de Tolosa, ocorrida em 1212 na Andaluzia, onde as forças das cruzadas cristãs obtiveram uma vitória sobre os almóadas, faz uso frequente da expressão “rex parvus” (pequeno rei) ao se referir a Alfonso VIII de Castela, quando questionado sobre o motivo de ser chamado de ‘pequeno rei’, Alfonso VIII de Castela explicou que herdou o trono em tenra idade após a morte de seu pai D. Sancho, e desde então foi conhecido como tal ao longo de sua vida.

No entanto, a explicação popular era que após a era de Carlos Magno, que restaurou a Espanha, seus antecessores eram chamados de “pequenos reis” para distingui-los de Carlos, o “grande”.

Na visão de um historiador francês do século XIII, parecia genuíno o entendimento de que Carlos Magno havia conquistado toda a Espanha, conforme acreditava o público francês da época, inspirado na narrativa da Canção de Roland. A memória histórica das campanhas mais modestas no nordeste da Península Ibérica, que levaram à dominação carolíngia centrada em Barcelona, havia evoluído para uma lenda elaborada que atribuía a Carlos Magno a conquista completa da Espanha.

Nesse contexto, Alberic via a submissão dos líderes cristãos espanhóis ao status de “sub-reis”, ou reges parvi, como um reflexo dessa alegada conquista. A descrição de Alfonso VIII como “pequeno rei” por Alberic derivava da integração das lendárias realizações de Carlos Magno em sua crônica, sendo influenciada por essa perspectiva histórica amplamente aceita na França da época.

Na sua crônica, Alberico de Trois-Fontaines amplamente incorporou o detalhado relato lendário das campanhas espanholas de Carlos Magno da renomada “Historia Karoli

Magni et Rotholandi”, também conhecida como Pseudo-Turpin. O mais antigo manuscrito existente do Pseudo-Turpin é parte do bem-conhecido “Liber sancti Jacobi” (ou Codex Calixtinus), datado do segundo quarto do século XII.

A autoria e a origem do Pseudo-Turpin não são claras, mas provavelmente foi criado, pelo menos em sua forma essencial, junto com outros conteúdos do Codex Calixtinus. Essa coleção de narrativas de milagres, peças de propaganda e bulas papais falsificadas foi elaborada para conferir uma herança ilustre ao recém-criado arcebispado de Compostela, que foi aprovado pelo Papa Calixto II em 1120 (DOLAN GOMÉS, 2016, p. 94-95).

Tal narrativa começou a percorrer tanto a Espanha quanto a França a partir da segunda metade do século XII e assim como as narrativas do período achava-se que o texto que tratava da libertação do túmulo de São Tiago das mãos sarracenas por Carlos Magno era autêntico, tal certeza acabou perdurando mais de três séculos (MORRISSEY, 2003, p. 50-51)

Um desses exemplos é crônica atribuída ao Bispo Turpin de Reims, um clérigo do reino carolíngio do século VIII, que, nas lendas, é um dos doze pares de Carlos Magno. Nessa narrativa, Carlos Magno é elogiado por resgatar Compostela dos muçulmanos, elevando-a à posição de igreja principal da Espanha e concedendo-lhe várias prerrogativas.

O Pseudo-Turpin também relata as vitórias militares de Carlos Magno na península, transformando o desastre da campanha de 778 em um feito heroico. O capítulo 5 lista diversas cidades supostamente capturadas por Carlos Magno nos três anos em que permaneceu na Espanha após salvar Santiago de Compostela, antes de retornar à França.

Nela, um rei africano chamado Aigolandus retoma a Espanha, desencadeando uma série de batalhas entre os francos e os muçulmanos, com Roland emergindo como o principal herói franco. Isso leva Carlos Magno a reconquistar a Espanha, mas sua partida ao norte é emboscada, resultando na famosa batalha de Roncesvalles, onde Roland e outros guerreiros importantes são mortos.

Argumenta-se que as narrativas das ações militares de Carlos Magno contra as forças islâmicas, tanto na Península Ibérica quanto na África, serviram como propaganda para incentivar a participação francesa nas Cruzadas na Espanha.

Essa crônica, conhecida como Pseudo-Turpin, e a famosa Canção de Roland são os relatos mais notórios da lenda das façanhas de Carlos Magno na Espanha durante os séculos XII e XIII. Esses contos épicos se tornaram parte de uma era de ouro celebrada na cultura franca, não apenas como histórias dramáticas, mas também como parte da própria história real. Portanto, a inclusão do Pseudo-Turpin na crônica de Alberic de Trois-Fontaines é compreensível, visto que ele era um compilador sensato e completo da história (DOLAN GOMÉS, 2016, p. 95-96)

Vemos também menção à ida de Carlos Magno à Espanha na conhecida Nota Emilianense, escrito em San Millán (de la Cogolla), próximo a Nájera, na região da Rioja Alta na segunda metade do século XI, no centro-norte da Espanha, a apenas 14 quilômetros do caminho de peregrinação a Santiago de Compostela.

Em cerca de um parágrafo ele resume o texto da *Chanson* de Roland, mas de inovador ele apresenta o nome dos francos hispanizados, assim como o local da batalha *Rozaballes* (Roncevaux), tal ato sugere a tradição narrativa oral viajou da França para a rota de peregrinação na Espanha e que ao longo do tempo, se fez notada na Nota Emilianense (BAILEY; GILES, 2016, p. 21).

Contudo, é importante notar que nem sempre o objetivo era enaltecer Carlos Magno e os Francos. Alguns estudiosos da cultura medieval ibérica defendem a ideia de que, tanto no Sul da França quanto na Península Ibérica, a memória carolíngia foi contestada em alguns casos (MACEDO, 2009, p.4) ou, pelo menos, interpretada de forma diferente.

A “rejeição” inicial da ideia de heróis francos, surgiu durante um período em que a Península Ibérica estava em uma luta real contra os mouros na guerra de Reconquista. Entre os séculos XII e XIV, houve uma formação gradual de uma consciência castelhana, e nesse contexto, a França e os francos eram vistos com desconfiança e retratados de forma negativa nas crônicas.

Um desses textos é de relatos que rechaçam Carlos Magno na Espanha, é a *Historia Silense*, uma crônica latina composta por um membro da comunidade religiosa de San Isidro em León, entre 1109 e 1118. Em uma passagem concisa de três parágrafos, o autor combina a narrativa dos eventos históricos com o desafio à rejeição de algumas reivindicações de uma de suas fontes, no caso o *Vita Karolli*. Ela contextualiza a invasão franca dentro de um panorama histórico mais amplo, conferindo-lhe um significado adicional.

Na sequência do relato da conquista muçulmana da Espanha em 711 (datada na *Historia Silense* como 709, 747 da Era Hispânica), atribuída ao poderoso rei Hulit dos bárbaros de toda a África, liderados inicialmente pelo desonrado Conde Julian e pelos dois filhos despossuídos do falecido rei Witiza, o autor destaca a situação precária dos godos, abandonados por Deus e por outras nações.

Especificamente, o autor rejeita as afirmações feitas pelos francos de que Carlos Magno libertou cidades na Espanha das mãos dos pagãos, antes de narrar a incursão do rei franco até Roncevaux. (BAILEY; GILES, 2016, p. 17) E que este em nada ajudou aos que ali ficaram a se libertar do jugo pagão.

Além disso, nenhuma das nações estrangeiras é conhecida por ter resgatado a Espanha de tal ruína, exceto Deus Pai, que tem os pecadores sob sua proteção. Mas Carlos também não, a quem os franceses alegaram falsamente ter resgatado das mãos dos pagãos certas cidades abaixo das montanhas dos Pireneus. Pois quando a guerra com os saxões se prolongou por 33 anos, como está registrado nas ações

do mesmo, um certo mouro chamado Hybinnalarabi veio até ele, a quem Abderahman, o grande rei dos mouros, havia presidido no reinado de César Augusto, prometendo submeter-se a si e a toda a província ao seu domínio. Então Carlos, o rei, persuadindo o referido mouro, tendo concebido em sua mente a esperança de capturar os estados da Espanha, tendo reunido um exército de francos, marchou pelas montanhas desertas dos Pirineus e chegou em segurança à cidade de Pamplona. Onde o povo de Pamplona o vê, recebe-o com grande alegria, pois estavam de todos os lados encurralados pela fúria dos mouros. De onde ele veio para a cidade de Cesaraugusto, corrompido com ouro à maneira dos francos, sem suor para resgatar a santa igreja do domínio dos bárbaros, ele voltou para seu próprio lugar. Na verdade, Charles ansiava por se banhar mais cedo naqueles banhos que Grani construía tão deliciosamente para esse fim. Além disso, quando em seu retorno tentou destruir a cidade de Pamplona dos Mouros, a maior parte de seu exército pagou um alto preço na própria montanha dos Pirineus. Pois se o exército fosse estendido com uma longa coluna, como permitia a estreita posição do local, a última coluna que protegia as anteriores atacava os navarros por cima. E eu juntei forças com eles, e matei todos eles, até um. Em cuja guerra Eggihardus foi prefeito no mês do rei Charles, Anselmus, o conde de seu palácio, e Rotholandus, o governador britânico, caíram com vários outros. Este fato permaneceu impenitente até hoje. Tendo dito isso brevemente sobre Charles, volto ao começo. Portanto, depois de tão grande queda dos espanhóis, é digno de um trabalho relatar como a misericórdia divina que fere e cura, como que de uma raiz regeneradora, tornou populosa a nação dos godos (SANTOS COCO, 1921, p.16-17).T.A

A *Historia Silense* é a primeira crônica espanhola a apresentar uma visão negativa da intervenção carolíngia na Espanha, retratando a participação de Carlos Magno ao sul dos Pirineus como motivada pela cobiça e ineficaz. Os autores das lendas de Roland, possivelmente franceses, são acusados de fabricar os sucessos de Carlos Magno. A crônica tem o propósito principal de exaltar o reino de León e as conquistas de Alfonso VI, que seriam obscurecidos pela narrativa competidora de uma reconquista carolíngia da península, se levar em conta a maneira em que está escrito o Pseudo-Turpin.

O autor da *Historia Silense* frequentemente menciona Alfonso VI por seu título imperial, rejeitando reivindicações concorrentes de imperialismo, como a de Carlos Magno. Um debate emerge sobre a motivação das campanhas de Carlos Magno.

Enquanto o Pseudo-Turpin e seguramente a Canção de Roland atribuem motivação religiosa, a *Historia Silense* argumenta que o desejo de conquista impulsionou Carlos Magno, questionando sua ação em resgatar igrejas da dominação muçulmana. Ao invés disso, o autor destaca os reis de León como defensores e restauradores da igreja. A abordagem propagandística da *Historia Silense* e sua narrativa sobre a campanha de Carlos Magno forneceram a base para os elaborados relatos nas histórias ibéricas do início do século XIII (DOLAN GOMÈS, 2016, p.100-101).

O território espanhol teve durante muito tempo a presença de juglares (jongleurs) (GAUTIER, 1875, p. xlj) que mesmo criticados pelos intelectuais do clero por serem dignos de pouco crédito (CATALÁN, 2001, p. 14) traziam em suas narrativas a plena presença de Carlos Magno e seu sobrinho Rolando e suas lendas *très françaises*, que com o passar do tempo fo-

ram sendo revistas, e em seu lugar foram produzidas versões legendárias que substituíram os heróis franceses por versões hispânicas.

Um exemplo é a Crônica Geral Alfonso X (segunda metade do século XIII), precedida pela *Chronica Hispaniae* de Rodrigo de Toledo (f 1247), que apresenta um aspecto diferente da batalha de Roncevaux :

Alfonso, o Casto, reinou por trinta anos. Ameaçado pelos sarracenos, chamou Carlos Magno em seu auxílio; mas os espanhóis, seus súditos, se revoltam só de pensar que serão resgatados pelos franceses, e Alfonso é forçado a deixar Charles saber... que ele passará sem ele. O rei da França, indignado, imediatamente declara guerra aos espanhóis. Em vez de ceder aos odiados franceses, eles buscam a aliança de Marsile e dos pagãos, e é Bernard del Carpio quem conclui essa aliança. Oprimidos por dois exércitos, ou melhor, por duas raças, os franceses são derrotados e Roland morre. É verdade que Carlos se vingou mais tarde de Marsílio. Mas Bernard del Carpio foi o mais feliz. Reconciliado com o grande imperador, foi por ele feito rei da Itália. (*Chronica Hispaniae*, IV, cap. x e xi; *Cronica general*, ed. de 1604, f.º 30-32. Cf. a Crônica anterior de Lucas de Tuy, etc.) == ci *L'Office de Charlemagne à Girone* » (GAUTIER, 1875, p. 371) T.A

A presença do herói Bernardo del Carpio e sua vitória sobre Carlos Magno, segundo Matthew Bailey e Ryan Giles, também estava sendo recontada por um autor anônimo do Poema de Fernán González (por volta de 1250). Este poema é uma narrativa fundacional castelhana que se concentra nas realizações guerreiras do conde Fernán González, creditado por garantir a independência do condado de Castela em relação ao reino de Leão. A história começa com a conquista da Espanha pelos godos e sua conversão ao cristianismo.

O poema elogia a excepcionalidade do povo castelhano, incluindo o próprio Bernardo e o rei Alfonso II, que derrotam Carlos Magno em duas batalhas. A primeira batalha ocorre quando Bernardo lidera suas forças contra os franceses, que são impedidos de avançar além do porto basco de Fuenterrabia. Segundo o poema, sete reis e potentados franceses são mortos nessa batalha.

Na segunda peleja, Bernardo busca a aprovação de Alfonso II para atacar os “Doze Pares”² franceses e enfrenta Carlos Magno na Passagem Aspe. Os nomes dos guerreiros

² Assim como Carlos Magno representa Jesus, seus soldados, os doze pares fazem alusão direta aos doze apóstolos, que auxiliavam o Cristo na Sua missão salvífica, além disso, esse grupo de homens especiais aparece formado por membros advindos da elite medieval, como cavaleiros e clérigos. Doze é o número dos eleitos de Deus, como as doze tribos de Israel. Assim como Carlos Magno representa Jesus, seus soldados, os doze pares fazem alusão direta aos doze apóstolos, que auxiliavam o Cristo na Sua missão salvífica, além disso, esse grupo de homens especiais aparece formado por membros advindos da elite medieval, como cavaleiros e clérigos. Doze é o número dos eleitos de Deus, como as doze tribos de Israel. Sobre eles, etimologicamente, Ferdinand Lot, define: [...] par, significa, homem da mesma condição social e política, irmãos ou primos unidos por julgamento comum, aplica-se tanto ao senhor como ao vassalo, quando um homem se recomenda ao poder de outro. No período carolíngio, em muitas capitulares, designa vassallos beneficiários do imperador, especialmente ligados às expedições a que eram obrigados a lutar contra os rebeldes. Os pares são os barões que se reportam diretamente ao rei. Quando unirmos à palavra França, se define a um grupo de senhores e prelados claramente separados dos demais por uma determinada qualificação. No período capetíngio temos tal uso, numa carta escrita por Eudes II de Chartres ao rei Roberto 1023. T.A (LOT, 1893, p. 34-59)

francos são revelados em um contexto de inspiração de batalha, destacando seu exemplo de abnegação.

No entanto, no Fernán González, os nomes dos mortos franceses não são ligados às batalhas vencidas por Bernardo, e ele e seu exército são enaltecidos como os heróis da narrativa, independentemente da representação heroica dos francos em outros textos tradicionais, como a *Chanson de Roland*. No Poema, Bernardo e seu exército é quem são os verdadeiros protagonistas, e a história se concentra na ação heroica e na fé inabalável, destacando o excepcionalismo castelhano (BAILEY; GILES, 2016, p.30-32).

Os relatos da chegada de Carlos Magno à Espanha contribuíram para o florescimento de uma épica própria da região, trazendo à tona heróis como o já citado Bernardo del Carpio, e Rodrigo Díaz, o El Cid. Tais narrativas são reflexões críticas de eventos alardeados como verdadeiros, uma contra história (RICQUOI, 1989, p. 679) sobre as narrativas francas, mostrando um outro lado desses textos que foram à sua maneira, míticos, mas que essencialmente não estão longe dos fatos acontecidos, o rei franco esteve na Espanha, mas não da forma literariamente expressa, e por essa razão foi possível o nascimento de versões hispânicas das aventuras de Carlos Magno.(BAILEY; GILES, 2016, p.13)

No geral a imagem de Carlos Magno é destacada na Espanha o que deu origem a versão castelhana da muito popular Historia del emperador Carlomagno, que é diretamente influenciada por Fierabras.

No território espanhol vemos as narrativas perdendo força e em 1605 percebemos seu fim com a primeira edição de Don Quixote.(GAUTIER, 1875, xlj) que mesmo marcando o fim dos romances de cavalaria apresenta inspiração nas narrativas carolíngias:

A história de Ogier, o dinamarquês (marquês de Mântua), diz Cervantes, “é conhecida pelas crianças, não ignorada pelos jovens, celebrada e até acreditada pelos idosos. E ainda hoje a Espanha é o único país onde o povo canta com fé e amor Carlos Magno e seus doze pares (PARIS, 1865, p. 216) T.A

O romance “*Historia del emperador Carlomagno y de los dozes pares de Francia*”, foi publicado pela primeira vez em Sevilha em 1521, tem origem no Fierabras francês, também conhecido como Conquête du Grande Charlemagne, na edição datada de 1458, a versão posterior à utilizada nesse trabalho.

A variante castelhana reconta as origens dos reis francos e as façanhas de Carlos Magno e os Doze Pares e foca no envolvimento militar do rei dos francos com um exército infiel liderado por Balán e Fierabras, narrando captura, negociação, conversões e um romance, tópicos comuns em todas as edições de Fierabras.

Além da entrada de Carlos Magno na Espanha, suas lutas contra mouros e traição em Roncesvalles, adaptado por Nicolás Piamonte, o romance combina fontes medievais

francesas e sua influência é vista na literatura, como Don Quijote, e a adaptação aborda o tema da conversão no contexto da cristianização de Granada (GILES; 2016, p. 123-125).

Luís da Câmara Cascudo, diz que a tradução da edição castelhana é dividida em três livros do original francês que teve uma edição em Sevilha em 1525, e tem origem no *Fierabras* francês, numa edição posterior à por nós estudada, conhecida como *Conquête du Grande Charlesmagne*, editado em 1485.

Os três livros da versão castelhana contêm: a) a crônica da França, desde os primeiros reis até Carlos Magno; b) a batalha de Oliveros com Ferrabrás, rei de Alexandria, filho do grande almirante Balão, escrito em verso francês; c) as obras meritórias de Carlos Magno, a traição de Galalão e a morte dos doze Pares. A fonte da terceira parte é o *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais (CASCUDO, 1984, p.266).

É possível que uma edição anterior do romance espanhol tenha circulado, ao menos em parte, entre 1500 e 1503, coincidindo com as revoltas mouriscas (Goodman 154). Francisco Marquez Villanueva sugere que “Nicolás Piamonte” soa como um pseudônimo, e até o momento da escrita, a identidade do autor permanece desconhecida. O suposto sobrenome do autor aparenta estar relacionado a terras que agora fazem parte da Itália, mas que foram unificadas sob a Casa de Savoy, um ducado formado em 1416. Durante o início do século XVI, Charles III de Savoy governava a região do Piemonte. Esse duque apoiou os Habsburgos na Europa Ocidental, especialmente favorecendo Carlos V em seu conflito contra Francisco I.

Casou-se com Beatriz de Portugal, filha do cunhado do imperador, mas acabou sendo deposto do poder. Também é notável que o possível sobrenome pseudônimo, derivado do latim “pedemontis”, significa “pé de montanha” ou o ponto onde terras altas encontram uma planície. Por essa razão, poderia referir-se a vários lugares e cidades na Espanha, incluindo Granada. “San Nicolás” era um local importante na parte alta do bairro mouro de Granada. Nomeado após uma igreja mudéjar que já foi uma mesquita, oferece uma vista espetacular da Alhambra (GILES, 2016, p. 123-124).

OS PARES DE FRANÇA EM PORTUGAL

A versão castelhana da história de Carlos Magno, com sua barba florida, espada gloriosa e pares invencíveis, chegou a Portugal e foi reimpressa em Lisboa no século XVII (1615) e Coimbra em 1732. Jerônimo Moreira de Carvalho, físico-mor de Algarve (CASCUDO, 2001, p. 38)³ traduziu para o português no século XVIII, dividindo em duas partes publicadas em 1728 e 1737, misturando a segunda parte com narrativas de Boiardo e Ariosto. O padre

³ Informações sobre Jerônimo Moreira de Carvalho são escassas, diferente do caso de Nicolás Piamonte, que temos mais detalhes sobre sua persona.

Alexandre Caetano Gomes Flaviense publicou a “Verdadeira Terceira Parte” em 1745, focada em Bernardo del Carpio e suas vitórias. Caetano Gomes escreveu para entreter nas longas noites de inverno.

As edições subsequentes, como a obra de Moreira de Carvalho e Caetano Gomes, foram amplamente reimpressas em Portugal e Brasil. Em 1789, uma edição mais acessível e resumida foi publicada, levando a história de Carlos Magno às classes mais pobres e áreas distantes. Reimpressões frequentemente destacavam episódios guerreiros individuais, exaltando Roldão, Reinaldo de Montalvão ou Oliveiros separadamente (CASCUDO, 1984, p.267)

[..] a tradução portugueza delle foi feita pelo medico Jeronimo Moreira de Carvalho, e publicada por primeira vez em 1728; e tal aceitação encontrou, que logo em se lhe juntou, uma segunda parte; e pouco depois (1745) uma chamada terceira, da qual se deu por autor o presbítero Alexandre Caetano Gomes; que provavelmente não faria mais que traduzir do castelhano algum dos livros no paiz visinho escripto acerca das apregoadas façanhas de Bernardo del Carpio (DA LITTERATURA, 1872, p. 38)

A tradução foi tão bem recebida que logo uma segunda parte foi acrescentada, e pouco depois, em 1745, uma terceira parte, atribuída ao presbítero Alexandre Caetano Gomes. Essa terceira parte provavelmente se baseou em algum dos livros escritos no país vizinho sobre as façanhas famosas de Bernardo del Carpio, que autor alega que compôs sua obra para entretenimento e diversão antes de dormir, compilando tudo o que pôde encontrar nos livros espanhóis relacionados a Bernardo del Carpio (PARIS, 1865, p.217).

É a História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França, nas edições de Lisboa, 1723, 1728, 1789, tradução de Jerônimo Moreira de Carvalho, físico-mor de Algarve, e que representam recapitulações e edições dos vários livros sucessivos, antes da forma definitiva que alcançou nos princípios do século XIX.(...) Era uma tradução do francês por um Nicolas de Piamonte, aproveitando a tradição popular de Fierabras de 1485.História francesa, constando de acréscimos, resumos , modificações de vários episódios, era conhecida desde o século XII, havendo versão provençal, e tudo começara por uma canção de gesta nos finais do século XII. (CASCUDO, 2001, p.51)

A introdução trata da ascendência de Carlos Magno, ligando-o ao povo troiano, atribuindo-o como descendente de Franco, companheiro de Eneas, e que segundo a narrativa fundou uma cidade da Gália e se tornou o primeiro rei dela (CARVALHO, 1863, v-viii).

O livro primeiro trata de Pepino, chamado no texto como o Primeiro rei Catholico de França, e como este se tornou imperador dos romanos. O segundo, trata dos Doze Pares de França, da batalha de Oliveiros contra o Gigante Ferrabrás, o terceiro narra como São Thiago Menor apareceu a Carlos Magno e a batalha deste contra o Gigante Ferraguz.

Enquanto o livro quatro fala da traição de Galalão, da morte dos doze pares da visão do Arcebispo Turpin da morte de Roldão, e da morte de Carlos Magno, e por fim, o livro cinco, [de origem italiana] relata o nascimento e a vida de Roldão antes de ser armado cavaleiro por Carlos Magno.

Além desses livros, há um adendo de uma narrativa sobre a formação da Hispania, a dominação turca e a retomada de seus territórios, além da vida de Bernardo del Carpio⁴, a quem foi atribuída, nas versões hispânicas a derrota de Carlos Magno em Roncevaux/Roncesvalles. As três partes parecem unir novelas menores anteriores.

Os quatro livros da segunda parte detalham eventos que o autor afirma ocorrerem entre os dois primeiros capítulos do livro quatro da parte anterior. A redação, embora possa não ser original, é distintamente em português, sem erros de tradução como na primeira parte.

Esses quatro livros abordam: a ida de Carlos Magno a Paris, seu rápido retorno à Espanha para subjugar Abderraman e sua entrada triunfante em Toledo; a aventura de Roldão na cova Tristefea, novas vitórias e a fuga de Abderraman para a Etiópia; a conquista de Olão de Dinamarca, o retorno a Toledo e a vitória final sobre Abderraman, que morre; também incluindo os casamentos de Carlos Magno e Roldão. É inegável que a História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França alcançou uma popularidade significativa em Portugal e suas colônias (DA LITTERATURA, 1872, p.39-41).

Gaston de Paris ao se referir à presença das narrativas carolíngias em Portugal observa que eram raras as produções com essa temática, e que comparados com as versões espanholas eram de poesia é menos rígida, menos intensa e menos vigorosa mas no entanto, eles possuem mais graça e frequentemente um charme quase misterioso (PARIS, 1865, p. 216).

No século XIII, o personagem de Rolando recebeu atributos semelhantes aos santos nas narrativas, e Carlos Magno, que foi oficialmente canonizado pelo antipapa Pascoal III em 1165, mas teve tal processo anulado, mesmo assim, foi representado como o responsável por restabelecer o culto cristão na Espanha após fazer uma peregrinação ao túmulo de Santiago de Compostela para protegê-lo e reorganizá-lo.

Essas novas interpretações contribuíram para alterar a visão dos peninsulares em relação aos francos e a Carlos Magno, tornando-o um herói admirado e associado à luta contra os mouros na Península Ibérica (MACEDO, 2009, p. 4).

⁴ “La figura de Bernardo habría surgido del deseo de contrarrestar las hazañas de los héroes épicos franceses con un héroe nacional castellano, según la teoría de Menéndez Pidal, quien plantea también la existencia de dos leyendas separadas: la del Bernardo «francés» y la del Bernardo «castellano». En la primera ocuparía un lugar protagonista la hermana de Carlomagno, Berta, de quien serían hijos Roldán, muerto en Roncesvalles a manos de Bernardo, y también el mismo Bernardo como hijo ilegítimo en sus segundas nupcias con Alfonso II; la segunda, que resalta el protagonismo de Ximena, hermana de Alfonso II, «rompe totalmente con la tradición francesa y desarrolla un nuevo tema de mayor interés humano, rematado por un acertado final de verdadera grandeza trágica». En cualquier caso, parece indiscutible que la fabulación de la trágica historia de los amores entre la hermana del rey Alfonso y el conde de Saldaña, que dio un Bernardo ilegítimo, serviría muy bien para contraponerla al también ilegítimo héroe francés – Roldán –, invención cuyo éxito en la Edad Media y en los siglos posteriores descansó en su intenso poder alegórico para la monarquía hispánica, tradicionalmente enfrentada con su ambicioso vecino” (NISO, 2015, p. 79).

Mesmo que durante a Idade Média, os portugueses teriam se inclinado mais em direção aos romances da Távola Redonda do que às canções de gesta. Há um manuscrito onde quase todo o ciclo do Rei Arthur foi traduzido para o português, e se o Amadis teve origem em Portugal, não é difícil imaginar que Lancelot e Tristão foram suas fontes originais.

Neste cyclo carlovingio pouco se assignalou Portugal; contentando - se os seus filhos, como os de suas colonias, com ler, mais que nenhum outro livro, a famosa "Historia de Carlos Magno e dos Doze Pares de França" (DA LITTERATURA, 1872, p. 32).

Em Portugal, Geraldo Sem-Pavor também cumpriu possivelmente esse papel simbólico. De acordo com Carlos J. Rodrigues Casillas, durante o período da Reconquista, surgiu um guerreiro português, conhecido como Geraldo Sem Pavor ou o El Cid Português por suas façanhas que o destacaram enquanto ele abria caminho pelas terras da Estremadura⁵. A falta de referências claras sobre sua pessoa, somada às atividades bélicas que realizou, fez dele uma figura desconhecida e temida tanto por muçulmanos quanto por líderes castelhano-leoneses.

Geraldo assumiu nomes variados na história devido às diferentes perspectivas que as pessoas tinham sobre suas ações. Ele oscilou entre ser visto como traidor vil até se tornar um dos heróis medievais portugueses. Geraldo, de guerreiro a mercenário, liderou campanhas de conquista na Estremadura com poucas tropas. O mistério que envolve sua figura levou a numerosos estudos sobre sua origem, mais na historiografia portuguesa do que na espanhola.

Era um enigmático líder militar, ganhou fama ao atacar as fortalezas nas alturas da região da Estremadura durante a Reconquista. Suas proezas o tornaram um flagelo para muçulmanos e cristãos-leoneses. Mesmo sem comandar grandes batalhas, sua notoriedade na historiografia militar medieval é inegável, desafiando mitos obscuros sobre o mundo militar da época.

No entanto, as façanhas de Geraldo o tornariam reconhecido como um dos chefes militares da Idade Média que mais respeito e admiração causaram entre seus contemporâneos, chegando a igualar sua fama à do Cid Campeador. Tudo isto, sempre fruto da sua mestria nas técnicas de conquista de castelos e fortalezas. O que, só vem a ratificar a tese anteriormente exposta de que as guerras na Idade Média consistiam, sobretudo, numa luta contínua pelo domínio do território, sendo mais importantes as conquistas dos baluartes defensivos do que as grandes batalhas épicas, das quais Geraldo não capitão (RODRÍGUEZ CASILLAS, 2009, p.709). T.A.

No contexto da política da época, o controle de territórios era fundamental. Geraldo estimulou a futura conquista cristã da Estremadura ao dominar pontos estratégicos. Após a

⁵ Extremadura é uma das comunidades autônomas da Espanha, dividida em duas províncias, Cáceres a Norte e Badajoz a Sul, ambas com fronteira com Portugal a oeste, e sua capital é Mérida, foi compartilhada Portugal, ao qual pertenceu uma parte desta comunidade, na época da antiga Lusitânia (província romana que incluía uma parte do que é hoje Portugal (exceto a zona norte), e uma porção do que é hoje a Espanha ocidental).

morte de Afonso VII, conflitos internos dividiram os sucessores, beneficiando a ascensão de Geraldo, que liderou ataques eficazes.

A morte de Geraldo por decapitação na prisão e sua origem misteriosa o tornaram uma figura controversa da Idade Média, tanto odiada quanto admirada. Suas conquistas, como a de Alcântara, moldaram a história da região e desafiaram a inércia política.

CONSIDERAÇÕES

Em ambos os territórios se percebe a construção e cristalização da imagem de Carlos Magno e seus pares como modelos de justiça, lealdade e defesa da fé:

Ao final da Idade Média, Rolando era personagem bem conhecido em Portugal e Espanha, sendo citado em crônicas, romances e cantigas dos trovadores¹⁶. Nas aldeias próximas aos Pirineus, a tradição identificou o cenário das aventuras do invencível herói: montanhas passaram a ser chamadas de Pedra de Rolando; fendas e buracos de rochas eram atribuídas às marcas de seus pés, ou das patas de seu cavalo. Sua espada, durindana, encontrar-se-ia num rio próximo da cidade de Toledo, significativamente denominado El Rio de la Espada. Na memória coletiva o guerreiro franco ganhou a forma de um gigante visitador de grutas, montes e rios. Data do fim do século XV a extraordinária difusão de romances de cavalaria do ciclo carolíngio na Península Ibérica (MACEDO, 2009, p. 4).

E essa imagem como na *Chanson de Roland* e em *Fierabras* há a evidente separação entre os cristãos, aqueles que estão certos, e os pagãos, os que estão errados e pagam por isso.

Tais construções imagéticas se perpetuaram e expandiram para além dos territórios de produção dos textos, que se mantem e ganham novos elementos a partir da vivência e olhares dos habitantes da Península Ibérica, que em seu processo de ocupação de territórios Transatlânticos chegam na América e conseqüentemente ao território brasileiro que ressignificam esses personagens e narrativas que se tornam ricos acréscimos à cultura e religiosidade brasileira.

REFERÊNCIAS

KROEBER, A. et SERVOIS, G. **Fierabras**. Chanson de geste. Publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres. Paris, 1860.

BÉDIER, Joseph. **La Chanson de Roland (Manuscrit d'Oxford)**. Paris: L'édicion D'arts, 1923.

SUBRENAT, Jean. **La Chanson de Roland-Le Manuscrit de Châteauroux**. Honoré Champion Éditeur, Paris, 2016.

BIBLIOGRAFIA

BAILEY, Matthew and GILES, Ryan D. eds., **Charlemagne and his Legend in Early Spanish Literature and Historiography**, Bristol Studies in Medieval Cultures. Cambridge: D. S. Brewer, 2016.

BAYARD, Jean Pierre. **História das Lendas**. Trad. Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

BÉDIER, Joseph. **La Chanson de Roland (Manuscrit d'Oxford)**. Paris: L'édicion D'arts, 1923.

CARVALHO, J. Moreira de. **História do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França**. Tradução do castelhano ao português. Lisboa: Tipographia Rollandiana, 1863.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil**. 3. Ed. São Paulo: Global, 2001.

CATALÁN, Diego. **La épica española: nueva documentación y nueva evaluación**, Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2001. La Épica Española.

DA LITTERATURA DOS LIVROS DE CAVALLARIAS. Vienna : Na imprensa do Filho de Carlos Gerold, 1872.

DOLAN GOMÉS, Miguel. Rex Parvus and Rex Nobilis? Charlemagne and the Politics of History (and Crusading) in Thirteenth-Century Iberia. In **The Legend in Medieval Latin Texts**, edited by Wilain J. Purkis and Matthew Gabriele, .Cambridge: D. S. Brewer, 2016 (92-114).

FERNANDES, Ceres Costa. **Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião**. São Luís: Ed. AML, 2000.

GAUTIER, Leon. **La Chanson de Roland** - Texte critique et commentaire. Tours, Alfred Mame et Fils, 1875.

GILES, Ryan D. Converting the Saracen: The Historia del emperador Carlomagno and the Christianization of Granada. In: BAILEY, Matthew; GILES, Ryan D. (eds). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer. 2016, p. 123-148.

IRUJO, Xabier. **Charlemagne's Defeat in the Pyrenees: The Battle of Rencesvals, Amsterdam**: Amsterdam University Press, 2021.

LOT, Ferdinand. Quelques mot sur l'origine des Pairs de France. In: **Revue historique**, Tome LIV. Paris: Presses Universitaires de France, 1893.

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo, **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre** | BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2009.

MANDACH, André. **Naissance et développement de la chanson de geste en Europe, Volume 5**. Genève: Librairie Droz, 1987.

MENENDEZ PIDAL, Ramón. **La epopeya castellana a través de la literatura española**. (1945). Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

MORRISSEY, Robert. **Charlemagne and France: A Thousand Years of Mythology**. Translated by, Catherine Tihanyi. The Laura Shannon Series in French Medieval Studies. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.

NISO, Rebeca Lázaro. La Leyenda de Bernardo del Carpio y su proyección en la Literatura. In: **Cuadernos de Aleph**, 7, 2015, (pp.79-95).

PARIS, Gaston. **Historie Poétique de Charle Magne**. Tese de doutorado apresentada na Universidade de Sorbonne em dezembro de 1865.

RODRÍGUEZ CASILLAS, Carlos J.: "Geraldo 'Sempavor': las hazañas de un guerrero portugués por tierras extremeñas", en **Coloquios Históricos de Extremadura**. Trujillo, 2009. (693-715).

RUCQUOI, Adeline. La France dans l'historiographie médiévale castillane. In: **Annales. Économies, sociétés, civilisations**. 44^e année, N. 3, 1989. (pp. 677-68), p. 677-679.

SANTOS COCO, Francisco. **Historia Silense** Edición preparada por F. Santos Coco. Junta para ampliación de estudios e investigaciones históricas. Centro de Estudios históricos, Madrid, 1921.

SUBRENAT, Jean. **La Chanson de Roland-Le Manuscrit de Châteauroux**. Honoré Champion Éditeur, Paris, 2016.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Elisângela Morais

Doutora pelo Programa de Pós- Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Federal do Maranhão (UFMA-CAPES), sob a orientação da Prof.^a Dra. Adriana Zierer. Bolsista CAPES, membro do Brathair - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e do grupo HCLN-História, Cultura Letrada e Novas Linguagens da Universidade Federal do Maranhão. Mestre em História Social (PPGHIS-UFMA/CAPES).
E-mail: elishst2@gmail.com

Uma Idade Média global em Ramon Llull

A global Middle Ages in Ramon Llull

Una Edad Media global en Ramon Llull

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus

 <https://orcid.org/0000-0002-9634-665X>

Resumo: Este artigo tem por objetivo repensar a Idade Média a partir de uma perspectiva da História Global não a limitando mais apenas ao espaço territorial da Europa, contudo observando outras localidades, que embora se buscasse levar o Cristianismo a tomar esses ambientes, ocorreram contato com outros povos, o que resultou em trocas culturais rompendo com a ideia de uma “cultura europeia intacta”, isto é, sem intervenções de outras civilizações. Assim, por meio da trajetória de evangelização do filósofo maiorquino Ramon Llull (1232-1316) é possível perceber que ele não se restringiu somente a Península Ibérica, mas se estendeu a Túnis e Bugia no norte da África, em militância contra o crescimento do Islamismo. Para isso, este artigo está dividido em duas partes, na primeira, apresenta-se a visão de alguns autores a respeito da História Global, em seguida, trata-se de mostrar o percurso percorrido por esse filósofo para tal fim.

Palavras-chave: História Global; Idade Média; Ramon Llull.

Abstract: This article aims to rethink the Middle Ages from a perspective of Global History is no longer limited only to the territorial space of Europe, however, observing other locations, although Christianity was sought to take over these environments, contact with other peoples occurred, which resulted in exchanges cultural values, breaking with the idea of an “intact European culture”, that is, without interventions from other civilizations. Thus, through the trajectory of evangelization of the Mallorcan philosopher Ramon Llull (1232-1316) it is possible to see that he did not restricted only to the Iberian Peninsula, but extended to Tunis and Bugia in the north of Africa, in militancy against the growth of Islam. To that end, this article is divided into two parts, in the first, the view of some authors regarding of Global History, then, it is about showing the route taken by this philosopher for this purpose.

Keywords: Global History; Middle Ages; Ramon Llull.

Resumen: Este artículo tiene por objetivo repensar la Edad Media a partir de una perspectiva de la Historia Global no más limitándola solo al territorio europeo, sin embargo, analizando otras localidades, aunque se buscara llevar el cristianismo a tomar estos ambientes, se ocurrió contacto con otros pueblos, lo que resultó en intercambios culturales rompiendo con la idea de una “cultura europea intacta”, es decir, sin intervenciones de otras civilizaciones. Por tanto, por medio de la trayectoria de evangelización del filósofo mallorquín Ramon Llull (1232-1316) es posible percibir que él no se limitó solamente en la Península Ibérica, pero se extendió a Túnez y Bugía en el norte de África, en militancia contra el crecimiento del islamismo. Para ello, este artículo está dividido en dos partes, en la primera, se presenta el visión de algunos autores a respeto de la Historia Global, posteriormente, se trata de enseñar la ruta recorrida por ese filosofo para tal fin.

Palabras clave: Historia Global; Edad Media; Ramon Llull.

1 INTRODUÇÃO

A Idade Média foi um período histórico marcado por diversas interpretações. Ora um momento em que foi de trevas, monopolizado pela Igreja¹ e de estagnação na cultura e economia, visão pejorativa essa criada pelos renascentistas e iluministas que se perpetua em alguns ambientes ainda na contemporaneidade. De outro modo, a partir de estudos revisionistas mostraram que nesse momento ocorreram grandes avanços tecnológicos, na educação e em outras áreas da sociedade, o que fez enxergá-lo não mais como estático e controlado por uma instituição religiosa².

Dessa forma, é consenso que o período medieval foi uma fase do passado da Europa, mas ainda é fortemente “ocidental, latino, cristão e branco”. Essa abordagem é presente nos espaços acadêmicos que ao tratar da Idade Média têm uma relação estreita com o “Ocidente europeu”. Este espaço foi concebido de historiadores medievalistas franceses “que foram amplamente traduzidos e são presença constante nos cursos de história e em bibliotecas universitárias brasileiras. Por aqui, Marc Bloch, Georges Duby e Jacques Le Goff fizeram escola” (Souza, 2021, p. 533).

Perante o exposto, este artigo tem por objetivo repensar a Idade Média a partir de uma perspectiva da História Global³ não a limitando mais apenas ao espaço territorial da Europa, contudo observando outras localidades, que embora se buscasse levar o Cristianismo a tomar esses ambientes, ocorreram contato com outros povos, o que resultou em trocas culturais rompendo com a ideia de uma “cultura europeia intacta”, isto é, sem intervenções de outras civilizações. Assim, por meio da trajetória de evangelização do filósofo maiorquino Ramon Llull⁴ (1232-1316) é possível perceber que ele não se restringiu somente a Península Ibérica, mas se estendeu a Túnis e Bugia no norte da África, em militância contra o crescimento do Islamismo. Para isso, este artigo está dividido em duas partes, na primeira,

¹ A ferramenta eficaz do sistema elaborado pela Igreja Católica não foi o Paraíso, mas sim o Inferno, pois para instigar os fiéis na luta pela sua salvação, mostravam-lhes mais o medo do Inferno do que o anseio pelo Paraíso. Este era um lugar de paz e alegria; o oposto seria o Inferno, um local em que havia fogo eterno que queimava os danados perpetuamente. “Diante da morte, eles temiam menos a própria morte do que o Inferno. Assim se instala, apesar de algumas nuances, um Cristianismo do medo”. Tais práticas revelam que a Igreja medieval usava um discurso sobre o Além para concretizar a sua dominação em relação aos cristãos e justificar a ordem do mundo que tanto essa Igreja zelava (LE GOFF, 2006, p. 30).

² “Diferentemente do Mundo Antigo, marcada pela crença em vários deuses, a Idade Média se fortalecerá na concepção de um Deus uno, Aquele que rege toda a existência do universo. E como centro irradiador de valores, a Igreja Católica designará uma espécie de “um manual de comportamentos” a fim de que fossem cumpridas as doutrinas cristãs. Assim, temos de um lado a Igreja, uma instituição soberana, e do outro a figura de Deus único” (Mateus, 2020, p. 21).

³ “Com a história global, podemos atualizar o conceito de Idade Média, descolonizando-o da apropriação europeia e reintegrando-o à história do mundo” (Souza, 2021, p. 534).

⁴ No Brasil, muitos historiadores têm pesquisado sobre a vida e as obras de Ramon Llull, dentre os quais apresentam-se Costa (2006, 2008, 2011, 2012, 2013, 2018, 2022) e Souza (2020, 2021, 2022).

apresenta-se a visão de alguns autores a respeito da História Global, em seguida, trata-se de mostrar o percurso percorrido por esse filósofo para tal fim.

2 POR UMA HISTÓRIA DA IDADE MÉDIA GLOBAL

Para Souza (2021), a expressão Idade Média Global gera estranheza, já que para alguns, é muita aberta e vaga. Para outros, o eurocentrismo é um artefato inerente a tudo aquilo relacionado ao “medieval”. No lugar disso, optam pelo título de “era da intensificação global⁵”. Para esse autor, quando se busca refletir sobre os limites espaciais da Idade Média, isso acarreta em reaver os seus próprios marcos cronológicos.

[...] Alguns estudiosos indicaram a insuficiência de considerar, num quadro de conectividade global, o fim do Império Romano do Ocidente (século V) como o momento ideal para marcar o início daquele período. Como divisa mais plausível, sugeriram, por exemplo, a erupção do vulcão Ilopango (536 d.C.), em El Salvador, cujo poderoso impacto não afetou apenas a Mesoamérica; sabemos, hoje, que ele desencadeou “um efeito climático em cascata de longo prazo na Afro-Eurásia e, portanto, teve uma influência indireta, mas fundamental, na história de grandes partes do globo no início do Medieval” [...] (Souza, 2021, p. 534).

Pamela Crosley (2014) destaca que é necessário tirar o foco apenas do Ocidente e ter um olhar para as outras regiões do mundo, ou seja, entende-se nesse sentido, que é de fundamental importância olhar as outras culturas, principalmente no que diz respeito ao período medieval, que em grande escala as produções historiográficas medievais, focaram-se. Assim, compreende-se que é necessário considerar outros sujeitos, outras religiões, grupos sociais, instituições, outras ideias, e outras possibilidades de vivenciar o mundo e as experiências a partir dos intercâmbios culturais, sobretudo, os religiosos:

Uma visão histórica mais global deveria, inevitavelmente, reconhecer o peso de uma denominação colonial surgida da dinâmica ocidental, que conduz a transferência e à reprodução de instituições e mentalidades europeias, mas sem ignorar que a realidade original, irreduzível a uma repetição idêntica, toma forma nas colônias do Novo Mundo (Baschet, 2006, p. 32).

A História está conectada entre o passado, presente e futuro, e que “pensar historicamente”, é ter a capacidade de lançar análises sobre o passado e presente em uma perspectiva histórica. Uma vez que ter um olhar sobre o passado, pode ser fundamental em nossa análise sobre as questões presentes, já que permite perceber a historicidade do nosso tem-

⁵ “De todo modo, algumas propostas definiram coerentemente as principais características desse jovem conceito, entre as quais múltiplos centros, fronteiras porosas e sociedades plurais, complexas e diversas, com a presença do comércio de longa distância, migrações (forçadas ou não), impérios multiétnicos e transmissão de formas culturais e religiões universais em grandes áreas. Ainda que a Eurásia seja o espaço preferido dos pesquisadores, discussões para a incorporação de outros continentes têm sido constantes [...]” (Souza, 2021, p. 534).

po, e como os acontecimentos são passíveis de outros olhares em temporalidades distintas que acabam passando por interpretações e outras análises.

A construção de uma representação que impacta uma sociedade, está diretamente ligada a noção de tempo, o que Koselleck (2014, p. 9) denomina como primordial para constituição dos espaços históricos, permitindo a compreensão, pois a noção de espaço e tempo continuam entrelaçadas. Embora nossa reflexão seja sobre um debate que se desencadeou durante o século XIII e início do XIV, sobre a uma defesa da “fé”, vemos como ainda se trata de uma discussão atual, em que muitos dedicam sua vida em defesa de suas ideias e crenças. A tendência de se pensar em uma linearidade do tempo, as vezes confunde a reflexão humana, sobre as ações levando a pensar que há um progresso contínuo ou que uma sociedade herda as culturas de um tempo passado, isto porque, acredita-se nessa linearidade do tempo, e que o presente pode sempre ser mais eficaz em relação aos acontecimentos que já passaram.

A historiografia medieval desenvolveu seus estudos sobretudo no mundo ocidental, mas as práticas orientais influenciaram, não só esse período como toda a humanidade (Crosley, 2014) por isso é relevante que historiografia oriental passe a ser melhor analisada e estudada. Os desafios em repensar o enraizamento eurocêntrico nas representações históricas, sem dúvida, tem sido um desafio para os estudos medievais sobretudo, tratando-se das problemáticas que envolvem o Cristianismo, ou melhor, para além do Cristianismo. O foco na cultura europeia fez que muitas escritas históricas priorizassem o que era considerado como o hegemônico até mesmo para a construção de outras sociedades e de outras histórias:

Assim procuramos encarar com pragmatismo a noção de “eurocentrismo”, entendida não só como as várias formas de influência política, econômica e social da Europa no globo, mas sobretudo como remissão ao enraizamento dos conceitos e valores que operam na ciência e em outras formas de enxergamos o mundo (Nico-demo; Pereira; Santos, 2017, p. 163).

É nesse sentido que o passado continua presente em nossa sociedade, passível de questionamentos e reflexões. “Graças aos ‘estratos de tempo’ podemos reunir em um mesmo conceito a contemporaneidade do não contemporâneo, um dos fenômenos históricos mais reveladores” (Koselleck, 2014, p. 09). Embora a distância de séculos, tentamos fazer uma análise sobre aquilo que no sentido literal já não existe mais, contudo que faz parte do nosso processo de análise e reflexão. Como destaca Oriani (2017, p. 324) “história para Certeau, que é a compreensão de que a história é o discurso do morto e que a escrita coloca em cena uma população de mortos, não apenas para honrá-los, mas para exorcizá-los e eliminá-los”.

Sobre a História Global, Barros (2019) diz que ela busca recuperar outros pontos de vistas, que vão para além das questões eurocêntricas, ou seja, construir uma história sem ter

um único centro, mas pensar nas formas múltiplas e nas outras possibilidades de se repensar os acontecimentos.

Um dos aspectos a ser destacado é perceber as diversas fusões culturais e entrelaçamentos vivido por homens e mulheres em um contexto que ultrapassam as questões temporais e cristãs, mas observar as trocas culturais possíveis, assim como “[...] as maneiras pelas quais a Europa foi moldada por suas conexões com outras partes do mundo” (Silveira, 2019, p. 217). No entanto, são necessários alguns cuidados para não construir uma pesquisa fragmentada, pois reconhecemos os limites que ela também nos impõe:

Diante de realidades que convém estudar a partir de múltiplas escalas, o historiador tem de converter-se em uma espécie de eletricista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras (Gruzinski, 2001, p. 176).

Um ponto relevante, quando se trata dos estudos globais referente às pesquisas medievais, é a necessidade tocante de encontrar nas situações locais e regionais, uma conexão histórica. Para Serge Gruzinski (2001), ainda há uma dificuldade em à produção historiográfica romper com as fronteiras de sua própria nação, mantendo assim um “conservadorismo europeu”. Dessa forma, apesar das fontes que utilizamos ser produzida no contexto europeu, ressaltamos que o filósofo maiorquino, não omite a influência de outras culturas na sua formação, que apesar de cristã, está entrelaçada com a cultura dos muçulmanos. Silveira (2019) destaca que é fundamental, para os estudos medievais, repensar os limites temporais e os espaciais, e reforça que o contato e as interações entre as culturas compõem o que se pretende abordar em nossa pesquisa como uma História Global.

É preciso reconhecer que os desafios metodológicos quando se trata da História Global são bastante instigantes, pois trará novas interpretações, novas abordagens e uma forma de análise, que, leva-nos a um exercício interessante, que é analisar a fonte para além do que aparentemente está dito.

A finalidade da História Global é apreender os diversos olhares, em seguida interconectá-los, contudo, sem colocá-los somente por um viés, como acontece em uma escrita da história tradicional, mas, contar uma História sem um único centro. Essa abordagem não é concebida como um “agregado desconectado de histórias nacionais”, e “nem é tradada como uma História Universal que tenta submeter todas as histórias a uma caminhada única da civilização, à maneira das antigas histórias universais” (Barros, 2014, p. 88).

3 RAMON LLULL NAS TRILHAS DE UMA HISTÓRIA DA IDADE MÉDIA GLOBAL

O filósofo maiorquino Ramon Llull (1232-1316) cresceu em um contexto de grandes transformações e mudanças sociais e políticas. Viveu um período em Maiorca, com uma

breve peregrinação a lugares santos na Península Ibérica. Mas, parte de sua formação intelectual e política foi forjado durante o reinado de Jaime I (Lemos, 2010).

Nesse contexto, os territórios da Cristandade, foram marcados por intensas disputas entre cristãos e muçulmanos. Por volta do século XIII, em 1228, o rei Jaime I preparou um grande exército para a reconquista da cidade de Maiorca, a qual estava sob o controle dos muçulmanos. Após a conquista, a coroa de Aragão começou sua expansão pelo Mediterrâneo e em direção a Valência, passou por outros territórios cristãos (Costa, 2001, p. 164). Foi nessa conjuntura que se insere a vida e os escritos de Llull. Ele nasceu em uma região de Fronteira, em Palma de Maiorca, ilha recém conquistada por Jaime I.

O pai de Ramon Llull participou da Reconquista dos territórios maiorquinos, recebeu em troca terras e a sua família foi descrita como nobres barceloneses ricos. Llull também trabalhou como senescal. Em sua terra natal, Maiorca, teve influência dos mouros. Llull narra que vivia dado ao pecado antes de adotar a doutrina cristã como modelo a ser seguido. Ainda jovem teve uma educação voltada para música, assim compunha canções, que para ele, eram “vãs canções”, pois ele era casado, tinha dois filhos, mas suas canções eram feitas para uma namorada (Costa, 2006, p. 108). Certa noite, surpreendeu-se com uma visão. Que visão era essa? Esta seria o Cristo crucificado que mudaria sua trajetória para sempre. Para André Vauchez (1995, p. 162), as visões eram um importante meio de comunicação entre o homem e Deus.

Segundo Llull (1972), em sua autobiografia *Vida Coetânea*, as aparições sucederam-se por mais ou menos cinco vezes, até que Llull compreendeu que algo sobrenatural estava acontecendo com ele. Sentiu-se triste, e indigno de servir a Jesus Cristo, pois a vida que até então tinha levado era uma vida mundana, distante dos padrões cristãos. Mas, aceitou a missão, e buscou formas para cumprir seu tão alto ministério.

O ministério de Ramon Llull⁶ começaria com muita intensidade, pois, acreditava que era necessário o conhecimento, visto que, segundo ele, tinha perdido muito tempo, além do que se considerava um iletrado, e só tinha aprendido um pouco de gramática. Aqui é importante ressaltar que Llull tinha trabalhado como senescal para Jaime II, e, embora, não se achasse capacitado, já possuía um amplo conhecimento. Nesse sentido, um dos motivos que vai fazer Llull se dedicar em construir um projeto-pedagógico, baseia-se na sua própria experiência de vida. As dificuldades pelas quais enfrentou, faria o possível em prol do outro, pois, não queria que os outros passassem por tudo o que tinha vivido. Por isso, queria que as

⁶ “[...] seguindo os preceitos da Igreja, Ramon Llull apresenta os sete pecados capitais que deveriam ser evitados por seu filho Domingos e por outros cristãos. Além disso, explica como se afastar dos pecados: em primeiro lugar através da prática de seguir as sete virtudes que conduziriam à salvação (fé, esperança, caridade, justiça, prudência, fortaleza e temperança). Dessas, a mais importante seria a caridade, mãe de todas as virtudes segundo São Paulo [...] Outro elemento importante para a obtenção da salvação seria a condução dos cristãos pela Igreja através da oração e dos sacramentos” (Zierer; Abrantes, 2020, p. 19).

pessoas conhecessem quem era Jesus Cristo desde cedo (Costa, 2006; Lemos, 2010). Desse modo, Ramon Llull será uma dessas personagens da Idade Média tão preocupado com a educação e a religiosidade, e ao se converter, quis contribuir ao máximo para o fortalecimento da Cristandade. Para Llull (1972), eram considerados como “infiéis” os muçulmanos e judeus, que cercavam os cristãos.

Em uma perspectiva Global, compreende-se que as ideias se espalham, sobretudo, as crenças e a religião, fenômeno tão caro para as sociedades, que não formam necessariamente de forma original, mas se misturam a partir das interconexões culturais. Dessa forma, faz-se uma reflexão sobre como Ramon Llull, apesar de focar sua total ambição na expansão do Cristianismo, deixou rastros riquíssimos que a Idade Média não é só europeia ou cristã.

Nesse sentido, Llull (2010) mostra que a cultura islâmica também esteve presente em sua formação e analisa processos de construção e desconstrução em meio as representações que são criadas para dar um sentido social, na esfera daqueles que absorvem no coletivo a ideia e a certeza de uma fé, que corresponde no espaço físico e sobrenatural a representação do que os homens e mulheres conjecturam para suas existências, e que dramatizam por meio de um fio condutor do tempo, que abre espaços para a construção de culturas que alicerçam as bases e estruturas de uma determinada sociedade. Assim, ele deixa registrado em suas obras a vivência e as riquezas de seu contato com outras culturas. Ele forjou sua compreensão sobre o mundo para além da cidade de Paris, e outros centros, mas andou sobre terras “periféricas” e experimentou múltiplas relações.

Desta forma, durante o século XIII, no contexto da Península Ibérica, fica evidente que não era apenas o Cristianismo que tinha força, mas Ramon Llull por meio de sua ação em expandir o Cristianismo e criticar os cristãos de seu tempo.

Assim, Ramon Llull elabora um projeto de conversão aos não-cristãos e não se limita apenas à Península Ibérica. É um viajante global, no sentido de que vai além da fronteira e se conecta a outras culturas e percebe a complexidade e diversidade de seu tempo. Llull vai desde Paris como à outras localidades na África, mudando em alguns momentos seu estilo de escrita o que mostra a influência do contato com o outro; talvez isso tenha se dado por visitar outras culturas e localidades. Sua abordagem foi desde a poética e por vezes mais realista da sua realidade social. Llull torna-se singular, pois por meio dos seus escritos, mesmo que não de forma proposital, pode-se olhar o entrelaçamento cultural e suas obras oferecem possibilidades de perceber conexões e interações, abrindo possibilidades para muito além da Europa (Silveira, 2019).

Para Souza (2022), as obras lulianas foram influenciadas pela cultura oriental. Llull não ficou isolado somente a cultura cristã ou europeia, mas conheceu diversas localidades,

o que proporcionou um amplo conhecimento sobre outras religiões. O autor discorda que Llull tenha sido um nacionalista catalão, classificação essa que não resume a filosofia luliana.

Torna-se um grande desafio a tentativa de explicar os objetivos de Llull, quando publicou obras que tinham como temática principal o Cristianismo. Diante das variações que a sociedade medieval no Ocidente enfrentava, sobretudo na sua religião preponderante, a qual sofria com a concorrência do islamismo nos territórios que estavam sob o seu domínio. Consequentemente, gerava um contra-ataque dos cristãos, característica historicamente presente em suas ações, o combater os “inimigos” da fé cristã.

As estratégias discursivas utilizadas por Ramon Llull em que a educação foi um instrumento de evangelização para converter os ditos “infieis” ao Cristianismo, são encontradas como fontes presente nas suas obras: *A Doutrina para Crianças* e *O livro do Gentio e dos Três Sábios*. Ramon Llull, era casado e tinha dois filhos, como homem do seu tempo em que a devoção ao sagrado era preponderante, converteu-se ao Cristianismo, por volta dos 30 anos, depois de viver entregue aos “prazeres mundanos” (Llull, 1972).

Durante o século XIII do Medievo europeu, período em que viveu Ramon Llull, houve avanço no campo científico. O historiador Richard Fletcher em sua obra, *A cruz e o crescente: a convivência entre muçulmanos e cristãos das Cruzadas à Reforma Protestante* (2003), diz que nesse contexto cultivou-se uma abundante colheita intelectual e o conhecimento:

[...] havia deixado os monastérios, com lealdade profundamente conservadora a uma ementa de estudo quase que apenas dedicada à Bíblia e aos Pais da Igreja. Os eruditos do século XIII estudavam e discutiam em novas instituições chamadas “universidades” - em Paris, Bolonha, Oxford, para nomear três -, com bibliotecas, auditórios e livros didáticos. Toda a atmosfera do saber havia mudado. Nesse e em muitos outros pontos, o século XIII é reconhecidamente parte do nosso mundo moderno (Fletcher, 2003, p. 148).

Foi nessa conjuntura que Llull utilizou a educação como estratégia para converter os “ditos infieis”, assim, a educação teve uma finalidade para além de objetivos terrenos, pois dentro do Imaginário do homem dessa época, este não se via apenas como um ser terreno, mas acreditava em uma vida pós-morte. Por isso, o filósofo se preocupou com a preservação das memórias do Cristianismo primitivo, sempre ressaltando que os homens estavam se distanciando de Deus. Essa obra também fala da memória educativa, que visava sempre o ato de lembrar, recordar, reinterpretar e guardar os ensinamentos do Cristianismo.

Sobre Ramon Llull, Fletcher (2003, p. 173-174) afirma que era um jovem polímata de Maiorca, “era uma figura notável: cavaleiro, poeta, novelista, místico, viajante, editor de suas próprias obras, autor de mais de duzentos trabalhos e um lobista de suas causas tão incansável”. Esse filósofo “estabeleceu uma faculdade perto de sua casa, em Maiorca, para o treinamento de missionários para o islã”. Em 1311, no Concílio Ecumênico de Vienne, “ele convenceu os religiosos a fundar escolas de estudos sobre o Oriente nas universidades de

Paris, Oxford, Bolonha e Salamanca, nas quais a língua árabe poderia ser estudada, junto com a história, teologia e a filosofia islã”.

O alargamento das conquistas dos europeus tornou viável a expansão do Cristianismo aos locais mais distantes do seu centro, entretanto, não se pode creditar a esta religião o pioneirismo de chegar aos diversos continentes. Haja vista que o Islamismo, sendo uma religião com características aproximadamente globais, alcançou de forma grandiosa porções de território na África, Ásia e parte da Europa.

O Cristianismo se fortaleceu muito nessa época e a Igreja buscava o monopólio e ser a grande detentora dos ensinamentos naquela sociedade. Ramon Llull discorre profundamente sobre a relação entre educação, memória e religião, e na sua obra dá destaque a uma memória da salvação, em que formulou um “Projeto Cristão Imperialista”⁷ usando a educação por meio de um discurso, no qual se pregava modelos de condutas a ser seguidos e que contribuíssem para o bom funcionamento da sociedade. A religião é a soberana “[...] virtude ordenada no homem para a regra contemplativa e a renúncia da vida ativa. Assim, saibas, filho, que o princípio desses homens religiosos esteve nos ermitães, que, pelo grande amor e fervor que tinham a Deus, partiram para os desertos e os bosques” (Llull, 2010).

E era nessa conjuntura que Llull estava inserido, assim, pode-se perceber o lugar social e de fala desse filósofo (Certeau, 2011), isso se expressa por meio de suas importantes obras literárias, que mostram uma espécie de proposta de reformulação da sociedade, baseado naquele contexto, o que leva o leitor a uma reflexão sobre o que conceituava enquanto educação cristã e elevação do pensamento espiritual, e encarava a vida terrena apenas como uma breve passagem.

É importante destacar, que os novos estudos sobre a forma de “fazer” e “construir” a História nos últimos tempos, sobretudo a História Global, têm privilegiado os aspectos pessoais e subjetivos dos indivíduos, assim como repensado nos processos de conexões e interconexões. Diante desse fator, as questões ideológicas-religiosas-culturais se difundiram por várias partes do mundo, principalmente no que se refere às questões relacionadas ao Cristianismo e o Islamismo (Silva, 2016, p. 10).

O historiador Martin Marty mostra em sua obra, *O Mundo Cristão: uma História Global (2008)*, que o Cristianismo em uma perspectiva global significa tentar mantê-lo em um foco amplo por todo o mundo. Esse autor desconsiderou as abordagens convencionais que concentra os relatos apenas na Europa e a América do Norte, e ampliou o seu estudo tratando outras partes do globo, como a África, América Latina, etc. Desse modo, cita Ramon Llull com um dos propagadores do Cristianismo que foi além da Península Ibérica, a exemplo em

⁷ Utilizamos esse termo para se referir a um projeto de ambição em captar o maior número de cristãos e expandir o Cristianismo para outras regiões.

Túnis no norte da África, no combate ao avanço do Islamismo, o que o insere em uma História Global. Sobre esta, Silveira diz que:

A História Global é uma perspectiva historiográfica que busca um olhar mais amplo e complexo, abrangendo diversas metodologias. Sobre seu campo podemos falar que ele é vasto, com diferentes fases e desdobramentos. Felizmente, muito trabalhos foram escritos nos últimos anos, na tentativa de definir melhor o desenvolvimento, possibilidades, limites e perspectivas do campo (Silveira, 2019, p. 214).

Nesse sentido, observa-se que os estudos a partir das obras do filósofo maiorquino, evidenciam as conexões entre os continentes europeu, africano e outras localidades que estão conectadas e integradas “[...] em sua diversidade, onde integrado significa que só seria possível compreender amplamente um fenômeno histórico de uma região, quando se tivesse em perspectiva as interações, conectividades e interdependência entre as demais regiões” (Silveira, 2019, p. 213), levando em consideração que as sociedades não estão isoladas, mas existem as trocas e conexões que interligam as culturas “diferentes”. As influências religiosas na formação de Ramon Llull, ultrapassavam as questões ligadas ao Cristianismo, pois além do contato com outras culturas foi profundamente influenciado pelo Islamismo e Judaísmo.

Dessa forma, vale ressaltar que as viagens realizadas por Ramon Llull foram decisivas para a propagação de ideias e valores oriundos de suas crenças, assim como “assimilar” também a cultura do outro. Por isso, ao consultar as obras escritas por Llull, vemos que o autor mostra que durante suas idas a outras regiões, era possível ver que existiam outras culturas, outros “mundos”, e além do Cristianismo, o Islamismo também crescia e aumentava seu número de seguidores. É nesse sentido que,

[...] a História Global prima pelo estudo do contato e as interações entre as culturas. Fazer uma História Universal da Idade Média seria compartimentar e estudar separadamente ou em comparação, por exemplo, a cristandade latina europeia e o mundo muçulmano do mesmo período” (Silveira, 2019, p. 222).

Nesta perspectiva, problematiza-se que mesmo preocupado com os assuntos educacionais de sua época, havia em Ramon Llull uma grande inquietação de propagar o Cristianismo e tinha em vista que existiam outras religiões com essa mesma finalidade, por isso, construía “armas” para obtenção de êxito nessa “guerra santa de ideias”, e por meio do seu discurso presente nas suas obras, tentava convencer os outros indivíduos a professar a sua fé. Desta maneira, questiona-se quais os elementos presentes na oratória de Llull, bem como mostrar que a intenção dele vai além de educar o indivíduo, mas sim, persuadir os ditos infiéis a tornarem-se bons cristãos.

É nesse sentido, que Llull apresenta a disputa entre as diferentes e maiores religiões monoteístas⁸ (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) e argumentos apologéticos dos seus respectivos credos. *O Livro do Gentio e dos Três Sábios* está dividido em um prólogo, no qual apresenta os personagens que estão presente no decorrer da obra. Os quatro capítulos são chamados de livros: o primeiro livro mostra a existência de Deus; já no segundo capítulo, trata das doutrinas do Judeu que tenta provar que a sua crença é superior à dos outros dois; o terceiro livro o cristão defende a sua crença como a única verdade, e por fim o quarto livro, o muçulmano também tenta provar que a sua crença é a correta (Llull, 2001). Ramon Llull chama a atenção para a condição do Gentio que se encontrava sem religião, a saber:

Ocorreu por disposição divina haver numa terra um gentio muito sábio em filosofia. Refletia sobre sua velhice, sua morte e os bens deste mundo. Este gentio não tinha qualquer conhecimento de Deus e nem acreditava na ressurreição ou na existência de qualquer coisa depois da morte [...] Enquanto o gentio meditava sobre estas coisas, seus olhos se enchiam de lágrimas e punha-se a chorar. Seu coração derramava em tristeza, suspirava e condoía-se, porque tanto amava essa vida mundana e tanto lhe enchia de terror o pensamento da morte e a consideração de que depois dela não houvesse mais nada, que não se podia consolar nem se abster de chorar, nem podia espantar a tristeza do seu coração (Llull, 2001, p. 42-43).

Nesta fonte, traz o debate entre o judeu, o cristão e o muçulmano, os quais buscavam converter esse gentio as suas religiões, contudo, a intenção do autor era mostrar que a religião cristã era a verdadeira, desse modo, as estratégias de conversão elaboradas pelo maiorquino, os seus discursos, os métodos, o que estava por trás de seus argumentos para convencer os ditos infieis ao Cristianismo, faziam parte de um ambicioso projeto para além das perspectivas espirituais.

Desse modo, o discurso do maiorquino registrado em suas obras, revela um projeto de unificar a fé cristã. E para isso criou um método pautado no conhecimento sobre o outro, o que permite notar uma dimensão da interação e da globalidade em seu projeto. Como afirma Souza (2021), trata-se de uma História em que houve trocas, encontros culturais e redes de alianças políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos recentes, ainda se percebe um forte avanço do Cristianismo. Assim, entende-se como um fenômeno global, que coloca os relatos bíblicos como foco para expansão dessa fé, desabrochando um verdadeiro encanto e impulso para os trabalhos eclesiais e ministeriais. Portanto, existe algo que move as relações humanas há séculos, o sagrado. A busca pelo sentido da vida fez com que o homem, em suas distintas sociedades, buscasse

⁸ Segundo Fletcher (2003, p. 148), os “três monoteísmos relacionados do Judaísmo, Cristianismo e islã são religiões ‘reveladas’. Elas se baseiam em revelações divinas concedidas à humanidade e registradas em escrituras sagradas”.

direções opostas face ao que consideravam/ e consideram como a “verdade” em meio aos mistérios da existência. Nesse sentido, o contexto da Idade Média se percebe como os homens daquela sociedade buscavam no sagrado um sentido para a sua existência. E, isso não é uma atribuição exclusiva desse período, já que esse é um fenômeno global. Mas a “religião” na Idade Média, juntamente com suas instituições, despertam a curiosidade em aprofundar-se nas ideias traçadas, nos caminhos percorridos por homens e mulheres em relação a sua divindade.

Diante do exposto, constatou-se que o projeto luliano era ambicioso em contribuir para a expansão do Cristianismo por meio de suas ideias, visto que Lull demonstra em suas obras uma crise do Cristianismo. Desse modo, o processo educativo, na concepção de Lull, seria contribuir na transmissão desses valores no ambiente familiar, religioso e convívio social, entre outros, o que gerou a formulação de estratégias de ensino que resultassem em uma educação centrada na formação de um bom cristão. Assim, verificou-se que a educação no Medievo ocidental estava vinculada à religião cristã, mas isso não acontece de modo aleatório, pois há um propósito que está para além de educar os próprios cristãos, mas também garantir uma organização social. No entanto, é possível que esse autor também estivesse interessado em converter os demais povos por meio da mesma estratégia que era a educação, uma vez que, para os cristãos, ela serviria para edificá-los e alcançar os outros povos.

Neste sentido, foi importante utilizar as três obras de Lull mencionadas ao longo do texto, já que trazem como pano de fundo a oposição percebida por Lull entre as religiões. Desse modo, seria impossível realizar a tessitura da diversidade na Catalunha do século XIII, sem levar em consideração a força da religião no pensamento europeu da época. Para uma parte dos homens europeus, o referencial de todas as coisas era a “manifestação do sagrado” (Franco Júnior, 2001, p. 30), e as bases fundamentadas nos preceitos cristãos. Era a mistura do visível com o invisível, do material com o imaterial. Durante boa parte da Idade Média perdurou o ideal clássico quanto à ideia de formação da personalidade, ou seja, o propósito de se plasmar o cristão perfeito, na aquisição daquilo que era considerado como virtude no Imaginário da época.

Na pretensão de romper com uma historiografia eurocêntrica, os novos estudos com base em uma História Global mostram que durante o Medievo houve disputas e embates para que a religião cristã fosse hegemônica, ocidental, branca e masculina. Contudo, neste trabalho, vimos que a Idade Média está longe de não ter tido influência de outros povos e religiões, embora se tenha construído a representação de uma civilização europeia difusora de padrões de comportamentos a serem seguidos por outras sociedades, a exemplo das imposições desses modelos durante a conquista da América, a Europa medieval incorporou as formas de vida de outras sociedades que habitavam além do seu território geográfico, revelando, assim, que esse período histórico não pode mais ser concebido por meio de interpretações simplórias, mas sim recorrendo a pontos de vista que atestem a sua complexidade.

REFERÊNCIAS

FONTES

LLULL, Ramon. **Vida Coetânea**. (Trad. Ricardo da Costa) publicado na Internet: <http://www.ricardocosta.com/vita.htm>. Trad. Da edição de Gret Schib. Barcelona: Editorial Barcino, 1972. Acesso em 29/08/2023.

LLULL, Ramon. **Vida Coetânea**. Tradução de Ricardo da Costa. Revisão: Prof. Dr. Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main) Supervisão: Prof. Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-Lullus- Institut, Albert-Ludwigs-Universität). Freiburg im Breisgau, 1999.

LLULL, Ramon. **Doutrina para crianças**. Trad. de Ricardo da Costa, e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES. III. Editorial Ivitra, 201

LÚLIO, Raimundo. **O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

BIBLIOGRAFIA

ZIERER, Adriana; ABRANTES, Elizabeth Sousa. Apresentação. In: MATEUS, Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio. **Educação e Religiosidade na obra Doutrina para Crianças de Ramon Llull (1274-1276)**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

BARROS, José D'Assunção. **História Comparada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BARROS, José D'Assunção. História interconectadas, histórias cruzadas, abordagens transnacionais e outras histórias. **Secuencia**, n. 103, p. 01-30, 2019.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

CERTEAU, Michael de. **A escrita da história**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

COSTA, Ricardo. A experiência religiosa e mística de Ramon Llull, A Infinitude e a Eternidade divinas no Livro da Contemplação (c. 1274). **Revista de Filosofia e Mística Medieval**. Vol.3, n. 1, 2006, p.107-133.

COSTA, Ricardo. A criação da ciência universal: Ramon Llull e as premissas de sua Arte. In: SANTIAGO, Homero (coord.). **Discutindo Filosofia 3**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

COSTA, Ricardo. A experiência religiosa e mística de Ramon Llull: A Infinitude e a Eternidade divinas no Livro da Contemplação (c. 1274). In: Scintilla - **Revista de Filosofia e Mística Medieval**. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), vol. 3, n. 1, janeiro/junho 2006, p. 107-133.

COSTA, Ricardo. A criação da ciência universal: Ramon Llull e as premissas de sua Arte. In: SANTIAGO, Homero (coord.). **Discutindo Filosofia 3**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

COSTA, Ricardo da. A Educação na Idade Média: a Retórica Nova (1301) de Ramon Llull. **Notandum (USP)**, v. 16, p. 29-38, 2008.

COSTA, Ricardo. Maomé foi um enganador que fez um livro chamado "Alcorão": a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232-1316). **Notandum (USP)**, v. 27, p. 19-35, 2011.

COSTA, Ricardo da. "A Eternidade de Deus na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)". In: **Mundos medievales: Espacios, Sociedades y Poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar**. Santander: PubliCan, Ediciones de la Universidad de Cantabria, D. L., 2012, tomo II, p. 1215-1227.

COSTA, Ricardo da. Ramón Llull y el Orden del Temple. **Abacus**, v. 11, p. 4-142, 2013.

COSTA, Ricardo da. Ramon Llull (1232-1316) foi o filósofo da tolerância na Idade Média?. In: SALATINI, Rafael; DIAS, Laércio Fidélis. (Org.). **Reflexões sobre a Paz. Vol. II ? Paz e Tolerância**. 1ed. Marília, São Paulo: Editora Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2018, v. II, p. 115-138.

COSTA, Ricardo da. MEIRA, Gabriel t. O ordenamento divino da Vontade e do Poder no Livro da Contemplação em Deus de Ramon Llull (1232-1316). In: Antonio CORTIJO OCAÑA & Vicent MARTINES (orgs.). **Mirabilia Journal**, 2022, p. 103-123.

CROSLEY, P. **O que é a História Global**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FLETCHER, Richard. **A Cruz e o Crescente**: a convivência entre muçulmanos e cristãos das Cruzadas à Reforma Protestante. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente, São Paulo: Brasiliense, 2001.

GRUZINSKI, Serge. "Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories". IN: **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 175-195.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2006, p. 21-34.

LEMOES, Tatyana Nunes. **Pregação e cruzada**: a conversão dos infieis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316). Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais) Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2010.

MARTY, Martin. **O mundo Cristão**: uma História Global Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MATEUS, Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio. **Educação e Religiosidade na obra Doutrina para Crianças de Ramon Llull (1274-1276)**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

ORIANI, Angélica Pall. Primeiros rascunhos: aproximações entre Michel de Certeau e a História do Tempo Presente. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 22, p. 316 - 338, set. /dez. 2017.

SANTOS, P. A. C.; NICODEMO, T.; PEREIRA, Mateus . Historiografias Periféricas em Perspectiva Global ou Transnacional: Eurocentrismo em Questão. **Estudos Históricos**, v. 30, p. 161-186, 2017.

SILVA, Kalina. Uma História de Conexões e comparações dos Impérios Coloniais Modernos. In: PEREZ, J. **Histórias Conectadas: ensaios sobre história, global, comparada e colonial na Idade Moderna**. 1ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2016, p. 9-17.

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

SOUZA, Guilherme. "Andando casi por toda la tierra"? As viagens de Ramon Llull no imaginário moderno: entre mito e história. **Revista Diálogos Mediterrâneos**. v. 19, p. 58-81, 2020.

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

SOUZA, Guilherme. Revisitando a literatura luliana: do nacional ao global. **Ehumanista**, v. 52, p. 211-226, 2022.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

Recebido em janeiro/2024 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus

Doutora em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professora do Instituto de Ensino de Superior Franciscano (IESF) e da Secretaria Municipal de Educação (SEMED)/São José de Ribamar.

E-mail: natasha_alhadeff@hotmail.com

A conectividade entre o milagre da Pregação de Santo Antônio aos Peixes (séc. XIII) e o Sermão de Santo Antônio aos Peixes do padre Antônio Vieira (séc. XVII)

The connectivity between the miracle of Saint Anthony's Preaching to the Fish (13th century) and the Sermon of Saint Anthony to the Fish by father Antônio Vieira (17th century)

La conectividad entre el milagro de La Predicación de San Antonio a los Peces (siglo XIII) y el Sermón de San Antonio a los Peces del padre Antônio Vieira (siglo XVII)

Alex Silva Costa

 <https://orcid.org/0000-0002-1689-4542>

Resumo: No conteúdo dos *I Fioretti* encontra-se a narrativa do milagre do Sermão de Santo Antônio aos peixes, acontecido no século XIII, o interessante é que durante tempos a descrição do milagre sempre esteve preenchida de misticismos devido ao caráter extraordinário de tal feito do santo, a comunicação aos peixes. No século XVII, o Padre Antônio Vieira apresenta em 13 de junho de 1654 o Sermão de Santo Antônio aos Peixes para denunciar os desmandos políticos e vícios praticados pelos colonos da região maranhense. Naquela época, os padres jesuítas estavam em conflito com os exploradores por causa do uso da mão de obra indígena. Estabelecemos então, um paralelo entre as duas obras para demonstrar as conexões historiográficas entre o período medieval e o colonial brasileiro para debatermos as continuidades e permanências na longa duração do tempo histórico.

Palavras-chave: Santo Antônio; Antônio Vieira; milagre.

Abstract: The content of *I Fioretti* contains the narrative of the miracle of Saint Anthony's Sermon to the Fish, which took place in the 13th century. The interesting thing is that for some time the description of the miracle was always filled with mysticism due to the extraordinary nature of the saint's feat, communication to fish. In the 17th century, Father Antônio Vieira presented the Sermon of Saint Anthony to the Fishes on June 13, 1654 to denounce the political abuses and vices practiced by the settlers in the Maranhão region. At that time, Jesuit priests were in conflict with explorers over the use of indigenous labor. We then establish a parallel between the two works to demonstrate the historiographical connections between the medieval period and the Brazilian colonial period to debate the continuities and permanence in the long duration of historical time.

Keywords: Santo Antônio; Antonio Vieira; miracle.

Resumen: El contenido de *I Fioretti* contiene la narración del milagro del Sermón al Pez de San Antonio, ocurrido en el siglo XIII. Lo interesante es que durante algún tiempo la descripción del milagro siempre estuvo llena de misticismo debido a su naturaleza extraordinaria de la hazaña del

santo, la comunicación al pez. En el siglo XVII, el padre Antônio Vieira presentó el Sermón de San Antonio a los Peces el 13 de junio de 1654 para denunciar los abusos y vicios políticos practicados por los colonos en la región de Maranhão. En ese momento, los sacerdotes jesuitas estaban en conflicto con los exploradores por el uso de mano de obra indígena. Luego establecemos un paralelo entre las dos obras para demostrar las conexiones historiográficas entre el período medieval y el período colonial brasileño para debatir las continuidades y permanencias en la larga duración del tiempo histórico.

Palabras clave: Santo Antonio; Antonio Vieira; milagro.

INTRODUÇÃO

Informamos primeiramente aos leitores que antes de falarmos sobre nossas pretensões historiográficas com a produção deste estudo analítico e comparativo, faremos uma pequena abordagem sobre a vida de Santo Antônio e do Padre Antônio Vieira. Depois teremos considerações sobre os seus sermões, o de Santo Antônio aos peixes (Séc. XIII) e o Sermão de Santo Antônio aos Peixes de Vieira (Séc. XVII) que serão analisados no presente artigo. Temos em nosso caso, uma obra que é originária do século XIII, mas registrada apenas no século XIV, que é o milagre do Sermão de Santo Antônio aos peixes, compilado em *Fioretti*, a outra é do século XVII, que é o Sermão de Santo Antônio aos Peixes de Vieira. Ambas estão conectadas pela palavra, ou melhor, pelo poder dos sermões enquanto categorias denunciadoras dos males, dos desleixos e da falta de fé. Os sermões não atingem somente o ambiente religioso, mas também o social, principalmente quando questionam as atuações políticas dos indivíduos na sociedade e suas interferências nas esferas do poder.

Quando analisarmos as obras de forma específica, apontaremos as peculiaridades de cada de uma, de seu tempo de produção, do orador, do seu público alvo. Assim, enquanto Santo Antônio denunciava no século XIII a falta de fé e a heresia, Antônio Vieira no século XVII, lutava contra os desmandos dos colonos frente a seus interesses expansivos na economia da região do Maranhão e Grão-Pará pelo uso forçado da mão de obra indígena. Apesar delas parecerem distantes no espaço e no tempo, pretendemos mostrar as conexões históricas de suas narrativas, suas afinidades e a particularidade da provocativa dos sermões em si, ou em cada caso. A perspectiva da presente análise está baseada nos estudos sobre a Idade Média global e conectada, onde se passou a pensar o período medieval interagindo com várias regiões, além do eurocentrismo, assim, África e Ásia mantiveram relações com o mundo e sujeito medieval. Nesse sentido, pensamos em nosso caso, que o estudo entre uma obra medieval produzida no século XIV e outra do século XVII, do período colonial brasileiro, possui raízes genealógicas discursivas, onde uma serviu de base para a construção da outra. Existe a necessidade de estudar as reverberações culturais, políticas e religiosas ao longo do tempo histórico, ou seja, dos fatos históricos em sua longa duração, ou seja, o tempo das

estruturas. Nesse sentido, se faz urgente, “a necessidade de que os novos estudos sobre o medievo não mais se guiem pelas ideias estanques de civilização, mas pelas ideias de transculturalidade, uma vez que não há uma cultura pura, fechada, todas são híbridas, é de suma importância a compreensão do que era” (SILVEIRA *apud* LANZIERI JÚNIOR, 2020, p. 30).

Falar de Santo Antônio é antes de tudo falar de um homem medieval, que viveu um tempo onde o teocentrismo era a base do ocidente europeu, não é de admirar que sua data de nascimento assim com a data de São Francisco seja imprecisa, enquanto Francisco fica entre os anos de 1181 ou 1182, Antônio fica de 1191 a 1195, o primeiro nasceu em Assis, o segundo em Lisboa. Além disso, um teve como nome de batismo Giovanni (Francisco) e o outro Fernando (Antônio). Ambos eram de famílias de destaque, o italiano era filho de um próspero comerciante de tecidos, Pietro di Bernardone. O português tem atribuída sua descendência a Martinho de Bulhões da família Bulhões y Taveira de Azevedo. Ambos tiveram uma educação primária, mas a partir daqui, há mudanças nas comparações, porque Francisco teve uma educação voltada para o comércio e para o mundo da cavalaria, e seu sonho era ser um nobre cavaleiro. Antônio, por outro lado, teve uma educação mais refinada e com o passar dos seus anos, recebeu uma formação religiosa mais aprofundada, e conhecia as artes liberais do *trivium* e do *quadrivium*.

Antônio Vieira entrou ainda adolescente no Mosteiro de São Vicente de Fora para iniciar sua formação religiosa na Ordem dos Cônegos Regulares da Santa Cruz, que obedeciam aos preceitos da Regra de Santo Agostinho. Por meio dos estudos religiosos teve formação teológica, da formação patrística e clássica, destacando-se nesse sentido em relação a Francisco de Assis que se autodenominava “ignorante”, embora isso não descredencie os sermões e as admoestações do mesmo, ambos apenas seguiam estruturas linguísticas diferentes. No caso, pode-se afirmar, que cada um tinha sua própria forma de comunicação com seus espectadores e fiéis, ambos foram altamente aclamados e alcançaram fama por suas estimadas pregações.

E onde Antônio se conecta a Francisco? Assim como Francisco, Antônio almeja o martírio, Francisco teve empecilhos em viagens que o impediram de chegar nesse objetivo, é por meio do martírio que o orador português se interessa pela Ordem dos Frades Menores e seus frades. Por volta 1217 ele teve contato com jovens missionários franciscanos que seguiam para o Marrocos, na África, onde pretendiam pregar a Palavra de Deus e viver entre os sarracenos. Entretanto, a experiência franciscana fora dolorosa para aqueles jovens frades que foram mortos e tiveram seus corpos expostos como mártires em Coimbra, e lá foram honrados como mártires da fé cristã. Tal fato afetou a espiritualidade do então Fernando que planejou unir-se ao ramo franciscano, depois de conseguir a autorização para entrar na ala franciscana mudou seu nome para Antônio, que segundo a tradição é

uma homenagem a Santo Antão do Egito. Uma vez, estava disposto ao martírio e partiu para o Marrocos, mas logo após aportar no continente africano, teria contraído uma febre alta a tal ponto de ficar tão debilitado que fora obrigado a abortar a missão. No retorno para casa, uma forte tempestade arrastou o barco em que estava para as costas da Sicília, lá tivera contato com um grupo de amigos e permaneceu com eles até 1221, esse ano é interessante, porque Antônio teria ido a Assis para participar do Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores que tivera a presença de Francisco de Assis, e acredita-se que lá tenha conhecido pessoalmente o santo italiano.

Segundo Le Goff várias decisões foram tomadas de 1221 e 1223 para a reorganização do movimento franciscano, às vezes é difícil distinguir o que era desejo de São Francisco e o que lhe foi imposto. E pelo menos em um caso, Francisco agiu com rigor sem esperar: “quando passou por Bolonha, Frei Giovanni di Staccia tinha estabelecido uma casa de estudos, expulsou a todos, até os doentes, e amaldiçoou o Frei” (LE GOFF, 2007, p. 84). Além disso, outras mudanças foram bastante importantes para a nova configuração administrativa da Ordem, a implantação de um ano de noviciado a todos que quisessem em diante entrar para a comunidade, um representante da Santa Sé foi eleito protetor, intercessor e corretor da fraternidade. O representante eleito fora nada mais, nada menos que o cardeal Ugolino de Anagni, que era bispo de Óstia e futuro Papa Gregório IX (1227-1241) que canonizou tanto Francisco de Assis em 1228 quanto Santo Antônio em 1232.

Por fim, Francisco de Assis teve que mudar a direção administrativa da comunidade religiosa porque Pietro Catanni morreu em 10 de março de 1221 e fora substituído por Frei Elias. Enfim, “tornado chefe espiritual da fraternidade, Francisco iria transformá-la em verdadeira ordem e dar-lhe uma regra de verdade que substituiria a ‘fórmula’ de 1210. Francisco apresentou sua regra ao ‘capítulo’ de 1221” (LE GOFF, 2007, p. 84). Aqui, deve-se prestar atenção em relação à Regra, que no caso é a *Regula non bullata*. E mais, ela foi redigida, porque em 1221 a expansão do movimento já tinha ganhado muita força, e Francisco de Assis teve que definir devido a pressões externas e administrativas uma Regra com o modo de vida de seu grupo religioso, na qual tinha que definir seus preceitos espirituais e organizacionais. Vale lembrar, que a sobre a “fórmula” de 1210, pouco se sabe, apenas que continha trechos do *Evangelium*, o movimento franciscano inicialmente tinha características de *Fraternitas*. Devido a todo esse contexto, é que o santo italiano redige em 1221 a *Regula non bullata*, no caso, Cesário de Espira teria ajudado o santo na construção do texto com trechos bíblicos por ser versado nas escrituras sagradas.

Debateremos agora uma questão sobre a especulada proximidade entre Francisco de Assis e Antônio de Lisboa ou Pádua, parece ser um caso já bastante debatido entre os estudiosos do franciscanismo como Paul Sabatier e Raoul Manselli, por exemplo. No entanto,

cabe a nós colocar um pouco desse ponto em pauta, primeiro que não há nada de provas comprovando um encontro pessoal entre ambos os santos, o que temos são tradições orais sobre o Capítulo de Pentecostes de 1221 desse possível contato. Além disso, há a famosa Carta a Santo Antônio que fora atribuída a autoria a Francisco de Assis, que contém algumas controvérsias, vejamos o que diz o documento: “A Frei Antônio, meu bispo, Frei Francisco [deseja] saúde. Agrada-me que ensines sagrada teologia aos frades, contanto que, nesse estudo não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido na regra” (CARTA A SANTO ANTÔNIO)¹.

Sabatier levantou a desconfiança que Francisco de Assis tinha em relação aos estudos na ordem e a autenticidade da carta: “É preciso ver nisso outra coisa senão uma piedosa fraude para atenuar as declarações tão claras e tão numerosas de Francisco contra a ciência” (SABATIER, 2006, p. 299). Le Goff apresenta desconfiança na aprovação por Francisco do programa de ensino inaugurado no convento de Bolonha- do qual o mesmo santo acabara de expulsar, em grande parte porque se aplicavam aos estudos, Giovanni dei Staccia e seus companheiros – “por um frade português, Antônio, dito de Pádua. Porém não há segurança quanto a autenticidade da carta de Francisco a Antônio sobre a qual repousa essa hipótese” (LE GOFF, 2007, p. 85). Por outro lado, temos um valoroso estudo de Bernardi o qual afirma que, “na primeira e mais importante biografia de Santo Antônio a Assidua (1233), Francisco está completamente ausente, bem como a primitiva fraternitas. Além do mais seus Sermões, ainda segundo Manselli, pouco respiram a espiritualidade franciscana” (BERNARDI, 1997, p. 45).

O caso acima é interessante ao nosso estudo porque temos o também conhecido Sermão de São Francisco aos pássaros, a pregação foi na cidade de Bevagna, a admiração maior causada no milagre do santo foi a obediência da escuta dos seres irracionais, no caso, os pássaros e sua diversidade de espécies, porque “ainda que São Francisco caminhasse entre eles e os tocasse com sua capa, nenhum se mexia” (CRÔNICAS, 2021, p. 78). Em um segundo momento do milagre o que causa impacto é a interação dos animais durante a pregação, eles se manifestaram com um gestual peculiar para transparecer que concordavam com as palavras inspiradoras declaradas pelo santo, “todos aqueles passarinhos começaram a abrir os bicos, espichar os pescoços, abrir as asas e inclinar cheios de reverência a cabeça até o chão; e com atos e gorjeios demonstravam como o padre santo lhes dava grande deleite” (CRÔNICAS, 2021, p. 79). No caso de Santo Antônio a relação dele é com os peixes, pois foram esses que se colocaram em prontidão para escutar a pregação do santo português, em contradição às pessoas da cidade de Rimini que não estavam interessadas em ouvir as

¹ Fratri Antonio episcopo meo frater Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non extingas, sicut in regula continetur (Carta a Santo Antônio). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 22/12/23.

palavras do santo português porque a cidade estava tomada por hereges, principalmente cátaros, que se contrapunham a doutrina da Igreja. Ambos os contextos e animais são diferentes, mas há em suas estruturas, semelhanças, a mais impactante é a obediência porque os animais se prontificam a escutá-los. No início do século XIII, existiam numerosos grupos organizados que eram adeptos da Pataria em Verona, Rimini, Firenze, dentre outras regiões. O fato é que tanto eles quanto os Cátaros eram movimentos contestatórios da doutrina da Igreja que foram considerados heresias, e por isso, altamente combatidos e perseguidos pelo papado, e mesmo que a resistência desses grupos tenha sido forte, a Igreja acabou por liquidá-los ao longo de demasiadas campanhas ao longo do tempo.

Uma última coisa em comum a ser destacada entre os santos em questão é o tempo de santidade, analisado levando em consideração o espaço tempo para as suas canonizações, que se deu de maneira muito rápida, Francisco de Assis morre em 03 de outubro de 1226 em Assis e em 16 de julho de 1228 ele foi declarado santo pelo Papa Gregório IX, enquanto que Santo Antônio falece em 13 de junho de 1231 e em 30 de maio de 1232, em menos de um ano ele entrou no rol dos santos por intermédio do mesmo Gregório IX, Francisco era um santo “novo”, fundador de uma “ordem nova”, e detentor de um milagre “novo e inaudito”, o de ser portador dos cinco estigmas da crucificação de Cristo. Por outro lado, Antônio detinha uma aclamada fama ainda em vida de pregador, seus Sermões eram muitos edificantes, a tal ponto de reunir grande número de pessoas para ouvi-lo. E por mais que tal fama pareça contraditória em relação ao milagre do Sermão de Santo Antônio aos peixes porque o santo a priori não obteve êxito ao pregar aos hereges, a grandeza mística do milagre com seu efeito espetacular promove a consolidação das qualidades do orador português, porque se os desafiadores da fé cristã não quiseram ouvi-lo, Deus concede a graça de fazer os peixes, animais aquáticos e irracionais se colocarem de prontidão com as cabeças para fora d’água para escutar a valorosa pregação de Santo Antônio, sua fama de pregador era tão expressiva que até hoje sua língua apresenta-se incorrupta na Basílica de Santo Antônio de Pádua. Sua alcunha de milagreiro era conhecida na época em que viveu, destacou-se também como um santo detentor de milagres difíceis e extraordinários, entre um deles, é relatado que carregava o Menino Jesus. Por isso, justifica-se que muitas vezes é iconograficamente representado carregando o Menino Jesus em seus braços. Por tais motivos, o santo português até hoje é venerado tanto no catolicismo quanto na cultura popular por suas intercessões.

Vamos dos séculos XIII, XIV para o XVII para conhecermos a figura de outro sacerdote português, também aclamado por sua oratória, ele nasceu em 6 de fevereiro de 1608, também em Lisboa como Santo Antônio, os dois filhos de Portugal seguiram os caminhos de Cristo a seu modo e em suas respectivas ordens religiosas. Antônio Vieira apesar de nascer na metrópole necessitou vir para o Brasil junto com sua família, porque seu pai Cristóvão

Vieira Ravasco trabalhava para a Coroa portuguesa e foi enviado à colônia para exercer o cargo de escrivão no Tribunal da Relação da Bahia. Em 1614, Antônio Vieira ingressou no Colégio dos Jesuítas de Salvador onde sem dúvidas teve uma educação voltada para a religiosidade e moral cristã, o que o influenciaria em sua escolha futura pelo sacerdócio. E assim foi, porque em 1623 iniciou como noviço na Companhia de Jesus que fora fundada em 1534 sob liderança de Santo Inácio de Loyola. Esse santo em questão, teve em seu processo de conversão contato com a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, obra do século XIII em formato de coletânea que continha narrativas hagiográficas, era um manual de virtudes dos santos e funcionava como *exemplum*. Na *Legenda Áurea* continha a vida de São Francisco, e o exemplo de santidade desse último teria inspirado a vocação religiosa de Inácio de Loyola.

Antônio Vieira estudou Teologia, Lógica, Metafísica e Matemática, e, além disso, teve um mestrado em Artes. Foi ordenado sacerdote da ordem dos jesuítas em 10 de dezembro de 1634, era um exímio professor de Retórica, a partir do final de 1626 ou do início 1627, começou a atuar como professor em Olinda. Em 1638, foi nomeado professor de teologia do Colégio dos Jesuítas de Salvador, o mesmo onde iniciou seus estudos. Em 1641 regressou a Lisboa para seguir na carreira diplomática, ele fazia parte de uma missão que prestava obediência ao monarca português D. João IV com o qual teve vasta atuação, além de ser estimado pelo rei, foi por ele nomeado embaixador e posteriormente pregador régio. Neste ofício foi enviado em 1646 aos Países Baixos para negociar a invasão da região Nordeste do Brasil pelos holandeses. Interviu na questão do investimento para atuação junto aos cristãos-novos, além disso, ainda teve querelas com o Tribunal do Santo Ofício.

Sobre tal conflito Pécora afirma que em 1662, Antônio Vieira é expulso do Maranhão devido às intermináveis pendências com os moradores a propósito das liberdades indígenas e do exclusivo governo jesuítico das missões: “De volta a Lisboa, Vieira, para pesar de seus adversários, é recebido com honras pela Rainha d. Luísa, que mantinha viva a admiração e favor que o falecido Rei sempre dispensara ao jesuíta” (PÉCORA, 2000, p. 179). Sem querer nos alongar e feitas às devidas observações em relação aos protagonistas do presente trabalho, iremos agora realizar o estudo das obras Sermão de Santo Antônio aos peixes, inserida em *I Fioretti*, e Sermão de Santo Antônio aos Peixes do Padre Antônio Vieira.

A PREGAÇÃO DE SANTO ANTÔNIO AOS PEIXES E O SERMÃO AOS PEIXES DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

A primeira obra, que é do período medieval é conhecida por *I Fioretti*, é uma compilação de escritos de 53 capítulos redigidos no século XIV, nela está descrito o milagre do Sermão de Santo Antônio aos peixes. A obra é também classificada como biografia episódica e

possui grande popularidade na atual Itália por ser fruto de tradições orais religiosas. Ela faz parte de uma tradição oral advinda dos discípulos de Francisco de Assis, ao qual temos Leão, Maseo, Egídio, dentre outros, que por sua vez foi repassada aos discípulos destes, até ser definida sua compilação no século XIV. Está ligada aos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* que começou a ser juntado no fim do século XIII e com término no início do século XIV. Para além desses detalhes, é bom enfatizar um pouco sobre o caráter histórico da obra, que por vezes é tomado com ceticismo pelo fato da mesma conter em sua estrutura, lendas misturadas com tradições orais diversas que visam a edificação de personagens e situações específicas que muitas vezes apresentam-se como *novitas*. Por outro lado, é necessário informar que o conteúdo dos *I Fioretti* durante tempos foi mais aceito sob o seu ponto de vista poético exemplar, fato que fez sua lírica religiosa ser bem aceita.

Para Le Goff (2007), entre os outros textos que fornecem dados biográficos de São Francisco, é preciso dar um lugar à parte para duas obras de caráter mais lendário do que histórico, mas que desempenham um papel de primeiro plano na mitologia franciscana. O primeiro é o *Sacrum Commercium beati Francisci*. O segundo são os *I Fioretti*, compilação reunida, cerca de um século depois da morte de São Francisco, pequenas narrativas edificantes, umas traduzindo diversos opúsculos latinos de devoção, outras ilustrando através de exemplos de historinhas as máximas do *Speculum perfectionis*. Além disso, Le Goff destaca que depois de quase cair em descrédito por causa da crítica moderna, os *I Fioretti* reconquistaram certa credibilidade, pelo fato de parecerem ser mais próximas de fontes autênticas do que se pensava. Nesse sentido, “é ocioso lembrar que há também autores que não vêem nenhum valor nos *I Fioretti*. Mas eles estão aí, com toda sua poesia e encanto, como que alheio a este extremismo” (SILVEIRA, 1997, p. 44). No mais, podemos ainda afirmar que a obra está muito marcada pela “influência dos Espirituais e restabelece certo equilíbrio quebrado em favor do São Francisco oficial; deixa claro, finalmente, que São Francisco inspirou desde cedo uma literatura na qual lenda e história, realidade e ficção, poesia e verdade estão intimamente ligadas” (LE GOFF, 2007, p. 58).

Em todo caso, devemos ter cuidado ao analisar historicamente a obra, ou seja, se estivermos esperando uma datação específica com um enredo concreto fixado em provas e documentos não o encontraremos. Todavia, devemos pensar que esse material faz parte de um tempo histórico específico, o medieval, onde sua funcionalidade não estava preocupada com o rigor histórico científico, mas sim com a edificação da espiritualidade franciscana e suas personagens. Tem em certa medida caráter hagiográfico, pois traz à tona milagres, modelos de vida religiosa e exemplos de virtudes. No entanto, não pode ser tomada como uma biografia rígida e normativa. Apresenta, no entanto, aspectos biográficos de alguns discípulos de Francisco de Assis como o de Frei Bernardo de Quintavalle apresentado no Capítulo II como o primeiro companheiro do santo italiano.

Além disso, *I Fioretti* pode ser inserida no contexto da documentação franciscana “não oficial”. Para Raoul Manselli (2004) essas apresentam-se divididas em dois subgrupos: “fontes sistematicamente ordenadas” e “não ordenadas”. As primeiras constituem-se de obras anônimas que partiram de um plano de organização do material recolhido, escrito e oral. Desse grupo fazem parte a *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, o *Anônimo Perusino (AP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)* faz parte do segundo grupo, das “não ordenadas”. Além disso, as obras “não oficiais” são aquelas que apresentam o grupo de perícopes que se caracterizam pela fórmula *Nos qui cum eo fuimus* que no ver de Raoul Manselli (2004) apresentam momentos testemunhados pelos escritores. No Capítulo XL do *I Fioretti* temos o conhecido e enigmático Sermão de Santo Antônio aos peixes que aconteceu na comuna de Rimini, que fica localizada na região da Emília-Romana ao norte da atual Itália. O santo medieval franciscano tentava pregar aos moradores da região, mas não obteve sucesso, por isso, muitos foram considerados hereges por ele, por não estarem dando crédito às suas santas palavras, a questão se acirrou porque na comuna existia uma boa quantidade de adeptos do catarismo. Assim, Santo Antônio tomou um dia à atitude de abandonar aquelas pessoas que não estavam lhe dando atenção e resolveu se encontrar com os animais aquáticos, os peixes, e o milagre consiste no diálogo entre o pregador e os peixes.

Santo Antônio um dia por divina inspiração foi até a beira do rio perto do mar e, colocado assim na margem entre o mar e o rio, começou a falar, como em pregação, da parte de Deus aos peixes: “Ouvi a palavra de Deus, vós, peixes do mar e do rio, já que os inféis hereges se esquivam de ouvi-la”. Apenas assim falara, subitamente veio-lhe à beirada tamanha multidão de peixes grandes, pequenos e medianos, como jamais naquele mar ou naquele rio se vira; e todos tinham as cabeças fora d’água, todos atentos à face de Santo Antônio, todos em gigantesca paz, mansidão e ordem”² (CRÔNICAS, 2021, p. 178).

Aqui, a quantidade e os tamanhos de peixes chamam atenção porque serão utilizados posteriormente por Antônio Vieira como recurso alegórico em seu sermão no século XVII. Além disso, ao longo dos tempos a narrativa deste milagre ganhou notoriedade, aclamou ainda mais a fama de pregador do santo franciscano e fora utilizada por outros valerosos pregadores. O mais emblemático caso foi o do Sermão de Santo Antônio aos Peixes do Padre Antônio Vieira. Ele foi proferido em São Luís do Maranhão em 13 de junho de 1654, dia de Santo Antônio, e também na Igreja de mesmo nome e na referida cidade. O Padre Antônio Vieira pretendia interceder em favor dos seus interesses e da Igreja Católica para com os povos indígenas diante das autoridades portuguesas.

² Santo Antonio uno dì per divina ispirazione se ne andò alla riva del fiume, allato al mare; e standosi così alla riva tra 'l mare e 'l fiume, cominciò a dire a modo di predica dalla parte di Dio alli pesci: Udite la parola di Dio, voi pesci del mare e del fiume, dappoichè gli infedeli eretici la schifano d'udire, e detto ch'egli ebbe così, subitamente venne alla riva a lui tanta moltitudine di pesci, grandi, piccoli e mezzani, che mai in quel mare, nè in quel fiume non ne fu veduta sì grande moltitudine; e tutti teneano i capi fuori dell'acqua, e tutti stavano attenti verso la faccia di Santo Antonio, e tutti in grandissima pace e mansuetudine e ordine (FIORETTI, XL).

O Sermão de Santo Antônio aos Peixes do Padre Antônio Vieira (Séc. XVII) é construído em forma de alegoria (representa a linguagem figurativa, para descrever algo, pessoa, objeto, com a imagem de outro.). Assim, Vieira prega aos peixes, para atacar os vícios dos homens, em especial dos colonos exploradores portugueses. O texto está dividido em seis partes. A primeira delas é o exórdio, ou introdução, na qual adverte aos pregadores, “Vós sois o sal da terra”: “O efeito do sal é impedir a corrupção; mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção? Ou é porque o sal não salga, ou porque a terra não se deixa salgar” (SATP, 2022, p. 2). Os pregadores são o sal da terra, cabendo ao sal impedir a corrupção. Mas na terra não lhes dão ouvidos, por isso voltam-se para o mar, onde estão os peixes. Há também a invocação da Virgem Maria.

Na II a V parte da obra, temos o desenvolvimento do Sermão, no qual Antônio Vieira exalta as qualidades dos peixes, como a obediência, e repreende os vícios, como a soberba e o oportunismo. Deve-se destacar aí a citação de diversos tipos de peixes, onde as virtudes são descritas nos peixes de Tobias, Rémorá, Torpedo e Quatro-Olhos. Nesse sentido, Antônio Vieira afirma na obra que abria Santo Antônio a boca contra os hereges, e enviava-se a eles, levado do fervor e zelo da fé e glória divina. Depois interroga os ouvintes, e eles que faziam? “Gritavam como Tobias e assombravam-se com aquele homem e cuidavam que os queria comer. Ah homens se não houvesse um anjo que vos revelasse qual é o coração desse homem e esse fel que tanto vos amarga, quão proveitoso e quão necessário vos é!” (SATP, 2022, p. 2). Para o Padre Antônio Vieira os defeitos encontram-se nos seguintes peixes: Roncadores, Pegadores, Voadores e no Polvo. E mais, nos aponta que o principal defeito é a voracidade, onde os peixes devoram uns aos outros, e, pior ainda, os maiores devoram os menores, assim: “Os arrogantes e soberbos tomam-se com Deus; e quem toma com Deus, sempre fica. Assim que, amigos roncadores, o verdadeiro conselho é calar e imitar a Santo Antônio. Duas cousas há nos homens, que os costumam fazer roncadores, porque ambas incham: o saber e o poder” (SATP, 2022, p. 14). A última parte do Sermão de Santo Antônio aos Peixes do Padre Antônio Vieira é a peroração, ou conclusão, na qual Antônio Vieira exalta os peixes que, por sua natureza, não podem ser sacrificados vivos a Deus e sacrificam-se então, em respeito e reverência. Confessando-se pecador, o orador se despede com uma oração de louvor a Deus.

Tenho acabado, irmãos peixes, os vossos louvores e repreensões, e satisfeito, como vos prometi, às duas obrigações do sal, posto que do mar, e não da terra. *Vos estis sal terrae*. Só resta fazer-vos uma advertência muito necessária, para os que vivem nestes mares. Importa, pois, que advertais, que nesta mesma tendes um grande perigo, porque todos os que se aproveitam dos bens dos naufragantes, ficam excomungados e malditos (SATP, 2022, p. 2).

Temos como análises que o Padre Antônio Vieira realizou uma viagem três dias depois de proferir o Sermão aos peixes para Portugal, tentava conseguir junto ao rei D. João IV

leis que garantissem direitos básicos aos indígenas, que os protegessem da exploração dos colonos. Antônio Vieira conseguiu alguns objetivos, a contragosto dos colonos que assim perdiam parte da sua mão de obra, que era indígena. Além disso, ao se opor à escravidão indígena e à exploração portuguesa, os jesuítas defendiam os seus próprios interesses porque se utilizam também da mão de obra indígena, seja em seus núcleos religiosos ou no ambiente doméstico, ou seja, tudo fazia parte de um jogo de interesses e disputas de poder.

O Padre Antônio Vieira ao utilizar de sua oratória e habilidade sátira, denuncia os desmandos e vícios praticados pelos colonos da região que estavam em conflito com os jesuítas por causa da questão indígena, principalmente no que tange a utilização de sua mão de obra. Para isso, realizou um paralelo alegórico entre variados tipos de peixes e os maus hábitos dos colonos para poder atacá-los em sua oratória. Dessa forma, o Padre Antônio Vieira faz uso de seu rico conhecimento teológico para atingir politicamente seus adversários exploradores: “Quem pesca as vidas a todos os homens do Maranhão, e com quê? Um homem do mar com uns retalhos de pano. Vem um mestre de navio de Portugal com quatro varreduras das lojas, com quatro panos e quatro sedas, que já se lhes passou a era e não têm gasto” (SATP, 2022, p. 13). Por fim, convém ainda lembrar que Santo Antônio é um santo franciscano medieval, ele teria sido admitido na ordem mendicante em 1220, e é muito venerado ao redor do mundo justamente por sua fama de milagreiro e pregador, assim como o Padre Antônio Vieira tornou-se o mais expressivo orador português do período colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando pensamos em Idade Média muitas vezes ficamos presos ao eurocentrismo e esquecemo-nos de trabalhar com uma perspectiva que seja abrangente às conexões culturais e econômicas daquele período histórico, não podemos pensar que existia uma Europa separada do mundo, ao contrário, ela fazia contatos com outras regiões e continentes, tais com a África e a Ásia. Nesse sentido, procuramos debater um período medieval cheio de conexões culturais, econômicas e intelectuais ou de outros medievos que não aparecem com a devida frequência nos debates acadêmicos. Assim, não deveríamos pensar uma Idade Média fora do contexto brasileiro, ao contrário, o estudo do indivíduo e da estrutura medieval é superimportante para a compreensão da atuação dos colonizadores destas terras brasileiras. Nesse sentido, “aprender uma história do Brasil isolada de uma história da Europa e da África ao longo do tempo, seria um erro tão grande quanto estudar uma história da Europa isolada da África e da Ásia” (SILVEIRA, 2023, p. 51). Isso justifica nossa busca por uma História conectada que traga suportes identitários, que apresentem sentido ao nosso passado e nos mostrem suas raízes genealógicas. Assim, “enquanto história da humanidade, as histórias de todas essas territorialidades (partes) alcançam seu maior sentido quando compreendidas

como um todo interligado” (SILVEIRA, 2023, p. 51). Por isso, cremos que quando apresentamos as raízes medievais do Sermão de Santo Antônio aos Peixes do Padre Antônio Vieira estamos ligando o passado do século XIII àquele presente do século XVII, assim a adaptação linguística e discursiva do milagre da pregação de Santo Antônio aos peixes para o contexto de disputas políticas entre os jesuítas e colonos na região do Maranhão e Grão-Pará apresenta conexões profundas que ligam tanto seus autores quanto as instituições religiosas as quais pertenciam.

Para Le Goff, “não pode haver ciência histórica sem periodização, mesmo se o caráter artificial e submetido à evolução deva ser reconhecido. Para criticar a noção tradicional de Idade Média, prefiro minha hipótese de uma Idade Média longa” (LE GOFF, 2007, p. 298). Dessa forma, entendemos que as raízes medievais do Sermão aos peixes do Padre Antônio Vieira encontram-se alicerçadas na estrutura hagiográfica medieval do milagre da pregação de Santo Antônio aos peixes descritos no *I Fioretti*. Assim, compreendemos que o conceito de longa duração está presente na normativa construtiva da retórica do jesuíta. Isto nos leva ao entendimento de que houve uma partilha simbólica dos códigos de linguagens entre as narrativas, só que Antônio Vieira teve a capacidade de utilizar de seus recursos retóricos para criticar a política ambiciosa dos colonos da região maranhense, enquanto que Santo Antônio denuncia a heresia dos homens que se negavam a ouvir sua interpretação da palavra de Deus.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

CRÔNICAS de São Francisco: I Fioretti;/ tradução: Veríssimo Anagnostopoulos. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.

I FIORETTI (Fior). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

SATP- Sermão de Santo Antônio aos Peixes. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000257.pdf>. Acesso: 22/02/2021.

BIBLIOGRAFIA

BERNARDI, Orlando. O Franciscanismo de Santo Antônio. **Cadernos do IFAN**, n. 18, p. 45-81, 1997.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Adelardo de Bath (c. 1080-1152) e a busca pela terra estrangeira: um estudo de caso para rever conceitos e apontar novas possibilidades explicativas acerca do Renascimento do (longo) século XII. IN: BORGONGINO, Bruno Uchoa (org.). **Para além do Ocidente cristão: outras Idades Médias?** Recife : Ed. UFPE, 2023.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

MANSELLI. Raoul. **I primi cento anni di storia francescana**. Milano: ED. San Paolo, 2004.

PÉCORA, Alcir. Vieira, a inquisição e o capital. **Topoi**, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 178-196, 2000.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

SILVEIRA, Aline Dias da. Ensino-Aprendizagem Global de História Medieval. In. Reis, Jaime Estevão dos (org.). **A Idade Média: ensino e aprendizagem**. Maringá, PR: Edições Diálogos; Rio de Janeiro, RJ: ProfHistória, 2023.

SILVEIRA, Ildelfonso (OFM). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do século franciscano**. Petrópolis; Vozes, 1997.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em maio/2024

MINIBIOGRAFIA

Alex Silva Costa

Alex Silva Costa é Doutor em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Professor Substituto do Departamento de História (UEMA), docente do Programa Ensinar (UEMA).

E-mail: alex.sc@discente.ufma.br

O indianismo cavaleiresco de “I-Juca Pirama”: um mito romântico de nobreza brasileira

The chivalric indianism of “I-Juca Pirama”: a romantic myth of brazilian nobility

El indianismo caballeresco de “I-Juca Pirama”: un mito romántico de nobleza brasileña

Sara Gabriela Simião

 <https://orcid.org/0000-0001-9684-0394>

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir sobre os ideais do Romantismo, principalmente o brasileiro, e como eles se manifestam no poema “I-Juca Pirama” (1851), de Gonçalves Dias. Busca-se observar como as características cavaleirescas aparecem no protagonista indígena, notar quais são os problemas morais e nacionais abordados pelo poeta, a partir da questão do sacrifício, e explorar a construção desse herói. Para esta análise serão utilizados principalmente Bosi (1992 e 1994), Moisés (2012) e Candido (2000), para se compreender as circunstâncias históricas que atravessam a formação do Romantismo brasileiro, Llull (2012), para se compreender parte da ideologia cavaleiresca, e Kothe (2000), para uma análise da figura heroica.

Palavras-chave: Indianismo; Cavalaria; Romantismo.

Abstract: This article aims to discuss the ideals of Romanticism, mainly Brazilian, and how they manifest themselves in the poem “I-Juca Pirama” (1851) by Gonçalves Dias. The aim is to observe how chivalrous characteristics appear in the indigenous protagonist, to note what are the moral and national problems broached by the poet, based on the issue of sacrifice and to explore the construction of this hero. For this analysis, it will be mainly used Bosi (1992 and 1994), Moisés (2012) and Candido (2000), to understand the historical circumstances that go through the formation of Brazilian Romanticism, Llull (2012), to understand part of the chivalric ideology and Kothe (2000), for an analysis of the heroic figure.

Keywords: Indianism; Chivalry; Romanticism.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir sobre los ideales del Romanticismo, principalmente el brasileño, y cómo se manifiestan en el poema “I-Juca Pirama” (1851), de Gonçalves Dias. Se busca observar cómo las características caballerescas aparecen en el protagonista indígena, notar cuáles son los problemas morales y nacionales abordados por el poeta, a partir de la cuestión del sacrificio, y explorar la construcción de este héroe. Para este análisis se utilizarán principalmente Bosi (1992 y 1994), Moisés (2012) y Candido (2000), para comprender las circunstancias históricas que atraviesan la formación del Romanticismo brasileño, Llull (2012), para comprender parte de la ideología caballeresca, y Kothe (2000), para un análisis de la figura heroica.

Palabras clave: Indianismo; Caballería; Romanticismo.

INTRODUÇÃO

Muito se comenta, nas aulas de Literatura, que durante o Romantismo o mito do cavaleiro é resgatado na Europa como forma de ufanismo, de criação de (ante)passados nobres. No Brasil o mesmo ocorre, porém, substituindo essa personagem pelo indígena, uma vez que o país é colonizado após o fim da Idade Média. Porém, faz-se necessário entender alguns pontos. Por que essas personagens são escolhidas? Essa substituição de um mito pelo outro é simplista e ingênua? A quem interessa esses resgates? Para que servem? Como os altos ideais são apresentados? São heróis livres de conflito? Estas são algumas das questões que este artigo pretende debater, valendo-se do poema “I-Juca Pirama” (que significa “aquele que é digno de ser morto”), presente nos Últimos cantos (1851), de Gonçalves Dias.

Antes de se entrar em minúcias, é necessário fazer alguns apontamentos gerais sobre Gonçalves Dias e seu poema “I-Juca Pirama”. Para Marcos Flamínio (2020) não se pode ignorar o fato de o poeta ser filho de português com indígena, pois isso é determinante na sua predileção pela temática indianista. Esse interesse se faz presente também em seus estudos, indo de um *Dicionário da língua tupi* até uma participação na “expedição das borboletas”, que visava realizar pesquisas na região amazônica. Massaud Moisés (2012) nota que Gonçalves Dias escreve ao longo de sua vida sobre os mesmos temas e motivos, que estão ligados aos conflitos de sua existência, marcada fortemente por uma psique brasileira, atravessada por melancolia e negativismo. Por isso, em alguns casos, o indígena de sua obra pode ser, até mesmo, uma projeção de seu próprio ego. Trata-se do consórcio entre imaginação (ficção) e experiência.

Sobre o poema “I-Juca Pirama”, Luzia Aparecida Oliva dos Santos (2009) destaca que o indígena é mostrado em seu meio natural, possuidor de uma identidade, sem estar em um embate direto com o colonizador, fisicamente ausente do poema. Contudo, os males do invasor se fazem presentes de forma sutil, por meio de um rito que anuncia não apenas a morte do protagonista, mas de todo um povo. O próprio poeta, na dedicatória dos Últimos cantos, mostra certo negativismo, que pode ser observado em seu poema. “Espírito enfermo”, “realidade penosa”, “inquieto do presente, incerto do futuro”, “lenta agonia de um martírio ignorado” e “tristes inspirações” (DIAS, 1851, p. III-V) são alguns dos termos usados por Gonçalves Dias.

“I-Juca Pirama” retrata a agonia de um indígena Tupi que, diante dos inimigos Timbiras, chora após relatar sobre a realidade penosa de seu povo, especialmente de seu pai, que depende de seus cuidados. Essa atitude é tomada como vileza, por isso, ele é libertado, pois comer a sua carne poderia enfraquecer os Timbiras. Quando o protagonista regressa, narra a sua versão dos fatos, ocultando o seu pranto. O seu pai, preocupado com a honra Tupi, o faz retornar ao povo inimigo, para que o ritual seja cumprido. Contudo, os Timbiras

revelam sobre o choro, o que faz o pai amaldiçoar o próprio filho, vendo-o como um covarde que mancha a honra de seu grupo. Diante disso, o protagonista enfrenta os inimigos bravamente, tornando-se digno do sacrifício, salvando assim a boa fama dos Tupis.

Sobre esses povos, é importante destacar que, em notas, Gonçalves Dias (2010) designa os Timbiras como sendo os Tapuias, que viviam no interior da província do Maranhão. De acordo com Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2008) em seu estudo sobre Albert Eckhout¹, nas telas deste os Tupis são comumente representados como promissores à civilização, pois aparecem mais vestidos e em ambientes cultivados, domésticos; enquanto os Tapuias representariam o contrário, uma vez que são mostrados nus, em paisagens silvestres e acompanhados de animais peçonhentos. Chicangana-Bayona (2008), contudo, faz uma alerta sobre essas ideias, uma vez que não há uma etnia Tapuia, sendo este um termo pejorativo usado pelos Tupis, seus grandes inimigos. Também aponta que são representações que passavam pelo olhar dos europeus.

No verbete Timbira, Julio Cezar Melatti (2021) faz uma alerta: Gonçalves Dias nasceu em 1823, ao norte do local habitado por esse povo, que tinha acabado de ser conquistado, porém, por ter deixado Caxias muito jovem, não conviveu com o mesmo. Com isso, acabou retratando os Timbiras com costumes dos Tupis do litoral, que conheceu por meio de livros. Assim, nota-se certa mixórdia feita pelo poeta, uma vez que usa o termo genérico Tapuia, para se referir ao povo Timbira e este, por sua vez, carrega traços, talvez involuntariamente, dos Tupis. De qualquer forma, o que se pode entender é que Gonçalves Dias, em “I-Juca Pirama”, provavelmente tinha a intenção de retratar um conflito entre grupos indígenas que fossem marcadamente inimigos. Inclusive, parece destacar essa dualidade presente nos retratos de Eckhout, ao descrever os Timbiras em tabas cercadas pela floresta, e como sendo grandes guerreiros.

Partindo para uma análise mais minuciosa, primeiro, faz-se necessário refletir sobre as ideologias e objetivos do Romantismo, para que se torne possível entender como e em quais circunstâncias ocorre o resgate do cavaleiro e do indígena. Para tanto, serão explorados, principalmente, os estudos de Alfredo Bosi (1992 e 1994), Antonio Candido (2000) e Massaud Moisés (2012), que ajudam a compreender como essa literatura se formou no Brasil e quais eram as circunstâncias históricas. Feito isto, pode-se dar prosseguimento à análise comparativa, que visa apontar as características cavaleirescas que são dadas aos indígenas dentro da literatura, e se o nativo é um mero substituto do cavaleiro ou se apresenta dramas próprios. Muitas são as obras carregadas de ideologias cavaleirescas — no plural porque variam conforme a época, lugar, temática principal (bélica ou mística) e interesses —, contudo,

¹ Albert van der Eckhout (ca. 1610- ca. 1666) foi um pintor e desenhista holandês, que durante a sua estadia no Brasil retratou os povos brasileiros, especialmente os indígenas.

para atender aos propósitos deste artigo, opta-se por uma que parece resumir as características que mais permanecem no imaginário popular como sendo típicas do cavaleiro. Para se entender parte da mentalidade cavaleiresca, serão usados principalmente os textos de Ramon Llull (2012) e Franco Cardini (1989).

Por fim, uma atitude específica será analisada, visando observar o seu significado e de que forma afeta as personagens e o leitor. Para satisfazer esse intento, opta-se por uma obra medieval, na qual há um protagonista tido como um dos melhores exemplos de cavaleiro do ciclo carolíngio, portanto, bélico e mais preocupado com a honra, no caso, *A canção de Rolando*. E para sustentar essa parte da análise, será usado o texto de Flávio R. Kothe (2000).

Tendo em vista que o poema “I-Juca Pirama” não apresenta um drama de natureza erótico-amorosa, a análise não traz exemplos da cavalaria bretã, tida como mais sentimental, mística e sonhadora.

1 ROMANTISMO: NACIONALISMO E GENEALOGIA

Nacionalismo, patriotismo, indianismo. Coração, sentimentalismo, imaginação. Eis alguns dos motes do Romantismo. Mas, na prática, o que significam? Para Moisés (2012), o escritor romântico está vinculado a uma nova classe que surge, a burguesia, sendo o seu artista e arauto. Ela o consome e gera as condições para que o escritor se profissionalize. Assim, este se torna o responsável por apresentar os novos valores. Se o Classicismo estava atrelado às oligarquias e aos aristocratas de sangue, então, o Romantismo deveria ir contra as ideias defendidas anteriormente. Como resultado, cai o puro racionalismo, abrindo espaço para as razões do coração e para o caos interior do indivíduo. Eis o primeiro ponto que interessa a esta análise: a instabilidade emocional, os sentimentos conflitantes, enfim, um sujeito em agonia.

Em “I-Juca Pirama” o protagonista surge no poema em um momento de sentimentos conflitantes, uma vez que tenta se apresentar como altivo, porém, em seu interior diversos sentimentos lutam por espaço, sendo, ao final, desafogados em pranto, visto como algo vergonhoso pelos seus inimigos e também por seu pai: “Contudo os olhos d’ignóbil pranto/ Secos estão;/ Mudos os lábios não descerram queixas/ Do coração./ Mas um martírio, que encobrir não pode,/ Em rugas faz/ A mentirosa placidez do rosto/ Na fronte audaz!” (DIAS, p. 2-3) e “Guerreiros, não coro/ Do pranto que choro;/ Se a vida deploro,/ Também sei morrer” (DIAS, p. 6).

Sentindo-se perdido, melancólico e incompreendido, de acordo com Moisés (2012), o escritor romântico busca a evasão no tempo e no espaço. No primeiro caso, para uma Idade Média, no segundo, para a natureza, pátria e/ou terras exóticas. Eis o segundo ponto que interessa a este artigo. Em casos mais extremos, e não por isso menos comuns, a morte

parece a solução final, uma vez que acaba com os tormentos de modo definitivo. Após demasiadas emoções, a morte surge com uma aura de prestígio sobrenatural. Para Alfredo Bosi (1994), o saudosismo de outros tempos reflete o descontentamento social, em especial, de uma pequena burguesia que estava ansiosa para ocupar um lugar de prestígio.

Vale destacar, de acordo com Moisés (2012), que Gonçalves Dias estuda Direito em Coimbra e acaba participando do grupo de poetas medievalistas, do periódico “O Trovador”, desse modo, se aproxima de um dos motes do Romantismo. Além disso, “mestiço” e participante da classe média do país, formada por filhos de comerciantes luso-brasileiros e profissionais liberais, como destaca Bosi (1994), traz em si esse desejo por reconhecimento de um novo tipo de nobreza.

Porém, o que explica a predileção dos românticos pela Idade Média? Moisés (2012) aponta que esse período foi deixado de lado pelos renascentistas, uma vez que elegeram a Antiguidade Clássica como época a ser revisitada. Além disso, trata-se de um momento em que, na literatura, há forte presença da natureza e do sentimentalismo. Então, ocorre a mitificação dessa época, sendo considerada mística, nobre e inocente, um paraíso perdido, reino da vida heroica, sentimental, maravilhosa e também tempo de nacionalismo. E se o espaço da aventura cavaleiresca é a floresta, o do escritor romântico não poderia ser outro. A natureza está longe da cidade, é lugar de solidão e reflexão.

Sendo o escritor romântico arauto de uma nova sociedade, além de se ocupar com os problemas sociais mais recentes, também busca resolver algumas questões mais prosaicas, contudo, nem por isso menos urgentes, como a construção de uma genealogia nobre. Antonio Candido (2000) sustenta que para a burguesia brasileira (os *nouveaux riches*) se faz necessário arquitetar uma tradição, um passado heroico. Com isso, o indígena é alçado à categoria de mito nacional. Tendo em vista que a colonização destruiu boa parte das tradições, a busca por raízes é uma consequência natural. É necessário voltar o olhar para o passado na tentativa de se edificar uma dignidade histórica equiparável a de países europeus. É pertinente observar que a invenção de origens místicas e nobres para uma determinada classe é algo muito utilizado na Idade Média. Como aponta Jacques Le Goff (1985), o maravilhoso político é um recurso comum em dinastias, famílias nobres e cidades, sendo que a criação de linhagens míticas serve para justificar o poder e certas condutas.

Para Bosi (1994), se na Europa a Idade Média feudal e os brasões cavaleirescos servem para dar nobreza a uma nova classe, no Brasil, a ausência desse mito é suprida por outro, o do indígena. Dessa forma, é possível observar que a poesia indianista de Gonçalves Dias mostra o desejo de construir um passado mítico para a nova nobreza nacional, baseada em uma das raças que constituem a identidade brasileira e que, como o cavaleiro medieval, aventura-se e se forja como bravo guerreiro dentro da floresta: “No meio das tabas de ame-

nos verdores,/ Cercadas de troncos — cobertos de flores,/ Alteiam-se os tetos d'altiva nação;/ São muitos seus filhos, nos ânimos fortes,/ Temíveis na guerra, que em densas coortes/ Assombrom das matas a imensa extensão” (DIAS, p. 1).

Isso dialoga com a outra forma de escapismo do Romantismo, que consiste na busca por paisagens exóticas, pela cor local, pelo primitivismo. É a procura por espíritos nobres em plena harmonia com a natureza. No caso nacional, de acordo com Candido (2000), a literatura está lutando pelo seu abasileiramento, para expressar a realidade local, utilizando como elementos diferenciais a natureza e o indígena. Em alguns momentos, isso se reflete em uma recuperação de algo pré-colonial ou mesmo antiportuguês. Trata-se de um processo dialético, no qual há uma tensão entre o local — o que é representado, no caso, a pátria e os seus elementos constituintes — e o que vem da tradição europeia — a forma de representação, a linguagem, a estrutura textual. Por mais que os escritores busquem pelos elementos nacionais, fato é, como aponta Bosi (1994), que a educação no Brasil-Império é permeada pelos padrões culturais europeus. Assim, os homens das letras nacionais apresentam problemas ideológicos semelhantes aos dos europeus.

Esse processo dialético é perceptível em Gonçalves Dias, uma vez que, como sustenta Moisés (2012), apesar de apresentar poemas indianistas repletos de brasilidade, o ambiente medievalizante perpassa a sua obra, em especial, a lírica amorosa, de vassalagem a uma mulher e amor melancólico. Assim, as suas composições são híbridas, mostrando um país de natureza tropical dialogando com a Europa medievalista. Esse equilíbrio entre os dois polos torna a lírica de Gonçalves Dias uma das melhores do Romantismo brasileiro.

O equilíbrio singular da sua poesia decorre, entre outros fatores, dessa conciliação entre o presente indianista e o passado cavaleiresco, entre o sonho de um paraíso edênico nos trópicos (utopia tão velha quanto o somos como povo) e a nostalgia duma Idade Média idealmente estável. Diga-se de passagem que a decadência do nosso lirismo romântico corresponderá a uma ruptura nessa aliança entre as duas fontes dos arquétipos nacionais, — o substrato europeu (nomeadamente o ibérico) e a mitologia indígena (MOISÉS, 2012, p. 744).

É por essa razão que, apesar das afinidades com o cavaleiro medieval e com o mito do bom selvagem de Rousseau², o indígena de Gonçalves Dias supera arquétipos simplistas, como aponta Santos (2009), não sendo apenas uma personagem ligada à religiosidade e natureza, por um lado, ou um nativo dócil, pelo outro. A cultura indígena é mostrada de um modo mais rico, em que o canibalismo surge como um ritual importante para os Timbiras, revestido de honra, e não como ato de selvageria. Apesar de esse povo ser apresentado como rude, severo e que causa o terror, tratam-se de adjetivos comuns no campo bélico, demonstrando mais o valor dos guerreiros do que um julgamento de costumes: “São rudes,

² Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um dos principais filósofos do Iluminismo francês. O mito do bom selvagem sugere que a civilização e as suas instituições corrompem a bondade humana.

severos, sedentos de glória,/ Já prélios incitam, já cantam vitória,/ Já meigos atendem à voz do cantor:/ São todos Timbiras, guerreiros valentes!/ Seu nome lá voa na boca das gentes,/ Condão de prodígios, de glória e terror!” (DIAS, p. 1).

Como visto, Gonçalves Dias se filia aos Românticos por trazer em sua obra elementos como o nacionalismo, a natureza, o indianismo e a necessidade de se forjar um passado glorioso para uma nova classe que está se afirmando no Brasil. O indígena, alçado a mito nacional, com as suas particularidades respeitadas e retratadas, ao menos no poema analisado neste artigo, ocupa o lugar de outro mito: o cavaleiro europeu. A partir deste ponto, a análise passará a estabelecer um paralelo entre essas duas figuras.

2 CAVALARIA E INDIANISMO: MITOS DE NOBREZA

Vassalagem real e guerra santa, de um lado, servidão filial e sustentação do bom nome da “tribo”, do outro. Em polos diversos, valores em comum: nobreza, honra e lealdade. Se ao cavaleiro medieval cabe lutar por um rei e servir à fé cristã, o protagonista de “I-Juca Pirama” tem a árdua tarefa de se sacrificar em nome do seu povo, para que não seja manchado por um “descendente maldito”, e também para que não envergonhe o seu pai, outrora guerreiro valoroso, que carrega o “peito coberto de cicatrizes”.

Ramon Llull (2012) trata de algumas das qualificações e obrigações cavaleirescas. Sendo um teólogo, as suas ponderações se referem a uma cavalaria existente, cuja responsabilidade é manter e defender a ordem católica. No entanto, é possível notar como algumas das virtudes descritas vinham de obras literárias anteriores e continuaram sendo revisitadas ao longo dos séculos, inclusive por escritores do Romantismo, como em *Eurico, o presbítero* (1844), de Alexandre Herculano³. E muitas dessas características contribuíram para a criação do mito literário do cavaleiro. Dessa forma, este trabalho irá estabelecer paralelos entre as descrições de Llull (2012) e o indígena do poema “I-Juca Pirama”.

O primeiro ponto que se deve observar é a presença de um guerreiro idoso que busca educar um jovem em armas, uma espécie de relação entre um cavaleiro (homem experiente) e um escudeiro (seu aprendiz). Um ermitão, que entrega o livro de cavalaria a um escudeiro:

— Amável filho — disse o cavaleiro — eu estou perto da morte e meus dias não são muitos, ora, como este livro foi feito para retornar a devoção e a lealdade e o ordenamento que o cavaleiro deve haver em ter sua ordem, por isso, belo filho, portai este livro à corte onde ides e mostrai-o a todos aqueles que desejam ser novos cavaleiros; guardai-o e apreciái-o se amais a ordem de cavalaria. (LLULL, 2012, p. 4).

³ Alexandre Herculano de Carvalho e Araújo (1810-1877) foi um escritor português, sendo uma das principais figuras do Romantismo desse país. As suas obras são marcadas por detalhes históricos, nacionalismo, heroísmo, amores trágicos e preocupações morais.

E um pai que coloca a honra do seu povo acima de seu amor, ensinando ao seu filho a sua obrigação: “Por amor de um triste velho,/ Que ao termo fatal já chega,/ Vós, guerreiros, concedestes/ A vida a um prisioneiro./ [...] Eu porém nunca vencido,/ Nem os combates por armas,/ Nem por nobreza nos atos;/ Aqui venho, e o filho trago” (DIAS, p. 9).

Ambos os educadores experientes buscam mostrar que a honra de um grupo depende de virtudes individuais. Portanto, basta uma atitude vergonhosa de um único membro para manchar a boa fama do todo:

Assim como cavaleiro sem cavalo não se convém com o ofício de cavalaria, assim escudeiro sem nobreza de coragem não se convém com ordem de cavalaria; porque nobreza de coragem foi o começo da cavalaria e vileza de coragem é a destruição da ordem de cavaleiro. Logo, se escudeiro com vileza de coragem deseja ser cavaleiro, então deseja destruir a ordem que demanda (LLULL, 2012, p. 17).

Se um escudeiro desonrado pode destruir uma ordem, o mesmo ocorre quando um indígena se acovarda: “Era ele, o Tupi; nem fora justo/ Que a fama dos Tupis — o nome, a glória,/ Aturado labor de tantos anos,/ Derradeiro brasão da raça extinta,/ De um jacto e por um só se aniquilasse” (DIAS, p. 12).

Entretanto, antes de afetar o grupo, a atitude vil atinge quem está mais próximo: “Se tu, cavaleiro, tem dor ou algum mal em uma mão, aquele mal mais próximo está da outra mão que de mim ou outro homem; logo, cavaleiro que seja traidor e ladrão e salteador mais próximo está seu vício e sua falta a ti, que és cavaleiro, que a mim, que não sou cavaleiro” (LLULL, 2012, p. 14). Isso explica a atitude do pai que leva o filho para ser sacrificado. Não deseja que o seu descendente morra como um fraco, o que afetaria a boa fama guerreira dos Tupis, especialmente a sua: “Vós o dizeis prisioneiro,/ Seja assim como dizeis;/ Mandai vir a lenha, o fogo,/ A maçã do sacrifício/ E a muçurana ligeira:/ Em tudo o rito se cumpra!” (DIAS, p. 9). E mais, explica a sua fúria ao achar que o filho se acovardou, chegando a renegá-lo: “Sê maldito, e sozinho na terra;/ Pois que a tanta vileza chegaste,/ Que em presença da morte choraste, Tu, cobarde, meu filho não és” (DIAS, p. 11).

Ao longo de seu texto, Llull (2012) elenca diversas virtudes esperadas de um cavaleiro, que podem ser resumidas em: servir e defender um senhor; ser justo, sábio, leal, humilde, nobre, forte; ser corajoso, a ponto de não temer a morte; ajudar e defender os desvalidos e fracos; ter cortesia; manter a harmonia de seu povo e defendê-lo; destruir o que não é virtuoso (traidores e ladrões); temer a censura e a vergonha; e estar pronto para enfrentar privações. Essas características são encontradas ao longo do poema de Gonçalves Dias, tanto nos Timbiras como nos Tupis.

Como dito, Llull (2012) se ocupa com uma cavalaria voltada para a defesa da Igreja, bem como de senhores terrenos, que também devem estar ao lado da fé cristã. Trata-se de uma obra pedagógica, que tem por objetivo ensinar as virtudes de uma Ordem, para apro-

ximá-la cada vez mais de seus objetivos políticos e religiosos. Então, outros valores, condizentes com as necessidades da época, são apresentados, como o dinheiro, para a compra e manutenção de equipamentos e armas; a fé em Deus; liberalidade; corpo e espírito livre de pecados. Essas características não são encontradas no poema gonçalviano, uma vez que o escritor tinha outros princípios e objetivos em mente. Por exemplo, o elemento religioso se faz presente, na figura de Tupã, porém assumindo uma função mais fática: “— Que novos males/ Nos resta de sofrer? — que novas dores,/ No outro fado pior Tupã nos guarda?” (DIAS, p. 7). Não se trata de uma deidade a qual se deve servir, obedecer e temer, mas sim, uma já distante, que parece ter abandonado os seus fieis.

A esse respeito, é digno de nota que Gonçalves Dias demonstra algum negativismo ao retratar o destino desse povo. Santos (2009) destaca que nesse poema o indígena aparece prestes a ver o abatimento de sua formação tribal. Isso pode ser explicado uma vez que:

O jovem Gonçalves Dias ainda estava próximo, no tempo e no espaço, do nativismo exaltado latino-americano. Talvez a familiaridade do maranhense com a luta entre brasileiros e *marinheiros* que marcou nas províncias do Norte os anos da Independência explique a aura violenta e aterrada que rodeia aqueles versos de primeira mocidade. [...] Gonçalves Dias nasceu sob o signo de tensões locais antilusitanas, que vão de 1822 aos Balaíos (BOSI, 1992, p. 185, grifo do autor).

Bosi (1992) sustenta ainda que nos *Primeiros cantos* desse poeta aparece a consciência do terrível destino dos Tupis, sendo que a colonização europeia e o conflito entre civilizações surgem na dimensão da tragédia. Para Santos (2009), é possível notar essa visão de destruição de um povo no momento em que o protagonista é levado ao seu destino: “Tendo em seu seio o teor profético da extinção, não há no poema um índio rebelde, antagonista do seu algoz colonizador, mas o representante de uma nação conduzido à atualização do sacrifício” (SANTOS, 2009, p. 158).

Neste ponto, volta-se o olhar para as virtudes defendidas por Lull (2012), comparando-as com as dos indígenas do poema. A servidão filial, defesa da honra do grupo e lealdade aos seus ficam evidentes quando o protagonista, envergonhado por causa da repreensão recebida, ataca os inimigos para provar o seu valor, se sacrificando para limpar a reputação Tupi: “— Basta! clama o chefe dos Timbiras,/ — Basta, guerreiro ilustre! assaz lutaste,/ E para o sacrifício é mister forças. —/ O guerreiro parou, caiu nos braços/ Do velho pai, que o cinge contra o peito” (DIAS, p. 12).

Por sua vez, os Timbiras se mostram justos, pois permitem que o prisioneiro tenha voz, no começo do poema, “Dize-me quem és, teus feitos canta,/ Ou se mais te apraz, defende-te” (DIAS, p. 4); e ao final, reconhecem a valentia do mesmo. Força e coragem são visíveis no protagonista, uma vez que, sozinho, ataca os seus inimigos, demonstrando ser um sacrifício digno: “[...] — Alarma! alarma! — O velho para!/ O grito que escutou é voz do filho,/ Voz de guerra que ouviu já tantas vezes/ Noutra quadra melhor. — Alarma! alarma!/ — Esse

momento só vale apagar-lhe/ Os tão compridos trances, as angústias,/ Que o frio coração lhe atormentaram/ De guerreiro e de pai: — vale, e de sobra” (DIAS, p. 11).

O pai demonstra nobreza ao levar o filho para ser sacrificado, mesmo sabendo que perderia a sua única companhia; e humildade, ao aceitar a possibilidade de ficar entre os inimigos, acreditando que lhe respeitariam: “Em tudo o rito se cumpra!/ E quando eu for só na terra,/ Certo acharei entre os vossos,/ Que tão gentis se revelam,/ Alguém que meus passos guie” (DIAS, p. 9). O filho que demonstra preocupação com o seu pai, antes de ser sacrificado, também tem uma postura nobre: “O cru dessorsego/ Do pai fraco e cego,/ Enquanto não chego,/ Qual seja — dizei!/ Eu era o seu guia/ Na noite sombria,/ A só alegria” (DIAS, p. 5); e também é nobre por se sacrificar ao final. E essa mesma característica se faz presente no inimigo, que honra a memória do protagonista: “Eu disse comigo: Que infâmia d’escravo!/ Pois não, era um bravo;/ Valente e brioso, como ele, não vi!” (DIAS, p. 13).

O pai também é sábio por entender a necessidade de se manter a honra do seu povo, mesmo que custe a vida de seu filho. O protagonista, quando aceita a sua condição de sacrifício para não desapontar o seu pai, mostra-se humilde. E ambos, nesse conflito, temem a censura e a vergonha que a covardia traz. Ao ajudar o velho progenitor, está defendendo um desvalido: “Meu pai a meu lado/ Já cego e quebrado,/ De penas ralado,/ Firmava-se em mi” (DIAS, p. 5). Ao não desejar que o seu povo seja corrompido ao consumir a carne de um covarde, o chefe Timbira demonstra preocupação com o seu grupo, visando mantê-lo e defendê-lo de algo prejudicial: “— Mentiste, que um Tupi não chora nunca,/ E tu choraste!... parte; não queremos/ Com carne vil enfraquecer os fortes” (DIAS, p. 7).

Ao amaldiçoar o filho, por considerá-lo um covarde, o pai deseja destruir o que não é virtuoso, o que traz desonra e infâmia: “Tu choraste em presença da morte?/ Na presença de estranhos choraste?/ Não descende o cobarde do forte;/ Pois choraste, meu filho não és!/ Possas tu, descendente maldito/ De uma tribo de nobres guerreiros,/ Implorando cruéis forasteiros,/ Seres presa de vis Aimorés” (DIAS, p. 10). Ao ter passado por tantas guerras e depois, sem “tribo”, assumir a responsabilidade de cuidar do pai desvalido, o protagonista prova saber enfrentar adversidades e privações: “Já vi cruas brigas,/ De tribos imigas,/ E as duras fadigas/ Da guerra provei;/ Nas ondas mendaces/ Senti pelas faces/ Os silvos fugaces/ Dos ventos que amei./ Andei longes terras,/ Lidei cruas guerras,/Vaguei pelas serras/ Dos vis Aimorés” (DIAS, p. 4). Por fim, em várias dessas atitudes é possível observar a cortesia, seja na educação e respeito ao outro, como na obediência a certas normas de conduta esperadas de um bravo guerreiro.

Dessa forma, é possível notar nos indígenas gonçalvianos a presença das mais conhecidas virtudes cavaleirescas dentro da literatura, no caso, gentileza, honra, coragem e

vassalagem. Por se tratar de um poema brasileiro, o medievalismo é equilibrado com as cores nacionais, apresentando os nativos realizando os seus rituais:

Adorna-se a maça com penas gentis:/ A custo, entre as vagas do povo da aldeia/
Caminha o Timbira, que a turba rodeia,/ Garboso nas plumas de vário matiz./
Entanto as mulheres com leda trigança,/ Afeitas ao rito da bárbara usança,/ O índio
já querem cativo acabar:/ A coma lhe cortam, os membros lhe tingem,/ Brilhante
enduápe no corpo lhe cingem,/ Sombreira-lhe a fronte gentil canitar (DIAS, p. 2).

E também envolvidos em rivalidades e problemas próprios:

As tribos vizinhas, sem forças, sem brio,/ As armas quebrando, lançando-as ao rio,/
O incenso aspiraram dos seus maracás:/ Medrosos das guerras que os fortes acendem,
Custosos tributos ignavos lá rendem,/ Aos duros guerreiros sujeitos na paz./
No centro da taba se estende um terreiro,/ Onde ora se aduna o concílio guerreiro/
Da tribo senhora, das tribos servis [...] (DIAS, p. 1).

Os valores do mito literário europeu estão presentes, porém os conflitos são de outra ordem. O cavaleiro medieval — a figura histórica, não o mito — perdeu a sua relevância, ainda na Idade Média tardia, por causa nas novas configurações sociais “[...] de um tempo dominado pelos planos cada vez mais centralizadores das monarquias feudais que se preparavam para se tornar absolutistas (ou, em Itália, para se transformarem em estados regionais) e pela economia monetária gerida por banqueiros, mercadores e empresários [...]” (CARDINI, 1989, p. 76).

E também por causa dos novos modos de se fazer guerra; no século XV, as armas de arremesso aumentaram o peso e custo do seu equipamento: “[...] o cavaleiro, coberto de aço dos pés à cabeça, era um projectil imparável quando lançado na luta, mas bastava que o cercassem e desmontassem para se tornar um pobre crustáceo nas mãos da população” (CARDINI, 1989, p. 77); por sua vez, as armas de fogo, a partir do século XIV, “[...] deram um golpe mortal na funcionalidade militar e no prestígio moral do combatente a cavalo [...]” (CARDINI, 1989, p. 78). Dentro da literatura, o canto do cisne da cavalaria pode ser visto na obra *Orlando furioso*⁴ (1532), que traz a condenação da arma de fogo, vista como responsável por aniquilar nobres homens, ilustres cidades e os valores cavaleirescos.

Por outro lado, o indígena brasileiro vê a sua glória acabar pelas mãos do colonizador. Nesse poema aparecem “[...] manifestações coletivas de um ritual que nutre o último fio de vida de uma etnia em vias de desaparecimento” (SANTOS, 2009, p. 159), isso porque pai e filho caminham sozinhos, após presenciarem a destruição de seu povo: “Aos golpes do imigo/ Meu último amigo,/ Sem lar, sem abrigo/ Caiu junto a mi!” (DIAS, p. 5). Eis outra razão que pode justificar a preocupação do idoso com a honra tribal: de tudo, resta apenas a fama, a memória de tempos gloriosos. Se caírem em desgraça, até mesmo isso será aniquilado. Com

⁴ Poema épico do escritor renascentista italiano Ludovico Ariosto (1474-1533). De modo irônico, o poeta retrata uma cavalaria permeada pelas paixões e loucuras humanas. Neste o arcabuz é retratado como arma demoníaca.

isso, o título do poema não anuncia apenas a morte de uma personagem específica, mas sim, o destino de um povo. Em “I-Juca Pirama” Gonçalves Dias apresenta indícios premonitórios da completa destruição — almejada pelo colonizador, mas que não se concretizou — algo que, em outros versos do poeta, é transformado em críticas ainda mais ferrenhas a esse processo: “Quanto ao colonizador português, aparece como *velho tutor e avaro*, cobiçoso da beleza de sua pupila, a América. E voltam os signos da convulsão dos elementos naturais, agora decifrados como estragos produzidos pelas armas de fogo do invasor branco” (BOSI, 1992, p. 186, grifo do autor).

É digno de nota que a arma de fogo que torna o cavaleiro ultrapassado, também é responsável pela destruição da população indígena brasileira. Na literatura romântica europeia o cavaleiro é ressuscitado como signo de um tempo perdido, no qual (supostamente) havia respeito aos altos valores morais. Contudo, o seu destino continua sendo o fracasso: ora morre ou enlouquece de amor (literalmente), ora morre em nome de uma ideologia socialmente ultrapassada. E o indígena do Romantismo brasileiro segue um caminho semelhante. Pior, algumas vezes, a vassalagem é tão extrema que parece se converter em escravidão voluntária, caso das personagens Peri e Iracema, ambos de José de Alencar⁵.

Postos esses valores em comparação, ainda há um ponto de interesse para esta análise: o choro. No início, visto como fraqueza, depois, pintado com algo belo, resta saber o que ele pode significar para um herói.

3 O HERÓI QUE CHORA

Dois momentos importantes no poema são marcados por lágrimas, vistas primeiro como sinal de fraqueza e vergonha, e depois como júbilo honrado. Então, resta a pergunta: afinal, um herói pode chorar? Para a resposta, faz-se necessário pensar no fazer literário: “Quando se quer criar um personagem apenas sublime, elevado, acaba-se criando alguém artisticamente baixo porque carente de veracidade. Todo personagem que apenas corporifique qualidades positivas ou negativas é um personagem trivial, pois foge à *natureza contraditória das pessoas e não questiona os próprios valores*” (KOTHE, 2000, p. 58, grifo nosso).

⁵ José de Alencar (1829-1877) foi um dos principais escritores do Romantismo brasileiro. As suas obras são marcadas pelo nacionalismo, regionalismo e indianismo. Dentro deste, destacam-se *O guarani* (1857) e *Iracema* (1865), considerados fundadores do romance nacional. Para Bosi (1992), Peri venera Ceci como se fosse sua senhora, sendo voluntariamente seu escravo, ao mesmo tempo em que é vassalo de dom Antônio. Iracema, por sua vez, serve a uma “doce escravidão”, a amorosa, sendo a sua nobreza conquistada por meio do sacrifício de sua vida. Alencar também compôs romances urbanos e de costumes. Bosi (1992) destaca que Alencar forma-se em um período de conciliação partidária no Brasil, portanto, os conflitos que retrata são de um passado mais remoto, sendo atenuados e sublimados. Diferente de Dias, que se encontra em um ambiente de efervescência política, o que se reflete nos seus versos violentos da primeira mocidade.

É destacável que o Romantismo explora, como foi dito, a instabilidade emocional e os sentimentos conflitantes. Assim, um indígena que se divide entre o amor que sente pelo pai debilitado, que precisa de sua atenção, e o sacrifício ao qual deve se submeter para manter a boa fama de seu povo, parece uma personagem bem construída, porque verossímil e de acordo com os padrões românticos. Bem como é justificável que, ao final, escolha se submeter ao sacrifício, uma vez que se mostra a única solução que agrada a ambos os polos. Até mesmo porque a morte é outro tema bastante explorado pelo Romantismo, apresentada como o término das penas existenciais. O destino de Eurico, o desafortunado cavaleiro-presbítero de Herculano, que se vê dividido entre o amor, a guerra e a religião, também está marcado pela morte, destruição e loucura.

Como visto, ao cavaleiro da literatura romântica é permitido o conflito, as contradições, as lágrimas de amor, de fé e de saudade. Mas, e ao cavaleiro da literatura medieval? Depende do motivo. Giovanni Palumbo (2008) destaca que em *A canção de Rolando*, gesta criada por volta de 1100, aparecem os três motivos que levam o guerreiro para a luta: o respeito à vassalagem real, a proteção da honra pessoal e a consciência de se combater por algo justo e santo (Igreja).

Rolando, nessa gesta, lamenta diante da perda de Olivier, amigo e companheiro de batalha: “O conde está morto, deixou de existir. O valente Rolando chora-o e desespera-se. Nunca mais no mundo ouvireis um homem tão arrasado de dor” (A CANÇÃO... 2006, p. 72). Também sofre pelos demais companheiros: “Quando o conde Rolando vê mortos seus pares e Olivier a quem amava tanto, entenece-se e começa a chorar. Seu rosto torna-se lívido e sua dor é tão profunda que ele já não consegue manter-se em pé” (A CANÇÃO... 2006, p. 79). E diante da própria morte é invadido pela emoção: “Põe-se a lembrar de muitas coisas: de tantas terras que conquistou como valente cavaleiro, da doce França, dos homens de sua linhagem, de Carlos Magno, seu senhor que o formou. Assim pensando, não consegue reter as lágrimas e os suspiros. Mas não quer esquecer de si mesmo; bate no peito por seus pecados e pede perdão a Deus [...]” (A CANÇÃO... 2006, p. 85).

Trata-se de lamentar uma derrota que parece iminente. Mais do que chorar a perda de companheiros de batalha e a própria morte, Rolando está arrasado por sentir que os sarracenos podem vencer a disputa. E isso é visível quando tenta, a todo custo, destruir a sua espada, repleta de relíquias católicas, portanto, dotada de poder, para que não caia em mãos inimigas. Ao se lembrar de seu senhor e de sua pátria e ao se confessar, mostra-se consciente até o fim de sua missão: ser um vassalo real e combater em nome da fé. O seu lamento consiste em não poder mais servir a esses ideais, portanto, é um choro honroso. E, tendo em vista que faz parte, como ressalta Palumbo (2008), de uma cultura da vergonha, na qual se preza pelo prodígio militar e pela lealdade feudal, Rolando não

poderia se lamentar de outra forma. Afinal, não deseja que caia sobre si a má fama: “Pois bem, cada qual se empenhe em dar grandes golpes para que não cantem sobre nós uma canção maldizente! Os pagãos estão errados, os cristãos estão certos. De mim nunca virá mau exemplo” (A CANÇÃO..., 2006, p. 38).

Voltando ao poema gonçalviano, o pranto do protagonista é visto pelo inimigo como sinal de fraqueza, uma vez que não há resistência do indígena, diferente do caso de Rolando que, mesmo extremamente ferido, luta até o fim pelos seus ideais. O Tupi não se debate, não amaldiçoa, mas sim, pede: “Deixa-me viver!/ Não vil, não ignavo,/ Mas forte, mas bravo,/ Serei vosso escravo:/ Aqui virei ter./ Guerreiros, não coro/ Do pranto que choro;/ Se a vida deploro,/ Também sei morrer” (DIAS, p. 6). Ele ainda tenta destacar o seu valor diversas vezes ao longo do relato, contudo, não é o suficiente. Afinal, o inimigo precisa de provas concretas de valor. O choro é tido por fraqueza pelos Timbiras, mas traz beleza à personagem, pois “[...] à medida que herói épico decai em sua ‘epicidade’, ele tende a crescer em sua ‘humanidade’ e nas simpatias do leitor/espectador” (KOTHE, 2000, p. 14).

Ele cai nas graças do público ao mesmo tempo em que cai em desgraça. Apesar de saber que o filho é valoroso em guerra, o pai não suporta ouvir as acusações do chefe dos Timbiras. Afinal, uma única atitude aparentemente covarde é o suficiente para se romper com toda a honra acumulada. Entretanto, no final, o pai também é tomado pela emoção: “Este, sim, que é meu filho muito amado!/ E pois que o acho enfim, qual sempre o tive,/ Corram livres as lágrimas que choro,/ Estas lágrimas, sim, que não desonram” (DIAS, p. 12). Esse pranto não é vergonhoso porque é acompanhado da retomada de consciência de uma obrigação. Rolando chora por não poder mais combater, dar continuidade a sua missão. O pai, por outro lado, chora porque cumpre a sua missão: fazer o filho recobrar o seu senso de dever. O seu filho torna a respeitar a “vassalagem” filial, a defender a sua honra e de seu povo, e mostra coragem ao aceitar o seu destino.

Sobre Rolando não se escreve uma “canção maldizente”. E o mesmo ocorre com o indígena: “Um velho Timbira, coberto de glória,/ Guardou a memória/ Do moço guerreiro, do velho Tupi!/ E à noite, nas tabas, se alguém duvidava/ Do que ele contava,/ Dizia prudente: — Meninos, eu vi!/ Eu vi o brioso no largo terreiro/ Cantar prisioneiro/ Seu canto de morte, que nunca esqueci” (DIAS, p. 12-13).

Diante disso, conclui-se que o choro pode dar um novo matiz a uma personagem: “O que ajuda a engrandecer o herói épico é a sua dimensão trágica. O herói épico é o sonho de o homem fazer a sua própria história; o herói trágico é a verdade do destino humano [...]” (KOTHE, 2000, p. 15). Para o leitor, os lamentos de Rolando e do indígena soam como dor sincera, desejo de não se separar de um ente querido, fracasso humano, triste fortuna. Para as personagens, pode ser honra ou desonra, a depender do contexto.

De qualquer forma, ambos os protagonistas conseguem realizar as suas missões, resguardando a sua honra.

CONCLUSÕES FINAIS

Retomados durante o Romantismo como signos de um paraíso perdido, o cavaleiro e o indígena, figuras que estão distantes do auge da sua glória — o primeiro inutilizado nos campos de batalha, uma vez que as técnicas de batalha tinham avançado, o segundo saqueado, massacrado e marginalizado pelo colonizador —, dentro da literatura, recobram o brilho. Servem para afirmar a glória de um país, de um povo, de uma ideologia. O bravo nativo, que se sacrifica em nome de sua “tribo” traz para o brasileiro o orgulho de pertencer a uma cultura de um povo honrado, justo, corajoso, cortês e virtuoso. O burguês pode, enfim, reivindicar a sua nobreza. Mais do que isso, Gonçalves Dias se faz testemunha do choro de um povo, choro orgulhoso, uma vez que morre de modo digno. O indígena é carregado pelos valores cavaleirescos românticos, mas não perde a sua essência. O seu drama é tratado de modo sincero, pois o poeta não se contenta em apenas narrar rituais, visando trazer a cor local, ele vai além, retratando a tragédia da colonização.

Para Gonçalves Dias não basta simplesmente substituir um mito pelo outro, acrescentando nativismo e exotismo. É preciso criar a consciência de que não apenas o protagonista de seu poema é sacrificado, mas sim, todo um povo. A arma de fogo acaba com a nobreza cavaleiresca e também com a nobreza indígena. Aquele, vassalo de um rei e de Deus, este, triste vassalo da ganância do colonizador.

BIBLIOGRAFIA

- A canção de Rolando.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira.** 41. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz; Publifolha, 2000.
- CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval.** Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.591-612, jul/dez 2008.
- DIAS, Gonçalves; FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **I-Juca-Pirama.** [s. l., s. d.]. Disponível em: https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/jucapirama.pdf. Acesso em: 15 nov. 2023.
- DIAS, Gonçalves. I-Juca-Pirama. In: TEIXEIRA, Ivan (org.). **Multiclássicos Épicos.** São Paulo: EdUSP; Imprensa Oficial, 2010.
- DIAS, Gonçalves. Últimos cantos. Rio de Janeiro: Typographia de F. de Paula Brito, 1851.
- FLAMÍNIO, Marcos. O indianismo de Gonçalves Dias. **Boletim 4 – Pluralidades Indígenas – Portal 3x22.** Portal 3x22 BBM no bicentenário da Independência – 1822, 1922, 2022. São Paulo, abr. 2020. Disponível em: https://3x22.bbm.usp.br/?page_id=725. Acesso em: 02 abr. 2024.
- KOTHE, Flávio R. **O herói.** 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval.** Lisboa: Edições 70, 1985.
- LLULL, Ramon. **O livro da Ordem de Cavalaria.** Trad. Ricardo da Costa. [s. l.], 18 jul. 2012. Disponível em: <https://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/o-livro-da-ordem-de-cavalaria-c1274-1276>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- MELATTI, Julio Cezar. **Timbira** - Povos Indígenas no Brasil. Socioambiental.org. [s. l.], 25 jan. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Timbira>. Acesso em: 02 abr. 2024.
- MOISÉS, Massaud. **História da literatura brasileira:** das origens ao Romantismo. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- PALUMBO, Giovanni. Le eterne fortune dell'eroe Orlando. Armi, cavalleria e amore nella tradizione della Chanson de Roland. In: PICONE, Michelangelo (org.). **La letteratura cavalleresca:** dalle **Chansons de geste** alla **Gerusalemme liberata.** Pisa: Pacini Editore, 2008.
- SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. Parte II - Pigmentos da nacionalidade: vias de acesso ao índio transfigurado. In: SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na literatura brasileira:** matizes da figuração. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Sara Gabriela Simião

Graduada, mestra e doutora em Letras pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP-FCL).

E-mail: piccolasara.s@hotmail.com

The Gest of Robyn Hode: a lenda medieval que se propagou pelo mundo

The Gest of Robyn Hode: the medieval legend that spread around the world

El gesto de Robyn Hode: la leyenda medieval que extendido por todo el mundo

Bianca Camargo Avanço Satim

 <https://orcid.org/0009-0000-4956-3590>

Conceição Solange Bution Perin

 <https://orcid.org/0000-0002-4033-270X>

Meire Aparecida Lôde-Nunes

 <https://orcid.org/0000-0002-0536-8117>

Resumo: O mito Robin Hood existe há mais de seiscentos anos, espalhando-se pelo mundo por meio da cultura medieval inglesa. Medievais ou modernas, as referências de Robin Hood têm o mesmo foco: a resistência de princípios à autoridade ilícita: laica ou eclesiástica. A balada *The Gest of Robin Hode* (1510-1515) é uma das referências mais antigas do herói e reúne um conjunto de suas aventuras que dá a sensação de que os seus feitos estão sendo narrados, além disso, há uma xilogravura de um arqueiro na primeira página da balada que materializa essa criação mental de Robin Hood. Nessa perspectiva, o objetivo da pesquisa é analisar a construção do personagem Robin Hood na mentalidade popular por meio da balada *The Gest of Robyn Hode* e a sua materialização na xilogravura *Here begynne a Gest of Robyn Hode* (1510-1515). O estudo foi desenvolvido por meio de duas etapas, o estudo bibliográfico e imagético. A pesquisa bibliográfica permite conhecer e analisar referenciais teóricos já elaborados e, a análise iconográfica segue a metodologia de Martine Joly (2007), a qual refere-se a análise dos signos icônicos, plásticos e linguísticos. Desse modo, a pesquisa possibilitará ampliar o conhecimento sobre Robin Hood, bem como o entendimento das questões políticas, sociais e educacionais do período.

Palavras-chave: Robin Hood; balada; *The Gest of Robyn Hode*; imagem.

Abstract: The Robin Hood myth has existed for more than six hundred years, spreading across the world through medieval English culture. Medieval or modern, Robin Hood's references have the same focus: principled resistance to illicit authority: secular or ecclesiastical. The ballad *The Gest of Robin Hode* (1510-1515) is one of the oldest references to the hero, it brings together a set of his adventures that gives the feeling that his deeds are being narrated, in addition, there is a woodcut of an archer on the first page of the ballad that materializes this mental creation of Robin Hood. In this perspective, the objective of the research is to analyze the construction of the Robin Hood character in the popular mentality through the ballad *The Gest of Robyn Hode* and its materialization in the woodcut *Here begynne a Gest of Robyn Hode* (1510-1515). The study was developed through two stages, the bibliographic and imagery study. The bibliographical research

allows knowing and analyzing already elaborated theoretical references, and the iconographic analysis follows Joly's methodology, which refers to the analysis of iconic, plastic and linguistic signs. In this way, the research will make it possible to expand knowledge about Robin Hood, as well as the understanding of political, social and educational issues of the period.

Keywords: Robin Hood; ballad; The Gest of Robyn Hode; image.

Resumen: El mito de Robin Hood existe desde hace más de seiscientos años, extendiéndose por todo el mundo desde hace centro de la cultura medieval inglesa. Medievales o modernas, las referencias a Robin Hood tienen el mismo enfoque: resistencia basada en principios a la autoridad ilícita: secular o eclesiástica. La balada El Gest de Robin Hode (1510-1515) es una de las referencias más antiguas al héroe, reúne un conjunto de sus aventuras que da la sensación de que se están narrando sus hazañas, además, hay un grabado en madera de un arquero en la primera página de la balada que materializa esta creación Mente de Robin Hood. Desde esta perspectiva, el objetivo de la investigación es analizar la construcción de El personaje de Robin Hood en la mentalidad popular a través de la balada The Gest de Robyn Hode y su materialización en la xilografía Aquí comienza un gesto de Robyn Hode (1510-1515). El estudio fue se desarrolló a través de dos etapas, el estudio bibliográfico y el de imaginaria. Investigación bibliográfica permite conocer y analizar referentes teóricos ya elaborados y, a continuación, el análisis iconográfico la metodología de Martine Joly (2007), que se refiere al análisis de signos plásticos icónicos y lingüístico. De esta forma, la investigación permitirá ampliar el conocimiento sobre Robin Hood, así como comprender la problemática política, social y educativa de la época.

Palavras chave: Robin Hood; balada; La gestión de Robyn Hode; imagen.

INTRODUÇÃO

Robin Hood pode ser: “[...] imaginário, como Papai Noel, que promete alegria e generosidade nas dolorosas profundezas do inverno, ou real, como Martin Luther King, aquele resistente à repressão racial moderna [...]” (KNIGHT, 2009, p. 01, tradução nossa). A mobilidade de Robin Hood entre essas duas esferas é possível porque a realidade medieval se constrói da fusão: “Entre história e lenda, entre realidade e imaginação, o imaginário medieval constrói um mundo misto que constitui o tecido da realidade cuja origem se encontra na irrealidade dos seres que seduzem a imaginação dos homens e mulheres da Idade Média (LE GOFF, 2013, n/p).

Por volta de 1250, ou um pouco mais tarde, o nome Robin Hood, ou melhor, Robehod e Rabunhod foi usado para criminosos não apreendidos. Robin Hood pode ter realmente vivido na Inglaterra nesse período, mas essas menções sobre o personagem não são substanciais, os primeiros registros significativos sobre ele são encontrados em poemas e baladas, entre os séculos XIV-XVI. Le Goff insere Robin Hood na categoria de heróis medievais lendários: “[...] um cavaleiro que roubava, um protetor dos fracos ligado ao mundo da floresta, Robin Hood, que surge nas crônicas do século XIV sem que qualquer aproximação histórica seja convincente” (LE GOFF, 2013, n/p). Ressalta-se que o termo herói utilizado por Le Goff não se refere ao herói da Antiguidade – corajoso, vitorioso e não, necessariamente,

deus ou semideus –, na Idade Média esse herói cedeu lugar aos santos e reis. Todavia, o autor identifica uma categoria que se caracteriza pela coragem, valentia, proezas que pode ser traduzida, na maioria das vezes, pela figura do destemido cavaleiro que a no século XIII adotou o comportamento cortês. É essa categoria que Le Goff denomina de herói medieval e, inclusive, insere Robin Hood.

Nos séculos XV e XVI surgiram as primeiras baladas que detalham as aventuras de Robin Hood: *Robin Hood and the Monk* por volta de 1450, *Robin Hood and the Potter* em torno de 1500 ou um pouco mais tarde, *Robin Hood and Guy of Gisborne* em 1650, mas supostamente composta antes e *The Gest of Robyn Hode* do século XVI.

A lembrança da memória de Robin Hood ultrapassou a linha do tempo desde os modestos cantos medievais inglês até diversas linguagens e narrativas contemporâneas na América, tais como o cinema, a literatura e o teatro. No cinema, suas aventuras já ganharam várias filmagens, sendo as mais recentes: “Robin Hood: o príncipe dos ladrões” em 2012 e “Robin Hood: a origem” em 2018. Na literatura infantil, há diversas produções, como “Robin Hood a lenda da liberdade”, de Pedro Bandeira.

Sua longevidade resulta da comunhão de imagens, simbolismos e imaginários que, além de corpo e caráter ao herói dos ladrões, expressa a permanência de uma mentalidade que nutre o imaginário em diferentes sociedades. Le Goff (2013, n/p) explica que “O imaginário constrói e alimenta lendas e mitos. Podemos defini-lo como o sistema de quimeras de uma sociedade, de uma civilização que transforma a realidade em visões ardentes do intelecto”. Para o autor todas as sociedades, por mais complexas que sejam, possuem um imaginário. O imaginário, as imagens e símbolos compõem o que denominamos de representações, ou, manifestações do ausente. As imagens são representações que mantêm uma relação de identificação com o seu referente; já a relação do símbolo com o seu referente está na esfera valorativa e afetiva que conferem significado conforme o contexto em que está inserido. As imagens e símbolos são representações evocadas pelo imaginário para criação do que não se encontra no real; criações que se materializam em ideias e pensamentos presentes, principalmente, no campo das artes. Por isso “[...] a história do imaginário tem os seus documentos privilegiados; e, muito naturalmente, esses documentos são as produções do imaginário: as obras literárias e artísticas” (Le GOFF, 1994, p. 13).

Conforme essa premissa, escolhemos para este estudo a balada *The Gest of Robyn Hode* por ser um texto que teve grande influência nos recriadores posteriores do mito, até nos filmes do século XX, e, principalmente, porque ela nos proporciona o entendimento sobre a construção do personagem Robin Hood na mentalidade popular.

O texto original da balada do *Gest* está em inglês médio, mas as edições impressas adaptaram o texto para se adequar aos seus dialetos preferidos. O autor Matheson apresen-

ta que: “[...] várias espécies e formas do norte sobreviveram a esse processo [...] sua aparência sugere fortemente que o autor original era de fato um nortista e possivelmente um morador de Yorkshire” (OHLGREN; MATHESON, 2007, p. 210).

Existem várias edições impressas do *Gest*, mas as mais conhecidas são as de *Lettersnijder* e a de *Worde*. Neste trabalho selecionamos a edição *Lettersnijder*, ou melhor, a edição de Antuérpia por termos fácil acesso a ela e por apresentar a xilogravura de um arqueiro que vamos analisar.

A balada inglesa *The Gest of Robyn Hode* foi impressa por Jan van Doesborch, entre 1510-1515, e está na Biblioteca Nacional da Escócia. Temos poucas informações sobre este autor, mas compreendemos que ele era um livreiro, um impressor, um ilustrador, um editor e também um tradutor holandês que nasceu em Doesborgh na Holanda, por volta de 1470 (OHLGREN; MATHESON, 2013).

O texto da balada *The Gest of Robyn Hode* está no livro *Early rymes of Robyn Hode*, pelos autores Ohlgren e Matheson e em uma edição impressa em 2013. Nesta edição, a balada também pode ser chamada por *A Lyttell Geste de Robyn Hode*, seu título tem conotações do latim *res gestae* que significa coisas feitas por um herói, uma verdadeira biografia de Robin Hood.

A obra está organizada em oito *fyttes*, isto é, oito seções. Na primeira seção, Robin Hood conhece um cavaleiro endividado e o ajuda a pagar a dívida. Essa narrativa continua na segunda seção. Na terceira, o enredo é sobre o melhor amigo de Robin Hood, John, que se torna um dos homens do seu maior inimigo, o xerife de *Nottingham*. Na quarta seção, há a retomada da narrativa inicial. O cavaleiro retorna para pagar a dívida com Robin Hood. Na quinta, o xerife planeja uma emboscada para capturar Robin Hood, por meio de um concurso de arco e flecha. Porém, Robin Hood, com seu grupo, percebe a emboscada e se refugia no castelo. A sexta seção relata sobre a fuga de Robin Hood e seus amigos do castelo. Na sétima, o rei se disfarça de abade para entrar na floresta e encontrar Robin Hood. Após os dois conversarem, Robin Hood é convidado pelo rei para jantar em *Nottingham*. Na última seção, a narrativa é da morte de Robin Hood e a balada termina com uma oração de pedido de misericórdia para a sua alma.

A primeira página é configurada como prosa e sem quebras de linhas, mas incluíram a xilogravura de um arqueiro e o texto teve que ser redefinido e compactado para abrir espaço para ela. Para o estudo do texto da balada do *Gest* estabelecemos como questões de análise os elementos: posição social, caráter e equipamento. As reflexões posteriores serão orientadas e aprofundadas por meio da análise da xilogravura do arqueiro.

Consideramos o estudo relevante por entendermos que o personagem Robin Hood foi construído pelo povo¹ - ordem inferior na sociedade medieval comparado aos nobres e ao clero - para enfrentar as dificuldades da época com relação à Lei da Floresta, criada no governo de Henrique II (1154-1189) na Inglaterra. Robin Hood representa a salvação do povo que vivia em uma sociedade que sofria profundas alterações e estava repleta injustiças sociais. Roubando dos ricos para restituir os pobres, Robin Hood exerce a justiça que o povo anseia.

A justiça caracteriza-se como a busca de normas e medidas em relação com a verdade das coisas, das ações, das relações e das situações. É, portanto: “[...] o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito” (II-II, q. 58, a. 1, rep). Caberá à justiça retificar as ações dos homens e as suas relações para a promoção do bem comum. Tomás de Aquino (1225-1274), apresenta que a justiça se concretiza nas ações dos homens na sociedade. Segundo o autor, a justiça está inserida nas relações humanas, nas narrativas das baladas de Robin Hood observamos a justiça por meio das ações virtuosas do personagem que não só faz o que é justo, mas também o deseja.

O pensamento dos autores Ohlgren e Matheson, que escreveram as primeiras baladas de Robin Hood, bem como o de Tomás de Aquino mostram, cada qual no seu contexto, a necessidade da formação humana para o bem social. Mas quem é esse homem idealizado pelo povo inglês do século XII? Como a mentalidade popular materializa o seu justiceiro?

Para refletir acerca desses questionamentos estabelecemos como objetivo analisar a construção do personagem Robin Hood na mentalidade popular por meio da balada *The Gest of Robyn Hode* e a sua materialização na xilogravura *Here begynne a Gest of Robyn Hode*.

O desenvolvimento do artigo aconteceu por meio de duas etapas investigativas: um estudo bibliográfico e um iconográfico. A primeira etapa foi realizada por meio de uma pesquisa bibliográfica com o corpus teórico construído, principalmente, pelos autores Stephen Knight, Thomas Ohlgren e Lister Matheson. Na segunda etapa realizamos a análise iconográfica fundamentada teoricamente em Martine Joly. A autora reúne e coordena diferentes categorias de signos para analisar uma imagem: os signos icônicos que correspondem às imagens no sentido teórico do termo, os signos plásticos que são as cores, formas e texturas e os signos linguísticos, da linguagem verbal (JOLY, 2007).

O resultado da pesquisa é apresentado em duas seções: a primeira tem seu foco na construção do personagem Robin Hood na mentalidade do povo por meio da balada *The Gest of Robyn Hode*, a segunda apresenta a análise iconográfica de Robin Hood na gravura *Here begynne a Gest of Robyn Hode*. Vale ressaltar que as duas seções apresentam caracterís-

¹ Segundo Le Goff (2006), a sociedade medieval estava organizada a partir de três ordens: os *oratores* (clero) aqueles que rezam, os *bellatores* (guerreiros) aqueles que combatem e os *laboratores* (servos/povo) aqueles que trabalham.

ticas da biografia mítica de Robin Hood que se tornaram conhecidas ao longo dos séculos em todo o mundo.

A BALADA THE GEST OF ROBYN HODE

Segundo Dobson e Taylor (1976), o público da balada *The Gest of Robyn Hode* era as pessoas ligadas à vida mais simples da sociedade. Já Holt (1989), expõe que a *Gest* foi dirigida aos servos das famílias feudais, os quais teriam o título de “*yeoman*”, entretanto, ela era conhecida antes pelos *Pastons*, homens da pequena nobreza. Por último, Ohlgren (1998), sugere que a balada foi composta para um público de comerciantes urbanos.

Diante dessas informações consentimos com o pensamento de Dobson e Taylor, pois a balada era um canto que poderia ser falado, cantado ou gritado para entreter o público popular, o povo.

A balada do *Gest* foi escrita em um contexto literário e em antologias divertidas, teve suas primeiras versões impressas e disponíveis, por volta de 1530, não muito depois da balada *Robin Hood and the Monk* e ao mesmo tempo da balada *Robin Hood and the Potter*.

Na balada *Robin Hood and the Monk*, Robin Hood tem o desejo de ir à missa em *Nottingham*. Ele vai, mas acaba sendo preso após ser reconhecido por um monge que havia roubado anteriormente. Os amigos, John e Much, ajudam Robin Hood e o levam de volta para a floresta de *Sherwood*. Já na balada *Robin Hood and the Potter* Robin Hood planeja entrar na casa do xerife em *Nottingham* e levá-lo para a floresta de *Sherwood*. Disfarçado de oleiro, Robin Hood consegue entrar na casa do xerife e convencê-lo a ir atrás de Robin Hood na floresta, local onde é humilhado pelo herói e seus amigos fora-da-lei.

As duas baladas têm como inimigo o xerife e o uso do disfarce como a principal arma dos homens. Além disso, acontece a celebração do verão na floresta e tem o arco como esporte de autoafirmação.

Ao em vez de a balada *The Gest of Robyn Hode* começar com a celebração do verão na floresta seguida de uma ação ela começa estabelecendo Robin Hood como uma reverência em *Barnsdale*², uma figura mais senhorial do que o habitual *yeoman*³.

A posição social de Robin Hood no *Gest* é superior à de um *yeoman*, podemos observá-la em três cenas. A primeira acontece no início da balada quando o personagem usa um código de comportamento com instruções formais para orientar os seus amigos John, Much e Scathelock sobre como se comportar diante de um convidado. Nesta cena, Robin

² Barnsdale estava em South Yorkshire (KNIGHT, 2009).

³ O termo indica homem livre que não é um servo preso, pode possuir terras ou administrar um negócio, mas geralmente é algum tipo de trabalhador (KNIGHT, 2009).

Hood tem uma posição elevada, pois dificilmente um *yeoman* conheceria um código de comportamentos com instruções senhoriais.

A segunda, acontece quando John, Much e Scathelock encontram um convidado para jantar e levam para Robin Hood. Primeiro, Robin Hood serve ao cavaleiro oprimido uma boa refeição, um verdadeiro banquete com:

Cisnes e fessautes eles tinham deus completos,
E folhos do ryvere (margem do rio);
Não fahou [faltava] nenhum pássaro tão pequeno
que já foi criado em bryre [ramo] (KNIGHT, 2009, p. 26, tradução nossa)⁴.

Depois da refeição, como de costume, Robin Hood exige que o cavaleiro pague por ela. O cavaleiro admite que tem apenas alguns xelins, mas Robin Hood não se convence e ordena que John reviste a sua bagagem, John revista e conclui que é verdade. Robin Hood não cobra o jantar, mas questiona o cavaleiro sobre como ficou tão pobre e ele revela que hipotecou todas as suas terras ao abade de Santa Maria para pagar a fiança de seu filho, e se o abade não conceder o empréstimo todas as suas terras serão perdidas.

Além de não cobrar o jantar, Robin Hood empresta 400 libras ao cavaleiro para pagar a sua dívida com o abade e o reequipa com estoques de bens de cavalaria para restaurar as suas terras. Nesta cena Robin Hood apresenta mais uma vez uma posição social elevada, pois um *yeoman* não teria condições de servir um banquete a um convidado, emprestar dinheiro a ele e ter acesso ao conhecimento sobre cavalaria para o reequipar.

A terceira, ocorre depois que Robin Hood e seus amigos fogem do castelo em *Nottingham*. Uma mulher encontra Robin Hood na floresta de *Sherwood* e pede para que ele resgate o seu marido, Sir Richard no Lee, o qual foi preso injustamente pelo xerife de *Nottin-gham* por deixar Robin Hood e seus amigos fugirem. Nesta passagem, a mulher do cavaleiro trata Robin Hood como se fosse um cavaleiro também e não um *yeoman* ele por sua vez a trata com gestos cavalheirescos e é bastante formal.

Diante dessas informações, fica-nos evidente que Robin Hood não tem a mesma formação que um homem do povo. Somente uma educação nobre poderia subsidiar as ações presentes na balada. Dessa forma, o herói do povo mesmo vivendo entre os camponeses não era um deles.

Segundo Dumas (2016), Robin Hood apresentava uma linhagem nobre, mas foi parar na floresta por motivos de ambição. Dois viajantes entregaram Robin Hood, ainda bebê, para Head, um guarda-florestal, e inventaram uma história trágica em relação ao seu passado. Os viajantes relataram a Head que o pai de Robin Hood era um homem nobre que se

⁴ Swans and fessautes they had full gode.
And foules of the ryvere (riverbank);
There fayled [lacked] none so litell a birde
That ever was bred on bryre [branch] (KNIGHT, 2009, p. 26).

apaixonou por uma jovem pobre, mas a sua família não a aceitou pelo fato de não apresentar uma linhagem principesca, ela estava grávida e morreu oito dias após dar à luz a criança. Um tempo depois o seu pai foi mortalmente ferido em um combate e esse bebê ficou, portanto, sem família.

Quando o povo constrói mentalmente esse herói sua posição social fica entre camponês e nobre, na balada do *Gest* ele tem um nível social elevado, mas não é santo e nem rei, utiliza o arco um instrumento camponês e resolve os problemas do povo com gestos nobres, sendo justo e verdadeiro com as pessoas tanto na floresta de *Sherwood* onde vive a maior parte do seu tempo quanto na cidade de *Nottingham*.

A justiça, pela qual lutam os nobres cavaleiros, é a virtude que determina o caráter de Robin Hood que pode ser observado em duas passagens: a primeira é quando ajuda o cavaleiro porque disse a verdade sobre seu dinheiro e a segunda quando pune o monge porque mentiu.

O cavaleiro foi o primeiro convidado de Robin Hood para jantar, assim que terminou o jantar ele diz que não tem dinheiro para pagá-lo, como disse a verdade é homenageado recebendo emprestado o dinheiro que precisava para pagar a sua dívida com o abade.

Já o monge, o segundo convidado de Robin Hood, afirma ter pouco dinheiro para pagar o jantar, mas John vasculha as malas e descobre que tem oitocentas libras. Assim, o monge é punido tendo todo o seu dinheiro confiscado por Robin Hood porque mentiu. Depois, quando o cavaleiro chega para devolver as 400 libras, Robin Hood declara que a Virgem Maria já pagou o empréstimo e dá ao cavaleiro as 400 libras excedentes. Nas duas passagens observamos o caráter de Robin Hood, uma pessoa que admira e ajuda aqueles que têm valor verdadeiro e castiga os que não tem.

A justiça, tradicionalmente simbolizada pela espada, é alcançada por Robin Hood com o auxílio de sua arma: o arco e a flecha. O arco na balada é símbolo de autoafirmação, é utilizado com objetivo de exibição entre os homens e não de combate, a luta era com lanças e espadas e não com arco.

O Tiro com Arco surgiu no século XVI, mesmo século em que foi escrita a balada do *Gest*, mas o primeiro indício de um torneio de arco e flecha foi apenas em 1673, em *Yorkshire*, local próximo de *Nottingham*. A distância entre *Yorkshire* e *Nottingham* onde acontecem os torneios na balada é de aproximadamente 152 km.

Robin Hood e seus amigos eram especialistas em arco e flecha por isso sempre participavam e venciam os torneios, o xerife usava esses torneios como uma maneira enganosa de capturar Robin Hood, pois sabia que estaria lá.

Na balada do *Gest* acontecem dois torneios com arco e flecha, ambos em *Nottingham*. O primeiro, John, amigo de Robin Hood é quem participa e vence. O xerife fica admi-

rado com a participação de John no torneio e o convida para ser seu servo, ele aceita, mas depois de um ano John se revolta e luta com a cozinheira por não conseguir jantar.

O segundo torneio, Robin Hood é quem compete e ganha o prêmio. Após a competição, Robin Hood e seus homens são reconhecidos e forçados a fugir, John é ferido e o grupo é forçado a se refugiar no castelo para a sua segurança. O cavaleiro, Sir Richard no Lee, estava sob cerco no castelo, mas chama o xerife para consultar o rei, nesse momento, o cerco é levantado e Robin Hood consegue retornar à floresta junto com seus amigos.

Desse modo, a balada *The Gest of Robyn Hode* nos apresentou um personagem ambíguo que vive a maior parte do tempo na floresta de *Sherwood*, mas também na cidade de *Nottingham*, carrega consigo um arco que se opõe ao cavaleiro nobre com sua espada e lança, mas apresenta gestos nobres, justos e verdadeiros com os seus amigos, convidados que passam pela floresta e as pessoas que moram em *Nottingham*. Os elementos posição social, caráter e equipamento são reforçados na imagem da xilogravura *Here begynne a Gest of Robyn Hode*.

ANÁLISE ICONOGRÁFICA DA XILOGRAVURA “HERE BEGYNNE A GEST OF ROBYN HODE”

A xilogravura *Here begynneth a Gest of Robyn Hode* está na página 197 e no cabeçalho da edição *Lettersnijder*. Ela foi analisada a partir de diferentes categorias de signos: “[...] no sentido teórico do termo (signos icônicos, analógicos), mas também signos plásticos: cores, formas, composição interna ou textura, e a maior parte do tempo também signos lingüísticos, da linguagem verbal” (JOLY, 2007, p. 42).

Segundo Joly, os signos icônicos são o que conseguimos reconhecer, para isso, a autora cita alguns exemplos: “[...] vejo um homem e não uma mulher, uma criança, um animal ou mesmo ninguém... O seu vestuário tem características rurais e não citadinas ou de cerimônia [...]” (JOLY, 2007, p. 58).

Nessa perspectiva, a imagem representa Robin Hood por meio de um homem com cabelos longos e uma pequena porção de barba no centro do queixo. Ele está usando um chapéu preso com um lenço sob o queixo, traz consigo um arco em sua mão direita enquanto a esquerda tem a função de segurar as rédeas de sua montaria conduzindo-o por um caminho arborizado, talvez, uma floresta. Em suas costas há uma aljava de flechas.

A estética masculina do XVI valorizava a alta estatura, o cabelo longo, a força física e a gordura corpórea a qual representava a confiança e à saúde, enquanto a magreza assemelhava-se à miséria de alimentos. As barbas longas utilizadas na Grécia Antiga foram substituídas por rostos lisos ou barbas ralas na Idade Média, esse visual masculino refletiu também na Idade Moderna. Robin Hood se insere no padrão da época por meio dos cabelos

longos e do rosto liso, mas se distancia por meio do corpo magro que nos faz lembrar que ele vive entre o povo e, em tal condição, conhece literalmente as mazelas da baixa sociedade. O sofrimento do povo não se expressa apenas na condição física do herói, mas também é percebido em sua expressão facial.

O personagem apresenta as sobrancelhas baixas, os olhos baços e os lábios arqueados para baixo. Segundo Weil e Tompakow (2015), as sobrancelhas baixas do personagem pode significar reflexão, concentração e seriedade, os olhos baços podem estar relacionados com o desânimo e a tristeza, e os lábios arqueados para baixo tem relação com o desprazer ou a insatisfação. Essas características podem ser relacionadas com as próprias responsabilidades de justiceiro do povo. Para exercer essa função Robin Hood precisa de seriedade, concentração e reflexão para elaborar suas estratégias de ação contra as autoridades que enfrenta. Todavia, muitos empecilhos estão em seu caminho o que pode acarretar momentos de tristeza e insatisfação como no primeiro momento da balada, o qual está triste por não ter um convidado para jantar. Mas, ao mesmo tempo, está concentrado e reflexivo, pois precisa orientar os seus amigos John, Much e Scathelock como se comportar à frente de um convidado.

Figura 1 – Jan van Doesborch. Here begynneth a Gest of Robyn Hode. Xilogravura. 1510-1515. Biblioteca Nacional da Escócia (Detalhe: Expressão facial triste e reflexiva).



Fonte: OHLGREN; MATHESON, 2013.

A postura corporal de Robin Hood se destaca aos olhos do observador. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1986), quando há uma postura de preponderância do tórax significa uma preponderância do eu, são pessoas vaidosas e egocêntricas ou que naquele momento querem se impor. Por outro lado, quando o tórax está encolhido a pessoa tem o eu diminuído, são pessoas submissas e retraídas ou que naquele momento se sentem dominadas. Por último, o tórax em uma postura normal corresponde um eu equilibrado. Robin Hood está cavalcando - o que podemos verificar pela posição em que se encontram as pernas do cavalo - o que exige equilíbrio corporal. O tronco levemente inclinado para trás se contrapõe a sua perna direita que firmemente está estendida para frente deixando a região do quadril na posição central estabelecendo nesse ponto o equilíbrio necessário ao cavaleiro. Considerando esse olhar para a posição corporal de Robin Hood, não é possível observar superioridade ou inferioridade na postura do personagem por meio das indicações de Chevalier e Gheerbrant (1986).

Figura 2 – Jan van Doesborch. Here begynneth a Gest of Robyn Hode. Xilogravura. 1510-1515. Biblioteca Nacional da Escócia (Detalhe: Posição corporal equilibrada).



Fonte: OHLGREN; MATHESON, 2013.

Robin Hood está vestindo uma camisa listrada por baixo de um casaco, uma calça sustentada por um cinto, meias presas por uma jarreteira e sapatos. A jarreteira é semelhan-

te a um cinto que significa ordem e fidelidade e o sapato simboliza a jornada, o caminho que o homem percorre a em busca de algo (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986). O casaco tem um punho largo, estas vestes longas e soltas eram usadas pelas pessoas de ordem social inferior, os camponeses, os quais para trabalhar utilizavam essas vestimentas para criar mais liberdade de movimento, diferente dos nobres que utilizavam camisas com golas, punhos justos e decorados, e gibão com enchimento frontal.

Complementando as vestimentas, Robin Hood traz adereços, como o arco, a aljava com flechas, o chapéu e o lenço. O arco tem a função de caça e o instrumento de conquistas celestiais, a flecha tem a função de destruir o mal e a ignorância, isto é, o traço de luz que penetra a escuridão sendo o símbolo de conhecimento que quando lançada pelo arco humano atravessa a ignorância e atinge a luz suprema (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986).

Considerando essa simbologia do arco e flecha, podemos entender que a arma utilizada por Robin Hood é a expressão da justiça em substituição da tradicional lança. Esse pensamento nos possibilita entender que o herói do povo se constrói em oposição ao tradicional. Robin Hood expressa a própria reivindicação do povo que não aceitam serem subjugados aos desejos da nobreza e do clero.

Nesse sentido, entendemos os principais personagens que integram as aventuras do herói como seus inimigos: o xerife, aquele que executa as leis dos nobres; e os monges, representantes da igreja. Essas indicações podem ser observadas em várias passagens como aquela em que Robin Hood utiliza o seu arco em *Nottingham* após um monge - um homem religioso e de ordem social elevada - mentir para ele sobre o seu dinheiro. Dessa forma, podemos pensar que o arco simboliza a destruição do mal causado pelos representantes de um sistema arbitrário e alcançar a luz, a justiça.

O chapéu ou o *bycoket* tem uma aba pontiaguda para trás que é semelhante a um bico de um pássaro, modelo popular no século XVI. O chapéu corresponde ao sinal de poder, a cabeça e o pensamento. Robin Hood é o líder de um bando, como tal, exerce poder não apenas entre os seus, mas também entre aqueles que admiram suas façanhas. O símbolo de seu poder não é registrado apenas pelo chapéu, completa-se com o lenço que o prende em sua cabeça, o qual tem como significado de servir para designar tudo o que impulsiona o seu destino ou intervir nele (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986).

Complementando as interpretações desenvolvidas até o momento por meio dos signos icônicos, seguimos com os signos plásticos. A Joly (2007), ressalta que os signos plásticos permitem encontrar e investigar os elementos que compõem a imagem como: as cores, as formas e a composição interna ou textura. Vale ressaltar que, nesta imagem não analisamos as cores por se tratar de uma xilogravura que apresenta apenas as cores preta e branca, mas vamos apresentar a técnica que foi utilizada para a construção desta imagem.

A xilogravura é uma técnica de fazer gravuras sobre a madeira, primeiro o impressor cria as linhas e as formas da imagem na prancha de madeira com as goivas, depois segue com a parte do entintamento sobre a madeira com auxílio de um rolo emborrachado. Vale lembrar que, tudo o que fosse retirado da madeira com as goivas seria preenchido com a cor branca e tudo o que ficasse seria preto (COSTELLA, 2003).

A seguir, é colocado um pedaço de papel sobre a matriz com tinta e é realizada uma prensa com uma espátula de madeira para gravar a imagem. Desse modo, acontecia a reprodução de diversas imagens idênticas sobre o papel (COSTELLA, 2003).

As formas da xilogravura *Here begynneth a Gest of Robyn Hode* são apresentadas de maneira suave, distantes e espaçadas com linhas curvas e retas, além de apresentar traços escuros grossos e finos.

As linhas curvas indicam suavidade e as linhas retas dinamismo, característica de uma pessoa ativa que está em movimento. Para uma melhor compreensão destacamos na imagem abaixo as linhas curvas em vermelho e as linhas retas em verde.

Figura 3 – Jan van Doesborch. *Here begynneth a Gest of Robyn Hode*. Xilogravura. 1510-1515. Biblioteca Nacional da Escócia (Detalhe: As formas da xilogravura, sendo a cor vermelha para as linhas curvas e a cor verde para as linhas retas).



Fonte: OHLGREN; MATHESON, 2013.

A textura da imagem consideramos fria. Segundo Joly (2007), a percepção visual é considerada fria quando apresenta uma textura lisa ou gelada que acentua o caráter de frieza e distância do espectador com a imagem. Por último, nossa atenção se desloca para os signos linguísticos.

Figura 4 – Jan van Doesborch. Here begynneth a Gest of Robyn Hode. Xilogravura. 1510-1515. Biblioteca Nacional da Escócia (Detalhe: Aspectos plásticos do texto, como o tamanho e a espessura).



Fonte: OHLGREN; MATHESON, 2013.

No texto que acompanha a xilogravura, há algumas palavras que são difíceis de compreender por terem sido escritas em inglês médio e por apresentarem poucos espaços entre as palavras. Além disso, há muitas abreviações e linhas fundidas de versos para acomodar o acréscimo da ilustração (OHLGREN; MATHESON, 2013).

A mensagem linguística do texto apresenta Robin Hood como um *yeoman*, um fora-da-lei cortês, que ninguém havia encontrado em *Barnsdale*, área levemente arborizada e local de refúgio do herói. Em sequência, Robin Hood oferece uma canção para seus amigos John, Much e Scarlok, depois conversam sobre o fato de convidar alguém para jantar. Assim termina o texto da xilogravura na página 197 (OHLGREN; MATHESON, 2013).

Essa mensagem linguística confirma a posição social de Robin Hood que não era apenas um camponês, mas também traz consigo características de um nobre. A ambiguidade se faz em Robin Hood: um fora-da-lei que vive na floresta e utiliza o arco como instrumento para impor a justiça almejada pelo povo. Mas o herói só consegue cumprir sua missão porque se distancia do próprio povo ao utilizar de códigos formais em seus planos.

CONCLUSÃO

O estudo da balada e da análise iconográfica nos permite entender que os anseios que provocaram profundas transformações sociais muito posteriores à origem do

mito de Robin Hood se materializam em suas aventuras e em sua imagem visual do herói. O sofrimento do povo em decorrência das leis que favorecem, principalmente, os nobres deixaram de ser silenciosos e ganharam voz nas baladas populares que alimentaram esperança de justiça.

Todavia, esse herói não poderia ser apenas um homem do povo. Ele precisa viver como um camponês, mas teria que ter a superioridade de um nobre. Robin Hood expressa o equilíbrio da própria justiça simbolizada pela balança.

Para essas inferências ressaltamos a importância da completude das fontes literárias e imagéticas. Tanto a balada quanto a xilogravura de Robin Hood são recursos importantes para compreender o cotidiano da sociedade, as questões políticas, sociais e educacionais do período estudado. Esses materiais proporcionam um entendimento do passado pela via de um personagem que cativa e mostra a superação das suas angústias para a formação humana.

Mesmo que os americanos não tenham vivenciado as aventuras de Robin Hood na Idade Média o seu mito chegou na América e em todos os lugares do mundo, pois é uma herança da Idade Média aos séculos posteriores. O personagem é a expressão da permanência e da necessidade da justiça ao longo dos tempos, o que muda são os contextos, as necessidades políticas, econômicas e sociais de cada período.

A pesquisa pode contribuir para o campo da história medieval, as narrativas da balada *The Gest of Robin Hode* podem nos levar a compreensões de questões históricas, como: a organização da sociedade medieval, a monarquia inglesa e o uso das florestas reais, as quais estavam sujeitas a uma legislação especial, a Lei da Floresta que privilegiava: a aristocracia laica e eclesiástica. Ainda, a balada nos permite refletir sobre a justiça como uma virtude, já que torna os atos humanos bons, bem como o próprio homem. A justiça enquanto princípio moral na vida dos homens frente as leis que não priorizavam o bem comum e a necessidade de uma formação humana que privilegiasse os bons costumes.

A balada *The Gest of Robin Hode* foi inspiração no cinema, meio de comunicação que o personagem Robin Hood se tornou melhor conhecido pelas últimas gerações e se propagou pelo mundo reforçando a permanência do modelo de herói medieval.

REFERÊNCIAS

- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: editorial Herder, 1986.
- COSTELLA, Antonio. **Breve História ilustrada da Xilogravura**. São Paulo: Editora Mantiqueira, 2003.
- DOBSON, Richard; TAYLOR, John. **Rymes of Robyn Hood**: na introduction to the English Outlaw. United States: University of Pittsburg Press, 1976.
- GIL, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.
- HOLT, James. **Robin Hood**, 2ed. London: Thames and Hudson, 1989.
- JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Lisboa: Ed. 70, 2007.
- KNIGHT, Stephen. **Robin Hood: a mythic biography**. London: Copyright for Cornell University, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas na Idade Média**. Petrópolis: Ed Vozes, 2013 [versão digital].
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Portugal: Ed. Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- OHLGREN, Thomas; MATHESON, Lister. **Early Rymes of Robyn Hood**: na edition of the texts, ca. 1425 to ca. 1600. Arizona: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 2013.
- OHLGREN, Thomas; MATHESON, Lister. **Robin Hood: The Early Poems**. 1465-1560. United States: University of Delaware Press, 2007.
- OHLGREN, Thomas. **Medieval Outlaws**: Ten Tales in Modern English. Editora Sutton, 1998.
- STEANE, John. **The archaeology of the medieval English monarchy**. Oxford: Routledge, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**, volume VI: II seção da II parte: questões 57-122: a justiça: a religião: as virtudes sociais; tradução Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal. 74. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MINIBIOGRAFIA

Bianca Camargo Avanço Satim

Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual do Paraná- UNESPAR Campus Paranavaí (2019), Mestrado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

E-mail: biancabilia101997@gmail.com

Conceição Solange Bution Perin

Possui Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2010), Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá e Estágio na Universidade de Salamanca (2017). Professora efetiva (Adjunto A) do Colegiado de Pedagogia da UNESPAR; campus de Paranavaí professora do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPE, da Universidade Estadual de Maringá - UEM e professora do Programa de Pós-Graduação em Ensino: Formação Docente Interdisciplinar - PPIFOR da Universidade Estadual do Paraná UNESPAR - campus/Paranavaí.

E-mail: solperin01@gmail.com

Meire Aparecida Lôde-Nunes

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2015). Professora do adjunto da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR - campus de Paranavaí). Docente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Desenvolvimento (Unespar, campus de Campo Mourão).

E-mail: meire.lode@unespar.edu.br

Herr Miltzer und wir: um medievalista alemão e as memórias que ele deixou no Brasil

Herr Miltzer und wir, a German medievalist and the memories he left in Brazil

Herr Miltzer und wir, un medievalista alemán y los recuerdos que dejó en Brasil

Cybele Crossetti de Almeida

 <https://orcid.org/0000-0002-0230-7829>

Resumo: Nossas memórias não são só nossas, mas muitas, compartilhadas. É por isso que no Brasil e nas Américas, mesmo sem uma 'Idade Média' tradicional, segundo a cronologia geralmente aceita, as reminiscências de medievo trazido na bagagem (material e mental) de conquistadores se enraizaram em nossas terras. Mas, para além dessa violência primordial, as reminiscências do medievo (sonhado, imaginado) são permeadas também por outras viagens, idas e vindas entre o novo e o antigo continente, pessoas que conhecemos quando fomos estudar em arquivos fundamentais e que também quiseram conhecer a nossa realidade, com a qual (talvez embalados por Garcia Marques, Borges e outros) também sonhavam. Foi assim que conheci, no arquivo histórico da cidade de Colônia, na Alemanha, o professor Klaus Miltzer. E foi assim que ele veio ao Brasil, não apenas uma, mas três vezes. Esse artigo conta um pouco dessa estória que não é só minha, mas que foi compartilhada por muitos outros.

Palavras-chave: Alemanha; Brasil; trocas; medieval; memórias.

Abstract: Our memories are not just ours, but many, shared. That is why in Brazil and the Americas, even without a traditional 'Middle Ages', according to the generally accepted chronology, medieval reminiscences brought in the baggage (material and mental) of conquerors took root in our lands. But, beyond this primordial violence, the reminiscences of the Middle Ages (dreamed, imagined) are also permeated by other trips, comings and goings between the new and the old continent, people we met when we went to study in fundamental archives and who also wanted to know the our reality, which (perhaps because Garcia Marques, Borges and others) they also dreamed of. That's how I met, in the historical archive of the city of Cologne, Germany, Professor Klaus Miltzer. And that's how he came to Brazil, not just once, but three times. This article tells a little of this story that is not just mine, but that was shared by many others.

Keywords: Germany; Brazil; exchanges; medieval; memories.

Resumen: Nuestros recuerdos no son sólo nuestros, sino muchos, compartidos. Por eso en Brasil y las América (incluso sin una 'Edad Media' tradicional, según la cronología generalmente aceptada) se arraigaron en nuestras tierras reminiscencias medievales traídas en el bagaje (material y mental) de los conquistadores. Pero, más allá de esta violencia primordial, las reminiscencias de la Edad Media (soñadas, imaginadas) también están permeadas por otros viajes, idas y venidas entre el nuevo y el viejo continente, personas que conocimos cuando íbamos a estudiar a archivos

fundamentales y que también querían conocer nuestra realidad, con la que (quizás apoyados por García Marqués, Borges y otros) también soñaban. Así conocí, en el archivo histórico de la ciudad de Colonia, Alemania, al profesor Klaus Militzer. Y así vino a Brasil, no una, sino tres veces. Este artículo cuenta un poco de esta historia que no es sólo mía, sino que fue compartida por muchos otros.

Palabras clave: Alemania; Brasil; intercambios; medieval; recuerdos.

HERR PROFESSOR KLAUS MILITZER

Herr Militzer não tirava fotos: dizia que preferia guardar as imagens na memória. Assim não pude ver as imagens do que ele viu quando esteve em Machu Picchu em 2008, após os nossos quatro meses de intenso trabalho no projeto de transcrição do livro dos barbeiros da cidade de Colônia. Ele me confessou que conhecer a América Latina – e Machu Picchu em particular – era um velho sonho.

Em “Não Esquecer” Márcio Araújo de Melo discute a centralidade do tema da memória e do esquecimento em Gabriel García Márquez (MELO, M. A. de. 2018, p. 51-61). Nós, que o conhecemos, certamente não esqueceremos Herr Militzer, acadêmico de primeira linha, viajante sem máquina de fotografia, cidadão do mundo. Leitor de Gabriel Garcia Márquez, ele certamente concordava com a perspectiva desse autor em sua autobiografia: “La vida no es lo que se vivió, sino lo que se recuerda y cómo se recuerda para contarla” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2002, p. 4). Mas não somos só o que lembramos (ou contamos), mas o que os outros vão lembrar de nós, daí também a importância de contar e escrever.

Conheci Herr Militzer durante minha estada na Alemanha para fazer meu doutorado nos anos 90 do século XX. Em outubro de 1993 fui inicialmente para o Instituto Goethe de Freiburg para estudar alemão e fazer as provas que habilitavam a frequentar uma universidade alemã. Em março de 1994, após a aprovação nessas provas, me mudei para a cidade de Bielefeld, onde meu orientador foi Herr Professor Neithard Bulst, um dos maiores especialistas no método da prosopografia. Por sugestão dele frequentei na universidade Bielefeld um seminário de paleografia ministrado por Herr Rütting e um seminário de *Mittelhochdeutsch* (médio-alto alemão) com um professor da área de estudos literários.

Em abril de 1995 me mudei para a cidade de Colônia, onde morei até o final de 1997 para me dedicar à pesquisa de doutorado no arquivo (HASTK = Historischen Archiv der Stadt Köln = Arquivo Histórico da cidade de Colônia) dessa cidade. No arquivo recebi ajuda e apoio de Herr Huiskes e Herr Militzer, especialmente Herr Militzer, pois logo tive que me dedicar intensamente aos *Schreinsbücher* de Colônia¹, fonte serial fundamental e da qual ele era um dos maiores conhecedores.

¹ Livros de registros de imóveis da cidade de Colônia, conjunto de fontes seriais que abrangem o período do

Militzer percebeu que meu conhecimento geral de paleografia e do médio-alto alemão (mesmo após o período inicial de estudo em Bielefeld, curto e genérico) não era suficiente para a enorme tarefa que eu tinha pela frente, e gentilmente me convidou para participar como aluna ouvinte em um seminário sobre paleografia medieval que ele iria ministrar no semestre de inverno (1995-1996) na Universidade de Bochum. Este seminário, que teve como foco os *Schreinsbücher* de Colônia, foi crucial para a minha formação como medievalista (já que na graduação e mestrado havia trabalhado com o século XIX). O tempo no Arquivo - e o doutoramento - foi uma tarefa muito difícil e demorada, dada a enorme quantidade de fontes manuscritas, a dificuldade do método prosopográfico e também as dificuldades com fontes em outros idiomas para trabalhar.

Quando tive que retornar ao Brasil no final de 1997, mantive contato com Herr Militzer, e ele frequentemente me auxiliou com dúvidas sobre as fontes (pois eu havia copiado 90 rolos de microfilmes dos *Schreinsbücher* do HASTK e os trouxe comigo, para poder concluir meu trabalho aqui) e outros tópicos relacionados à minha tese. Esses 90 rolos de microfilmes dos *Schreinsbücher* foram posteriormente doados ao Núcleo de Pesquisa em História (NPH: <https://www.ufrgs.br/nph/acervo/schreinsbucher/>) da UFRGS, do qual atualmente integram o acervo, e, junto com outros manuscritos, contribuíram para o oferecimento de um curso sobre Paleografia Medieval e Digital Humanities (<https://www.ufrgs.br/nph/nph-oferece-minicurso-sobre-paleografia-medieval-e-digital-humanities/>). Desse modo o que aprendi com Herr Militzer se múltipla, pois aprendizado é partilha, trocas, dar e receber conhecimento.

Herr Militzer não foi apenas um grande pesquisador (sem dúvida um dos melhores de sua geração), mas também um grande professor. Embora lecionasse *apenas* como ‚Privatdozent‘², em seu trabalho no HASTK (e em todas as áreas) nunca deixou de lado os estudantes, a quem ajudou com muita paciência, competência e perguntas inteligentes. Ele tinha a mente muito aberta para outras culturas e sempre foi muito curioso e pronto para aprender algo novo.

Herr Klaus Militzer nasceu em 9 de junho 1940, em Bielefeld (por coincidência a mesma cidade onde pouco mais de 50 anos depois meu marido e eu iniciamos nosso doutorado), bem no início da 2ª Grande Guerra. Herr Militzer não gostava de falar muito de si, mas uma vez me contou como foi crescer nesse período e no pós-guerra: me contou sobre passar fome, sobre ter que levar batatas para comer quando iam visitar parentes, porque

século XIII ao XVIII e são fontes fundamentais para a história econômica, mas também social. Algumas das publicações sobre o tema estão listadas nas referências.

² ‚Außerplanmäßigen Professor‘ ou ‚Privatdozent‘ oferecem disciplinas, orientam alunas e alunos, participam de pesquisas, mas não têm um cargo e uma remuneração fixa na universidade – a menos que consigam financiamento para um projeto de pesquisa – afora ajuda de custo para o deslocamento/passagens.

sabiam que os parentes também mal teriam o suficiente para si. Me contou (muito pouco, e com o que me pareceu uma mistura de dor e apreensão, que só fui compreender bem mais tarde, quando meu próprio pai teve demência senil) que seu pai (que havia participado em pelo menos uma das terríveis duas guerras que a Alemanha protagonizou no século XX) mal o reconhecia no final da sua vida. Afinal, somos feitos de memórias, das nossas e daqueles que amamos e quando os perdemos (e quando as memórias deles se vão, quando eles começam a morrer em vida) começamos a morrer também.

Por sorte Herr Militzer era ainda muito jovem e escapou de parte da terrível experiência da guerra, que devastou a geração de seu pai, pelo menos a parte mais direta, imediata e brutal da frente de batalha. Entre 1960 e 1968 já como um jovem adulto (e seguindo uma tradição que até hoje se mantém na Alemanha, graças a um sistema de universidades públicas com casas de estudante e bolsas de estudo que permitem que a maioria dos estudantes se mantenha longe de casa e ganhe autonomia intelectual e social) ele frequentou as universidades de Gießen, Göttingen e Innsbruck, onde completou a graduação, mestrado e doutorado em História e Germanistik, defendendo a sua tese (intitulada “Die Entstehung der Deutschordensballeien im Deutschen Reich”) em 13 de Julho de 1968³. Em 7 de dezembro de 1978 Herr Militzer defendeu a sua ‘Habilitation’ (mais ou menos o equivalente a uma ‘Livre-docência’, com a diferença que na Alemanha somente a habilitação qualifica para ser professor universitário) em história medieval.

Desde 1979 Herr Militzer trabalhava como ‘Wissenschaftlicher Referent’ no HASTK (Arquivo Histórico da cidade de Colônia), que foi onde eu o conheci em abril de 1995. Um “consultor científico” (Wissenschaftlicher Referent) é um pesquisador altamente qualificado, que investiga e publica edições de fontes, artigos e livros a partir dos acervos do arquivo, mas também que dá orientação para doutorandos, estudantes e pesquisadores que precisam consultar determinados acervos, como era o meu caso. Dentre as muitas fontes que consultei para o meu doutorado, os *Schreinsbücher* de Colônia eram uma das especialidades dele, que era um dos únicos medievalistas ainda vivo a terem feito uma análise sistemática dessa fonte tão importante, razão pela qual ele foi designado a me auxiliar, especialmente devido a uma nova diretriz da chefia do arquivo na época que determinava que fontes especialmente valiosas deveriam ser consultadas em microfilmes, e não nos originais. A leitura de microfilmes é bem mais difícil do que a leitura de documentos originais, especialmente

³ A tradição de frequentar diversas universidades é um costume alemão que lembra bastante a prática medieval e é interessante por abrir perspectivas mais amplas de pesquisa para os estudantes. Título da tese defendida sob orientação do professor Reinhard Wenskus, de Göttingen; “O surgimento dos Territórios (bailiados) sob supervisão da Ordem Teutônica no Império Alemão”. Dois anos depois, a tese apareceu na como livro na coleção “Fontes e Estudos sobre a História da Ordem Teutônica” e desde então “tornou-se um trabalho fundamental que permanece até hoje”, segundo informação do site da sociedade de pesquisa sobre a Deutscher Orden: <https://www.deutscherorden.de/site/home/article/2843.html>.

em se tratando de documentos manuscritos medievais. Herr Militzer me apoiou no meu pleito (e protesto) junto à direção do arquivo que, para um(a) doutorando(a), a consulta direta aos manuscritos era fundamental, considerando que nem todas as cópias em microfílm desses documentos estavam em bom estado. Assim foi acordada uma solução de meio termo: eu teria acesso aos *Schreinsbücher* via de regra em microfilme, a não ser quando eu mostrasse à direção do arquivo que a qualidade das cópias estava em mau estado. Mas Herr Militzer não apenas me apoiou nessa questão (uma estudante de doutorado de um país de terceiro mundo, que ele mal conhecia), mas ao perceber que eu avançava muito lentamente na leitura e decifração das fontes manuscritas, por conta da dificuldade inerente ao processo e de uma formação deficitária em paleografia, ele me convidou a frequentar um seminário que ele iria oferecer na Ruhr-Universität Bochum, onde desde 1994 ele atuava como 'außerplanmäßigen' Professor ou Privatdozent. O seminário era exatamente sobre os *Schreinsbücher* de Colônia, seu estudo e transcrição paleográfica! Essa experiência mudou a minha vida acadêmica: não só em termos de pesquisa, mas também enquanto professora. Ao voltar para o Brasil ao final de 1997 comecei a planejar um seminário eletivo sobre paleografia medieval para o curso de história (que não existia até então) e no ano de 2000, quando foi possível trazer o professor Militzer como professor visitantes ou 'Gastdozent' pela primeira vez para a UFRGS a disciplina já estava funcionando e foi enriquecida com as suas contribuições (experiência que repetimos na sua segunda Gastdozentur em 2008), afetando a vida de um grande número de alunos. Nessa segunda estadia do professor Militzer no Brasil além da disciplina de paleografia medieval ele ofereceu também no PPG (na época sob a coordenação do professor José Rivair Macedo, então meu colega do setor de medieval) uma disciplina sobre "Os pecados capitais nas regras monásticas da Idade Média".

Mas essas não são meras experiências acadêmicas. Mostram o tipo de ser humano que ele era: alguém que não é indiferente a um estudante em dificuldade, que não se cala diante de injustiças e que compartilha o saber com naturalidade, sem que isso pareça um 'favor' para o seu público: porque, na realidade, não é (ou não deveria ser).

Quanto a injustiças, Herr Militzer as conhecia bem. Embora o trabalho em meio às fontes (que ele conhecia como poucos) certamente fosse muito gratificante e desafiador, ele havia se preparado desde cedo para uma carreira de professor universitário e era, de fato, não apenas um pesquisador, um professor nato. Paciente como poucos, bom ouvinte, crítico e com um senso de humor muitas vezes raro aos alemães. No entanto, ele permaneceu trabalhando no arquivo, porque o sistema alemão de seleção para as universidades, segundo ele me contou uma vez, primeiro o considerou "muito jovem" e depois "muito velho" (!) para a função de professor 'regular' (Lehrstuhlinhaber, algo como o 'professor catedrático'). E assim, com a sua paciência estoica Herr Militzer viu pessoas certamente menos competentes

obterem vagas que (aqui a minha opinião pessoal) por direito deveriam ser dele⁴. Eis aqui alguns exemplos dessa qualificação, que de fato começou muito cedo:

Entre 1970 e 1974 ele atuou como palestrante assistente na Universidade de Educação (Assistentensprecher na Pädagogischen Hochschule) de Göttingen; em 1978 tornou-se assistente científico (Wissenschaftlicher Mitarbeiter) em um projeto de pesquisa financiado pela Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG, órgão financiador de pesquisas, equivalente ao CNPq) “Die Entstehung der europäischen Nation im Mittelalter” (O surgimento da nação europeia na Idade Média). Ainda em 1978 tornou-se Privatdozent na Universität Göttingen e iniciou sua colaboração no projeto *Atlaswerk des Preußenlandes*.

A partir de 1993 ele tornou-se membro de diversas comissões e associações de pesquisa, como: Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde; Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung; Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens; Baltischen Historischen Kommission e Society for the Study of the Crusades and the Latin East. Vorstandsmitglied der Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung.

Em termos de publicações: são 239 itens entre livros e artigos listados na *Regesta Imperii*⁵, em alemão, inglês, francês, português e polonês. E, embora abrangente, essa listagem provavelmente não está completa. Os títulos e temas vão desde a Ordem dos Cavaleiros Teutônicos – em diferentes momentos e cenários – até uma multiplicidade de temas relacionados à cidade de Colônia, sua elite, artesãos, conflitos, relações com outras cidades, com diferentes arcebispos e poderosos etc.

HERR MILITZER NO BRASIL

Já durante o contato com o professor Miltzer estabelecido em Colônia, ele sempre mostrou disponibilidade e interesse em colaborar com os medievalistas brasileiros. Antes mesmo do meu retorno ao Brasil (em novembro de 1997), graças à intermediação do meu então colega de setor de medieval, José Rivair Macedo, Herr Miltzer (juntamente com Herr Bulst) participou de dois eventos da então recém-criada ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais): do II Encontro Internacional de Estudos Medievais em setembro de 1997,

⁴ Na Alemanha, em vez de concursos públicos, é utilizado uma espécie de sistema de ‘cooptação’ (com regras, obviamente) em que são escolhidos candidatos e candidatas a partir das necessidades (didáticas e de pesquisa) e de um determinado perfil desejado pelo corpo acadêmico de cada setor/universidade.

⁵ RI OPAC, um banco de dados da plataforma Regesta Imperii, com bibliografia sobre Idade Média com cerca de 2.7 milhões de títulos. Para os textos de Herr Miltzer vide: http://opac.regesta-imperii.de/lang_en/autoren.php?name=Miltzer%2C+Klaus.

sediado pela UFRGS⁶ e, posteriormente, do III Encontro Internacional de Estudos Medievais, em julho de 1999, sediado pela UERJ⁷.

Em agosto de 2000 foi possível trazê-lo por um mês como professor visitante nesse período, além de participar da disciplina sobre Paleografia Medieval – participou de um evento do GT de Estudos Medievais da ANPUH-RS, o I. Seminário de Estudos Medievais: Guerra Santa e Crisandade na Idade Média⁸ apresentando a conferência ‘Kreuzzüge in Livland’ (Cruzada na Livônia). Essa Cruzada peculiar e pouco conhecida não foi menos violenta que as demais. Seu objetivo principal e oficial era converter populações do Báltico (como Livonianos, Latgalianos, Estonianos, Lituanos e vários outros) que se mantinham politeístas ainda nos séculos XII e XIII. Ela oferece uma reflexão importante sobre como a construção da Europa – bem antes de exportar violência para a conquista de outros mundos – passou pelo ‘treinamento’ exaustivo da prática da intolerância, exploração e violência no seu próprio continente (temas e preocupações que me acompanham até hoje).

Durante todo esse período permanecemos em contato por e-mail e Herr Militzer me auxiliou com várias dúvidas com relação às fontes e outros temas. Em função disso chegamos a um acordo sobre a possibilidade de um projeto de cooperação para trazê-lo novamente como professor convidado em 2008, através da parceria institucional do DAAD (Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico) com a CAPES.

Nessa segunda visita como professor convidado Herr Militzer permaneceu no Brasil por quatro meses, período em que participou de duas disciplinas na UFRGS: um seminário sobre Paleografia medieval para os alunos da Graduação em História e um seminário no PPG-H sobre o tema “Os pecados capitais nas regras monásticas da Idade Média”. Em termos de pesquisa trabalhamos com um documento manuscrito da corporação dos barbeiros do século XV que, até o momento, não foi editado. Este manuscrito faz parte do acervo do Arquivo histórico da cidade de Colônia (HASTK) e foi trazido ao Brasil em versão microfilmada para a transcrição paleográfica e o estudo. O interesse do projeto consiste não apenas na edição e estudo de uma fonte inédita e que seria normalmente inacessível aos pesquisadores brasileiros; mas também no fato de que mesmo na Alemanha as pesquisas sobre a cida-

⁶ Desta participação resultou um artigo (publicado pela revista do IFCH): MILITZER, Klaus, O Papel da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos na História Alemã e Européia. In: **Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, UFRGS, 21,1 (1998), p. 165-193.

⁷ Essa apresentação, intitulada “Os caminhos dos peregrinos do Sacro Império Romano-Germânico a Santiago de Compostela”, embora dentro da temática do evento, não recebeu a devida atenção da comissão organizadora na época, e por isso registro aqui o meu agradecimento ao colega Álvaro Bragança Júnior que organizou a sua publicação posterior na revista Brathair, disponível em <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/514>.

⁸ O GT (Grupo de Trabalho) havia sido criado no ano anterior, 1999, sob a coordenação do colega José Rivair Macedo. Sobre essa e outras atividades vide <https://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/eventos-antiores/>.

de de Colônia – a maior cidade de fala alemã da Idade Média e uma das mais pesquisadas até hoje – têm se concentrado sobretudo no estudo dos grupos dirigentes, sendo o estudo de grupos de artesãos e suas corporações um campo ainda vasto a ser explorado. Justifica ainda o interesse por este documento e pela corporação dos barbeiros o fato de que, na Idade Média, os barbeiros desempenhavam um conjunto de atividades bem mais abrangentes do que hoje, realizando pequenas operações, sangrias e – quando solicitado pelo conselho das cidades – exame de cadáveres para tentar determinar a *causa mortis*, semelhantemente ao papel que hoje é desempenhado pelos médicos legistas. Deste modo, os barbeiros são parte de um capítulo da história da medicina, que vem se destacando nas últimas décadas como um campo de trabalho extremamente fértil para os historiadores e sociólogos.

Eu e alguns alunos (Alice Schäffer da Rosa e Juliano Martins de Andrade) trabalhamos com o professor Militzer nesse projeto durante os quatro meses dessa sua última estadia no Brasil – e continuamos com a transcrição até março de 2009 (cujos resultados enviávamos para ele por e-mail, para correção quando já estava de volta à Alemanha). Esse documento foi digitalizado e a transcrição foi interrompida devido à queda do arquivo da cidade de colônia, em março de 2009 (ALMEIDA, 2009), pois com isso não havia mais como continuar com o trabalho de correção – *in loco*, com o manuscrito original – em relação ao trabalho de transcrição já realizado. Mas o fato dele haver confiado em nós, partilhado o seu saber, tempo e treinamento já diz muito a respeito de quem ele era.

Ele também se preocupava com a divulgação científica e por isso aceitou convites para participar de atividades de extensão, voltadas não apenas para o público acadêmico, mas também para o público em geral. Compartilhando a visão que conhecimento é para ser dividido e não guardado, cada vez que o professor Militzer veio a Porto Alegre nós procuramos ‘compartilhá-lo’ com um maior número de pessoas, assim contatei as colegas Andréia Cristina Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva, que organizaram a sua participação em evento do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ) e o Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ) com a conferência “Caça e Ordens de Cavalaria na Idade Média”, em 02 de abril de 2008, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais⁹. No mesmo ano, em contato com o colega Álvaro Alfredo Bragança Júnior, da UFRJ, foi possível organizar a participação do professor Militzer no II Simpósio Internacional e III Nacional de Estudos Celtas e Germânicos, na Universidade de São João del Rei¹⁰. E, ainda no mês de julho de 2008, já com 68 anos, Herr Militzer apresentou a conferência de encerramento do IX Encontro

⁹ Vide a programação do ano de 2008 em ‘Eventos Realizados’ no site do PEM (Programa de Estudos Medievais da UFRJ): <https://pem.historia.ufrj.br/eventosrealizados.html>.

¹⁰ Não consegui encontrar material de divulgação do evento nem a as atas, mas apenas uma resenha que menciona a participação dele, disponível em <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/494>.

Estadual de História da ANPUH-RS¹¹, no IFCH da UFRGS, intitulada: “A escrita de chancelaria e outras escritas: problemas da integração de comunidades na Idade Média”.

SOBRE DÍVIDAS DE GRATIDÃO

Além da participação em aulas e eventos, tive a oportunidade de traduzir, revisar traduções e publicar alguns dos artigos desse que foi um dos maiores medievalistas da sua geração. Em 30 de março de 2022 o professor Militzer faleceu em Colônia e a notícia demorou para chegar ao Brasil. Mas embora pareça clichê, ele permanece vivo na sua obra e na lembrança dos seus familiares, amigos e ex-alunos. Depois do choque inicial obtive do CDEA (Centro de estudos europeus e alemães) um financiamento para a publicação de um Festschrift (um livro de homenagem) ao Herr Militzer, que deverá ser lançado em 2024, e reunirá textos dele já publicados e traduzidos no Brasil, além de outros para o qual obtive autorização para tradução e publicação, bem como alguns depoimentos de pessoas (alunos, colegas) que tiveram o privilégio de conhecê-lo e aprender com ele. Em 2017, após encontrá-lo pela última vez na Alemanha, durante um evento, mencionei que gostaria de propor ao meu departamento e PPG que ele fosse homenageado como *doctor honoris causa*, já que nenhum professor pesquisador estrangeiro havia vindo tantas vezes e contribuído tanto para uma área de estudo como ele. Mas eram tempos difíceis e essa proposta não encontrou respaldo. Mas a memória de Herr Militzer, o que aprendemos com ele como professor e ser humano permanece. E foi possível tirar algumas fotos, esses suportes da memória, embora também, como a memória, frágeis e sujeitas à ação do tempo.

Foto 1 – Herr Militzer com Herr e Frau Bulst.



Fonte: A autora.

¹¹ https://www.eeh2008.anpuh-rs.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=12.

Foto 2 – Herr Militzer no CTG 35, despedida com o GT de Estudos medievais, Porto Alegre, 2000.



Fonte: A autora.

Foto 3 – Herr Militzer com o Atlas de Porto Alegre, presente do GT de Estudos Medievais, Porto Alegre, 2008.



Fonte: A autora.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, C.C., Os Schreinsbücher como fonte genealógica e de história social: limites e perspectivas. In: Maria do Amparo Tavares MALEVAL (Org.): **Atas. III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM**. Editora Ágora da Ilha, Rio de Janeiro 2001, p. 191–197.
- ALMEIDA, C.C., Crônica de um desastre anunciado: a queda do arquivo histórico da cidade de Colônia. In: **Jornal da Universidade**. Porto Alegre. Vol. 12, n. 119 (jul. 2009), p. 4. (O link original não está mais disponível, mas é possível acessar em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/185894> e, com as imagens originais, não publicadas no jornal da UFRGS: https://www.academia.edu/7215790/Cr%C3%B4nica_de_um_desastre_anunciado_a_queda_do_arquivo_hist%C3%B3rico_da_cidade_de_Col%C3%B4nia_HAStK).
- CHAMPION, E., Les Schreinsbücher de Cologne: des documents pour l'histoire sociale. In: **Bulletin d'Information de la Mission Historique Française en Allemagne**, vol. 33 (1997) p. 31-39.
- GARCÍA MÁRQUEZ, **Leben, um davon zu erzählen**. Aus dem Spanischen von Dagmar Ploetz. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2002.
- LAQUA, B., Das Judenschreinsbuch der Kölner Laurenz-Parochie. Zur Einführung. In: **Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im Spätmittelalterlichen Reich**, 2011. Disponível em <http://www.medieval-ashkenaz.org/quellen/koelner-judenschreinsbuch/einleitung.html>. Acesso em 20 de julho de 2024.
- MELO, M. A. de, Não Esquecer/Do Not Forget. In: **Revista Brasileira do Caribe**, 19(36) (2018). Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/10047>. Acesso em 20 de julho de 2024.
- MILITZER, K., Die Kölner Schreinsbücher. In: **Geschichte in Köln**, vol. 56(2009) p. 39-53.
- PLANITZ, H.; BUYKEN, T; (Hrsg.): **Die Kölner Schreinsbücher des 13. und 14. Jahrhunderts** (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. Bd. 46), Weimar: Böhlau, 1937.
- MILITZER, K., Schreinseintragungen und Notariatsinstrumente in Köln. In: **Notariado público y documento privado. De los orígenes al siglo XIV. Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática. Valencia**, 1986 (Papers i Documents. Bd. 7). Band 2. Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Generalitat Valenciana, Valencia 1989, p. 1195–1224.
- MILITZER, K., O Papel da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos na História Alemã e Européia. In: **Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, UFRGS, 21,1 (1998), p. 165-193.

Recebido em novembro/2023 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Cybele Crossetti de Almeida

Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 1983-1986/1987), mestrado em Educação pela UFRGS (1991), e doutorado em História pela Universität Bielefeld, Alemanha (2008). Professora associada da UFRGS.

E-mail: ccrossetti@gmail.com

O conhecimento da alma como causa necessária para a formação de educadores: um estudo das *Questões Disputadas Sobre a Alma*, de Tomás de Aquino

The knowledge of the soul as a necessary cause for the formation of educators: a study of the *Disputed Questions on the Soul*, by Thomas Aquinas

El conocimiento del alma como causa necesaria para la formación de educadores: un estudio de las *Cuestiones Disputadas Sobre el Alma*, de Tomás de Aquino

Rafael Henrique Santin

 <https://orcid.org/0000-0002-8520-4592>

Terezinha Oliveira

 <https://orcid.org/0000-0001-5349-1059>

Resumo: Neste artigo, analisamos a função dos sentidos internos e externos na aprendizagem segundo Tomás de Aquino (século XIII). A fonte que estudamos é o conjunto de *Questões* ministradas pelo teólogo dominicano no *Studium Generale* de Santa Sabina, em Roma, no ano letivo de 1266-1267, que tiveram a alma como tema central. Nessa época, Tomás foi incumbido de organizar os estudos da Ordem dos Frades Pregadores em Roma. As *Questões Disputadas Sobre a Alma* fazem parte do trabalho do autor para a formação de educadores. Cabe destacar que empregados o termo 'educadores' para nomear todo intelectual que se dedica, especialmente, à difusão do conhecimento pertinente para sua época, contribuindo para o desenvolvimento social, político e cultural da sociedade da qual faz parte. Com esse estudo, procuramos apresentar lições de Tomás de Aquino que possam fundamentar uma reflexão mais profunda a respeito da formação docente em nosso próprio tempo.

Palavras-chave: História da educação medieval; Tomás de Aquino; *Questões Disputadas Sobre a Alma*; formação docente.

Abstract: In this article, we analyze the role of the internal and external senses in learning according to Thomas Aquinas (13^o century). The source we have studied is the set of *Questions* taught by the Dominican theologian at the *Studium Generale* of Santa Sabina, in Rome, in the academic year of 1266-1267, which had the soul as their central theme. At this time, Thomas was commissioned to organize the studies of the Order of Preachers in Rome. The *Disputed Questions on the Soul* are part of the author's work for the training of educators. It should be noted that the term 'educators' is used to designate any intellectual who dedicates himself, especially, to the dissemination of knowledge pertinent to his time, contributing to the social, political and cultural development of the society of which he is a part. With this study, we seek to present lessons from Thomas Aquinas that can support a deeper reflection on teacher education in our own time.

Keywords: History of medieval education; Thomas Aquinas; *Disputed Questions on the Soul*; teacher training.

Resumen: En este artículo, analizamos la función de los sentidos internos y externos en el aprendizaje según Tomás de Aquino (siglo XIII). La fuente que estudiamos es el conjunto de Cuestiones impartidas por el teólogo dominicano en el *Studium Generale* de Santa Sabina, en Roma, durante el año académico 1266-1267, que tuvieron como tema central el alma. En esa época, Tomás fue encargado de organizar los estudios de la Orden de los Frailes Predicadores en Roma. Las *Cuestiones Disputadas Sobre el Alma* forman parte del trabajo del autor para la formación de educadores. Cabe destacar que empleamos el término 'educadores' para nombrar a todo intelectual que se dedica, especialmente, a la difusión del conocimiento pertinente para su época, contribuyendo al desarrollo social, político y cultural de la sociedad de la cual forma parte. Con este estudio, buscamos presentar lecciones de Tomás de Aquino que puedan fundamentar una reflexión más profunda respecto a la formación docente en nuestro propio tiempo.

Palabras clave: Historia de la educación medieval; Tomás de Aquino; *Cuestiones Disputadas Sobre el Alma*; Formación docente.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, apresentamos alguns resultados de nossa pesquisa sobre a formação do educador na obra de Tomás de Aquino. Essa pesquisa trata dos conceitos de ensino e de aprendizagem nas *Questões Disputadas Sobre a Alma*, um conjunto de lições que Tomás de Aquino ministrou para os estudantes do *Studium* de Santa Sabina, em Roma, no ano letivo de 1266-1267¹. A obra é registro de aulas dadas pelo autor a estudantes que se tornariam educadores, evidencia a centralidade do estudo da alma para a formação do educador no século XIII. Ela tem, portanto, uma natureza didático-pedagógica que precisa ser reconhecida e a coloca como fonte importante para a História da Educação Medieval.

Tomás de Aquino nasceu em 1225, em Roccasecca, Itália, e morreu em 1274, em Fossanova, também na Itália. Membro de uma família da aristocracia, desde cedo foi orientado a seguir carreira na Igreja. Inicialmente, o plano de sua família era torná-lo um importante quadro da Ordem Beneditina. Contudo, ainda na transição da adolescência para a vida adulta, Tomás de Aquino optou pela carreira religiosa, mas no interior de uma das novas ordens religiosas mendicantes, a Ordem dos Frades Pregadores, também conhecida como Ordem Dominicana. Vencida a resistência familiar, Tomás de Aquino seguiu com sua formação junto aos dominicanos e desempenhou papéis de destaque em diversas frentes nas quais os

¹ Nessa época, além de lecionar no *Studium* de Santa Sabina, Tomás de Aquino era o responsável por essa escola. Esta escola foi estabelecida para a formação de frades dominicanos e estava ligada ao convento dominicano em Roma. Tomás exerceu essa função conforme as ordens de seus superiores na Ordem Dominicana. A escolha de Tomás para essa função demonstra, segundo nosso entendimento, o reconhecimento de seu trabalho intelectual por parte das autoridades dominicanas de seu tempo.

dominicanos atuavam: no ensino e na pesquisa, na pregação e na política (cf. TORREL, 2004; NASCIMENTO, 2011).

As Questões Disputadas Sobre a Alma é um vestígio da atuação de Tomás de Aquino no campo do ensino e da pesquisa. Aliás, o teólogo dominicano é considerado um intelectual² de destaque em sua época, tendo participado ativamente dos principais debates nos círculos universitários do século XIII³. Várias de suas obras são dedicadas à instrução de frades e mestres que atuavam como educadores, isto é, que teriam, após o período de formação, a função de ensinar. Podemos enumerar, além das *Questões* que nos servem de fonte, as *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, as *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*, a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios*. Portanto, neste artigo, estamos analisando uma obra que é fruto da atividade docente do autor, durante a qual ele se dedicou a preparar recursos humanos capazes de desempenhar um trabalho de natureza pedagógica, seja como mestres de escola, posição na qual deveriam ensinar a ciência e a filosofia consideradas pertinentes, sejam como religiosos, cuja incumbência era a de educar e orientar os fiéis na doutrina cristã.

O referencial teórico que baliza nossas reflexões é o da História Social, especialmente as obras dos historiadores da Escola dos *Annales* Marc Bloch (2001), Lucien Febvre (1985) e Fernand Braudel (2014). Em consonância com esse referencial, inquirimos a fonte com o intuito de extrair dela as lições que pode conter sobre os homens no tempo, objeto próprio da História, segundo Bloch e Febvre. Entendemos que a temática abordada precisa ser pensada numa perspectiva de longa duração, como nos ensina Braudel, para que tenhamos a percepção do movimento da história, repleta de rupturas e permanências que dão forma à memória, condição imprescindível para a ação no presente.

A fonte para o desenvolvimento deste texto, como informamos antes, é formada pelas *Questões Disputadas Sobre a Alma*. Essas *Questões* foram ministradas no *Studium* de Santa Sabina para jovens que se tornariam educadores, seja nas Universidades, seja em outros espaços sociais, como igrejas, paróquias, conventos e cortes reais. Seu conteúdo constituía-se, na perspectiva de Tomás de Aquino, como importante para a preparação de seus estudantes, futuros educadores. Face a isso, realizamos um estudo da obra com a intenção de verificar o quê, acerca da alma, os estudantes de Tomás de Aquino deveriam aprender. A obra procura responder a duas questões centrais: em que consiste a alma e como ela funciona. Tomás de Aquino desenvolve a discussão em 5 partes: 1º: a alma em si

² A noção de intelectual que adotamos neste artigo é aquela estabelecida por Jacques Le Goff no livro *Os intelectuais na Idade Média*. Nós problematizamos esse conceito em artigo publicado em 2016 na *Revista Brathair* (OLIVEIRA, MENDES & SANTIN, 2016).

³ Um dos principais debates travados nos círculos universitários na época de Tomás foi a respeito do conceito de intelecto. Podemos ter alguma ideia da efervescência desse debate no tratado escrito pelo teólogo no início da década de 1270 intitulado *A unidade do intelecto contra os averroístas*.

mesma, entre os Artigos 1 e 7; 2º: o corpo em relação à alma, entre os Artigos 8 e 11; 3º: as capacidades operativas humanas, entre os Artigos 12 e 15; 4º: o alcance do conhecimento humano, entre os Artigos 16 e 20; e 5º: a capacidade afetiva em condições extraordinárias, no Artigo 21. Observamos que o conhecimento da alma parte de um estudo da alma em si, passando pela relação da alma com o corpo, por suas capacidades, pelo alcance do conhecimento humano até chegar à questão afetiva. Esse itinerário contempla debates travados entre mestres que procuravam fazer uma leitura escolástica de Aristóteles, como Tomás de Aquino e Alberto Magno, com mestres que trilhavam os caminhos de uma escolástica assentada no neoplatonismo ou no averroísmo. Observamos, ainda, que as *Questões Disputadas Sobre a Alma* contém ensinamentos relevantes que podem orientar a formação dos estudantes no presente. Esse aspecto é o que, a nosso ver, caracteriza essa obra como um clássico do pensamento educacional.

O CONHECIMENTO DA ALMA COMO CAUSA NECESSÁRIA PARA A FORMAÇÃO DE EDUCADORES

Antes de passarmos ao conteúdo da fonte, consideramos importante explicar, brevemente, a forma que ela assume, que é a da *disputatio*, parte do que conhecemos como método escolástico. Na Universidade medieval, em especial no século XIII, seja na Faculdade de Artes, seja nas Faculdades Superiores (Direito, Medicina ou Teologia), os alunos estudavam em duas fases: a *lectio* e a *disputatio*. Na primeira fase, lia-se as obras das *auctoritas* (autoridades). As *auctoritas* eram os textos considerados fundamentais para o estudo de determinada matéria. Nos cursos de Teologia, por exemplo, estudava-se como autoridades as Sagradas Escrituras e as obras dos Padres da Igreja, como Ambrósio de Milão, Jerônimo de Estridão, Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Basílio de Cesaréia, Atanásio de Alexandria, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo. Em Filosofia, lia-se como autoridades Platão, Aristóteles, Averróis, Avicena entre outros. A fase de leitura das autoridades tinha o objetivo de conhecer a fundo os conteúdos das obras, fazendo-se, quando possível e necessário, interpretações a partir de questões importantes na perspectiva do leitor. Na segunda fase do método, debatia-se problemas do presente a partir das autoridades lidas na primeira fase. Esse debate tinha a seguinte estrutura: colocava-se o problema a ser debatido; apresentava-se uma hipótese; passava-se às objeções, nas quais os participantes colocavam argumentos no sentido de confirmar a hipótese; em seguida, passava-se a palavra aos que tinham argumentos contrários à hipótese; depois, o mestre considerava os argumentos apresentados pelos defensores e os opositores da tese e emitia uma conclusão; no final, se necessário, o mestre rebatia e explicava cada um dos argumentos colocados na etapa de objeções (cf. NUNES,

1979; VERGER, 2001; VERGER, 2006). Os Artigos das *Questões Disputadas Sobre a Alma* tinham essa estrutura da disputa ou debate.

Como as *Questões* que nos servem de fonte foram desenvolvidas na Faculdade de Teologia, as autoridades invocadas são aquelas da Teologia. Entretanto, para o ingresso nas Faculdades Superiores, como era a de Teologia, precisava-se passar pela Faculdade de Artes, onde se estudava as ciências do *Trivium* (Dialética, Gramática e Retórica) e do *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música) e a Filosofia. Por isso, na obra em questão, mescla-se às autoridades da Teologia autoridades da Filosofia. Portanto, a complexidade das referências que sustentam as *Questões Sobre a Alma* impõe ao leitor contemporâneo um desafio extra, além da forma em que o texto se apresenta, isto é, exige um razoável conhecimento dessas autoridades, até para bem identificar a originalidade da discussão proposta pelo autor.

Apresentamos, a seguir, parte dos resultados obtidos em nossa pesquisa. Discorreremos, inicialmente, sobre as discussões empreendidas no *Questão 1*, intitulada *Se a alma humana pode ser forma de algo concreto*, e, depois, a respeito das reflexões desenvolvidas por Tomás de Aquino acerca dos sentidos.

Na primeira *Questão*, Tomás de Aquino discute se a alma humana pode ser forma e, ao mesmo tempo, algo concreto. Em sua conclusão, o autor retoma as considerações de diversas autoridades – Aristóteles, Empédocles, Galeno e Platão – e, após analisá-las, defende que a alma está unida substancialmente ao corpo e que a alma pode ser algo concreto.

De acordo com o teólogo, ao se contrapor às ideias de Platão, “De fato, é manifesto que aquilo pelo qual vive o corpo é a alma. Ora, viver, para os viventes, é ser. Assim, a alma é aquilo pelo qual o corpo humano tem o ser em ato; mas tal coisa é forma: a alma humana é, portanto, a forma do corpo” (TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 1, resp.). O conceito de “forma” empregado pelo autor tem o sentido daquilo que dá o ser a uma determinada coisa. Trata-se da noção aristotélica de “forma”, que se complementa com a noção de “matéria”. De acordo com a teoria aristotélica, a matéria é o que está em potência para toda existência. Os seres humanos, os cavalos e os cães são compostos de matéria. A matéria é o que iguala todos os seres existentes, pois se existem é porque são atualização da matéria. O elemento responsável pela atualização da matéria é a forma, daí é que surgem as diferenças essenciais entre os seres existentes. Os seres humanos, assim como os cavalos e os cães, são compostos de matéria, mas diferentemente dos cavalos e dos cães, que têm, respectivamente, forma de cavalo e forma de cão, os seres humanos têm a forma de ser humano. Assim, nós, seres humanos, somos seres compostos de matéria (potência de existir) e forma (forma de ser humano). Segundo Tomás de Aquino, a alma é a forma do ser humano, é o que nos dá o ser.

Vencida a primeira parte do problema suscitado pela *Questão*, Tomás de Aquino passa a considerar a possibilidade ou não de a alma ser algo concreto. O aspecto central que precisa ser destacado nessa parte da discussão é a noção de “concreto”. Para o autor, é concreto o que pode subsistir por si mesmo, isto é, concreto é o que tem uma operação própria, que independente de outro ser para ser o que é. A alma tem como operação própria a inteligência (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 1, resp. 11). A inteligência, em si, independe de qualquer órgão corporal. Portanto, a alma é algo concreto, pois apesar de ser forma do corpo e de estar em união substancial com ele, não precisa dele para ser o que é.

A defesa da alma como algo concreto contém desdobramentos que observamos no texto tomasiano. O primeiro deles é sobre a localização da alma humana na hierarquia dos seres existentes. Se a alma humana independe do corpo, então, podemos considerá-la como equivalente às substâncias separadas, como os anjos? A resposta de Tomás é não, pois a alma humana tem uma natureza diversa da natureza das substâncias separadas. Com efeito, as substâncias separadas, assim como a alma humana, têm como operação própria a inteligência, mas, ao contrário da alma humana, elas não precisam unir-se a um corpo para inteligir. A alma humana precisa dessa união porque é da sua natureza alcançar o conhecimento imaterial a partir das coisas materiais, o que significa que, segundo o próprio Tomás de Aquino, “[...] a alma tem certa dependência do corpo, na medida em que sem o corpo a alma não chega ao complemento de sua espécie. Entretanto, não depende do corpo no sentido de que não possa existir sem ele” (TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 1, resp. 12).

Essa última afirmação não pode ser analisada sem considerar as questões históricas que atravessam nossa fonte. Não podemos nos esquecer que estudamos um teólogo cristão, que viveu no século XIII, e que era ativo na Cristandade, tendo trabalhado como professor e aconselhado reis, príncipes, papas e outras autoridades laicas e eclesiásticas. Entendemos que suas reflexões devem ser analisadas no conjunto que denominamos hoje como “Cristandade ocidental”. Um dos pilares do Cristianismo é a crença numa vida posterior à que vivemos no presente e que é eterna. O que iria para junto do Criador não seria o corpo, já que o corpo continua nesse plano da existência em contínuo processo de decomposição até desaparecer por completo. Então, restaria dizer que é a alma que vai para a outra vida. Nesse sentido, é razoável conceber, segundo os princípios da Teologia cristã, que a alma seja concreta, pois para que possa retornar para junto do Criador é indispensável que ela continue existindo mesmo sem o corpo.

Contudo, surge outro problema. Se a alma é concreta e, por isso, é o que é independentemente do corpo, podendo existir sem ele, porque ela necessita do corpo para realizar sua operação própria, que é a inteligência? Essa questão é importante porque evidencia a síntese es-

colástica que Tomás de Aquino desenvolve para tratar do conceito de alma. Afirmar a concretude da alma e sua dependência do corpo, em que pese a aparente contradição contida na afirmação, é a forma que Tomás de Aquino encontrou para conciliar a teoria peripatética e a tradição cristã. A alma humana, segundo o teólogo dominicano, depende do corpo porque segundo Aristóteles nós conhecemos as espécies inteligíveis a partir dos sentidos, do mundo material, e, ao mesmo tempo, ela é concreta, isto é, tem uma operação que lhe é própria e independe de qualquer outro ser para existir como tal, porque de acordo com as *Sagradas Escrituras* todos os seres humanos podem atingir a vida eterna ao lado do Criador – aliás, essa é a grande promessa feita por Deus aos homens, segundo os textos cristãos. Assim, não há, na perspectiva tomasiana, contradição entre a dependência que a alma tem do corpo e o fato de ela ser concreta. O que há é um dado da razão (a dependência do corpo para que a alma realize sua operação própria), oriundo da teoria aristotélica, e um dado da fé (a concretude da alma), revelado pelas *Sagradas Escrituras*, convergindo para estabelecer um conceito escolástico de alma.

Passamos, agora, a tratar da questão dos sentidos no processo de conhecimento, tema que compõe as lições tomasianas sobre a alma. Os sentidos, conforme a discussão de Tomás de Aquino nas *Questões Sobre a Alma*, figuram entre as potências da alma. Eles são categorizados no rol das potências sensitivas orientadas para o conhecimento. Todas as potências são da alma considerando a união desta com o corpo. Algumas delas dependem integralmente dessa ligação essencial, como os sentidos externos, enquanto outras apresentam espécie de ação que se distanciam de funções biofísicas, como o intelecto, ainda que necessitem da corporeidade de alguma forma. No que diz respeito aos sentidos, Tomás de Aquino afirma que eles são potências receptivas “das espécies individuais sem matéria, mas receptivas em um órgão corporal”, distinguindo os sentidos externos e os sentidos internos. Assim, para o que ele chama de “perfeição do conhecimento sensível”, é preciso verificar cinco “condições”.

Em primeiro lugar, verifica-se a necessidade de que “o sentido receba da espécie das coisas sensíveis: o que é ato do *sentido próprio*” (TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 13, resp.). Em segundo lugar, é preciso que se “discrimine os sensíveis percebidos e [se] distinga uns dos outros” (TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 13, resp.), o que é ato do *sentido comum*. Em terceiro lugar, é indispensável que “as espécies das coisas sensíveis recebidas sejam conservadas”, para que o animal possa apreender as coisas sensíveis mesmo que estejam materialmente ausentes, o que é ato da *imaginação* ou *fantasia*. Em quarto lugar, é imprescindível que se apreenda, das coisas sensíveis, o que Tomás de Aquino chama de “certas intenções que o sentido [próprio] não apreende”, como as noções de nocividade e de utilidade. Nesse caso, há uma diferença importante no modo como o ser humano e os outros animais realizam esse procedimento: no caso do ser humano, chega-se ao conhecimento dessas noções “investigando e discorrendo” acerca de

aspectos particulares e imediatos das coisas, enquanto os outros animais chegam a elas por instinto. Por isso, nos seres humanos, essa quarta condição é chamada de *cogitativa* ou de *razão particular* – é o famoso “*feeling*”. Em quinto lugar, é necessário que o que foi conservado mediante a imaginação seja reconduzido ao presente, à consideração atual, o que é ato da *memória* ou *reminiscência* – aqui também há aquela distinção entre os seres humanos e outros animais observada anteriormente, relativa à *cogitativa*.

Assim, temos o ato dos cinco sentidos externos (*visão, audição, tato, paladar e olfato*), circunscritos no que Tomás de Aquino chama de “sentido próprio”, e o ato dos quatro sentidos internos (*sentido comum, imaginação ou fantasia, cogitativa ou razão particular e memória ou reminiscência*) (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 13, resp.).

Os sentidos externos são diferenciados não só pelos objetos que lhe são próprios, mas, também, pelos diferentes modos de abordar tais objetos. Assim, no sentido do *tato* é preciso que haja alteração material tanto no objeto sensível, quando no animal que sente; no sentido do *paladar*, é preciso que haja alteração material no objeto sensível e um tipo de alteração transitória no animal que sente, de modo que não há alteração material propriamente dita; no *olfato* e na *audição* observa-se apenas alteração material no objeto sensível e não no animal que sente; por fim, na *visão*, não se observa alteração material nem no objeto sensível, nem no animal que sente (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 13, resp.).

Os sentidos internos, como já mencionamos aqui, são quatro: *sentido comum, imaginação ou fantasia, cogitação ou razão particular e memória ou reminiscência*. Os sentidos internos servem, segundo a argumentação de Tomás de Aquino, à ordenação dos dados oriundos dos sentidos externos. Com efeito, pelos sentidos externos apreendemos aspectos particulares dos objetos sensíveis. Esses aspectos são insuficientes para a composição da experiência do animal no mundo, especialmente aos seres humanos, cujo conhecimento transcende o aspecto sensível e chega ao inteligível. Enxergar a cor de um cavalo não dá conta de nos fazer entender o que é um cavalo, tampouco sentir seu odor ou ouvir seu relincho. A “experiência sensível” que podemos ter de um cavalo exige a percepção de sua totalidade. E é aqui que entram os sentidos internos. Pelo *sentido comum*, podemos ter a consciência dos atos da visão, do olfato, da audição, do tato e do paladar, distinguindo os diferentes dados advindos desses sentidos externos, isto é, podemos ter a consciência da complexidade e da multidimensionalidade da realidade sensível em seus aspectos particulares. Pela *imaginação* ou *fantasia*, conservamos uma determinada “imagem sensorial” da realidade sensível, remontando os dados dos sentidos externos numa espécie de síntese da “experiência sensível”. Pela *cogitativa* ou *razão particular*, temos alguma consciência do uso e da relevância da realidade sensível, o que nos permite “intuir” determinadas intenções da realidade sensível. Enfim, pela *memória* ou *reminiscência* somos capazes de invocar deter-

minadas “imagens sensoriais” já remontadas anteriormente para uso imediato (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 13, resp.). Isso coloca os sentidos internos na condição de mediadores entre o contato com a exterioridade e a construção de uma interioridade inteligente, isto é, entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual.

Dito isso, consideramos necessário pontuar que, de acordo com Tomás de Aquino, chegamos ao conhecimento das coisas de duas maneiras: pela descoberta e pelo ensino. Pela descoberta, chegamos ao conhecimento das coisas a partir de meios próprios, sem a mediação de alguém mais experiente. Pelo ensino, chegamos ao conhecimento das coisas mediante a ação didática de alguém que tem o conhecimento em ato. Tomás de Aquino trata disso em outro conjunto de *Questões Disputadas*, as *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, lições ministradas na Universidade de Paris entre 1256 e 1259. O que considero importante nessas reflexões sobre a descoberta e o ensino é a importância que o teólogo dá ao ensino em relação à descoberta. Segundo ele, o ensino é um modo mais adequado para se chegar ao conhecimento porque a chance de enfrentarmos dificuldades é menor, já que somos conduzidos ao conhecimento por alguém que já fez esse percurso e, tecnicamente, sabe que direção tomar. Diante disso, podemos pensar que a “experiência sensível” do homem pode e deve ser mediada, especialmente no que diz respeito ao ato dos sentidos internos. Os sentidos funcionam mesmo que não os entendamos. É da natureza humana sentir. Entendê-los e discipliná-los, isso sim, é algo determinado social e culturalmente. E não somos plenamente capazes de fazer isso sozinhos. De fato, na perspectiva tomasiana, é possível e necessário ensinar e aprender a enxergar, ouvir, sentir...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito escolástico de alma ao qual nos referimos, do nosso ponto de vista, carrega elementos essenciais do que estamos chamando em nossa pesquisa de “Filosofia da Educação tomasiana”. Esses elementos serão evidenciados no decorrer da leitura das próximas *Questões*, mas podemos destacar agora alguns deles.

Em primeiro lugar, a dependência que a alma tem do corpo para realizar sua operação própria, a intelectão, é prova de que, na perspectiva tomasiana, a educação, entendida como um processo que envolve ações de ensino e de aprendizagem entre agentes sociais enquadradas em determinadas condições sociais, históricas, econômicas e culturais que podem dar-se formal, não-formal ou informalmente, é uma necessidade humana. Sem educação, é impossível que a alma, como algo concreto, seja o que pode e deve ser. Se a alma não for o que pode e deve ser, segundo uma determinada ordem ‘natural’ defendida por Tomás de Aquino, então, poderia ter problemas para trilhar o caminho da vida eterna. Hoje, se não

formos educados para entender a 'natureza' social do homem não atingimos e praticamos a vida social com vistas a paz e a harmonia.

Em segundo lugar, na Filosofia da Educação tomasiana, o desenvolvimento do ser humano, como criatura que transita entre o mundo material e o mundo espiritual, principia com o ato dos sentidos externos, passa pelos sentidos internos para, então, chegar ao intelecto.

Em terceiro lugar, a "experiência sensível", a sensibilidade, tal como a concebemos hoje, não é puramente obra dos sentidos externos, mas resultado da síntese dialógica operada pelos sentidos internos, realizada com os dados oriundos dos sentidos externos.

Em quarto lugar, a sensibilidade é parte fundamental da experiência humana, que só se completa com o ato do intelecto pelo qual se cumprem, na visão cosmológica tomasiana, os desígnios do ser humano no contexto da criação de Deus; a experiência é causa necessária do conhecimento humano, mas não é causa suficiente.

Em quinto lugar, sendo a sensibilidade causa necessária do conhecimento humano, a privação da experiência sensível, especialmente nos casos em que a privação é imposta externamente, o que se observa, por exemplo, em contextos de desigualdade educacional, prejudica o desenvolvimento humano.

Por fim, considerando que a experiência sensível deve ser a mais rica possível e que grande parte dela é ensinada e aprendida, seu desenvolvimento saudável depende, em grande medida, da mediação de pessoas mais experientes; assim, é necessário acentuar, na Filosofia da Educação tomasiana, a responsabilidade dos educadores diante daqueles que precisam aprender, também, a sentir o mundo.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, M. L. B. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- FEBVRE, L. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. **Um mestre no ofício**: Tomás de Aquino [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2011.
- NUNES, R. A. da C. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: EPU, 1979.
- OLIVEIRA, T.; MENDES, C. M. M.; SANTIN, R. H. Contribuições de Jacque Le Goff para a História da Educação Medieval: Totalidade e Longa Duração nos estudos sobre os intelectuais. **Brathair**, 16 (2), 2016, p. 235-250. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/1263/991>. Acesso em 05 nov. 2023.
- TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto contra os Averroístas**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- TOMAS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Alma**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- TORREL, J.-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e sua obra. São Paulo: Loyola, 2004.
- VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.
- VERGER, J. Universidade. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J.-C. (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em maio/2024

MINIBIOGRAFIA

Rafael Henrique Santin

Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Professor do Instituto Federal do Paraná (IFPR) – Campus Campo Largo.

E-mail: rafael.h.santin@gmail.com

Terezinha Oliveira

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Professora Titular da Universidade Estadual de Maringá junto ao Departamento de Fundamentos da Educação e ao Programa de Pós-Graduação em Educação.

E-mail: teleoliv@gmail.com

Reminiscências do Portugal medieval nas práticas culturais e festejos do Brasil contemporâneo: possíveis conexões - a festa do Divino Espírito Santo em Portugal e no Brasil (Pirenópolis-GO)

Reminiscences of medieval Portugal in the cultural practices and festivities of contemporary Brazil: possible connections - the feast of the Divine Holy Spirit in Portugal and Brazil (Pirenópolis-GO)

Reminiscencias del Portugal medieval en las practicas culturales y festividades del Brasil contemporaneo: posibles conexiones - la fiesta del Espiritu Santo Divino en Portugal y Brasil (Pirenópolis-GO)

Cleusa Teixeira de Sousa

 <https://orcid.org/0000-0001-7252-9438>

Gilberto César de Noronha

 <https://orcid.org/0000-0002-9985-2697>

Resumo: Este artigo discute as (im)possibilidades de aproximação entre o Culto do Divino Espírito Santo em Portugal e as Festividades do Divino, em Pirenópolis, Goiás, por meio do cotejamento de fontes como a *Monarchia Lusitana*, *Concordatas Régias* e obras historiográficas do século XVII e períodos posteriores. Nossas hipóteses apontam, de um lado, para uma pesquisa mais aprofundada das relações entre judeus e cristãos no reino de D. Dinis (1279-1325) e da rainha Isabel de Aragão (1282-1336)¹, considerando a participação dos judeus no culto do Divino, em Portugal. De outro, assinalam para a necessidade de apreender o processo de (re)constituição das raízes portuguesas da Festa do Divino em Pirenópolis, bem como para a necessidade de [re]discussão dos processos de patrimonialização. O Culto teria sido organizado pelo monarca D. Dinis sob a égide da rainha Santa Isabel, institucionalizando um Império do Divino, através de um cerimonial que se tornou célebre por todo o reino e uma manifestação que possibilitava o exercício de certas práticas religiosas não católicas pela ressignificação dos símbolos, rituais e da própria data da festa que coincide, por exemplo, com a celebração do Pentecostes pelos judeus e a descida do Espírito Santo pelos cristãos. Em Pirenópolis, a partir da década de 1970, a festa foi atualizada, retomando e reinventando suas associações com a Europa Medieval.

Palavras-chave: Portugal; Culto ao Divino; judeus; cristãos.

¹ Essa primeira data, se refere ao ano de sua chegada a Portugal, pois em 1281 se casou por meio de procu-ração continuando em Aragão e só no ano posterior consumou o seu casamento indo habitar em terras lusitanas.

Abstract: This article discusses the (im)possibilities of a rapprochement between the Cult of the Divine Holy Spirit in Portugal and the Festivities of the Divine in Pirenópolis, Goiás, by collating sources such as the Monarchia Lusitana, Royal Concordats and historiographical works from the 17th century and later. Our hypotheses point, on the one hand, to a more in-depth study of relations between Jews and Christians in the reign of King Dinis (1279-1325) and Queen Isabella of Aragon (1282-1336), considering the participation of Jews in the cult of the Divine in Portugal. On the other hand, they point to the need to understand the process of (re)constituting the Portuguese roots of the Festival of the Divine in Pirenópolis, as well as the need to [re]discuss the processes of patrimonialisation. The Cult was allegedly organised by the monarch Dinis under the aegis of Queen Isabel, institutionalising an Empire of the Divine, through a ceremonial that became famous throughout the kingdom and a manifestation that made it possible to exercise certain non-Catholic religious practices by re-signifying the symbols, rituals and the date of the festival itself, which coincides, for example, with the celebration of Pentecost by the Jews and the descent of the Holy Spirit by the Christians. In Pirenópolis, since the 1970s, the festival has been updated, taking up and reinventing its associations with Medieval Europe.

Keywords: Portugal; Cult of the Divine; jews; christians.

Resumen: Este artículo discute las (im)posibilidades de un acercamiento entre el Culto al Divino Espíritu Santo en Portugal y las Fiestas de la Divinidad en Pirenópolis, Goiás, cotejando fuentes como la Monarchia Lusitana, Concordatos Reales y obras historiográficas del siglo XVII y posteriores. Nuestras hipótesis apuntan, por un lado, a un estudio más profundo de las relaciones entre judíos y cristianos en el reinado del rey Dinis (1279-1325) y de la reina Isabel de Aragón (1282-1336), considerando la participación de los judíos en el culto a la Divinidad en Portugal. Por otro lado, señalan la necesidad de comprender el proceso de (re)constitución de las raíces portuguesas de la Fiesta de la Divinidad en Pirenópolis, así como la necesidad de [re]discutir los procesos de patrimonialización. El Culto habría sido organizado por el monarca Dinis bajo la égida de la reina Isabel, institucionalizando un Imperio de lo Divino, a través de un ceremonial que se hizo famoso en todo el reino y de una manifestación que posibilitó el ejercicio de ciertas prácticas religiosas no católicas, al resignificar los símbolos, los rituales y la propia fecha de la fiesta, que coincide, por ejemplo, con la celebración de Pentecostés por los judíos y del descenso del Espíritu Santo por los cristianos. En Pirenópolis, desde la década de 1970, la fiesta se ha actualizado, retomando y reinventando sus asociaciones con la Europa medieval.

Palabras clave: Portugal; Culto de lo Divino; judíos; cristianos.

INTRODUÇÃO

Desde 2011 iniciamos a tecitura das tramas da escrita da história e memória acerca das aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do séc. XIV e Pirenópolis do séc. XX, quando apresentamos um trabalho científico em evento ocorrido na Faculdade de História da UFG (Goiânia)². O que nos motivou a levantar a questão, foi a intersecção inusitada de interesses de pesquisas à primeira vista díspares.

De um lado, o conhecimento relativo ao medievo português, o qual vinha sendo delineado, à época, por uma mestranda dedicada à história medieval, especificamente aos

² Comunicação oral intitulada A Renovação da Aliança: aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do séc. XIV e Pirenópolis do séc. XX, em um evento local ocorrido na Faculdade de História da UFG (Goiânia), no I Solilóquio de História Medieval. 2011.

estudos da história de Portugal e dos judeus ao tempo do sexto rei D. Dinis (1279-1325) e de sua consorte a rainha Isabel de Aragão (1271-1336), também conhecida como a “Rainha Santa de Portugal”, por sua devoção e atuação nas práticas e cultos religiosos, sobretudo, quanto ao exercício da caridade aos desvalidos do período. De outro, um professor-pesquisador mineiro, interessado nos usos políticos do passado e nas relações entre memória e história, recém chegado à instituição com a missão de atuar na área de Patrimônio Cultural, que fazia seu próprio mergulho na história, cultura e patrimônio de Goiás. No desenrolar de suas investigações, ainda iniciais sobre o patrimônio goiano, este último, deparou-se com fragmentos documentais que assinalavam a relevância turística e patrimonial da cidade de Pirenópolis – Goiás, a qual se destacava por seu conjunto arquitetônico e cultural no bojo dos elementos característicos do Patrimônio Nacional³.

Ademais, o fato desta cidade contar com uma festividade específica “Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis”, lhe chamou a atenção. Pois, se trata de um evento consagrado historicamente, por suas fortes expressões culturais advindas das reminiscências medievais portuguesas. A festa do Divino, ganhou lugar de destaque a partir de 1819, entre as comemorações artísticas e religiosas da cidade e que em 2010, passou a fazer parte dos Livros de Registros de Celebrações do Iphan, sob a égide de Patrimônio Cultural, por estar entre as festividades mais expressivas do Brasil. Pois, “A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis é uma das principais manifestações de devoção religiosa popular do Brasil”. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 13).

Ao se deparar com tais informações, o diálogo sobre os contextos multifacetados provocados pelo tom investigativo ganhou lugar expressivo em nossas conversas e convivência diária, dada a relevância do assunto que aborda espaços e tempos tão distintos, mas que se entrelaçam: o medieval português e os processos de patrimonialização das práticas culturais e religiosas brasileiras. Haja vista que em Pirenópolis, a festa ocorre com a apresentação das cavalhadas, as quais foram pensadas e propostas a partir das encenações de batalhas medievais (com vestimentas e adornos aos moldes do medieval) entre cristãos e mouros; por meio da participação dos mascarados, que, a cavalo ou a pé, circundam onipotentes pelas vias urbanas e dão certo tom de exuberância as cavalhadas;

[...] a encenação de dramas, operetas e do auto: As pastorinhas; ranchões, bailes sertanejos e outras formas de expressão associadas à festa; o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito, antigas festas de pretos, com seus congos, congadas [...]. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 13).

³ Não por acaso, esta cidade, encontra-se entre as mais visitadas do Estado. Pois, sua composição conta com diversas formas patrimoniais, desde a imponência da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, tombada em meados de 1941, como também por sua relevância histórica. Destaca-se também, na zona rural do município, a beleza avulta da Fazenda Babilônia e acoplamentos do Engenho São Joaquim, que desde 1965 foi tombado dada a especificidade histórica de ambos.

O tema apresentava-se complexo e abrangente, assumindo espaços simbólicos e culturais atinentes às práticas religiosas caracterizadas por ressignificações e permanências de modelos culturais adornados de aspectos religiosos e pragmáticos do medievo português. Deste modo, o presente artigo visa retomar os fios da memória que constituem o complexo processo de constituição do patrimônio, fenômeno plurifacetado e complexo que justapõe duas temporalidades distintas: Portugal Medieval e Pirenópolis Contemporâneo.

Tem sido crescente o interesse de antropólogos, sociólogos e historiadores pelas manifestações religiosas ditas populares como aquelas relacionadas às festas do Divino Espírito Santo, registrada desde pelo menos 1890, em Pirenópolis, Goiás. Nesses estudos, não são raras as tentativas de se “demarcar suas origens” – fantástica quimera que amedronta, mas ainda seduz, os historiadores– ultrapassando as fronteiras dos diversos lugares do Brasil em que elas acontecem, desde o início dos tempos coloniais. Nessa busca, é que para analisar esta festa se revisitam a ilha de Açores, até a retomada de um remoto reino português dos tempos de Dom Dinis e de Santa Isabel, no século XIII.

Para uma abordagem histórica sobre a Festa do Divino Espírito Santo, na Cidade de Pirenópolis (GO) não pretendemos re-fazer tal percurso teórico-metodológico: procedimento não menos tentador que perigoso, o qual poderia nos levar a uma viagem sem fim, encontrando pelo caminho toda sorte de explicações causais ou até mesmo (im)prováveis glorificações de um passado primitivo – já nos alertou Marc Bloch. Não pretendemos reduzir o Culto do Divino em Portugal apenas ao acontecimento “primitivo” das festividades do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, tampouco repetir os usos do passado como forma de (re) ligação de uma das práticas culturais patrimonializadas de Goiás às suas hipotéticas “raízes culturais luso-cristãs”.

Estas raízes, a propósito, têm sido, mormente, enunciadas nos seguintes termos:

A Festa do Divino é uma comemoração européia. Como podemos observar (...) em uma das explicações acerca da origem da festa: “Foi instituída pela rainha Isabel, casada com o rei Dom Dinis, o lavrador, na cidade de Alenquer, onde foi construída uma igreja em homenagem ao Divino Espírito Santo, no início do século XIV” (JULIANO, 2012, p. 1).

Nosso objetivo não é comprovar esta originalidade, mas aproximar estes dois tempos e espaços distintos considerando suas especificidades reconhecendo o papel que essas festividades tiveram – ou ainda têm – na discussão e nos discursos da “nacionalidade”, no ocidente ibérico e no Brasil do século XX. Não pretendemos insinuar aproximações indevidas, cometendo outro ‘pecado’ caro à religião do historiador – o anacronismo – mas atentar para como o culto e a festa ocorrem em dois momentos específicos, considerando-se suas apropriações ou releituras que, como hipótese, acreditamos, apresentam um procedimento semelhante: a utilização do discurso e das práticas religiosas “populares” como estratégia

política, não apenas aquelas instituídas e instituidoras das configurações sociais específicas de Portugal do século XIII e Goiás do Século XX/XXI, mas também aquelas em que se inserem os discursos historiográficos comprometidos com “os anseios nacionalistas da modernidade portuguesa” e brasileira. É esse olhar atual e atualizador sobre o culto e a festa que, pensamos, permitirá uma aproximação entre esses dois momentos, em busca de relações.

Pretendemos questionar a própria forma como essa relação tem sido estabelecida, desde pelo menos a década de 1950 com Jaime Cortesão, no caso de Portugal, ao insinuar que a Festa do Espírito Santo teria contribuído para a formação do Estado Nacional Português. E em Pirenópolis, desde pelo menos, 1930, quando já poderíamos falar de um processo de patrimonialização da festa que se dá repondo as alianças entre a dito catolicismo popular goiano e suas reivindicadas origens europeias luso-cristãs. Um momento emblemático dessa relação teria ocorrido em Pirenópolis, com as modificações das indumentárias da Cavahada, realizadas em 1974. Não pretendemos, pois, desvendar o passado, buscando as origens da festa do Divino, mas apreender os usos do passado pensando “culto e festa” como fenômenos importantes para de (res)significação do passado: fenômeno de memória cujo estudo poderá permitir a discussão de seus usos políticos.

O IMBRÓGLIO ENTRE A COROA E O PAPADO: CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM TERRAS LUSAS NO TEMPO DE D. DINIS (1279-1325)

O reino era português, o monarca era D. Dinis, *a priori* e por longos dez anos Portugal esteve sob interdito religioso quando o sexto rei luso assumiu o trono. Todavia, mesmo antes de sua posse na administração da coroa, este monarca já auxiliava seu pai D. Afonso III (1248-1279) nas atividades relativas à política governamental, o qual já encontrava-se com a saúde frágil mesmo antes de seu passamento. Questão relevante acerca da entronização dionisina, refere-se aos conflitos que a coroa enfrentava a esse tempo com o poder eclesiástico. Na fase derradeira da vida de D. Afonso III, o reino esteve envolto em querelas com a Igreja, o qual sofreu excomunhão em 1268 pelo arcebispo de Braga e pelos bispos do Porto e de Coimbra, os quais estavam entre as principais autoridades religiosas de Portugal deste período.

Os prelados portugueses exibiram uma extensa e articulada petição ao sumo pontífice Clemente IV (1265-1268), que neste período encontrava-se em Viterbo. Este documento referia-se as denúncias alusivas aos abusos cometidos por D. Afonso III, que no decorrer de sua administração, deixou a desejar quanto ao apoio episcopal. O requerimento abarcava 43 queixas contra o rei. Dentre elas, encontravam-se a acusação relativa à prática de violências administrativas e de ataques contra à liberdade, às imunidades e privilégios eclesiásticos; confisco de bens dos prelados; encarceramento de clérigos; apropriação de rendimentos

impróprios; inadimplência quanto aos pagamentos dos dízimos régios; assassinato e enforcamento de encarcerados; prisões injustificadas de bispos em igrejas e mosteiros; torturas à servos dos bispos; além das acusações de maus-tratos e sequestros das dignidades eclesiásticas (Antunes, 1984, p. 107).

Constam também neste documento, seis artigos que denunciam o tratamento que o monarca D. Afonso III dispensava aos judeus que, de acordo com as denúncias: 1) o rei constrangia aos membros da igreja em benefício dos judeus⁴; 2) igualmente, o acusavam de mandar retirar os asilados das igrejas à força, com auxílio de judeus, mouros e até de outros cristãos⁵; 3) o acusam também de mandar judeus, mouros, alcaides ou meirinhos aos mosteiros e às igrejas para ameaçarem os eclesiásticos quanto à os matarem ou arrancarem-lhes as orelhas⁶; 4) o clero também o acusou de conferir cargos régios aos judeus, bem como infringir a lei canônica quanto a obrigação dos judeus de usarem sinais que os distinguissem dos cristãos⁷; ainda acusaram-lhe de liberar os judeus quanto ao pagamento dos dízimos⁸.

D. Afonso III, na tentativa de obter o perdão eclesiástico, desculpou-se sobre a sua administração ao reino e alegou estar acometido por doenças buscando explicar seu comportamento. O perdão, o esquivaria de morrer em excomunhão, visto que era um monarca declaradamente cristão, assim temia por sua salvação. No leito de morte, D. Afonso III, mandou que chamassem D. Dinis e o fez jurar na presença de eclesiásticos que restituiria terras e

⁴ Assinalando que os bispos, arcebispos e vigários eram constrangidos a revogar sentenças que prejudicassem os judeus, os beneficiando. “[...] os Bispos, ou os seus Vigários per ameaças, ou per espantos, filhandolhes seus bees pera revogarem as sentenças, que derom julgando, a elles, se as sentenças nom quizerem revogar pêra Juízo dos Judeus”. (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 5, art. 5º).

⁵ Os que [...] fogem aas Igrejas em aquelles casos, em os quaaes devem seer defendidos pelas Igrejas, tira-os hende per força, e faze-os tirar dellas per Mouros, ou per Judeus, ou per Chrisptaãos, ou os faz guardar nas Igrejas, ou metem-lhes os ferros aas vegadas per seus Sergentes, tolhendo-lhes de comer, em tal que se sayam das Igrejas. (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 10-11, art. 13º).

⁶ [...] Que muitas vezes ameaça com morte o Arcebispo, e os Bispos, e as vezes procura, e faze-os nas Igrejas, e Mosteiros, e alhur deteer ençarrados per Mouros, e per Judeus, e per outros seus Ovençaaes, e Alquaides, e Meirinhos faze-os guardar de cada parte, como pêra matallos; e faz ainda talhar as orelhas dos Sargentes dos Bispos, e aas vezes alguus prender, e alguus matar presente elles (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 12, art. 15º).

⁷ [...] Contra o estabelecimento do Conselho geeral, e contra a Ley de seu Padre prepõem os Judeus, e da-lhes poder sobre os Chrisptaãos em suas Ovenças pruvicas, os quaaes Judeus devia costrarer a trazer signal, per que se estremassem per algum avito dos Chrisptaãos, assy como he estabelecido no Concelho geeral, porque esse mesturamento a tal, porque nom ha hi departamento, pode-se fazer gram pecado, soo encobrimento d’erro a tal; e non leixa costrarer estes judeus pêra pagar os dizemos (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 15, art. 27º).

⁸ [...] De mais se aas vezes Judeus, e Mouros se fazem Chrisptãos, tu bees dellas fazes deitar em regueengos, e tornar em nova servidom; e se os Mouros servos dos Judeus se fazem Chrisptãos, faze-los reduzir em na servidom dos Judeus, em que antes eram. O TRIGESIMO sétimo artigo he tal. Item. Se Judeus, ou Mouros gaanham, ou ham dos Chrisptãos alguas possissões per compra, ou per penhor, nom leixas, ante defendes per publico Estatuto sobre esto apregoado, que dos fruitos de taaes possissões, que os Judeus, ou Mouros per suas mãos, ou pêra suas despezas lavram, que nõ ajam ende as Igrejas, em esse caminho, elle das couzas assy tomadas fará satisfaçom qual devera (a) (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 29-30, art. 36º).

bens confiscados aos eclesiásticos em sob sua administração. Desta forma, quando D. Afonso III teve seu passamento anunciado, o interdito imposto pela bula do papa Gregório X, não mais pesava sob o rei, mas o reino permaneceu interdito. (Almeida, 1930, p. 200).

Desta maneira, ao assumir o reino, D. Dinis levou dez anos negociando com os eclesiásticos para livrar o reino do interdito. Este monarca, iniciou a negociação com o clero, buscando normalizar a situação de seu reino frente à igreja, pois neste percurso estavam impedidos de celebrar atividades de cunho religiosos, receberem as hóstias e celebrarem missas. Para uma sociedade cristã esses impedimentos eram um martírio, supõe-se, portanto, que havia receio por parte do monarca desta situação repercutir negativamente em sua governança. Deste modo, o rei tratou logo cedo de buscar meios para se harmonizar com o pontificado e, por conseguinte, com os prelados locais. Para tanto, assinou um tratado com o papa Nicolau III, no qual jurou proteger os interesses de Roma em Portugal.

Em agosto de 1280, Nicolau III faleceu, e a cadeira pontifícia conservou-se vaga por seis longos meses. Nesse período, foram realizadas inúmeras negociações, que, por certo se prolongaram por todo o ano de 1281 e princípios de 1282. O desfecho dessas negociações ocorreu na cidade da Guarda, na qual se reuniram o monarca, os bispos, alguns barões e religiosos (Almeida, 1930, p. 200).

Após D. Dinis anuir ao que a Santa Sé exigia, os comissários apostólicos insistiram que o monarca expedisse cartas seladas em que exarassem as emendas de Roma, para que, por meio delas, o rei conseguisse a confirmação necessária do “perdão”. D. Dinis preocupou-se em melhorar as relações com o poder eclesiástico, pois precisava do apoio dos pontífices para alavancar os empreendimentos de Portugal, investir no comércio marítimo, criar mecanismos que contribuíssem para o desenvolvimento cultural, dentre outras formas de afirmação do poder e consolidação do reino, engendradas por ele.

Conquanto, o pontífice Martinho IV (1281-1285), faleceu antes mesmo da resolução na causa de D. Dinis. Deste modo, a situação conflituosa em que se encontrava o reino português a esse tempo foi novamente apresentada a Honório IV (1285-1287), o qual administrou a *Eclesia* por dois anos. Contudo, esse pontífice também morreu antes que o conflito fosse resolvido. Nesse período, renovaram-se as diligências na tentativa de solucionar as questões lusas e os conflitos com o clero, por meio de uma missiva enviada à cúria papal, através de três procuradores régios que intermediaram esse diálogo entre a coroa e o pontificado.

Em 1289, estavam em Roma o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, Silves e Lamego, aos quais o papa Nicolau IV (1288-1292) conferiu poderes para que eles agenciassem, em nome dos prelados ausentes, das igrejas e pessoas eclesiásticas de Portugal (Almeida, 1930, p. 201). Desta maneira, os contenedores chegaram ao acordo quanto aos termos da Concordata redigida por D. Dinis e seus procuradores. Os artigos contidos no documento

totalizaram 40, cada um dos quais eram redarguidos pelos procuradores do rei, após sua leitura conforme registrado nas Ordenações Afonsinas.

A esse respeito, constatamos que houve abusos e excessos nas queixas dos eclesiásticos. Mas, à todas D. Dinis respondeu com zelo:

Quase tudo o representado na queixa era já proposto, e prevenido nas passadas, e assi parece mais repetição do já remedeado, que nova accusação de excessos não vistos. Se ouve reincidência nelles, o que pretendião mostrar os Eclesiásticos, com satisfação os deixou El Rey, respondendo a tudo em favor seu, e não abatendo a Regalia. E porque esta matéria de queixas ordinariamente pecca por excesso, me parece que assi succedeo na presente, pois em sexto lugar disião que El Rey os obrigava a pagar para fontes, e no capitulo deste huro mostrei como El Rey os obrigava a pagar para fontes, e no capítulo deste mostrei como o El Rey fabricando huma fonte em Lisboa, mandou por carta sua izentar aos Ecclesiasticos da contribuição della. (BRANDÃO, 2008, p. 141-142)

Em 1292, os prelados fizeram novas queixas ao papa, o que nos leva a considerar que a Concordata dos 40 artigos (1289) não resolvia por completo os conflitos que havia entre o clero e a coroa. Algumas questões provenientes de outras querelas foram acertadas em novo acordo, que foi composto por 11 artigos. Contudo, nenhum destes referiu-se aos judeus.

Em resposta às condições impostas pelo papa, nesta Concordata foram feitos alguns acréscimos e ajustes em conformidade com as queixas e com o objetivo de atender a todos os pedidos da Santa Sé. O registro desse acordo está contido no Livro II das Ordenações Afonsinas (1998, p. 33-44, tit. II), D. Dinis tratou de várias questões dentre os ajustes destacamos: a forma como o rei daria as dízimas de pão e vinho, linho e outras coisas que era costume oferecer; as paróquias e aos procuradores reais.

Os artigos esclareciam que nenhuma casa religiosa poderia comprar bens de raiz (provenientes de herança) sem o consentimento da coroa, só poderiam adquiri-las se fossem musarias (bens de raiz adquiridos) e outras maneiras sem cometer o pecado de ganhar possessões. O texto dessa Concordata tratava ainda sobre os mantimentos que sustentem os homens e os tesouros que fossem achados no reino, a respeito destes últimos, que fossem retirados do reino somente com o consentimento dos prelados e dos clérigos; esclarece também que fosse direito dos vilões e homens de baixo valor, lavrar seus testamentos; caberia aos ricos homens e aos outros de sua casa (da coroa), defenderem-no quando os mesmos lhe acompanhassem em viagens (itinerância régia da Corte); as causas que envolvessem o poder espiritual deveriam ser julgadas pelos eclesiásticos; cabia ao monarca remover demandas sobre as dízimas e as partes da dízima que ocorriam sobre os vassallos e lavradores; quanto às demandas que envolvessem as terras herdadas pelos clérigos, igrejas e leigos se deveria guardar seu foro e o que houvesse por carta.

Em 1309, D. Dinis efetuou novo acordo com o clero, a Concordata dos 22 artigos. Chamamos a atenção para o artigo XIX, que trata de judeus e mouros que se tornaram cristãos e depois retornavam à fé de origem, promulgou a lei que regulamentava que, neste caso, cabia ao monarca e seus juizes o julgamento dos acusados. Essa concordata testemunha que as cláusulas das concordatas anteriores não teriam sido integralmente cumpridas, fazendo necessário estabelecer novos acordos entre a coroa e o clero. Essas Concordatas passaram a reger as relações entre o poder espiritual e o régio, que estabeleceram, por assim dizer, novas relações, pautadas pela resolução de quase todos os conflitos por meio de acordos entre o monarca e os prelados, sem envolver necessariamente a Santa Sé.

O reinado de D. Dinis foi marcado por diferentes modos de tratar e resolver as questões conflituosas entre a coroa e o clero, embora seja necessário considerar que o pontificado passava por um período de crise, advinda da transferência do papado de Roma para Avignon. Deve-se levar em conta ainda que os prelados já não encontravam nele a mesma força protetora que os assegurava anteriormente em outros reinados.

Todavia, este rei e seus assessores não se furtaram a escrever os termos da concordata amparados nas exigências feitas pelo papado. Após se comprometerem a cumprir tais exigências, entregaram as concordatas não só ao prior dos pregadores e ao guardião dos frades menores, autorizados a receber o documento em nome da Santa Sé, mas também ao arcebispo de Braga, Dom Martinho Geraldês (1272-1273), a cada um dos bispos ou aos seus vigários, e a cada um dos cabidos. Dessa forma, se obrigaram a cumprir os decretos de Gregório X (1271-1276) sobre os artigos destinados a D. Afonso III (Almeida, 1930, p. 201-202).

Entretanto, o papado prestou à sociedade medieval, grandes serviços, agindo como: “[...] uma espécie de tutela que os pontífices exerceram sobre os povos e os reis, foi princípio fecundo de ordem e civilização, sem o qual a sociedade teria a sofrer guerras e desordens sem fim, com todas as suas destrutivas conseqüências”. (Almeida, 1930, p. 202). A intervenção do poder eclesiástico nas questões políticas do medievo não pode ser compreendida como abusiva para a época, pois o vigário de Cristo na terra, o sumo pontífice, tinha a missão espiritual de cuidar das ovelhas do Filho de Deus (Almeida, 1930, p. 203). É em meio a estas tribulações que a consorte do monarca, a rainha Isabel, desempenhou papel crucial na tentativa de buscar aproximar a sociedade da coroa e das práticas cristãs, tendo em vista a situação conflituante em que se encontrava o reino. Nesse sentido, observar-se-á o que a historiografia tem demonstrado acerca desta rainha:

[...] nasceu, segundo a tradição, no ano de 1271 e foi santificada pelo papa Urbano VIII a 25 de Maio de 1625. Pelo caminho, deixou o testemunho material de uma vida dedicada às boas obras, na figura de clarissa de que fez dotar o seu moimento, marcando, com grande significado, uma intenção bem determinada de deixar de si a memória de uma fiel devota. (RAMÔA, 2010, p. 63).

De acordo com a historiografia vigente desde o seu nascimento, Isabel suscitou curiosidades desde seu nascimento. Conforme a lenda de sua chegada ao mundo a infanta aragonesa estava envolta numa pele, à época entendida como sinal de comunhão com o divino, a qual se fortaleceu ao longo de sua vida apresentando contornos milagrosos e comportamentos beatíficos em sua infância. Haja vista que segundo testemunhos do período desde criança, já “rezava excessivamente, jejuava e se mortificava com cilícios”. Isabel, conforme a tradição lírica portuguesa era “formosa; seu rosto era adornado por beleza suave e simpática; seu coração, um tesouro de virtudes; sua caridade, inesgotável”. (Benevides, 2007, p. 163). Quanto aos seus traços, menciona-se que era loura, pálida, olhos claros e de pequena estatura. (Domingues, 2005, p.41).

A sua chegada à Portugal em 1282, para seu matrimônio com D. Dinis, Isabel foi marcada por pompas e honrarias em Trancoso. Findados os festejos do enlace matrimonial, a corte régia seguiu para Coimbra, a qual nesse tempo poderia ser considerada a capital do reino, onde demorava-se mais em residência os monarcas. Em seus primeiros dias em Coimbra a rainha àquele tempo com apenas onze anos de idade já demonstrava-se preocupada com a população mais carente, perguntando aos seus súditos onde ficava o bairro mais pobre da cidade, onde correu a distribuir fartas esmolas aos mais necessitados.

Isabel, principiou em Coimbra o emprego de seus bens materiais em obra que haveria de ocupar sua vida inteira. Passou a socorrer míseros e enfermos, demonstrando ser a sua vocação. O rei, parecia feliz com a benevolência de sua consorte, a qual demonstrava rica em bens espirituais. (Domingues, 2005, p. 42). Deste modo, no decorrer do reinado de seu consorte, em diversos momentos a rainha manifestou as qualidades que delineavam a sua devoção à caridade e auxílio aos mais necessitados, fatores que contribuíram para a criação de sua imagem de forma idealizada aos moldes de uma santa.

DAS QUESTÕES DO CULTO DO ESPÍRITO SANTO DE PORTUGAL E DOS FESTEJOS DE PIRENÓPOLIS

Ao nos debruçar sobre as crônicas e estudos historiográficos que tratam desta celebração em Portugal, observamos que o Culto ao Espírito Santo existia em Santarém e Benavente, já por volta de meados da primeira década do século XIII, mas foi apenas em 1260 que esse evento passou a fazer parte do calendário da ordem dos frades menores e em 1334, o pontífice João XXII a estendeu à toda a Igreja. A Festa do Divino Espírito Santo ganhou espaço ainda por novas terras e povoados e colonizados pelos portugueses, como na Ilha da Madeira e no Brasil. Entretanto, a organização deste Culto em Portugal ocorreu aproximadamente em 1295 em Alenquer, institucionalizado pela rainha Isabel de Aragão (1282-1336) e ordenado por D. Dinis (1279-1325). Conforme afirma Rodrigo Cunha (1642):

A rainha Santa Isabel andando com pensamentos de fundar uma Igreja suntuosa ao Espírito Santo, achou pela manhã lançados os fundamentos por mãos de anjos e a obra em altura que já se podia nela ver a mesma traça pela qual a Santa rainha a determinava edificar. Ela e o rei seu marido foram os autores da festa que se chama Espírito Santo, cuja solenidade foi tão célebre por todo o reino e nos maiores e mais populosos lugares, como hoje ouvimos contar os antigos. (CUNHA, 1642, p.122).

Essa afirmação nos leva a pensar que a rainha Isabel de Aragão, supostamente tenha recebido apoio de religiosos franciscanos da época para organizar esta festividade. Segundo os mitos da época, a rainha teria sido arrebatada por uma visão de uma Igreja em devoção ao Divino. Outros rumores apontam que a inspiração religiosa da rainha para organizar este evento tenha sido o abade cisterciense Joaquim de Fiore. Outra tentativa de se explicar a organização da festa em Portugal pelas mãos da rainha Isabel, se refere a promessa que ela teria feito na tentativa de evitar a Batalha de Alvalade.

Todavia, em se considerando que, a data de celebração da Festa do Divino coincide com um dia do calendário religioso importante para judeus (a celebração do Pentecostes) e para os cristãos (a descida do Espírito Santo sobre a Virgem Maria e os apóstolos) – sem falar que era época significativa para outros povos que habitavam Portugal, como as festividades das colheitas para os Celtas (Marques, 2000). Fato relevante, se refere aos mistérios que envolvem esse culto ao Divino em terras lusas. Pois, apesar de suas raízes claramente cristãs, parece-nos se misturarem a estes, rituais pagãos.

Conforme observamos nas afirmações tecidas por autores que demonstram que este evento se apropriava de um cristianismo supostamente mais popular, com vistas a renovação da celebração litúrgica, dando ênfase ao Deus que traz renovo ao mundo terreno (Mata, 2000, p.22). Ao que nos parece, essa prática tinha como finalidade formalizar uma celebração pagã, cujos princípios eram populares e folclóricos, visto que está entre os ofícios da igreja batizar determinadas manifestações, crenças e rituais e não os desfazer. (Mata, 2000, 23). Assim, pensamos que a Festa possa ter contribuído para a política de aproximação de entre judeus e cristãos, ou mesmo uma tentativa régia de “converter” os judeus à fé católica nesse tempo do Rei Lavrador. Visto que um dos empecilhos encontrados por D. Dinis perante o Clero, referia-se aos benefícios que seu pai e posteriormente esse monarca concedia aos judeus conforme as acusações realizadas pelos prelados que ocasionou na excomunhão do reino, do qual D. Dinis levou dez anos para se desvencilhar.

Conforme salienta Lopes (2004);

[...] essas festividades constavam faustosos, nos quais uma confraria procedia à distribuição de alimentos, num bodo aos pobres e desprotegidos. Bodo esse decorrente, total ou predominantemente, da contribuição de diversos confrades [...] as primeiras confrarias do Espírito Santo de que há notícias surgem invariavelmente associadas aos hospitais da mesma invocação que mais tarde se hão de transformar em hospitais da Misericórdia [...] as confrarias do Espírito Santo se enquadram num contexto

mais vasto de múltiplas e diversificadas irmandades medievais, com as quais partilharam durante muito tempo, muitos de seus pragmatismos. (LOPES, 2004, p.97-8).

Os franciscanos desde os tempos medievais, século XII, a partir de suas práticas devocionais promoveram diversas formas de piedade. Deste modo, contribuíram para a disseminação do culto pela Europa. Lembrando que a criação da Igreja em devoção ao Divino Espírito Santo, também contribuiu para que o culto ficasse conhecido em Portugal, até pelo menos 1321, não se contava com Igreja que se devotasse ao Espírito Santo em terras lusas. Já no século XVI o culto se propagou ganhando espaço em cerca de 75 cidades, vilas aldeias, também passou a fazer parte de albergarias, hospitais, conventos e capelas portuguesas. A socialização entre os fiéis nos mais diversos festejos e celebrações religiosas garantindo-lhes destaques entre as igrejas por sua popularidade, assim enquadravam-se leigos e religiosos, contribuindo significativamente para o fortalecimento da fé cristã em Portugal.

A ideia de buscar evidências de reminiscências medievais da assimilação do passado cujos estilos são transformados com o passar do tempo, apontam para uma realidade histórica em que se busca preservar elementos da época ou dos períodos em que foram criados. (Macedo, 2009, p. 15). Nesse sentido, aproximar duas culturas tão distintas que abordam dois períodos que se separam por quase sete séculos, surgiu diante das impressões de leitura dos estudos de Silva (2000) sobre a Festa do Divino em Pirenópolis, que a associam ao Culto do Divino português que teria se originado da “tradição hebraica da Festa de Pentecostes”, entendida pela autora como uma festa popular judaica, organizada também a partir da contribuição de cristãos-novos, a qual se perfazia com os mesmos elementos que ela encontrava, mais de seiscentos anos depois numa cidade de Goiás: “folia, Imperador, pomba, coroa, estandarte, jantares, benditos, tourada, promessa, realeza, entre outros”.

Em Pirenópolis, há quem conte o tempo pelas festas. A Festa do Divino Espírito Santo faz parte de uma rede de eventos religiosos que envolve a cidade e seus povoados. Além de várias Nossas Senhoras – do Rosário (a padroeira), de Fátima, Aparecida –, a população local realiza muitas outras festividades. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19).

Nesse sentido, em Pirenópolis as festas, sobretudo, a do Divino Espírito Santo apresenta um caráter possibilitador da formação identitária cultural e local, em que a festa propicia a aproximação do catolicismo oficial com o catolicismo popular aos moldes daquilo que ocorreu em Portugal no tempo da Rainha Santa Isabel e do monarca D. Dinis, em tempos que o reino encontrava-se interdito pelo poder espiritual ordenado pelo sumo pontífice enquanto representante da Igreja Católica Apostólica Romana. Dessa feita, a festa pode ser percebida como um ‘fato social ampliado’, “um sistema de produção e circulação de bens e de dádivas baseado na reciprocidade, que interfere em todas as dimensões da vida social”. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19). Há que se perceber a existência de um arcabouço de memó-

rias evocadas do período medieval na configuração das festas, em tradições orais de cunho folclórico, nos costumes populares, nas artes, literaturas, canções, poemas, dentre outras formas culturais expressas nos dias atuais. Essas evocações, com o passar do tempo se tornam permanências, como se viessem diretamente do medievo, embora sejam resultado de (res)significações, adaptações, acréscimos ou decréscimos. Nota-se que esses elementos remontam a um dado contexto histórico, capaz de abarcar memórias e tradições de períodos distintos, aproximando o presente do passado tão longínquo.

A despeito das possibilidades de discussão das questões que envolvem as permanências, as reinvenções e influências que torna possível associar duas práticas tão distantes no tempo e no espaço, observamos que as questões jurídicas e políticas sobre os fatos e os processos políticos no medievo luso não eram separados dos religiosos. E que no período de colonização portuguesa e, depois deste, os legados medievais são rememorados em territórios de domínio do império português. Lembrando que faz parte do *métier* do historiador estabelecer relações, conexões e paralelismos que muitas vezes não são documentados de forma direta. Tal motivo, nos aponta para a relevância de buscarmos indícios e vestígios de certos fenômenos em documentos de contextos econômicos, sociais, políticos, culturais, etc. – intermediando a relação.

O CULTO DO DIVINO EM PORTUGAL: SÉCULO XIII

1324. [o rei D. Dinis está doente] “Como a doença foi prolongada, houve lugar para correrem de todo o reino os prelados e senhores, fazendo-se por todo ele continuas rogativas, esmolos e sacrifícios pela saúde do rei, a que dava grande valor a Rainha Santa Isabel, por cuja ordem corria tudo e como essa rainha e assim mesmo o rei, eram tão amados de seus vassallos, em todos se conhecia um sincero fervor de ser[em] quinhoeiros em obra tão devida a bons vassallos condoendo-se tanto da falta em que os deixava um rei tão benemérito de todos, quando do sentimento que viam na rainha. (BRANDÃO, 2008, p. 457, vol. VI)

É provável que as festividades que integravam o Culto do Divino em Portugal de D. Dinis (1279-1325) tenham tomado ar mais solene no Pentecostes de 1325. Afinal, ainda eram recentes as lembranças do passamento do sexto rei de Portugal, ocorrido em sete de janeiro daquele ano. Foi numa segunda-feira o desfecho das continuadas “enfermidades do coração” que fizeram o consorte de Isabel de Aragão, por fim, “entregar o trabalho do governo e Monarquia”. Sem eufemismos: morreu! Morreu o homem nascido em nove de outubro de 1261, coroado *El-rei* dionísíaco, em 1279. Sobreviveu, entretanto, a lembrança do Monarca D. Dinis, de tantos cognomes que, podem não dizer muito do que ele fez, mas certamente denunciam o que cronistas, historiadores e literatos têm feito dele, desde o século XVI –, El rei lavrador, agricultor, poeta e trovador; Príncipe da Paz, povoador e cultivador de pinos e pinhais; legislador sábio e justo, Pai da Pátria, Rei Civilizador.

Não poderíamos dizer que o Culto do Divino, que acontecia cinquenta dias depois da Páscoa, tenha se transformado numa espécie de “rito funerário”. Tampouco as cerimônias que o compunham tivessem tomado aspecto melancólico, mesmo porque a morte de um rei não significava necessariamente a morte do Rei, “e viva o Rei”. No início da primavera daquele ano de 1325, o príncipe herdeiro, já coroado Dom Afonso IV, já havia percorrido as principais vilas do reino como sucessor legítimo da coroa, confirmando e renovando a aliança com os súditos de Portugal.

Provavelmente, o culto daquele ano tenha conservado a mesma popularidade que Rodrigo da Cunha (1642) e Antônio da Costa observaram, vinham adquirindo nos últimos anos do reinado de D. Dinis e da Rainha Isabel, desde pelo menos o ano de 1296. No clima da festa, se havia algo de lúgubre, não havia menos de triunfal. Naquele tempo, D. Afonso IV (1325-1357) já tinha assumido o trono e participava, com sua mãe, a rainha Isabel, da “festa, que se chama de Espírito Santo, cuja solenidade foi tão célebre por todo o reino mais nos maiores e mais populosos lugares dele” (Brandão, 2008).

Contavam os antigos que, a Rainha Isabel e “*ElRey* D. Dinis seu marido foram os autores da Festa do Espírito Santo”. (Brandão, 2008). Antônio Carvalho da Costa observou que, em 1712, a solenidade ainda durava em Alenquer, com a mesma “celebridade pelo *Reyno*”. Insinuava que o culto conservava o ritual instituído pela Rainha Isabel: “eleger-se Imperador desde o Domingo de Páscoa até o dia do Espírito Santo com Majestade Real, assistir-se aos Ofícios Divinos, andasse na Procissão, honrasse com sua presença as mesas, e as festas, e invenções, com que o povo procurava alegrar-se” (Costa, 1712, p.74). Sua fonte de inspiração foi, provavelmente, a crônica de Rodrigo da Cunha (1642) que narra os detalhes de como ocorriam as celebrações:

Celebra-se esta ação a que chamam do Império, com grande aparato, levam três Coroas, e uma delas foi da Rainha Santa Isabel, servem pessoas nobres e de qualidade ao Imperador, que está em trono debaixo de docel, aonde se assenta depois de haver oferecido junto do Altar uma daquelas Coroas na mão do Sacerdote, que diz a Missa. E mandaram estes senhores Reys, que assistindo o Príncipe herdeiro do Reino nesta ocasião em Alenquer, ele fosse o que levasse a Coroa, da Igreja do Espírito Santo, à do Mosteiro de S. Francisco, onde se dá princípio à festa: cuja parte principal é, que no Sábado, véspera de Pentecostes se cerca com uma coroa, ou um rolo de cera benta, tudo o que há na Villa, começando do mosteiro de São Francisco, até à Igreja do Espírito Santo, assistindo toda ela [a Villa] em Procissão no que se viram já por vezes milagrosos efeitos, porque fazendo-se esta cerimônia em tempo de grande peste, foi Deos servido acabar-se o mal e tornar-se a serenidade. (CUNHA, 1642, p. 122-125).

Mais do que um fenômeno religioso, o culto do Divino em Portugal tem sido interpretado como uma espécie de celebração cívica e dinástica, de “pesado simbolismo” na construção de uma ideia de nacionalidade portuguesa. Lima de Freitas (2009) atribui à princesa Isabel de Aragão papel principal na introdução do culto do Divino em Portugal: “formada como fôra por grandes mestres espirituais [como o médico, filósofo e alquimista Arnaldo

de Villanova] imbuídos de um pensamento providencialista e da noção da importância, tão marcada pelos Judeus, dos eventos históricos como sinais hierofânicos e fruto de intervenções divinas nos assuntos humanos”.

É difícil acreditar que o culto tenha sido instituído pela rainha, mas seu apoio à devoção teria sido fundamental para a sua disseminação, não apenas por sua contribuição como fomentadora de obras, mas pela própria capacidade de mobilização dos nobres no recolhimento de esmolas, na criação de confrarias e “mosteiros”.

Freitas entende que a importância adquirida pelo culto em Portugal, no século XIV, também esteve associada ao templarismo [ou à Ordem de Cristo, após 1319], defendido veementemente por D. Dinis. Segundo o autor, o culto seria conveniente e desejável como estratégia política de afirmação e um “sentimento *colectivo* da nação”. O autor faz referência ao “*projecto* áureo (como lhe chamou Antônio Quadros) do monarca lusitano” que, além do Culto do Espírito Santo e as festas de Coroação do Imperador, incluía outras ações como a “oficialização da língua portuguesa e a fundação do Estudo Geral. Essa perspectiva, lembra Freitas, “brotava da firme, ainda que oculta, crença dos Templários na conjunção futura das três religiões abraâmicas e na unificação religiosa do Mundo como preparação para o triunfo na Terra do ‘Sétimo Dia’” (Freitas, 1851, p. 78-9).

Indícios mais substanciais são raros para corroborar essas relações. Entretanto, se invertermos o problema e, ao invés de buscar nas fontes as informações que comprovem a relação do Culto do Divino com os Templários e com os interesses envolvidos na consolidação do poder secular em Portugal de D. Dinis, é fato que o culto tem sido entendido como elemento importante nas narrativas historiográficas que consideram o reinado de D. Dinis como o início de uma formação identitária nacional portuguesa.

Cassiano Malacarne, ao analisar o corpus legislativo do direito canônico que se refere à relação entre D. Dinis e a Santa Sé, convenceu-se de que “apesar de ter sido criada por um monarca”, a instituição da festa do Império “não teria a mínima abrangência territorial para ser enquadrada” como importante politicamente para a construção de uma identidade no reino, embora possa ser considerada anti-clerical, “seja do ponto de vista teológico em que seu conteúdo se revela herético” (de acordo com Cortesão), seja do ponto de vista de desobediência ao direito canônico. Resta-nos perguntar, sem esperanças de uma resposta definitiva, se não teria esta ausência alguma relação com a mudança na conjuntura político-religiosa que, em nome da unidade religiosa, mostrou-se intolerante com os judeus em diversos reinos da Europa, do mesmo modo que em Portugal? Se os judeus tivessem alguma relação com a festa, seria natural que ela não constasse numa relação das festas nacionais. Isso não recomporia a conotação política da festa do Divino, positiva para o reino dionisino?

A FESTA DO DIVINO EM PIRENÓPOLIS: SÉCULO XX

A festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis apresenta características próprias da manifestação luso-brasileira difundida por diversas regiões do Brasil desde a sua colonização no século XVI. A festa abrange aspectos religiosos (cristãos), regionais e recebe apoio dos habitantes locais e do poder municipal. A festa parece ter ganhado fôlego entre os habitantes locais paulatinamente, na mesma medida que a Igreja ia ocupando os arraiais que surgiram por consequência da busca pelo ouro nessa região no século XVIII, pois em cada arraial por menor que fosse a Igreja era uma constante, fator que facilitava a influência da religiosidade cristã na cultura local. (Silva, 2000, p. 24).

Essa festa em Goiás compôs-se de uma mescla ente o sagrado e o profano, que caracteriza as manifestações que ocorriam tanto no âmbito das Igrejas, como fora deles. Na prática, aos rituais religiosos como: os sermões, as novenas e as procissões eram agregadas as danças e os ritmos musicais mundanos atrelados aos fogos de artifícios, as barracas onde vendiam as comidas típicas e as bebidas que alegrem a festividade.

Figura 1 – Os cavaleiros que encenam a batalha na Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis.



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 157.

A encenação retrata o embate que ocorre entre cristãos e mouros. O objetivo central da batalha está no ensejo de batizar os adversários na fé cristã. Assim, ao fim do embate encenado os cristãos saem vencedores e ao vencerem a batalha (teatralizada), batizam os mouros. Assim, como ocorria na Europa cristã medieval, o intuito dos embates entre povos distintos tinha notadamente o tom característico de levar “o outro” ao batismo à fé cristã.

Figura 2 – Pomba que simboliza o Divino Espírito Santo na Festa do Divino.



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 18.

De acordo com a tradição a pomba branca (juntamente com a mandala de fogo) que é um dos símbolos desta Festa, simboliza a própria representação do Divino Espírito Santo trazendo suas bênçãos, aos moldes dos apóstolos de Cristo que receberam ao Divino na Festa de Pentecostes (50 dias após a Páscoa – Ressurreição de Cristo -, cuja tradição visa distribuir esmolas e alimentos, tal qual fazia a rainha Santa em tempos do “Culto ao Divino em Portugal”. (Brandão, 2008, p. 457, vol. VI).

A manifestação popular incorporada de tradições portuguesas [como o batismo], também era um modo de reunir a sociedade vigente independente de seu credo, classe social ou cor, assim os negros/escravos aproveitam para usufruir dos aspectos próprios de sua cultura, os quais sejam as danças, os batuques e músicas. (Abreu, 1996). Conforme averiguamos:

O Divino Espírito Santo não é santo de procissão nem de romaria. Não tem poder de cura, mas tudo pode curar. Não é santo de brancos ou de negros, nem mesmo santo padroeiro da cidade é. Na forma de pomba, fogo, neblina, nuvem ou vento, anuncia a chegada de um novo tempo por meio da propagação de seus sete dons: fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade e temor de Deus. É a chegada do Império do Divino Espírito Santo, marcado pela partilha entre os homens e entre a terra e o céu: o Divino chega ao homem; o homem divino é. [...] A Festa do Divino Espírito Santo é a forma que a cidade de Pirenópolis – antiga Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meya Ponte – encontra desde seus primórdios para celebrar sua maior devoção. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19).

Ademais, com a vinda da família real para o Brasil no início do século XIX, os festejos foram intensificados e ganharam caráter e forma de cerimônias públicas que transitava entre o real e o espetaculoso. As festas se tornaram um instrumento estratégico a serviço da representação monárquica, que se fez valer dessas manifestações e celebrações como legiti-

mação simbólica do poder da realeza. Mas, essa era uma prática recorrente no período, visto que tanto os lusitanos como os africanos participavam dos rituais festivos e ambos tinham por costume realizar a coroação simbólica de seus reis. (Schwarcz, 1998). Essa “teatralização” que abarcava os festejos do Divino, contribuíam para disseminar a monarquia e consolidar o poder da realeza brasileira. Enquanto no período colonial o povo era intimado a participar da festa, no Brasil império os habitantes locais passam a ser convidados pelo poder público local a assistir essa manifestação. Onde a figura do imperador era representada por um menino que usava manto verde e coroa dourada verde simbolizando as cores da bandeira brasileira e o manto imperializava o poder existente na corte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Culto do Divino Espírito Santo em Portugal, parece-nos ter sido organizado pela rainha Isabel com o apoio dos franciscanos e, decretado por D. Dinis. Esse evento que aparentemente possuía raízes adornadas no catolicismo, parece ter atraído adeptos de outras culturas religiosas também, como fora explanado no decorrer do texto. A atuação de benevolência da rainha associada a devoção piedosa e cuidadora dos franciscanos associadas aos rituais que compunham o festejo do Culto ao Divino Espírito Santo em Portugal podem ter contribuído significativamente para aproximar a sociedade cristã dos não cristãos, bem como fortalecer o poder régio em tempos de conflitos com o clero em um reino em que grande parte da sociedade se declarava cristã e que muito esperava dos clérigos quanto aos favores de intervenções espirituais.

Nesse sentido, o Culto ao Divino possibilitou a união de diversos povos em torno de manifestações culturais, simbólicas, religiosas, artísticas e de caridade (com as esmolas) em terras lusas. Embora, a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis seja um evento atual, não como olvidar que esta bebeu nas fontes medievais, (re)atualizou seus ritos de acordo com as necessidades de seu tempo, mas manteve as características principais instauradas nas memórias do medievo.

Acredita-se ainda, conforme Silva (2000) que a festa do Divino de Pirenópolis tenha sido organizada por cristãos-novos ali residentes, lembrando que em 1497 (depois do lançamento do Édito de Expulsão/Conversão), D. Manoel decretou o batizo forçado de todos os judeus que residiam em terras lusas, o mesmo que havia ocorrido na Espanha em 1492. Segue-se a Festa do Divino com ritos de coroação (do rei, que fortalece o reconhecimento de sua soberania frente a sociedade), com vestimentas adornadas que remontam as cores simbólicas características de judeus como o azul e o vermelho e o branco característico da pureza devocional manifesta no catolicismo, logo após a Procissão, seguida da missa no dia de Pentecostes.

A ideia de aproximar duas culturas tão diversificadas que abordam dois períodos que se separam por quase sete séculos nos parece ser um movimento específico da memória. Os

processos de patrimonialização da festa em Pirenópolis, primeiro como patrimônio estadual, e depois como patrimônio nacional, levaram a uma (re)aproximação das referências culturais medievais portuguesas, o que muitas vezes escamoteia a própria historicidade da festa, dos sujeitos, das inovações e de suas constituições no Brasil. Terminamos com um exemplo: a estética da festa nos anos 1930 e 1940 aproximavam os participantes da festa, suas indumentárias muito mais às configurações de uma sociedade militarizada pelo tenentismo e pela ditadura de Vargas. A retomada, ou a referência às lutas medievais com as configurações que conhecemos hoje, da Festa do Divino de Pirenópolis, é uma reconstituição da segunda metade do século XIX, já no bojo da sua patrimonialização. É contemporânea sua (re)aproximação com o Medievo Português. O processo de patrimonialização leva a uma espécie de renovação da aliança, entre passado e presente, ou melhor, do presente para o passado.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta C. **O Império do Divino**: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese de doutoramento em História Social. Campinas, Unicamp, 1996.

ALMEIDA, Fortunado de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Editora Portucalense, 1930, Vol. 1, Cap. VIII-IX, p.167-211.

BENEVIDES, Francisco da Fonseca. **Rainhas de Portugal**. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

BRANDÃO, Fr. Francisco O. A. M. **Monarquia Lusitana**. Portugal: Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008, v. V, VI.

CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 11 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (7.02.1289), publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV

CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 40 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (12.02.1289), publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV

CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 22 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (27.07.1309), publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV.

COSTA, António Carvalho da. (1650-1715). **Corografia portuguesa e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal**: com as notícias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens. Tomo III. Lisboa : na officina de Valentim da Costa Deslandes impressor de Sua Magestade, & á sua custa impresso, 1706-1712. [1712]

CUNHA, Rodrigo da. **História eclesiástica da Igreja de Lisboa**. Lisboa, 1642, p. 122.

DOMINGUES, Mário. **D. Dinis e Santa Isabel**. Lisboa: Ed. Prefacio, 2005.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) Dossiê IPHAN 17. **Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás, Brasília -DF, Iphan, 2017**.

FREITAS, Bernardino J. Senna. Impérios do Espírito Santo. In. **Arquivo dos Açores**, I, Ponta Delgada, 1891, pp. 182-192. Revista dos Açores, vol. 1, n. 20, pp. 78-9, 1851a. Disponível em: <http://purl.pt/19257>. Acesso: Dez./2023.

JULIANO, Bernardo. **O Divino e o Profano**: A Inserção de Novos Discursos na Festa do Divino Espírito Santo em Barra Velha - SC Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, 2012, p. 10.

LOPES, Aurélio. **Devoção e poder nas Festas do Espírito Santo**. Edições Cosmos, 2004.

MACEDO, José Rivair. **Cinema e Idade Média**: Perspectivas de Abordagem. In: Marcia Mongelli, Lênia & RIVAIR MACEDO, José. A Idade Média no Cinema. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MALACARNE, Cassiano. **A prática do direito no direito adversário**: as infrações institucionais de D. Dinis às leis canônicas (1270-1325). 2008. Dissertação (Mestrado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Porto Alegre, 2008.

MARQUES, João Francisco. Oração e devoções. In. AEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **História Religiosa de Portugal**. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.650-659.

MATA, Luís António Santos Nunes. **Ser, ter e poder**: o hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média. Coleção História e Arte. Nº 05Magno Edições e Câmara Municipal de Santarém: Leiria, 2000, p. 21-33.

NORONHA, Gilberto César de; SOUSA, Cleusa Teixeira. **A Renovação da Aliança**: Aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do século XIV e Pirenópolis do século XX. 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

ORDENAÇÕES AFONSINAS, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian Liv. II, 1998, p. 5, art. 5º.

RAMÔA, Joana. Isabel de Aragão, rainha e santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade. In. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**. Lisboa: CHAM — Centro de Humanidades, vol. 27, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/356>. Acesso: dez./2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador**. São Paulo: Cia das letras, 1998.

SILVA, Mônica Martins. **A Festa do Divino. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Dissertação de Mestrado do PPGH da Universidade Federal de Goiás, 2000, p. 24.

TRABATTONI, Franco. Reminiscência e metafísica em Platão. In.: **Revista Archai**. Brasília: UnB, vol. 26, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/YpVVtp5sHb5nKCnYZLYfj4F/>.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Cleusa Teixeira de Sousa

Pós doutoranda do Programa de Pós Graduação ProfHistória da Universidade Federal de Goiás; Doutora em História pela UFG com bolsa de doutorado sanduiche pela Universidade de Coimbra - UC. Investigadora Colaboradora do Centro de História, Sociedade e Cultura - CHSC- FLUC - Universidade de Coimbra. Membro do Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade da UEM.

E-mail: cleotsou@gmail.com

Gilberto César de Noronha

Gilberto César de Noronha - Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Docente no Curso de História e no Programa de Pós-Graduação e ProfHistória do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: noronha.gilberto@gmail.com

As reminiscências medievais portuguesas e as cavalhadas em Goiás: celebrações, permanências e ressignificações

Portuguese medieval reminiscences and the cavalhadas in Goiás: celebrations, permanence and resignifications

Las reminiscencias medievales portuguesas y las cavalhadas en Goiás: celebraciones, continuidades y resignificaciones

Maria Dailza da Conceição Fagundes

 <https://orcid.org/0000-0001-9974-041X>

Resumo: Esse artigo tem como proposta analisar as cavalhadas em Goiás a partir de reflexões sobre as ressignificações no Brasil de elementos culturais do Medievo português. Considerando este o fio condutor das discussões, as cavalhadas são estudadas na condição de celebração, categoria do patrimônio cultural imaterial, e também como exemplo de possibilidade de diálogo entre presente e passado no ensino e na pesquisa. Assim, a proposta centra-se numa dupla perspectiva de investigação: a concepção e o uso de residualidades medievais em abordagens contemporâneas; as cavalhadas como forma de celebração e exemplo de reminiscências medievais em terras goianas.

Palavras-chave: Cavalhadas; reminiscências; Medievo.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the cavalhadas in Goiás based on reflections on the resignification in Brazil of cultural elements from the Portuguese Middle Ages. Considering this to be the main thrust of the discussions, the cavalhadas are studied as a form of celebration, a category of intangible cultural heritage, and also as an example of the possibility of dialog between the present and the past in teaching and research. Thus, the proposal focuses on a double perspective of investigation: the conception and use of medieval residualities in contemporary approaches; the cavalhadas as a form of celebration and an example of medieval reminiscences in Goiás.

Keywords: Cavalhadas; reminiscences; Medieval.

Resumen: Este artículo pretende analizar las cavalhadas en Goiás a partir de reflexiones sobre la resignificación en Brasil de elementos culturales de la Edad Media portuguesa. Considerando este el hilo conductor de las discusiones, las cavalhadas son estudiadas como una celebración, una categoría del patrimonio cultural inmaterial, y también como un ejemplo de la posibilidad de diálogo entre presente y pasado en la enseñanza y la investigación. Así, la propuesta se centra en una doble perspectiva de investigación: la concepción y el uso de las residualidades medievales en los enfoques contemporáneos; las cavalhadas como forma de celebración y ejemplo de reminiscencias medievales en Goiás.

Palabras clave: Cavalhadas; reminiscencias; Medieval.

INTRODUÇÃO

As cavalhadas correspondem ao teatro equestre em que é encenado o embate entre mouros e cristãos na Península Ibérica. Essa festividade, compreendida como espetáculo que envolve vários jogos, representa traços medievais no Brasil, além de ser uma referência cultural significativa nos locais em que é realizada. Assim, o propósito deste artigo é refletir sobre as cavalhadas em Goiás como uma manifestação cultural que representa a continuidade e a ressignificação de elementos culturais de Portugal na Idade Média introduzidos no Brasil durante o processo de colonização.

A Idade Média inspira diferentes tipos de produções seja na literatura, no teatro, no cinema e também no campo da pesquisa e do ensino de História. Na concepção de Christian Amalvi (2002, p. 537), a Idade Média compreendida como o “período de quase mil anos, que se estende da conquista da Gália por Clóvis até o fim da Guerra dos Cem Anos, é uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer, um conjunto de representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundida na sociedade, de geração em geração”. Assim, observa-se que esse período histórico não se esgota nessa temporalidade de mil anos. É continuamente reinterpretado a partir de novas reflexões e campos de estudo contemporâneos, como as reminiscências medievais e a medievalidade.

As reminiscências medievais referem-se aos vestígios do medieval presentes na contemporaneidade, por exemplo, em manifestações culturais como festas e costumes que demonstram relações entre a Idade Média portuguesa e o Brasil colonial. São elementos que preservam algo da realidade histórica da Europa medieval, mas não são plenamente medievais, pois passaram por alterações tendo sua existência apenas de forma residual. No campo do estudo no Brasil, verifica-se que os sinais mais visíveis da residualidade medieval dizem “respeito aos elementos da religiosidade e sensibilidades populares” (MACEDO, 2011, p. 17).

Cabe ressaltar que o termo residualidade¹ empregado por Roberto Pontes (2011), refere-se aos elementos ou resquícios do passado que resta ou remanesce de uma época para a outra, persistindo através da longa duração, refletindo, por exemplo, na literatura e na cultura. À guisa de exemplo, destaca-se o cordel nordestino

através da tradição ibérica e dos folhetos populares, nos quais encontramos não só recriações das lendas mitológicas, mas também das nacionais e regionais. Esse material é possibilitado pela tradição oral que guardamos em nossa literatura, sob a forma de sedimentos mentais, remanescências estéticas provindas dos jograis,

¹ A teoria de residualidade foi utilizada por Roberto Pontes em sua dissertação de mestrado intitulada “Literatura insubmissa afrobrasileira”, defendida em 1991.

trovadores, segréis, contadores e cantadores medievais ibéricos, aos quais devemos este legado residual que ajuda a compor o perfil próprio da nossa cultura (MARTINS; PONTES, 2011, p. 55).

Em relação ao termo “medievalidade”, diferentemente de reminiscências, a expressão refere-se às recriações da Idade Média, por exemplo, na literatura, no cinema, em jogos, na indústria musical, em que o Medievalo é somente uma referência, muitas vezes estereotipada e marcada por traços fantasiosos ou imprecisões. Partindo desse enfoque, observa-se elementos históricos imprecisos “presentes em manifestações lúdicas (festas, encontros, jogos de vídeo game ou de computador), obras de divulgação (músicas, histórias em quadrinhos, peças teatrais, filmes), nas atividades de recriação história de torneios, feiras, festas, cutelarias ou culinária medieval e na inspiração de temas (magos, feiticeiros, dragões, monstros, guerreiros, assaltos a fortalezas) produzidos pelos meios de comunicação em massa e pela indústria cultural” (MACEDO, 2009, p. 16).

Há, na paisagem urbana de algumas cidades brasileiras, elementos concebidos como exemplos de medievalidade, como as edificações construídas na atualidade evocando os tempos medievais, mas sem preocupação com a historicidade do período em que se inspiram. E, do mesmo modo, identificam-se presenças de aspectos residuais medievais em nosso cotidiano, como, por exemplo, em cidades coloniais, ao observamos as torres de uma catedral. Além disso, em Goiás, ressalta-se a presença de reminiscências da cultura medieval na contemporaneidade goiana em várias manifestações culturais: as Cavalhadas, a Festa do Divino, as Folias de Reis, as romarias etc.

Assim, considerando a definição desses dois campos de estudo, medievalidade e reminiscências, neste artigo, estruturado em duas partes, as discussões se inserem na análise de questões relacionadas ao segundo campo, compreendido como elementos do Medievalo português que mesmo com adaptações ou alterações permanecem em nossa sociedade. Nessa perspectiva, o estudo sobre as cavalhadas nos permite abordar essa celebração enquanto uma residualidade medieval cristalizada nas encenações dos embates entre mouros e cristãos. Dessa forma, aborda-se inicialmente as discussões sobre a concepção de reminiscência medieval e, em seguida, almeja-se o estudo sobre as cavalhadas em Goiás.

REFLEXÕES SOBRE AS REMINISCÊNCIAS MEDIEVAIS

O panorama de análise científica desta proposta de pesquisa está alocado sobre as abordagens contemporâneas das “residualidades medievais” ou reminiscências medievais, que na concepção de José Rivair Macedo referem-se

às formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medievalo, alterados e/ou transformados como passar do tempo. Nesta categoria encontram-se,

por exemplo, as festas, os costumes populares, as tradições orais de cunho folclórico que remontam aos séculos anteriores ao XV e que preservam algo ainda do momento em que foram criados, mesmo tendo sofrido acréscimos, adaptações, alterações. **Festas como a de Corpus Christi, as Folias de Reis e a Festa do Divino Espírito Santo, o Natal, e mesmo o Carnaval, foram um dia “medievais”, e persistem...**, mas não da mesma forma, nem desempenhando os mesmos papéis na Europa ou em outras partes do mundo para onde foram levadas (MACEDO, 2011, p. 13, Grifo nosso).

Nessa perspectiva, o termo “reminiscências medievais” é utilizado para designar elementos do passado medieval que interagem com o nosso presente. É também compreendido como residualidade, ou seja, refere-se aos vestígios residuais ou remanescentes de um período que subsiste em outro, presentes, por exemplo, em manifestações culturais como as festas de Corpus Christi, Festa do Divino Espírito Santo, Folias de Reis, Cavalhadas etc. Mesmo que o Brasil não tenha vivenciado a experiência histórica do medievo, nota-se que, partindo desse enfoque, “o estudo da Idade Média abre espaço para um amplo universo de acesso ao “outro”, que é passado. Passado este que pode estar presente [...] em uma série de aparições de práticas e costumes medievais que persistem no presente como reminiscências” (PEREIRA, 2017, 177).

A esse respeito, Hilário Franco Júnior (2008), ao abordar as raízes medievais do Brasil, elenca uma série de elementos compreendidos como heranças do Medievo e que estão presentes na formação do Brasil, tais como: idioma, literatura, música, tradição do carnaval, religiosidade, devoção aos santos etc. Dentre esses elementos que possuem origens na Idade Média, destaca-se também a festividade das cavalhadas.

Parte mais evidente ainda do legado medieval é outra manifestação festiva, a cavalhada. A despeito das variantes locais, pode-se descrevê-la como simulacro de batalha entre um grupo representando os cristãos e outro, os mouros. A encenação começa com os primeiros propondo aos segundos a conversão, cuja recusa dá início à luta feita de gestos beligerantes e palavras desafiadoras, com música e danças entremeadas, até que o confronto lúdico se encerra com a vitória dos cristãos [...]. Como toda lembrança, esta não era neutra, as velhas lutas entre mouros e cristãos serviam no contexto colonial de estímulo à submissão e conversão de índios e negros [...] (FRANCO JR, 2008, p.93).

Nesse sentido, a abordagem do Medievo a partir das reminiscências medievais no Brasil, como as cavalhadas em Goiás, permite no processo de ensino e aprendizagem uma aproximação pedagógica do conhecimento histórico em relação ao Medievo e aos elementos culturais do presente, valorizando as referências culturais locais.

A esse respeito, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), ao dispor sobre as áreas de conhecimento, especificamente no campo da História, indica possibilidades de abordar o ensino por uma perspectiva que estabelece conexões entre presente e passado. “As questões que nos levam a pensar a História como um saber necessário para a formação das crianças e jovens na escola são as originárias do tempo presente. O passado que deve impulsio-

nar a dinâmica do ensino-aprendizagem no Ensino Fundamental é aquele que dialoga com o tempo atual” (BRASIL, 2017, p. 397).

A BNCC é um documento normativo obrigatório para a elaboração dos currículos escolares da Educação básica para as redes de ensino público e privado. É uma referência com propostas pedagógicas para o Ensino Infantil, Fundamental e Médio. Os documentos da BNCC acerca do Ensino Infantil e Fundamental foram homologados em 2017, e no caso da documentação referente ao Ensino Médio, após reformulação, foi aprovada pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) em dezembro de 2018.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento, em conformidade com o que preceitua o Plano Nacional de Educação (PNE) (BRASIL, 2017, p. 07).

No processo de construção da primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para a área de História, lançada no final de 2015, os autores da BNCC, como crítica a uma perspectiva eurocêntrica propunham a exclusão da Antiguidade e do Medievo dos currículos escolares. Ante o referido panorama, houve um intenso debate entre historiadores acerca da reformulação da proposta e, ao mesmo tempo, foram geradas discussões entre os medievalistas acerca da necessidade de uma renovação do ensino medieval. Questionar o eurocentrismo e a periodização da Idade Média ligada à Europa não pressupõe excluir outras temporalidades e espaços medievais.

Partindo da análise da historiografia mais recente e considerando as discussões suscitadas em torno das reformulações propostas pela BNCC, evidencia-se a necessidade de novas abordagens do Ensino acerca da História Medieval. A esse respeito, Aline Dias da Silveira (2019) afirma que “Descolonizar a História não significa deixar de contar as histórias do mundo, mas desconstruir seu paradigma hierárquico, centralista e colonizante, em outras palavras, significa descentralizar a narrativa histórica [...]” (SILVEIRA, 2019, p. 142).

Consoante essa premissa, em contraposição a uma matriz histórica eurocêntrica, ressalta-se a necessidade da adoção de uma perspectiva decolonial e que priorize a existência de múltiplos centros e sociedades plurais no período do Medievo. Assim, destaca-se dentre as tendências historiográficas acerca da Idade Média e do ensino de História Medieval, o estudo a partir da história global, perspectiva historiográfica que considera as mobilidades de pessoas, ideias, objetos etc. Por esse ponto de vista, valorizam-se as histórias conectadas e as integrações entre, por exemplo, os povos na África, na Ásia, na América e na Europa, rompendo, assim, com a noção de centro e periferia.

Além disso, é importante que no exercício do ofício, o professor, na escola e para além da sala de aula, considere “a experiência dos alunos e professores, tendo em vista a

realidade social e o universo da comunidade escolar, bem como seus referenciais históricos, sociais e culturais” (BRASIL, 2017, p. 401). Dessa forma, dentro da presente análise, as abordagens contemporâneas das reminiscências medievais são ressaltadas, pois o estudo de elementos presentes nas manifestações culturais brasileiras que são residualidades de outros períodos históricos permite considerar as conexões culturais com outros espaços, partindo da realidade local.

Todo conhecimento sobre o passado é também um conhecimento do presente elaborado por distintos sujeitos. O historiador indaga com vistas a identificar, analisar e compreender os significados de diferentes objetos, lugares, circunstâncias, temporalidades, movimentos de pessoas, coisas e saberes. As perguntas e as elaborações de hipóteses variadas fundam não apenas os marcos de memória, mas também as diversas formas narrativas, ambos expressão do tempo, do caráter social e da prática da produção do conhecimento histórico (BRASIL, 2017, p. 397).

Nessa seara de discussões, a análise pela ótica da contemporaneidade, permite o diálogo entre presente e passado, observando marcas e impressões do Medievo que se manifestam em épocas posteriores. A respeito dessa relação passado e presente, Jacques Le Goff afirma:

Também compreendi como o historiador de uma época só a compreende através de um vaivém com o presente. Vivi a Idade Média e meu presente, juntos. Como medievalista, pude viver mais intensamente meu presente. Porque, se toda época passada ainda vive no presente, acredito que a Idade Média particularmente viva e é fundamental na sociedade de hoje. E estou certo de que inspirará mais fortemente ainda seu futuro. Minha Idade Média se formou através de uma reflexão comum sobre o passado, o presente e o futuro (LE GOFF, 2008, p. 212).

No campo do ensino de História, abordagens alicerçadas nas reminiscências medievais, tornam-se uma importante ferramenta, pois possibilitam partir da realidade local e social vivenciada pelo aluno. Esse processo permite ao discente se identificar enquanto sujeito e produtor de conhecimento histórico. E ao transpor essa discussão para o estudo ligado à Idade Média, é importante considerar que “Embora nosso território não tenha participado de forma direta do Medievo, ou seja, temporalmente, o mesmo foi permeado, a partir do século XVI, por questões voltadas para este período histórico” (VIANNA, 2017, p. 24).

Considerando que “o historiador é fruto do seu tempo”, o estudo do passado ocorre tendo como ponto de partida o seu presente. A esse respeito, ressalta-se ainda que a motivação para as pesquisas sobre outros períodos históricos parte de “questões que nos afetam atualmente” (PINSKY; PINSKY, 2021, p. 14-15). No âmbito do ensino, é importante que o professor ao abordar o conteúdo, considere a experiência do aluno e elementos de seu ambiente de vivência como as residualidades medievais presentes em seu dia a dia. Assim, “ensinar História é fazer o aluno compreender e explicar, historicamente, a realidade em que vive” (SCHMIDT; CAINELLI, 2004, p. 50).

Assim, dentro da presente análise, destaca-se uma abordagem que advém das manifestações medievais “vivas” no presente, pois nosso cotidiano apresenta vínculo com o contexto da Idade Média. A esse respeito, José Rivair de Macedo indica três possibilidades de abordagens das reminiscências medievais:

a) o estudo das vicissitudes históricas de determinadas instituições sociais, econômicas e políticas; b) **o estudo do modo pelo qual elementos de origem medieval se fazem presentes em manifestações culturais de caráter popular – tanto na tradição oral quanto na literatura, em festas e rituais ou na iconografia religiosa**; c) o estudo dos motivos e condições pelas quais autores ou artistas representantes da cultura erudita brasileira incorporam em suas obras elementos que se poderiam considerar “medievais” (MACEDO, 2011, p. 178-179, Grifo nosso).

Nesse sentido, com base na descrição de Macedo, que sintetiza as principais perspectivas para o estudo das residualidades medievais, considera-se como eixo norteador das discussões propostas para o presente artigo, uma abordagem que articula presente e passado em torno das referências culturais que demonstram ligação com o medievo português. Assim, nosso foco da análise se centra no estudo das cavalhadas, compreendidas como exemplo de festividade de tradição portuguesa em terras goianas.

AS CAVALHADAS ENQUANTO REMINISCÊNCIAS MEDIEVAIS PORTUGUESAS EM GOIÁS

As cavalhadas, realizadas há mais de duzentos anos em Goiás, são encenações compreendidas como uma manifestação cultural luso-brasileira. É um teatro equestre a céu aberto que simula as batalhas campais medievais entre cristãos (representados pelas indumentárias nas cores azul e prateado) e mouros (com trajes adornados nas cores vermelho e dourado).

A dramatização tem início com a apresentação dos grupos e com a troca de embaixadas, na qual o emissário do rei cristão propõe aos mouros que aceitem o cristianismo e, mediante a negativa, declara-lhes guerra. A luta se desenvolve mediante a exibição de diferentes evoluções executadas pelos participantes com a subsequente tomada de um castelo. Os beligerantes vestem trajes adornados – os cristãos, com cores azuis, e os mouros, vermelho ou cor-de-rosa. Os animais também aparecem enfeitados, alguns com estrelas e outros com a Lua crescente. As armas são lanças, espadas de madeira, garruchas ou pistolas, tendo sido as últimas progressivamente abandonadas em alguns lugares. A evolução dos movimentos é permeada por insultos e desafios verbais, por música e bailados. Ao final, os mouros são invariavelmente vencidos, acabando por aceitar o batismo e a conversão (MACEDO, 2004, p. 130).

As cavalhadas, no Brasil, fazem alusão ao contexto pertencente ao cenário das lutas de Carlos Magno e dos doze Pares de França. Houve a propagação da “lenda do imperador Carlos Magno que, junto com seus cavaleiros francos, teria obtido vitórias significativas contra os sarracenos até a morte de Rolando e Olivério na batalha de Ron-

cesvales² [...]” (MACEDO, 2004, p. 134). Trata-se do enredo presente na Canção de Rolando, uma das mais conhecidas canções de gesta medieval, que se difundiu em várias cidades brasileiras durante o período colonial. Na obra é narrado um episódio de base histórica sobre as “expedições do exército carolíngio na Península Ibérica, onde o imperador [Carlos Magno] combate os reis sarracenos, em especial o de Saragoça, Marsílio. [...] A *Canção de Rolando* é inteiramente impregnada pelo espírito de cruzada” (LE GOFF, 2009, p. 260).

Nas dramatizações em solo brasileiro dos embates entre mouros e cristãos, predomina uma releitura desses elementos do universo mítico-literário carolíngio em que os cavaleiros são divididos em dois grupos, contando com doze guerreiros cada, assim como os doze Pares de França. Nesse sentido, compreende-se que as cavalhadas “consistem, assim, na representação das batalhas entre mouros e cristãos, que remontam às lutas travadas por Carlos Magno e os Doze Pares de França, contra os sarracenos, pela libertação da Península Ibérica” (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p. 57). Cabe ressaltar, ainda, que as cavalhadas eram praticadas em Portugal desde o século XV:

Desfile a cavalo, corrida de cavaleiros, jogo de canas, jogo de argolinhas ou de manilha. [...] Em Portugal, desde velho tempo, a cavalhada era elemento ilustre das festas religiosas ou políticas e guerreiras. Mesmo nas vésperas de São João havia desfile de que fala um documento da Câmara de Coimbra, citado por Viterbo, aludindo, em 1464, ‘a cavalhada na véspera de São João com sino e bestas mueres. No Brasil aparecem desde o século XVII com as características portuguesas (CASCUDO, 1998, p. 259).

No Brasil, as cavalhadas foram implantadas em Pernambuco no século XVII e, posteriormente, as encenações espalharam-se pelo território, apresentando variantes de um lugar para outro, sendo representadas também na literatura: “Bernardo Guimarães, em *O Garimpeiro*; José de Alencar, em *As Minas de Prata*; Érico Veríssimo, em *O Tempo e o Vento*; Ariano Suassuna, em *A Pedra do Reino*; entre outros” (SANTOS, 2016, p. 4).

Ainda considerando o âmbito brasileiro, as cavalhadas, desde o início, eram concebidas como marcos importantes nas festas, reuniões sociais e em momentos solenes de comemorações de festejo real. Eram praticadas com muita pompa e compreendidas como espetáculos que demonstravam habilidade dos cavaleiros e, na concepção de Mônica Silva (2000), também eram imbuídas de teor religioso.

Encontramos registros, em vários autores, de que as festas de mouros e cristãos apenas principiaram a se popularizar no Brasil no século XVIII. [...] As cavalhadas popularizaram-se, sobretudo nas festas populares, em que se fundiam com a religiosidade popular católica, e a partir dessa relação trocaram símbolos que se tornaram elementos culturais locais. Entre todas as festas populares, nas quais houve

² Batalha travada em 778, em Roncesvalles, na fronteira entre a Península Ibérica e o reino franco, palco dos principais acontecimentos narrados posteriormente na obra *A Canção de Rolando*.

apresentação de Cavahada por vários anos como parte do incremento da programação, podemos dar destaque para as Festas do Divino Espírito Santo, em várias regiões do Brasil, inclusive Goiás. As Cavahadas eram praticadas, a princípio, por gente nobre e depois por gente rica, que a elas atribuiu o luxo e a riqueza. Constavam de desafios, embaixadas, construção de fortalezas posteriormente destruídas por incêndios, paliçadas, uso de armas de fogo (SILVA, 2000, p.58).

As cavahadas difundiram-se em várias regiões do Brasil³, durante o período colonial, articulando presente e passado, estabelecendo uma profunda rede de socialidade local e mantendo seu vínculo com a comunidade. Em relação às cavahadas em Goiás, há testemunhos deixados por viajantes como Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) que, nos relatos sobre sua passagem, em 1819, por Santa Luzia, atualmente Luziânia, apresenta informações sobre a realização das cavahadas:

Acabava de se realizar em Santa Luzia a festa de Pentecostes. Todos os fazendeiros das redondezas estavam reunidos no arraial, e no momento em que cheguei à praça pública ia ser realizada uma cavahada. [...] O vigário, João Teixeira Alvarez, recebeu-me calorosamente. Sua casa, situada na praça, estava cheia de gente à espera de que o espetáculo começasse. [...] A cavahada não tardou a começar. Havia sido traçado na praça, com pó branco, um grande quadrado, à volta do qual se enfileiravam os espectadores, de pé ou sentados em bancos. Os cavaleiros vestiam o uniforme da milícia. Traziam na cabeça um capacete de papelão e seus cavalos estavam enfeitados de fitas. Eles se limitaram a galopar pela praça em várias direções, enquanto outros cavaleiros, mascarados⁴ e fantasiados de mil maneiras diferentes, faziam momices e trejeitos semelhantes aos dos palhaços [...] (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24).

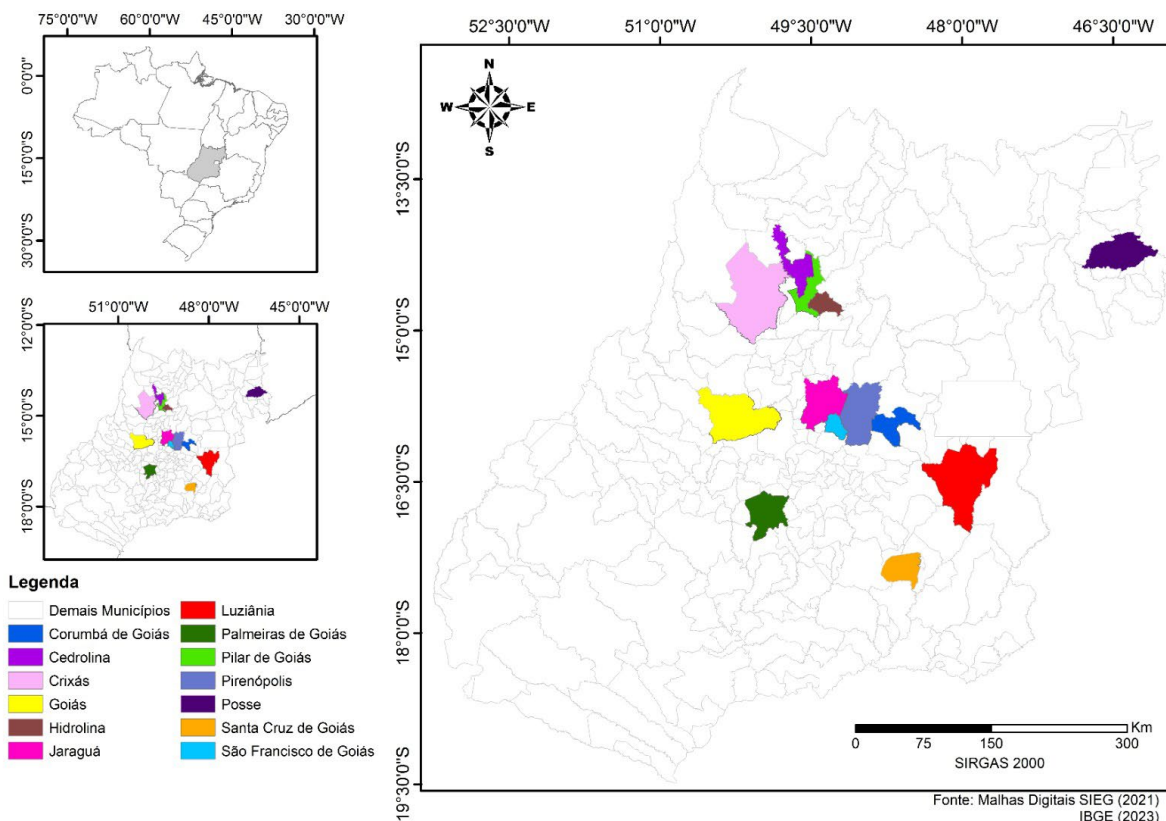
Em Goiás, o festejo anualmente acontece em onze cidades como Posse, Jaraguá, Santa Cruz de Goiás, Pirenópolis, Palmeiras de Goiás, Hidrolina, São Francisco de Goiás, Crixás, Cedrolina (distrito de Santa Terezinha de Goiás), Pilar de Goiás, Corumbá de Goiás. No ano de 2022, houve o retorno da festividade na cidade de Goiás, antiga capital do Estado, após mais de 70 anos sem acontecer. Em 2023, Luziânia, após um intervalo de dezessete anos, voltou a ter essa encenação dos embates entre mouros e cristãos.

O estudo dessa festividade que mobiliza a população e os turistas de outras localidades em torno de uma celebração possibilita a reflexão sobre a atualidade do legado cultural da Idade Média, abordando aspectos do passado medieval que continuam a interagir com o nosso presente. O mapa a seguir contém a localização dos treze municípios goianos em que acontecem anualmente a encenação das cavahadas:

³ Há registros dessa festividade em Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso, Tocantins, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Rio Grande do Sul e, sobretudo, nos Estados do Nordeste, como Alagoas, Paraíba etc.

⁴ Nas cavahadas, durante o intervalo dos jogos, o espetáculo é assumido pelos mascarados que sozinhos ou em grupos, a pé ou a cavalo, divertem o público com brincadeiras.

Imagem 1 – Cidades goianas em que são encenadas as cavalhadas.



Fonte: Elaborado por Laís Naiara Gonçalves dos Reis, 2023.

Essa celebração é importante para a história de cada cidade, pois engloba vários eventos coletivos que são produzidos e compartilhados pela comunidade local. Trata-se de celebrações locais importantes que têm sentido e significado para os moradores das cidades onde são realizadas. Assim, são concebidas como referências culturais, compreendidas como as festas “a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar” (IPHAN, 2000).

Em muitas dessas cidades goianas, as cavalhadas se inserem dentro da programação da Festa do Divino Espírito Santo, manifestação de devoção religiosa popular, outro exemplo de reminiscências medievais. Em Goiás, na cidade de Pirenópolis, antiga Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, o primeiro registro dessa festa do Divino Espírito Santo data de 1819. “A celebração articula o passado ao presente, envolvendo permanentemente toda a cidade e determinando os padrões de sociabilidade local. A cidade faz a festa e a festa faz a cidade. Por meio dela, marca-se o tempo,

reproduzem-se estruturas sociais e configuram-se identidades coletivas e individuais” (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p.13).

As cavalhadas na condição de celebração e também forma de expressão integram o patrimônio cultural imaterial que, na concepção de Sandra Pelegrini (2020), envolve práticas, expressões, representações, conhecimentos e saberes que as comunidades consideram como integrante de suas referências culturais. “Logo, alicerçam em si relações de sociabilidade, que envolvem práticas e domínios da vida social, expressos em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações [...]” (PELEGRINI, 2020, p. 72). O Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, instituiu o registro como instrumento de preservação do patrimônio cultural imaterial nos seguintes livros:

Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; **Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social**; Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, ciências e lúdicas; Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas (BRASIL, 2000, Grifos nossos).

Em relação à Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, houve o registro no Livro das Celebrações, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Iphan em 14 de maio de 2010: “Registro número dois. Bem cultural: Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, no Estado de Goiás. Descrição: É uma celebração de origem portuguesa, disseminada no período colonial pelo território brasileiro, com variações em torno de uma estrutura básica e dos símbolos principais do ritual - as folias, a coroação de um imperador e o império” (DOSSIÊ DO IPHAN, 2017, p. 155).

Nesta perspectiva, compreende-se que as celebrações são festividades que se referem aos momentos de sociabilidade da comunidade e que podem ter vários significados: “religioso, como as festas dos santos padroeiros das cidades ou as festividades de religiões de matriz africana, como candomblé, umbanda e jurema; podem ser de caráter cívico, como as comemorações das datas importantes da nação ou da cidade; ou relacionadas aos ciclos produtivos, como as festas “do milho”, “da uva”, “do peixe” [...]” (FLORÊNCIO *et al.*, 2016, p. 49).

Na cidade de Pirenópolis, outras celebrações compõem a Festa do Divino Espírito Santo. À guisa de exemplo, temos as cavalhadas que, segundo a tradição local, iniciaram-se em 1826, no entanto, apesar de a encenação ser frequente no período em outras localidades brasileiras, “foram pouco encenadas em Pirenópolis durante o século XIX e a primeira metade do século XX, segundo os registros disponíveis. A apresen-

tação sistemática das cavalhadas durante os festejos do Divino se iniciou a partir da década de 1960, coincidindo com o processo de patrimonialização da festa, impulsionado principalmente pela intervenção de órgãos estaduais de turismo, empenhados em construir uma identidade cultural regional” (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p. 57).

Esse é um dos aspectos a ser ressaltado, pois a maioria das cavalhadas faz parte da Festa do Divino Espírito Santo cuja realização envolve missa e procissão, e é concluída com jogos de equitação, confraternização e fogos de artifício. Nesse contexto, as cavalhadas podem ser compreendidas como atividades lúdicas, em que nos jogos equestres, os cavaleiros cristãos e mouros demonstram as habilidades na equitação e no manejo de armas. “A competição constitui-se de provas em que os participantes devem atingir alvos previamente colocados em campo (bonecos, cabeças de papelão) e recolher pequenas argolas penduradas numa trave, tudo isso durante rápido galope. Interessa a nós enfocar com mais atenção a primeira parte do ritual, quer dizer, o combate dos cristãos contra os mouros” (MACEDO, 2004, p. 130). O seu estudo pode se dar pela análise das performances das cavalhadas em diferentes contextos: jogos, rituais, celebração religiosa e teatral etc.

Trata-se de um teatro equestre representando a luta entre cristãos e mouros em que cada grupo possui doze guerreiros: um rei, um embaixador e dez cavaleiros. Na simulação da batalha campal, os protagonistas são os cavaleiros que, com espadas, lanças e pistolas, tornam a festividade em um espetáculo. Um aspecto que chama a atenção do público é a riqueza na ornamentação das indumentárias:

As vestimentas usadas durante as encenações são minuciosamente preparadas por armeiros, costureiras, bordadeiras e floristas. Sobre a calça e a camisa, são colocados vários adereços, como cintos e peças de armadura, além da murça, capa ricamente bordada com símbolos cristãos (cálices, ostensórios, cruzes, divinos e coroas) ou mouros (brasões, águias, cartas de baralho, lua e dragão). Dependendo da patente, o cavaleiro usa elmo (capacete) ou chapéu. As cores predominantes são a vermelha e a dourada para os mouros e a azul e a prateada para os cristãos. Nos dias de encenação, mães, filhas e esposas ajudam a aprontar seus cavaleiros (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p.62).

A preocupação com a ornamentação é estendida aos cuidados com os cavalos que recebem adornos especiais: “[...]o dorso do cavalo é coberto por uma manta bordada de veludo vermelha ou azul, dependendo do castelo a que pertence o cavaleiro. Nas patas dos cavalos, são usadas caneleiras enfeitadas com pedrarias, além de peitoral com guizos” (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p.62).

Imagem 2 – Entrada do Cavaleiro Mouro no primeiro dia das Cavalhadas.



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 65.

Imagem 3 – Entrada do Cavaleiro Cristão no primeiro dia das Cavalhadas



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 65.

Em algumas localidades goianas como Pirenópolis, a encenação das cavalhadas pode ter até três dias de duração com o início no domingo de Pentecostes e se estendendo até a terça-feira. Nos dois primeiros dias da celebração, ocorrem a simulação das batalhas campais, a dramatização da luta entre mouros e cristãos, que sempre se encerra com a vitória dos cristãos e o batismo dos mouros. O terceiro dia é destinado aos jogos e às provas de

habilidade. Em outras localidades como em Posse-GO, são dois dias de encenações, começando com o teatro no sábado e a simulação de batalhas campais no domingo.

Assim, nas cavalhadas, a simulação da batalha campal é um elemento em comum. Além disso, ao final das encenações que simulam as batalhas, os mouros são vencidos pelos cristãos, batizados e se convertem ao cristianismo. No entanto, para além da diferenciação em relação ao quantitativo de dias de festividade, nas cidades goianas, observam-se ainda outras variações⁵ na realização dessa celebração de origem portuguesa, disseminada no período colonial pelo território brasileiro.

Em Posse, cidade localizada no nordeste goiano, por exemplo, na realização dessa festividade, iniciada em 1917, destaca-se a existência do embate entre os reis mouro e cristão em torno da figura da princesa⁶ cristã que durante a encenação faz uso da palavra e canta. No bairro central, a parte mais antiga da cidade, encontram-se as ruas de paralelepípedos, os casarões e os outros prédios como a Igreja do Divino Espírito Santo, edifícios que remontam ao início da construção da cidade em 1855. É nesse local que um castelo é construído na Praça ao lado da Igreja do Divino Espírito Santo e no primeiro dia da celebração das cavalhadas, no sábado à noite, após a missa, é realizada a encenação do teatro “Rapto da princesa no castelo cristão” pelo rei mouro.

O roteiro do drama “roubo da princesa” foi escrito pelo monsenhor Zezinho, padre José Sebastião da Costa (1932-2002). Durante a encenação, o general cristão Eneias chega até o castelo e solicita uma audiência com o rei Cristão que lhe pergunta o motivo de estar tão apressado e pede notícias do exército.

Oh meu caro rei, nesse momento peço licença para falar e dizer tudo que por mim foi presenciado [...]Na boa província do Jordão, vosso exército se acha acampado. E eu, como encarregado das fileiras, pelos turcos de Toledo fui ameaçado. Dirigindo me logo a romper para guarnecer as vossas fileiras. Quando traidor, na retaguarda, por assalto tomou-me, aquela cidade destróçada de gente que me seguia sem o menor vislumbre de piedade, apenas pondo asas em meus desejos, o que pude fazer? Escapar e dar vos parte, mas voando que correndo, escapei pela milagrosa arte, atravessei mar e vasto campo mais ligeiro que ninguém, inteiramente fadigado do grupo que aí vem, e o qual ficará perto desta praça. E por isso já, e já rei mais belo, tomarei providências a prevenir que não seja atacado vosso castelo (ROTEIRO DO DRAMA ROUBO DA PRINCESA, 2023).

Na análise da encenação do teatro que integra as cavalhadas em Posse, observa-se o predomínio da oralidade e dos gestos, elementos predominantes no Medieval. Na concepção de Macedo “Herdamos da Idade Média nosso gosto por ouvir boas histórias, boas narrativas, boas canções. Aquele foi o tempo da oralidade, da palavra transmitida de boca

⁵ Nas cavalhadas em Palmeiras de Goiás que acontecem desde 1908 identifica-se outro exemplo de variação, pois conta com a participação de uma menina da cidade interpretando Floripes, filha do rei mouro, que é raptada pelo rei cristão.

⁶ E a primeira princesa da Cavalhada de Posse em 1957 foi Dona Raimunda Barbosa de Andrade (Dona Mundinha).

em boca, dos costumes transmitidos e preservados de geração em geração [...] A vocalidade estava no uso da voz e dos gestos por parte dos jograis (recitadores de poesia, cantores, instrumentistas), dos artistas das cortes principescas e das ruas (atores de comédias, contadores de histórias)” (MACEDO, 2004, p. 121).

Essa manifestação cultural possente reúne formas de expressão como as encenações e o teatro. Nesta perspectiva, as cavalhadas encontram-se no quadro de festividades compreendidas como patrimônio cultural imaterial, tanto na categoria de celebração como na de forma de expressão, pois envolve elementos da teatralização. Assim, engloba vivências, saberes e trajetórias que se cruzam no intuito da preservação dessa festa, realizada há mais de cem anos, e que é uma das referências culturais de Posse.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, o que propusemos com esse artigo foi refletir acerca das reminiscências medievais portuguesas no Brasil, especificamente, no Estado de Goiás, partindo da análise das cavalhadas como exemplo de residualidades na contemporaneidade. Essa celebração normalmente é integrada à Festa do Divino Espírito Santo e envolve sociabilidades, aproximando as pessoas para quem ela tem sentido e significado.

Por fim, no caso das cavalhadas, objeto em análise, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) está realizando o processo de levantamento de documentação e informações sobre esse bem cultural para poder realizar o registro dessa festividade no Livro de celebrações. No processo de patrimonialização de um bem cultural, é importante a realização do inventário, considerando os sentidos e os significados que foram atribuídos pelas pessoas que estão associadas às cavalhadas, pois são elas que compreendem a dinâmica em torno do bem. Assim, o processo de documentação dos dados deve ser mediante uma construção coletiva, dialógica e democrática em que o poder público exerça o papel de mediador baseado na escuta e no diálogo.

REFERÊNCIAS

- AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Orgs.). **Dicionário Temático do ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 537 – 551.
- BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 20 nov. 2023.
- BRASIL. **Decreto-lei nº 3.551**, de 04 de agosto de 2000. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2000/decreto-3551-4-agosto-2000-359378-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 de agosto de 2023.
- CASCUDO, Luis Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- FLORÊNCIO, Sônia Rampim et al. **Educação Patrimonial: inventários participativos**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Brasília-DF, 2016.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. **Revista USP**, n. 78, 2008, p. 80-104.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). **Dossiê IPHAN 17** [Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás]. Brasília, DF: Iphan, 2017.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). **Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação**. Brasília, DF: Iphan, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas na Idade Média**. Petrópolis, RJ: editora Vozes, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MACEDO, José Rivair de. Sobre a Idade Média residual no Brasil. In: MACEDO, José R. de (Org.). **A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações e ressignificações**. Porto Alegre: Vindráguas, 2011, p.9-20.
- MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. **MÉTIS: história & cultura** – v. 3, n. 6, p. 129-151, jul./dez. 2004.
- MACEDO, José Rivair de. Cinema e Idade Média: perspectivas de abordagem. In: MACEDO, J. R. de; MONGELLI, Lêia Márcia (Orgs.). **A Idade Média no cinema**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 13 – 48.
- PELEGRINI, Sandra. Patrimônio imaterial. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário temático de Patrimônio: debates contemporâneos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 71-73.
- PEREIRA, Nilton Mullet. A invenção do medievo: narrativas sobre a Idade Média nos livros didáticos de História. In: **Livros didáticos de História: entre políticas e narrativas**. Helenice Rocha, Luis Reznik, Marcelo de Souza Magalhães (Orgs.). Rio de Janeiro: FGV, 2017, p.169-184.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. A História contra-ataca. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **Novos combates pela história: desafio ensino**. São Paulo: Editora Contexto, 2021, p. 9-21.
- MARTINS, Elizabet Dias; PONTES, Roberto. Três casos de metamorfose residual para além da alegoria popular em verso. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, v. 7, n. 1, 2011, p. 52-64.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à Província de Goiás**. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora, 1975.
- SANTOS, A. Barbosa dos. Ressignificação das cavalhadas de argolinhas em Campina Grande-PB. **Minerva**, n.4, v. 2, 2016, p. 1 – 17.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. **Ensinar História**. São Paulo: Scipione, 2004.
- SILVA, Mônica Martins. **A Festa do Divino**. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

SILVEIRA, Aline Dias da. Da expansão árabe à era dourada. In: SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata C. de S. (Orgs.). **Ensaio de História Medieval**: temas que se renovam. Curitiba, PR: Editora CRV, 2019, p. 141 – 161.

VIANNA, Luciano José. Do presente para o passado: uma reflexão sobre o ensino de história medieval na contemporaneidade. **Revista TEL**, Irati, v. 8, n.2, p. 16-31, jul. /dez. 2017.

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em junho/2024

MINIBIOGRAFIA

Maria Dailza da Conceição Fagundes

Doutora em História, Universidade Federal de Goiás. Docente no Curso de História e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás. É membro do grupo de pesquisa CNPq LUPA - Lugares e Patrimônios e do Núcleo Interdisciplinar Clássicos na Educação: Antiguidade e Medievalidade (NICE).

E-mail: maria.fagundes@ueg.br