

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

# *Guarecer*

Revista Electrónica  
de Estudos Medievais



N.º 2, 2017

# Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais

## Informação Editorial

ISSN: 2183-9301

Volume 2, 2017

DOI Vol. 2, 2017: 10.21747/21839301/gua2

## Direcção

José Carlos Ribeiro Miranda

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

## Edição e Revisão Editorial

Eduarda Rabaçal

Maria Joana Gomes

Mariana Leite

Rafaela Silva

## Capa

Eduarda Rabaçal

## Editora

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

PUBLICAÇÃO ANUAL ONLINE

DOI: 10.21747/21839301/gua

**OS ARTIGOS SÃO DA EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DOS SEUS AUTORES.**

**SMELPS**  
Seminário Medieval de  
Literatura, Pensamento e  
Sociedade

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

**IF** : Instituto  
de  
**Filosofia**  
UNIVERSIDADE  
DO PORTO

**U. PORTO**  
Faculdade de Letras  
Universidade do Porto

## ÍNDICE

<b>Nota Editorial</b> .....	1
 <b>ARTIGOS</b>	
Carla Sofia dos Santos Correia De quantas cousas eno mundo son <i>de Pai Gomes Charinho</i> : <i>nova proposta interpretativa</i> .....	5
Paulo Morgado e Cunha « <i>Batalhas Fundacionais</i> »: <i>Da Estória do Santo Graal à</i> <i>Crónica de D. João I, de Fernão Lopes</i> .....	19
Mariana Leite <i>Cassandra, a Sibila de Afonso X</i> : <i>Das profecias da princesa troiana na General Estoria</i> .....	41
José Carlos Ribeiro Miranda, Michel Kabalan e Mário Helder Luís <i>Trajectos poéticos da imagética mariana no Al Andalus</i> .....	55
Pedro Monteiro <i>Sobre as fontes arturianas do</i> <i>Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda</i> .....	79
Filipe Alves Moreira <i>Memória(s) do rei D. Pedro: episódios não incluídos na</i> <i>Crónica de Fernão Lopes</i> .....	95
Carlos Sousa e Silva <i>Historia Regum Britanniae: Cassibelauno e a prefiguração</i> <i>da Excalibur</i> .....	113
Covadonga Valdeliso-Casanova « <i>Deste rey Dom Pedro contão algũas cousas</i> ». <i>A construção da narrativa da memória do rei-juiz</i> .....	135

## RECENSÕES & INFORMAÇÕES

### APRESENTAÇÃO DE DISSERTAÇÃO

*O Rei na Escrita. As múltiplas faces de Afonso VI (séculos XI e XII)*

Joana Matos Gomes ..... 163

### RECENSÃO CRÍTICA

Pilar Lorenzo-Gradín (ed.),

*Afonso Lopez de Baian, Cantigas*, Alessandria, Edizione del'Orso, 2008.

Fernando Nabais ..... 171

### RECENSÃO CRÍTICA

*The Arthur of the Iberians. The Arthurian legends in Spanish and Portuguese worlds.*

Edited by David Hook. University of Wales Press, 2015.

Ana Sofia Laranjinha ..... 179

### RECENSÃO CRÍTICA

R. Rossi Testa e Y. Tawfik (tradução italiana),

*Miguel Asín-Palacios, Dante e l'islam*, Milan, Lune Editrice, 2014.

Fernanda Mendes ..... 185

### RECENSÃO CRÍTICA

Houssem Eddine Chachia, *Os Sefarditas e os Mouriscos a viagem/peripécia*

*de expulsão e relocação nos países do Magrebe (1492-1756).*

2 volumes, Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāssaṭ wa al-Našr, 2015.

Michel Kabalan ..... 195

### APRESENTAÇÃO DE PROJECTO

*Geoarpad*

Rafaela Silva ..... 201

### APRESENTAÇÃO DE LIVRO

José Carlos Ribeiro Miranda (org.) «*En Doiro Antr'o Porto e Gaia*»:

*Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Porto, Estratégias Criativas, 2016.

Rafaela Silva ..... 207

**Normas para apresentação e publicação ..... 217**

## **NOTA EDITORIAL**

*Guarecer, Revista Electrónica de Estudos Medievais*, apresenta agora o seu segundo volume, reunindo os textos recebidos ao longo do ano de 2017. De acordo com o proposto no manifesto inicial que acompanhou o seu lançamento em 2016, a revista encontra-se aberta a qualquer colaboração compatível com a área temática em que se situa, concedendo um lugar particular aos mais jovens, até mesmo àqueles que se encontrem em pontos da carreira académica onde a investigação não é ainda determinante. A *Guarecer* faz uma aposta deliberada no futuro, na convicção de que o estado apático e distraído da cultura portuguesa – no tocante ao passado colectivo e à forma como esse passado é assumido hoje em dia – poderá ser revertido e transformado em algo diverso, revelador de maior vivacidade, informação e consciência crítica.

Os materiais agora apresentados manifestam, relativamente ao anterior volume, continuidades que identificam não apenas o âmbito programático da revista – dar voz a estudos sobre a produção escrita na Idade Média em todas as vertentes por esta assumidas –, mas também o seu histórico próprio e os seus antecedentes. Nesse sentido, o romance arturiano, a poesia trovadoresca e a historiografia – esta última com um relevo especial – afluem com um lugar seguro, dando origem à maior parte dos estudos e resenhas apresentados. Mas há agora novidades reveladoras de uma reorientação de interesses – ou, se quisermos, de abertura de novos ângulos de visão –, constituídas por estudos que incidem sobre a escrita em latim e, sobretudo, pela consideração de textos pertencentes ao domínio linguístico árabe, resultantes da actividade intelectual do Al Andalus ou com este espaço relacionados.

Embora não pertença ao âmbito da revista – simples meio de difusão – prognosticar o que quer que seja, é convicção do autor destas linhas que esse caminho está destinado a frutificar, e mesmo a alargar-se a outro âmbito linguístico – o hebraico – ao qual a cultura portuguesa tanto deve, apesar do pesado silêncio que tradicionalmente sobre esse tema recai nos meios académicos portugueses.

No propósito de dar um contributo para os estudos medievais em Portugal, com particular atenção ao que da Idade Média permanece no nosso imaginário colectivo e nas diversas formas da nossa cultura, este *forum* estará sempre aberto e disponível, firmemente empenhado na renovação de perspectivas a que se assiste nestes domínios de investigação e divulgação.

*José Carlos Ribeiro Miranda*



**ARTIGOS**





**Autora:**

*Carla Sofia dos Santos Correia*

[carlasofia.04@gmail.com](mailto:carlasofia.04@gmail.com)

**Título:**

*De Quantas cousas eno mundo som de Pai Gomes Charinho: nova proposta interpretativa*

**Resumo:**

Este artigo centra-se no enigmático cantar *De quantas cousas eno mundo son* (A256), onde o trovador galego Pai Gomez Charinho estabelece uma comparação entre o mar e o rei, caracterizados ambos pela capacidade de causar tanto o maior bem como o maior mal aos que estão submetidos ao seu poder. Na contracorrente da crítica actual, que identifica o rei a quem a cantiga se refere com Sancho IV, o Bravo, é aqui reexaminada a pertinência da identificação anteriormente admitida entre o rei visado e Afonso X, o Sábio. São convocados antigos e novos argumentos, colhidos em textos jurídicos e historiográficos, que, se não permitem chegar a uma conclusão definitiva, mostram que a identificação com o Bravo está longe de ser incontestável.

**Palavras-chave:**

Pai Gomez Charinho; Sancho IV; Afonso X, o Sábio; mar; VII Partidas; Salmo 106.

**Abstract:**

This article focuses on the enigmatic poem *De quantas cousas eno mundo son* (A256), where the Galician troubadour Pai Gomez Charinho correlates the sea and the king, since both have the ability to cause the greatest good as well as the greatest evil to those who are under their power. Unlike present day critique, which identifies the king to whom the cantiga refers to as Sancho IV, the Brave, the author reexamines the identification previously admitted between the king in question and Alfonso X, the Wise. Old and new arguments, collected in juridical and historiographical texts, show that the identification with the Brave is far from indisputable, even though they do not allow a definitive conclusion.

**Keywords:**

Pai Gomez Charinho; Sancho IV; Alfonso X, the Wise; sea; VII Partidas; Psalm 106.

**Como citar este artigo:**

Carla Sofia dos Santos Correia, "*De Quantas cousas eno mundo som* de Pai Gomes Charinho: nova proposta interpretativa", in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 5-17.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a1

**DE QUANTAS COUSAS ENO MUNDO SON DE PAI GOMES CHARINHO:  
NOVA PROPOSTA INTERPRETATIVA<sup>1</sup>**

Carla Sofia dos Santos Correia  
SMELPS/IF/UP/FCT

O cantar *De quantas cousas eno mundo son* de Pai Gomez Charinho (A256) é uma das composição que tem despertado considerável interesse entre os estudiosos da poesia medieval galego-portuguesa<sup>2</sup>. Por um lado, porque este invulgar texto, acolhido pelo *Cancioneiro da Ajuda*, não se enquadra numa temática amorosa, mas também não se compagina perfeitamente com o género de escárnio e maldizer; por outro, porque a identificação do rei a quem a composição é dirigida, o «rey de Castella e de León», continua a ser controversa, havendo quem defenda que se trata de Afonso X, o Sábio, e quem, pelo contrário, considere que o monarca visado é o seu filho, Sancho IV<sup>3</sup>. O presente trabalho tem, então, como objetivo, lançar um novo olhar sobre a composição a partir da sua relação com outros textos, de forma a tentar avançar mais alguns dados no que diz respeito à identidade daquele que Charinho pretendia visar.

Trata-se, antes de mais, de um cantar no qual se tece uma comparação entre o rei e o mar. Vejamo-lo:

«De quantas cousas eno mundo son,  
non veio eu ben qual pod' en semellar  
al rey de Castella e de León  
se [non] ùa qual vos direi: o mar.  
O mar semella muit' aqeste rei,  
e d' aquí en deante vos direi  
en quaes cousas, segundo razón:

---

<sup>1</sup> Este artigo resulta da comunicação apresentada ao XVII Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (AHLM), que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Setembro de 2015.

<sup>2</sup> Sobre a biografia e o cancionero deste trovador de naturalidade galega, que foi almirante do mar e «adelantado» de Galiza durante o reinado de Sancho IV, ver Armando Cotarelo/Enrique Monteagudo (1934/1984) e António Resende de Oliveira (1994: 400-401); a documentação que o refere foi estudada por Mercedes Gaibrois de Ballesteros (1922-1928) e Antonia Vázquez Sánchez (1996).

<sup>3</sup> A ideia de que o rei em questão seria Afonso, o Sábio, foi avançada por Carolina Michaëlis de Vasconcellos (1904, vol. II: 426), sendo acolhida por Giuseppe Tavani (1990: 310). A. R. Oliveira (1994: 261) defende que se tratará do filho deste monarca, Sancho IV, identificação que Mercedes Brea (1996: 150) parece aceitar como definitiva.

O mar dá muit' e creede que non  
se pod' o mundo sen el gobernar  
e pode muit' e [á] tal corazón  
que o non pode ren apoderar.  
Des i ar [é] temudo, que non sei  
quen o non tema, e contarvos ey  
aínda mais, e iudgá[de]m' entón.

E no mar cabe quant' i quer caber  
e mantén muitos, e outros y á  
que x' ar quebranta e que faz morrer  
enxerdados; e outros a que dá  
grandes herdades, e muit' outro ben.  
E tod' esto que vos cuncto avén  
al rey, se o souberdes coñocer.

E da mansedume vos quero dizer  
do mar: non á cont', e nunca será  
bravo nen sannudo, se llo fazer  
outro non fezer, e sofrervos' á  
tódalas cousas, mais se en desdén  
o per ventura algún louco ten  
con gran tormenta o fará morrer.

Estas mannas, segund' o meu sen,  
que o mar á, á el rey, e por én  
se semellan, quen o ben entender»<sup>4</sup>.

Se, por um lado, parece haver no texto uma concepção do mar enquanto fonte de vida – «o mar dá muit'» e «mantén muitos» e «dá grandes herdades e muit' outro ben» –, por outro lado também é visto enquanto causador de morte – «faz morrer [muitos] enxerdados». Portanto, Charinho sublinha quer os aspectos positivos do mar, como o poder e a generosidade; quer os aspectos negativos, como a crueldade e a intempestividade. Assim, aqueles que agirem correctamente encontrarão no mar a «mansedume», e os que agirem de forma contrária encontrarão a morte – «con gran tormenta o fará morrer». Estas características atribuídas ao mar são depois transpostas para a pessoa do rei, traçando um paralelo entre a mutabilidade do mar e a do monarca. Esse paralelo põe em destaque os aspectos negativos do rei através de pequenos comentários ou apartes, como acontece no final da segunda estrofe – «Des i ar é temudo, que non sei/ quen o non tema, e contarvos ey/ aínda mais, e iudgádem' entón» –, da terceira – «E tod' esto que vos cuncto avén/ al rey, se o souberdes coñocer» – e da quarta – «Estas mannas, segund' o meu sen, / que o mar á, á el rey, e por én/ se semellan, quen o ben entender».

---

<sup>4</sup> Edição de Monteagudo *apud* Brea (1996a, II: 713-714).

Já Henri Lang<sup>5</sup>, reconheceu a afinidade entre o cantar de Pai Gomez Charinho e a lei XXVIII, título 9, *Partida II*, das *Siete Partidas* do rei Afonso X, o Sábio. Vejamos a lei intitulada «Que semejanza pusieron los sabios antiguos á la corte del rey»:

«Pusieron los sabios antiguos semejanza de la mar á la corte del rey; ca bien asi como la mar es grant et larga, et cerca toda la tierra, et caben en ella pescados de muchas naturas, otrosi la corte debe seer en espacio para caber et sofrir y dar recabdo á todas las cosas que á ella venieren de qualquier natura que sean: ca alli se han de librar los grandes pleitos, et tomarse los grandes consejos, et darse los grandes dones; et por ende hi ha meester larguez, et grandez et espacio para saber los enojos, et las quejas, et los desentendimientos de los homes que á ella venieren, que son de muchas maneras, et cada uno quiere que pasen las cosas segunt su voluntad et su entendimiento. Onde por todas estas razones á meester que la corte sea larga como la mar: et aun sin estas hi ha otras en quel semeja, ca bien asi como los que andan por la mar en el buen tiempo van derechamente et seguros con lo que lievan, et arriban al puerto que quieren; otrosi la corte, quando en ella son librados los pleytos con derecho, van los homes en salvo et alegremente á sus logares con lo suyo, y dende adelante no gelo puede ninguno contrastar, ni han de haber endealzada á otra parte. Et aun la corte ha otra semejanza con la mar, que bien asi como los que van por ella si han tormenta et non saben guiar nin mantener, vienen á peligro, porque pierden los cuerpos et quanto traen afogándose, bebiendo el agua amarga de la mar; otrosi los que vienen á la corte con cosas sin razón et sin derecho pierden hi sus pleitos et afogaseles aquello que cobdiciaban haber, et algunas vegadas mueren hi por derecho, bebiendo el amargura de la justicia por los yerros que fecieron. Onde primeramente el rey que es cabeza de la corte, et los otros que son hi con él para darle consejo et ayuda con que mantenga la justicia, deben ser muy mesurados para non ir á las cosas sin razón, et muy sofridos para non se rebatar nin mover por palabras soberbias et desmesuradas que los homes dicen, nin por los desamores, nin por la invidias que han entre sí, porque han á desamar el rey et á los otros quel consejan, sinon se les facen las cosas como ellos quieren; et por ende aquellos que en la corte estan deben ser de un acuerdo et de una voluntat con el rey para consejarle siempre que faga lo mejor, guardando á él et á sí mismos que non yerren nin fagan contra derecho. Et bien asi como los marineros se guian en la noche oscura por el aguja que les es medianera entre la estrella et la piedra, et les muestra por do vayan tambien en los malos tiempos como en los buenos; otrosi los que han de ayudar et de consejar al rey, se deben siempre guiar por la justicia que es medianera entre Dios et el mundo en todo tiempo, para dar gualardon á los buenos et pena á los malos, á cada uno segunt su merescimiento»<sup>6</sup>.

Neste texto, Afonso X tece uma comparação não entre o mar e o rei, como faz o trovador galego, mas entre o mar e a corte. Contudo, refere que o rei «es cabeza de la corte», pelo que a comparação se estende, em última instância, à figura do monarca. Ora, à semelhança do que acontece na composição de Pai Gomez Charinho, também aqui se faz referência à dualidade de comportamento do mar e, por consequência, da

---

<sup>5</sup> Ver Henry R. Lang (1929).

<sup>6</sup> Segundo a edição da Real Academia de História, publicada nos inícios do século XIX (Afonso X: 1807, tomo II: 83-84).

corte e da personalidade do rei. Tal como o mar, a corte deve agir com largueza, recompensando os bons – «á mester que la corte sea larga como la mar» –; mas deve também saber actuar com justiça, punindo os criminosos – «los que vienen a la corte com cosas sin razón et sin derecho pierden hi sus pleitos et afogaseles aquello que cobdiciaban haber, et algunas vegadas mueren hi por derecho, bebendo el amargura de la justicia por los yerros que fecieron». Contudo, e diferentemente do que acontece no cantar de Charinho, o texto do Rei Sábio refere que tanto a corte como o rei devem ser «mesurados», pois não devem agir de forma injusta, visto que a justiça é um instrumento divino: «la justicia que es medianera entre Dios et el mundo en todo tiempo».

Esta comparação entre o mar e a corte parece-nos muito semelhante a um episódio relatado no Salmo 106:

«(...) qui descendunt mare in navibus facientes operationem in aquis multis ipsi viderunt opera Domini et mirabilia eius in profundo dixit et stetit spiritus procellae et exaltati sunt fluctus eius ascendunt usque ad caelos et descendunt usque ad abyssos anima eorum in malis tabescebat turbati sunt et moti sunt sicut ebrius et omnis sapientia eorum devorata est té clamaverunt ad Dominum cum tribularentur et de necessitatibus eorum eduxit eos et statuit procellam eius; in auram et siluerunt fluctus eius et laetati sunt quia siluerunt et deduxit eos in portum voluntatis eorum confiteantur Domino misericordiae eius et mirabilia eius filiis hominum»<sup>7</sup>.

Neste salmo, embora o recurso utilizado não seja uma comparação, aponta-se o carácter mutável de Deus, que tanto é capaz de fazer surgir uma tempestade, colocando em perigo aqueles que navegam no mar – «dixit et stetit spiritus procellae et exaltati sunt fluctus eius»<sup>8</sup> –, como a acalma, quando os tripulantes por ele clamam – «et clamaverunt ad Dominum cum tribularentur et de necessitatibus eorum eduxit eos / et statuit procellam eius; in auram et siluerunt fluctus eius»<sup>9</sup>.

Ora, Charinho parece fazer uma inversão daquilo que é dito quer nas *Siete Partidas* de Afonso X, quer no salmo em questão. Para o trovador galego-português, o poder do rei é como o do mar, sobretudo porque mata e destrói, não havendo lugar nem à justiça, aspecto que as *Partidas* apontam como inerente à pessoa do rei, nem à misericórdia, qualidade que o salmo atribui a Deus. Os comentários e apartes que acima referimos parecem reforçar o tom censório do poema.

---

<sup>7</sup> Cf. “Liber Psalorum”, 106, 23-31, in *The Latin Library*, disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/bible/psalms.shtml#106>, consultado em Junho de 2014.

<sup>8</sup> «À sua palavra, soprou um vento de tempestade e as ondas levantaram-se» (tradução nossa).

<sup>9</sup> «Mas, na sua angústia, clamaram ao senhor e ele livrou-os das suas aflições. Transformou a tempestade em bonança e as ondas do mar acalmaram» (tradução nossa).

Uma questão, contudo, se coloca. Poderá este salmo ter estado na base da comparação entre o rei e o mar que é estabelecida nos textos destes autores ibéricos? No caso de Afonso X, dado o seu estatuto de monarca, e sendo a Vulgata Latina uma das principais fontes conhecidas da sua *General Estoria*, não é possível duvidar de que detinha um conhecimento profundo dos textos bíblicos. Por sua vez, também não é impossível que Charinho conhecesse os Salmos, uma vez que vários estudos mostram o contacto de outros trovadores e jograis com a matéria bíblica<sup>10</sup>. Seja como for, mesmo que Charinho não tivesse conhecimento directo do Salmo 106, o facto de retomar na sua composição uma lei das *Partidas* de Afonso X que parece glosar a situação esboçada no salmo é suficiente para justificar essa afinidade.

Se aceitarmos que na origem da comparação entre o mar e a corte que surge no texto das *Partidas* está o Salmo 106, torna-se mais fácil compreender o alcance da manobra que Pai Gomes Charinho faz sobre esse texto. O cantar do trovador galego-português tem um sentido propositadamente ambíguo. Se, por um lado, refere algumas características positivas do mar, e logo, do rei, afirmando que quem lhe obedecer encontrará sempre nele a «masedume», por outro, aponta também, e sobretudo, os aspectos negativos, dizendo que «se en desdén/ o per ventura algún louco ten», isto é, se alguém lhe desobedecer, «con gran tormenta o fará morrer». Charinho apropria-se, assim, da comparação tecida por Afonso X no texto das *Partidas* para acusar o rei de usar o seu poder de forma discricionária e implacável. No nosso entender, Charinho saberia que na base do texto do monarca castelhano estaria o Salmo 106, uma vez que o poema omite propositadamente a menção à clemência real, que equivale no salmo à misericórdia divina, e nas *Partidas* à justiça do rei.

Tendo em conta esta possibilidade, impõe-se considerar que a composição de Pai Gomez Charinho seja uma crítica dirigida ao Rei Sábio. Giuseppe Tavani considera mesmo que o cantar *Non me posso pagar tanto* (B480/ V63) de Afonso X constitui uma resposta ao texto de Charinho<sup>11</sup>. Sem querer entrar aqui na discussão desta hipótese, não podemos deixar de concordar que a identificação que a sustenta parece fazer profundo sentido. Nos últimos anos, contudo, a crítica, partindo do pressuposto de que a poesia marinha de Charinho seria posterior a 1284, data em que teria sido nomeado para o cargo de almirante do mar<sup>12</sup>, aceita tacitamente que a composição em causa não

---

<sup>10</sup> Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1904, vol. II: 624) considera que a imagem do cervo das cantigas de Pero Meogo provém do conhecimento do *Salmo 42*. Para Aubrey Bell (1922) essa imagem deriva do *Cântico dos Cânticos*. Alan Deyermond (1992), estabeleceu o *Salmo 86* como fonte da única composição de Meendinho que chegou até nós. No seguimento deste autor, Maria do Rosário Ferreira e José Carlos Ribeiro Miranda (2004) aprofundaram esta questão. Segundo Miranda (2004a: 118-119), também Osoir'Anes Marinho se terá inspirado no *Cântico dos Cânticos* ao compor o cantar *E por que me desamades*.

<sup>11</sup> Ver Tavani (1992: 54).

<sup>12</sup> Note-se que, segundo nos adiantou Mariña Arbor em comentários feitos no dia do Congresso, existem documentos que atestam que Pai Gomez já desempenhava o cargo de almirante do mar em 1282, logo, ainda durante o reinado de Afonso X, o que vem invalidar este argumento. Não conseguimos, contudo, ter acesso a esses documentos.

poderia referir-se a Afonso X mas sim a seu filho e sucessor Sancho IV<sup>13</sup>. Ora, o referido pressuposto não tem qualquer suporte documental, pelo que a proposta de datação das composições marinhas, salvo aquela em que, de facto, Charinho faz menção ao seu ofício enquanto almirante do mar, é puramente conjectural<sup>14</sup>. Numa dessas cantigas marinhas<sup>15</sup>, o trovador galego faz mesmo referência às torres de Jaén<sup>16</sup>, o que pode levar a crer que a composição terá sido escrita aquando da conquista cristã da cidade andaluza em 1246, no reinado de Fernando III, logo, muito antes da data apontada por Oliveira e Brea. Além do mais, o trovador galego era natural de Pontevedra, localidade que se situa junto à costa, pelo que os temas marítimos não seriam surpreendentes, mesmo que ele não desempenhasse ainda o cargo referido.

Alguns detalhes da composição, contudo, vêm tornar mais problemática a identificação do rei em causa. Em questão está a passagem em que se refere que o rei não será «bravo nen sannudo» se sempre lhe obedecerem. Por um lado, a caracterização do rei como «bravo» pode remeter para Sancho IV, a quem foi atribuído o cognome de «o Bravo». Esta aproximação, contudo, deve considerar-se com algumas reservas, uma vez que, normalmente, os cognomes reais eram atribuídos *post-mortem* e, até agora, não tivemos conhecimento de nenhum documento contemporâneo do rei que o mencionasse. Por outro lado, torna-se necessário averiguar em que medida as acusações dirigidas ao monarca da composição se enquadram mais ou menos nas figuras históricas de Afonso X e Sancho IV.

Começando por este último, as crónicas descrevem-no como um homem de ímpetos violentos. Assim foi quando confrontado com as atitudes desobedientes daquele que havia sido seu mordomo-mor, Lope Diaz de Haro, e do seu irmão, o infante Juan. Ao primeiro cortou a cabeça num ato impulsivo; ao segundo, fê-lo encarcerar. As crónicas relatam ainda como mandou executar em Badajoz quatro mil seguidores do seu sobrinho, o infante de La Cerda, a quem Afonso X havia legado a coroa em testamento, mais quatrocentos em Talavera e outros tantos em Ávila e Toledo. Além disso, dão também ênfase à irascibilidade do rei castelhano. Assim, na *Crónica Geral de Espanha de 1344*, mais propriamente na secção final, correspondente à continuação da história dos reis de Castela e Leão de Afonso X a Afonso XI – até há pouco conhecida apenas pela versão abreviada que Luís Filipe Lindley Cintra apresenta em apêndice à sua edição da crónica<sup>17</sup>, mas agora disponível em versão integral<sup>18</sup> –, Sancho IV é caracterizado como «homẽ nõ bẽ constante», que «queymou e destruyo grande peça

---

<sup>13</sup> Ver Oliveira (1994: 261) e Brea (1996: 150).

<sup>14</sup> Trata-se da composição *Disserom-m'hoj', ai amiga, que nom* (B838/V424), na qual a voz feminina refere que o seu amigo abandonou o cargo de almirante do mar.

<sup>15</sup> *Ay, Santiago, padrón sabido* (B843/V429), edição de Monteagudo *apud* Mercedes Brea (1996a, vol. II: 711).

<sup>16</sup> «*Sobre mar vén quen frores d' amor ten, / myrarey, madre, as torres de Geén*».

<sup>17</sup> Luís Filipe Lindley Cintra (1990: 511-518).

<sup>18</sup> O texto integral desta secção, preservado apenas em tradução castelhana, não foi incluído por Cintra na sua edição, mas encontra-se agora disponível *online* em Maria do Rosário Ferreira (2015).



do reyno [de Aragão] ataa Taraçona», porque o rei de Aragão não quis aceitar um convite para receber «vyandas ã abastança », e de quem o infante João fugiu «aalẽ mar», «temẽdo a sanha del rey seu irmão», destacando-se a insistência na utilização de vocabulário que apontava a «sanha» do rei<sup>19</sup>.

Por outro lado, também de Afonso X constam descrições alusivas à sua intemperividade e crueldade, mais propriamente no episódio que relata como o rei mandou assassinar o seu irmão, o infante Fradique, e D. Simão Ruiz de los Cameros, seu cunhado. O episódio surge, no entanto, com muitas variantes nos diferentes testemunhos. Na *Crónica de Alfonso X*, diz-se que D. Fradique foi afogado, e Simão Ruiz de los Cameros queimado, mas não se refere o motivo. Na *Crónica Geral de Espanha de 1344*, acrescenta-se que o motivo pelo qual o rei mandou matar o seu irmão e o cunhado deste foi que este «querendo saber seu acabmẽto ajũtou muytos estronomos e acharõ que avya de morrer desherdado dos reynos de Castela e de Lyã por homẽ de seu sangue». Três dos testemunhos castelhanos da secção final desta crónica (mss. U, Q2 e G) dão conta, no seguimento deste episódio, de outra morte a mando do rei: a do «muy noble fidalgo de Portugal que avía nonbre Juan Mendes e era del linaje de los de Sosa», acrescentando que «todos estos fueron muertos por voluntad e non por merescimiento»<sup>20</sup>, destacando-se, assim, a falta de justiça subjacente a esta decisão. A totalidade dos testemunhos castelhanos da crónica refere ainda que foi dada ordem de execução a «otros muchos fidalgos, sin derecho como non devía», isto é, sem uma sentença judicial prévia.

Se os elementos relativos a Sancho IV espantam pela caracterização violenta do rei bem como pelo número de pessoas que terá mandado matar, aqueles que se referem a Afonso X também ilustram bem a sua intemperividade, principalmente nos últimos anos de vida, em que estaria já doente, sofrendo de inúmeros ataques de cólera, como referem as crónicas.

Visto que a partir destes dados não é possível obter uma indicação segura sobre qual destas duas personagens régias era o alvo da composição de Charinho, vejamos como seriam as relações entre o trovador galego e os dois reis em questão. Charinho deve a sua ascensão social a Sancho IV, depois de o ter apoiado nas lutas pelo trono contra seu pai. Desde 1284, ano da subida ao trono do Rei Bravo, até 1286, desempenha o cargo de almirante do mar. Nesse ano, acompanhou o rei numa deslocação à Galiza, e, em 1290, encontramo-lo desempenhando o cargo de Meirinho-mor da Galiza. Em 1292 é mencionado como Adiantado Maior da Galiza. A sua relação com Sancho IV encontra-se bem documentada, com períodos de maior participação na corte régia e outros de maior afastamento. Em 1293, contudo, é acusado em carta régia de exigir indevidamente jantar no mosteiro de S. Pedro de Angoares, o que pode indicar uma relação conflituosa com o poder régio.

---

<sup>19</sup> Neste parágrafo, como no seguinte, o texto português é citado de acordo com a edição de Cintra (1990: 511-513).

<sup>20</sup> Seguimos, para o texto castelhano, o testemunho U. Cf. «Manuscrito U – Madrid, Biblioteca Zabálburu e Basabe, 11-109, fól. 219rb–225rb», preparado por M. R. Ferreira, M. J. Gomes e A. S. Laranjinha em Ferreira (2015).

Quanto à sua ligação à corte do Rei Sábio, não está atestada na documentação. No entanto, podemos avançar alguns elementos que contribuem para a corroborar. Antes de mais, o epitáfio do seu túmulo refere que participou na conquista de Sevilha. Alguns autores duvidam da veracidade desta informação, visto que o seu nome não consta em nenhum documento. Porém, o facto de Charinho ter um cantar de escárnio dirigido a Afonso Lopes de Baião, aliado à inexistência de indicações de que tenha frequentado a corte portuguesa, leva-nos a crer que se terá relacionado com o trovador português na corte de Fernando III, culturalmente presidida pelo infante Afonso, e, muito provavelmente, por ocasião da conquista de Sevilha, em que Baião participou<sup>21</sup>. Além disso, Charinho tem uma tenção com um «senhor» que o texto não identifica, mas que parece tratar-se de alguém de condição régia, já que a composição refere que «ouv'aquí reis de mayor poder». A crítica considerou durante longo tempo que este «senhor» seria Afonso X<sup>22</sup>, mas mais recentemente surgiu a hipótese de se tratar do infante Fernando de La Cerda<sup>23</sup>, visto existirem documentos que denunciam os abusos que este cometia quando exigia jantares a quem não tinha o direito de exigir, sendo exatamente sobre esse tema que versa a tenção: os direitos dos senhores e os deveres dos vassalos quando os primeiros se encontram longe de casa, e as injustiças que eram cometidas. Contudo, esta hipótese tem o problema de não haver qualquer indício de que Fernando de la Cerda tenha sido trovador, o que poderia ser explicado caso se tratasse de uma tenção fingida e não com um interlocutor real. Como quer que seja, o facto de o segundo interveniente parecer identificar-se com um rei não nos permite chegar a uma conclusão definitiva.

Charinho poderá, portanto, ter desenvolvido conflitos tanto com Afonso X como com Sancho IV. No caso do primeiro, o facto de ter tomado o partido contrário ao do rei nas graves lutas sucessórias que marcaram o final do reinado de Afonso X poderia estar na base da animosidade que o cantar demonstra. No caso do segundo, a destituição do cargo de almirante do mar não terá sido pacífica, o que justifica que as suas relações com Sancho IV, de quem sempre havia sido próximo, se tornassem conturbadas, levando Charinho a apoiar a causa do infante Juan nos confrontos que o opuseram ao seu irmão.

Dito isto, chegou a altura de tirarmos algumas conclusões. Perfilam-se duas hipóteses para a identidade do rei do cantar de Charinho. A que mais recentemente tem sido aceite pela crítica aponta para Sancho IV. De facto, como vimos, a ambiguidade da caracterização da personagem a quem a composição se refere pode apontar para as relações de proximidade e afastamento que Charinho manteve com esse rei, e a sua imagem como «bravo e sanhudo» face àqueles que de alguma forma o contrariam seria nesse caso um indício para a sua identificação. Contudo, a datação da composição que tem sido avançada como complemento desta identificação é, como vimos, frágil. Um

---

<sup>21</sup> Ver Oliveira (1994: 308).

<sup>22</sup> Carolina Michaëlis emitia essa opinião nas suas *Randglossen* em 1924 (Vasconcellos, 2004: 133-155), e Rodrigues Lapa (1970: 455) faz a mesma identificação.

<sup>23</sup> Ver Oliveira (1994: 335-336).

trovador que é natural de uma localidade situada à beira-mar, que foi senhor de outra, Rianxo, também bem próxima da orla marítima, não precisaria de desempenhar o cargo de almirante do mar para compor textos de temática marinha, ainda para mais quando na Galiza essa era uma temática bastante comum entre aqueles que compunham trovas. Isto torna-se ainda mais claro quando, numa composição de amigo onde é questão de mar e de navios, Charinho menciona as torres de Jaén, numa clara alusão à conquista dessa cidade. Não que fosse impossível, mas, na lírica galego-portuguesa, as referências a factos históricos tendem a ser temporalmente próximas dos acontecimentos, pelo que temos dificuldade em acreditar que Charinho fizesse essa menção mais de 40 anos depois.

A outra hipótese de identificação é com Afonso X. Como mostrámos, o argumento de Charinho não ter feito parte da corte do Rei Sábio não é fiável, e menos seguro se torna ainda se tivermos em conta que uma sua irmã casou com João Garcia de Villamaior, mordomo-mor e privado de Afonso X, o que constituía uma porta de acesso do trovador galego à corte régia castelhana. A confirmar-se que o trovador galego já desempenhava o cargo de almirante do mar em 1282, todos os argumentos utilizados para recusar a sua presença na corte do Rei Sábio perdem validade. Além disso, estando esta composição muito próxima de uma das leis das *Partidas* de Afonso X e do salmo que pensamos estar na origem desta, e verificando-se que o trovador galego subverte as comparações estabelecidas nesses textos, parece-nos que não teria grande sentido levar a cabo essa complexa operação com a intenção de visar alguém que lhes seria completamente alheio, como era o caso de Sancho IV. Nada melhor e mais eficaz do que partir de um texto da autoria da pessoa a quem a sátira é dirigida, subvertendo-o, para o transformar numa poderosa censura ao seu comportamento.

As considerações que aqui tecemos não levam a uma conclusão irrefutável. Se tivéssemos apenas em conta o texto de Charinho talvez nos inclinássemos para a identificação de Sancho IV com o rei que o trovador compara ao mar. No entanto, como vimos, os argumentos em que esse raciocínio se baseia podem também servir para a identificação com Afonso X; e acresce a isso que as relações intertextuais que o trovador galego parece manter com o a obra do Rei Sábio fazem a balança pender para o lado deste. Sem outra documentação que clarifique o percurso de Charinho até 1284, resta-nos restabelecer a incerteza sobre a identidade do rei visado pela sua contundente composição.

### **Bibliografia:**

Alfonso X, el Sabio (1807), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios Códices Antiguos por la Real Academia de La Historia*, tomo II, *Partida Segunda y Tercera*, De orden y a Expensas de S. M. Madrid en la Imprenta Real.

Gaibrois de Ballesteros, Mercedes (1922-1928), *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3 vols.

- Bell, Aubrey (1922), "The Hill Songs of Pero Meogo", in *Modern Language Review*, 17, pp. 258-262.
- Brea, Mercedes (1996), "Pai Gómez Chariño y el mar", in J.M. Lucía-Megías e C. Alvar (coord.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad, pp. 140-152.
- Brea, Mercedes (ed. 1996a), *Lírica profana Galego-Portuguesa*, Santiago de Compostela, CIRP, Xunta de Galicia, 2 vols.
- Cintra, Luís Filipe Lindley (ed. 1990), *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol. IV.
- Deyermond, Alan (1992), "Old Testament elements in two *Cantigas de Amigo*", in *Studies in Portuguese Literature and History in Honor of Luis de Sousa Rebelo*, Londres, Tamesis, pp. 21-28.
- Ferreira, Maria do Rosário e Miranda, José Carlos (2004), "Meendinho ou as ondas em águas paradas", in *O Cancioneiro da Ajuda Cen Anos Depois*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 293-312.
- Ferreira, Maria do Rosário (dir., 2015), *De Afonso X a Afonso XI. Edição e estudo do texto castelhano dos reinados finais da 2ª redacção da Crónica de 1344*, Paris, SEMH-Sorbonne/CLEA (EA 4083), Coll. «Travaux en cours», Les Livres d'e-Spania. URL: <https://espanialivres.revues.org/698>.
- Lapa, Manuel Rodrigues (ed., 1970), *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo, Galaxia.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (2004a), *Aurs Mesclatz ab argen. Sobre a primeira geração de trovadores galego-portugueses*, Porto, Edições Guarecer.
- Monteagudo Romero, Enrique (ed., 1984), *Cancionero de Payo Gómez Chariño Almirante y Poeta (siglo XIII)* de Armando Cotarelo Valedor (edição facsímile com prólogo e apêncices), Madrid/Santiago de Compostela, Librería General de Victoriano Suárez/ Xunta de Galicia.
- Cotarelo Valedor, Armando (1934), *Cancionero de Payo Gómez Chariño Almirante y Poeta (siglo XIII)*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- Lang, Henri R. (1929), "Old portuguese sea lyrics", in *Revue Hispanique*, 77, pp. 187-200.
- Oliveira, António Resende de (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros medievais e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa, Colibri.
- Tavani, Giuseppe (1992), *A poesía de Airas Nunez*, Santiago de Compostela, Editorial Galaxia.

Vasconcellos, Carolina Michaëlis de (1904), Halle, *Cancioneiro da Ajuda*, 2 vols. (consultado na Reimpressão de Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990).

Vasconcellos, Carolina Michaëlis de (2004), *Glosas marginais ao cancioneiro medieval português* (traduzidas e editadas por Yara Frateschi Vieira *et all.*), Coimbra, Universidade de Coimbra.

Víñez Sánchez, Antonia (1996), “Documentación de trovadores”, in J.M. Lucía-Megías e C. Alvar (coord.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad, pp. 531-542.



**Autor:**

Paulo Morgado e Cunha

[up201403129@letras.up.pt](mailto:up201403129@letras.up.pt)

**Título:**

«Batalhas fundacionais»: da Estória do Santo Graal à Crónica de D. João I, de Fernão Lopes

**Resumo:**

Conhecido desde há muito como sendo o escritor da Idade Média portuguesa que mais referências faz ao romance arturiano, Fernão Lopes, na sua crónica dedicada aos eventos que levam D. João I ao poder, poderá ter tido como modelo para a narrativa da batalha de Aljubarrota o extenso relato dessa verdadeira batalha fundacional, presente na *Estória do Santo Graal*, onde o rei Evalac, depois Mordaim, derrota Tolomer, dando origem ao surgimento do primeiro reino cristão do Oriente. O estudo agora apresentado propõe-se identificar os vários momentos em que a crónica portuguesa poderá revelar essa dívida para com o texto do ciclo arturiano.

**Palavras-chave:**

Fernão Lopes; *Crónica de D. João*; ciclo arturiano; *Estória do Santo Graal*; acha; cruz vermelha.

**Abstract:**

Fernão Lopes is accepted to be the Portuguese medieval writer who in his works makes the most to the Arthurian Novels. The narrative of the Battle of Aljubarrota, included in the chronicle dedicated to the events that brought John I to power, might have been modelled on the *Estoria do Santo Graal's* battle, in which King Evalac, and subsequently Mordaim, defeat Tolomer. This truly foundation battle paved the way for the constitution of the first Christian Kingdom of the East. This article wants to identify the different segments of the Portuguese Chronicle in which the influence of the text belonging to the Arthurian Cycle is visible.

**Keywords:**

Fernão Lopes; D. João I chronicle; Arthurian prose cycle; *Estória do Santo Graal*; acha; red cross.

**Como citar este artigo:**

Paulo Morgado e Cunha, “«Batalhas fundacionais»: da Estória do Santo Graal à Crónica de D. João I, de Fernão Lopes”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 19-40.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a2



**«BATALHAS FUNDACIONAIS»:  
DA ESTÓRIA DO SANTO GRAAL À CRÓNICA DE D. JOÃO I, DE FERNÃO LOPES**

Paulo Morgado e Cunha  
Mestrado de Estudos Medievais  
Universidade do Porto

Fernão Lopes é, entre os autores medievais portugueses, o que mais vezes faz referências explícitas e implícitas à matéria arturiana<sup>24</sup>. No entanto, ainda não existem trabalhos acerca do aproveitamento por este autor de matérias incluídas no livro inicial do Ciclo em Prosa, a *Estoria do Santo Graal*. Um dos pontos de contacto mais evidentes entre as duas obras encontra-se nas batalhas "fundacionais" (ou centrais) de cada uma: a batalha entre o Rei Evalac e o Rei Tolomer e a de Aljubarrota, narrada na segunda parte da Crónica de D. João I. Neste artigo pretendo compreender melhor a interação entre estes dois relatos.

Em primeiro lugar, é necessário fazer uma pequena nota acerca dos textos utilizados para o presente trabalho. A edição a ser utilizada para a *Estoria do Santo Graal* é baseada no manuscrito 643 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, editada num esforço coletivo dirigido por José Carlos Ribeiro Miranda<sup>25</sup>. Já para a Crónica de D. João I a situação é mais complexa. Ao contrário da ESG, da qual se apenas conhece um manuscrito completo, esta possui vários, estando ainda por fazer uma edição crítica com base em todos os testemunhos conhecidos. Portanto, as duas utilizadas no presente trabalho serão a de M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Bastos<sup>26</sup> e a de W. J. Entwistle<sup>27</sup>. Estas são concordantes no que diz respeito a matéria nelas contidas<sup>28</sup>, sendo

---

<sup>24</sup> Sobre a utilização de matéria arturiana por Fernão Lopes veja-se o trabalho de Miranda (2013) e a bibliografia aí citada.

<sup>25</sup> Utilizamos a edição da *Estoria do Santo Graal (Livro Português de José de Arimateia)* dirigida por José Carlos Ribeiro Miranda com Ana Sofia Laranjinha, Isabel Correia, Simona Ailenii e Eduarda Rabaçal, publicada em 2016, daqui em diante referida como ESG.

<sup>26</sup> Esta edição, realizada em 1990, está baseada no códice manuscrito CIII/I-10 da Biblioteca Pública de Évora juntamente com a edição impressa de 1644 e os códices 187 e 784 da Biblioteca Pública Municipal do Porto e um códice (não descrito pelo editor) da Biblioteca da Universidade de Coimbra. Será doravante referida como CDJ, 1990 para a distinguir da outra edição utilizada.

<sup>27</sup> Edição baseada nos manuscritos Add Mss. 20946, da British Library, e 365 da Torre do Tombo editado em 1898. Esta será referido como CDJ, 1977.

<sup>28</sup> Pelo menos nos excertos aqui analisados. Não cabe no espectro desta análise fazer uma leitura comparada entre os dois na sua íntegra.

que as principais diferenças entre uma e outra edição são ditadas pelos critérios de transcrição, sobretudo no que toca a utilização da pontuação por Entwistle. O critério deste é menos arcaizante que o de Lopes de Almeida e Magalhães Bastos, resultando num texto de leitura mais simples. Outra diferença, mais significativa, deve-se a que a edição de 1990 aglutina num só o primeiro e o segundo capítulo da de 1977. No entanto, o texto da carta contida nesse segundo capítulo está integralmente copiado. Esta diferença leva a que a numeração dos capítulos se encontre desfasada de uma edição para a outra, embora o conteúdo seja o mesmo. De aqui em diante, irei transcrever um excerto apenas de uma das edições, indicando onde se localiza na outra, exceto nos casos em que as diferenças não sejam apenas ditadas pela transcrição.

Para averiguar se as imagens, e outras particularidades narrativas por nós salientadas, são estritamente da lavra de Fernão Lopes, utilizarei, quando necessário, edições das crónicas de Froissart<sup>29</sup> e de Pero Lopez de Ayala<sup>30</sup>, outros dois cronistas medievais que escreveram sobre a batalha.

Procurando dar uma ideia geral do desenvolvimento das duas batalhas procederei a um breve resumo das mesmas, contextualizado não só as batalhas no seu universo narrativo, mas também os vários episódios que irei aprofundar. Começaremos pelo relato mais extenso, o da batalha entre o Rei Evalac e o Rei Tolomer na *Estória do Santo Graal*.

O relato da batalha em si ocupa apenas por dois capítulos, o IL e o L. Mas como acima mencionei, interessa perceber um pouco dos antecedentes, que em muito ditam o desenrolar do próprio confronto. Este surge após a invasão de Tolomer, que, nos momentos finais do capítulo XXXXV, tinha entrada no reino de Evalac, conquistado uma cidade e cercado o castelo de Balagão/Valachim com uma enorme força<sup>31</sup>. Perante isto, Evalac reúne o seu exército junto de Carabez<sup>32</sup> onde Josefes lhe conta a sua proveniência e recebe a promessa de se converter à fé de Cristo, por parte de Evalac. É neste momento que Josefes pede para lhe trazerem «ũ escudo e um pano vermelho» (ESG, 2016: cap. XXXVI, 69). Deste pano faz uma cruz e prega-a ao escudo, dizendo a Evalac que sempre que visse aquele símbolo deveria dizer «Deus, que por este sinal vemçeste a morte, traze me são e homrado a receber a tua fee!» (ESG, 2016: cap. XXXVI, 69) e que, se o fizesse de bom coração, seria vitorioso no campo de batalha. Profetiza ainda

---

<sup>29</sup> Para a análise de Froissart, as dificuldades encontradas na leitura do texto em francês medieval foram supridas com recurso a uma edição em português traduzido do francês medieval de Ana Sofia Laranjinha e com notas de Mário Jorge Barroca. Esta edição, para além da tradução, também reúne os dois relatos escritos por Froissart, sendo o segundo muitas vezes omissivo em edições deste cronista.

<sup>30</sup> Cf Ayala, *Coronica del serenissimo Rey Don Pedro, hijo del Rey Don Alonso de Castilla [juntamente con la del Rey don Enrrique su hermano y la de don lua[a] primero ... su hijo]*, ano sétimo do reinado de d. Juan, cap. XII-XV, pp. 188-190.

<sup>31</sup> ESG, 2016: cap. XXXV, 66: «que Tolomer entrou em vossa terra com todo seu poder e tomou a vosa forte çidade e toda a terra aderredor a ti. O castelo de Balagão, que cercou com trimta mil cavaleiros e com trezemos e cimcoenta mil homens a pee...».

<sup>32</sup> ESG, 2016: cap. XXXVI, 67: «ũ castelo que era seis legoas dali e seis de Balachim».

que Tolomer o terá sob o seu poder durante três horas, e só depois e que Evalac deveria retirar um pano que, entretanto, colocara por cima do escudo<sup>33</sup>.

Partindo para Valachim, Evalac combate as forças de Tolomer que cercam o castelo, mas sem grande sucesso devido ao número muito superior de homens de Tolomer. A batalha foi muito dura, havendo «mui gram mortandade de homes e cavaleiros» (ESG, 2016: cap. XXXVII, 70). Evalac, sofrendo pesadas baixas, acaba por se retirar, sendo perseguido por Tolomer. No entanto, as forças de dentro do Castelo saem e derrotam aqueles que tinham ficado<sup>34</sup>. Tanto que, quando Tolomer regressa ao seu campo encontra as suas tendas todas destruídas. Após saber que Evalac se dirigia para a Coina, decide dividir o seu exército em dois, ficando metade a manter o cerco e a outra partiria para derrotar Evalac<sup>35</sup>. Evalac, na Coina, após saber da destruição das tendas de Tolomer, decide partir para combater com este, escapando por pouco ao cerco desta. Decidindo ir para Sarraz, onde estava a sua mulher, encontra-se com Sarafes, seu cunhado, com quem tinha más relações<sup>36</sup>. Juntam as suas forças e partem em direção a Orcaux, onde descansam e reúnem mais homens, recrutados das populações ao redor. Tolomer chegando perto dessa cidade, é surpreendido pelo número de soldados que Evalac tinha, pois contava que fossem menos<sup>37</sup>. É derrotado e obrigado a voltar a Balachim. Evalac persegue-o, dando-se alguns combates numa passagem muito apertada a que depois se dará o nome de "Pena do Samgue"<sup>38</sup>. Do outro lado dessa passagem, Tolomer reúne-se com os que tinham cercado Balachim, preparando-se para a batalha, que desta vez, viria a ser decisiva.

Começando Evalac por dividir o seu exército em 4 divisões, designadas por batalhas, confia a primeira a Sarafes, a segunda ao seu mordomo, a terceira a um sobrinho e a quarta seria comandada por ele. Decide ainda enviar Geçoines, um seu cavaleiro a guardar a passagem da "Pena do Samgue" com os da cidade<sup>39</sup>. Tolomer, vendo isto, divide os seus homens em oito batalhas, ordenando que cada uma de Evalac fosse atacada por duas das suas<sup>40</sup>. Assiste-se então ao discurso de Evalac aos seus

---

<sup>33</sup> ESG, 2016: cap. XXXVI, 69: «Emtão cobrio a cruz e o escudo de um pano e dise: verdade é provada e nom pode ser estorvada que Tolomer, teu imiguo, averá sobre ti poder tres oras (...) Emtão descubre a cruz!».

<sup>34</sup> ESG, 2016: cap. XXXVII, 70: «combaterom se com aqueles que guardavão as temdas e desbaratarão os e levarão quamto quiserão e quebrarão as temdas».

<sup>35</sup> ESG, 2016: cap. XXXVII, 71.

<sup>36</sup> ESG, 2016: cap. XXXVIII, 72: «E el rei oulhou e vio que era um seu cunhado que se dezia Sarafes, que era ù dos homens do mumdo que ele cuidava que pior queria...».

<sup>37</sup> ESG, 2016: cap. XXXVIII, 73-74.

<sup>38</sup> ESG, 2016: cap. XXXVIII, 74: «que depois ouve aquela pena nome a Pena do Samgue, por o muito samgue que por tempos aí jouve daquela gramde morte.».

<sup>39</sup> ESG, 2016: cap. IL, 75.

<sup>40</sup> ESG, 2016: cap. IL, 75: «Asi ordenou que duas batalhas das suas fosse comtra cada batalha de el rei Ebalac».

cavaleiros, onde este frisa a importância da valentia e da coragem para os seus homens, pois defrontavam uma força muito superior, mas que a honra ganha em tal batalha seria muito maior:

«Senhores, vós bem vedes como vos há mister de serdes bõos que, por um que nós temos, tem eles tres. Mas tamto é que vos deveis de confortar e dar mui gram ardimento que temos direito, e eles a gram torto vem sobre nós. E fazei como bons e será a vitorea e a omra da batalha vosa...»<sup>41</sup>.

Terminado o discurso, dá-se início à batalha, com duas divisões de Tolomer a combater contra a de Sarafes, que inicia aqui as suas proezas. Evalac, vendo o seu mal-amado cunhado fazendo tais esforços, promete que se este e ele sobrevivessem à batalha lhe daria todas as mercês devidas a tão grande cavaleiro<sup>42</sup>. Pede então a Deus que o guarde, o que, segundo o narrador da ESG, foi cumprido<sup>43</sup>.

Entretanto, Sarafes e os seus, após quebrarem as lanças e tomarem as armas de combate corpo-a-corpo, as espadas e os machados, tendo o comandante guerreiro em cada mão uma «acha davesa»<sup>44</sup>. Com estas fazia grandes demonstrações de valor cavaleiresco, acreditando ser protegido pelos seus deuses<sup>45</sup>, obrigando os homens de Tolomer a recuar. Este, vendo-os em retirada, ordena que outras duas batalhas atacassem a de Sarafes, sendo que se não fosse a valia deste, os seus teriam retirado<sup>46</sup>. Entretanto é narrado como o mordomo de Evalac tenta com os seus homens chegar perto do Rei Tolomer. Contudo, apenas uma pequena parte dos soldados consegue chegar ao seu objetivo, sendo que o seu comandante é derrubado e morto, enquanto Evalac tentava ir em seu auxílio<sup>47</sup>.

Depois de uma dura batalha, o exército de Tolomer começa a retirar, ordenando este que a sua bandeira avance. Aqui termina o capítulo IL, começando o seguinte por descrever as muitas "maravilhas" que Sarafes fazia<sup>48</sup>. Tolomer, ouvindo das proezas

---

<sup>41</sup> ESG, 2016: cap. IL, 75-76.

<sup>42</sup> ESG, 2016: cap. IL, 76: «Ai, meu amigo Sarafes, pois tu oje me és tão bom amigo, nom moura eu ata que venha tempo que reças gualardão, porque por mim fazes mais do que devias que numca o eu mereçi...».

<sup>43</sup> ESG, 2016: cap. IL, 76: «E se guarde oje o corpo a Serafes (...) Que vos direi? Tão azinha como el rei isto a Deos pedio loguo Noso Senhor asi lho outorgou...».

<sup>44</sup> ESG, 2016: cap. IL, 77: «Achas davesas, que nós chamamos «cunhes», outros que chamam «framças» (...) que trazia em ambas as maos ãa acha davesa...».

<sup>45</sup> ESG, 2016: cap. IL, 77: «mas ele cuidava que por os seus deoses lhe vinha tal poder...».

<sup>46</sup> ESG, 2016: cap. IL, 77-78.

<sup>47</sup> ESG, 2016: cap. IL, 79.

<sup>48</sup> ESG, 2016: cap. L, 80-82.

deste cavaleiro, ordena que Mamter, seu irmão, o vá atacar com sua "az"<sup>49</sup>. Os homens de Sarafes, agora reduzidos a vinte, não conseguem resistir à pressão, sendo afastados do campo de batalha pela distância de "um tiro de besta". Sarafes, vendo estes fugir, dá um golpe a Mamter com tal força que «ata os peitos o femdeo» (ESG, 2016: cap. L, 81). Os homens de Tolomer, apercebendo-se dos poucos homens que defendiam Sarafes, voltam a atacar, matando o cavalo deste, que cada vez fica mais isolado, acabando por ficar rodeado pelos inimigos. Matando um cavaleiro e tomando-lhe o cavalo, tenta de novo juntar-se a batalha principal, mas os inimigos tornam a matar a sua montada e a derrubá-lo. Antes de se conseguir levantar, 300 cavalos passam sobre ele<sup>50</sup>. Erguendo-se e tomando de novo a acha na mão, mata de novo um cavaleiro, indo no cavalo deste combater aqueles que antes o tinham julgado morto<sup>51</sup>. É neste momento atingido com gravidade por um «dardo quadrado» na «espada esquerda», sendo esta atravessada pelo dardo<sup>52</sup>. Mesmo ferido, continua o combate, voltando as suas linhas de combate, que lhe pareceram «mui coitadas» porque "nom viam seu senhor"<sup>53</sup>.

Como mais a frente será descrito, Evalac tinha sido capturado. Procurando trazer de novo ânimo as tropas do seu cunhado, Sarafes ataca as forças de Tolomer. Vendo o seu Rei a pé com doze cavaleiros e rodeado por 500, tenta ir em seu auxílio, jurando «antes no campo morrer que perder el rei» (ESG, 2016: cap. L, 83). Evalac, entretanto, tinha sido ferido por três golpes de lança e perdido muito sangue, sendo que Tolomer o leva para um mato, a cerca de meia légua da batalha. Aí, vendo que a sua morte seria iminente, Evalac destapa o escudo, vendo-se nele «ũu homem crucificado que parecia que por os pes e mãos deitava sangue» (ESG, 2016: cap. L, 84). Reza então e pede a Deus que lhe permita sobreviver para se tornar cristão<sup>54</sup>. Vê surgir do mato «ũu cavaleiro todo armado, o elmo emlazado e o escudo como um cristal, e nele de vermelho ãu sinal de ãa cruz» (ESG, 2016: cap. L, 84). É através da ação deste que Evalac se liberta e, com o seu auxílio e dos que com Geçoinas guardavam o "passo", capturam Tolomer<sup>55</sup>, sendo enviado com este último e cem cavaleiros para a cidade. Reunindo-se com as suas tropas, Evalac parte para regressar a batalha, vendo o Cavaleiro Branco com uma lança e pendão ir socorrer Sarafes, que se encontrava rodeado por sete cavaleiros. Embora os inimigos tenham sido desbaratados, este caiu no chão, devido a grande perda de

---

<sup>49</sup> É a única referência a esta designação militar, que iremos encontrar mais frequentemente em Fernão Lopes. É impossível determinar qual a relação entre uma "az" e uma "batalha", sabendo apenas que a primeira representa uma provável subdivisão da segunda.

<sup>50</sup> ESG, 2016: cap. L, 82: «E antes que se levamtaisse, bem trezemtos cavalos sobre ele passaram...».

<sup>51</sup> ESG, 2016: cap. L, 82: «deixou se ir a ferir aqueles que no campo o viram como morto jazer...».

<sup>52</sup> ESG, 2016: cap. L, 83.

<sup>53</sup> ESG, 2016: cap. L, 83.

<sup>54</sup> ESG, 2016: cap. L, 84: «Meu senhor espiritual, de cuja morte eu trago sinal, leva me daqui são pera que eu seja cristão e pera que toda minha terra meta na Tua samta fee, pera que aos outros mostres por mim que és Deos verdadeiro e de todo poderoso, asi como me dise Josefes...».

<sup>55</sup> ESG, 2016: cap. L, 84-85.

sangue<sup>56</sup>. Evalac, depois de ser amparado pelo Cavaleiro Branco, vai ao encontro do seu cunhado, levando-lhe uma montada que retirara a um cavaleiro inimigo. Chamando-lhe agora de amigo, entrega-lhe o cavalo<sup>57</sup>. Agradecido, Sarafes apenas lamenta não ter a sua acha. Então o Cavaleiro Branco dá-lhe uma acha, descrita como muito melhor que a dele, e declarando-lhe: «Sarafes, toma esta acha que Jhesuu Cristo te mamda!»<sup>58</sup>.

Assim, os três retornam a batalha, onde reorganizam as tropas em duas "batalhas", uma para Evalac e a outra para Sarafes, dando o primeiro ordem para que o segundo apenas atacasse pela retaguarda quando ele já o tivesse feito<sup>59</sup>. Gritando que tinham capturado o Rei, prosseguem a batalha<sup>60</sup>. Os homens de Tolomer, vendo o seu monarca perdido, combatem o melhor que podem, mas ao retirarem, voltam a "Pena do Samgue" onde os cem cavaleiros de Evalac os apanharam de surpresa, sendo que dos 40 mil homens de Tolomer, apenas dois mil escaparam<sup>61</sup>.

Terminada a primeira batalha, resumirei agora a narrativa de Fernão Lopes, sendo esta mais curta que da ESG. No entanto, são nos dados muitos mais detalhes sobre a disposição das tropas e dos comandantes, ocupando-se com estes os diversos capítulos que a antecedem. Começa o cronista por relatar os vários "conselhos" que cada um dos Reis teve sobre se havia de se dar batalha ou não, acabando ambos por decidir que sim<sup>62</sup>. Depois deste longo processo, passa a descrever quantos homens cada um dos lados possuía, criticando os outros cronistas que sobre a batalha escreveram por não darem os números verdadeiros. Diz que D. João I tinha mil e setecentas "lanças", oitocentos besteiros e quatro mil homens a pé. Já o contingente castelhano tinha seis mil "lanças" entre franceses e gascões, dois mil "genetes", oito mil besteiros e quinze mil homens a pé<sup>63</sup>. De seguida é descrita a forma como os exércitos se dispuseram no campo de batalha, e quem comandava. Os portugueses são divididos em duas azes e duas alas: a primeira az, a vanguarda, era capitaneada por Nuno Álvares Pereira e tinha seiscentas "lanças"<sup>64</sup>; a ala direita, designada por "Ala dos Namorados", era comandada por Mem Rodrigues e Rui Mendes de Vasconcelos, sendo constituída por duzentas "lanças"; na

---

<sup>56</sup> ESG, 2016: cap. L, 85: «e Sarafes ficou mui quebrantado e fraco do muito samgue que perdera, e caio no chãao».

<sup>57</sup> ESG, 2016: cap. L, 85: «Amigo meu, tomade este cavalo!».

<sup>58</sup> ESG, 2016: cap. L, 86.

<sup>59</sup> ESG, 2016: cap. L, 86: «e dise a Sarafes que nom ferise senam depois que os visse envoltos com os contrairos, e que ferise por outra parte pera que os tomassem no meio».

<sup>60</sup> ESG, 2016: cap. L, 86: «todos deziã a gramdes vozes: "Mortos somdes, que nom pode de vós nhum escapar que vosso rei Tolomer é perdido!"».

<sup>61</sup> ESG, 2016: cap. L, 87.

<sup>62</sup> CDJ, 1990: cap. XXIX a XXXV e CDJ, 1977: cap. XXX a XXXVI.

<sup>63</sup> CDJ, 1990: cap. XXXVI, 91 e CDJ, 1977: cap. XXXVII, 84.

<sup>64</sup> CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 84: «E na primeira que he chamada auanguardia era o Comdestabre, com sua bandeira tendida e dobrados escudeiros jumto com elle por guarda della e de seu corpo. E nesta aaz auya seisçemtas lamças, e mais nom.» Igual em CDJ, 1999: cap. XXXVII, 91.

ala esquerda encontravam-se portugueses sob Antão Vasques e os estrangeiros, no total de 200 homens; e na retaguarda estava o Rei com a sua bandeira, comandando 700 homens<sup>65</sup>. É ainda descrito a veste do monarca: «huum loudel em cima semeado de rrodas de ramos, e em meo outras rodas e escudos de Sam Jorge» (CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 85 ou CDJ, 1990: cap. XXXVII, 93).

É depois narrado como os Castelhanos passaram pela ala esquerda portuguesa, esperando confundi-los, mas estes rapidamente alteram a ordem da batalha, simplesmente invertendo a retaguarda com a vanguarda<sup>66</sup>. Depois de referir algumas promessas dos nobres portugueses<sup>67</sup>, Fernão Lopes relata o posicionamento dos Castelhanos: a sua vanguarda tinha mil e seiscentas lanças, sendo nomeados inúmeros nobres castelhanos e portugueses que a compunham; uma das alas, comandadas pelo Mestre de Alcântara, tinha setecentos homens de armas; a outra, de igual tamanho, era comandada por Pedro Álvares Pereira, Mestre de Calatrava e irmão do Condestável Nuno Álvares Pereira; na retaguarda estavam três mil homens, dispostas em três azes de mil lanças cada<sup>68</sup>.

Segue-se um capítulo onde são elencados e nomeados os companheiros de armas de D. João I e quais foram feitos cavaleiros após a batalha<sup>69</sup>. De seguida é relatado o regresso de João Fernandes e Egas Coelho, dois fidalgos da Beira, que, após vencerem em Trancoso, vieram reunir-se com o rei, mesmo sendo eles os únicos fidalgos dessa região a comparecer. Os restantes não se mostravam interessados em partir porque pensavam que iriam para uma batalha já perdida<sup>70</sup>. Depois, Fernão Lopes refere quem tinha o «cuydado de rogar a Deus pello estado destes reis» (CDJ, 1977: cap. XLI e CDJ, 1990: cap. XL) onde é descrito que pelo Rei de Portugal apenas Lisboa tinha o cuidado de rezar sendo o monarca solteiro e sem parentela.

No capítulo seguinte é dado início à narrativa das hostilidades, começando por se reproduzir o discurso do Condestável português, dizendo aos seus como deviam agir e lhes lembrava que a causa que defendiam era justa e que Deus, Nossa Senhora e São Jorge estariam do seu lado:

«Todos andassem muyto passo quando os castellaños mouessem, e ao juntar esteuessem quedos e firmassem bem os pees, teendo as lanças dereitas, apertadas so o braço, o majs perlongadas que podessem ; e quando os emijgos chegassem, que posessem as lanças em elles de guysa que prendessem, e entom botassem

---

<sup>65</sup> CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 84-85 ou CDJ, 1990: cap. XXXVII, 91-92.

<sup>66</sup> CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 86: «E elles passaram da parte da alla ezquerda (...) E passou a avanguarda pella reguarda, damdo-sse logar huuns aos outros...». Igual a CDJ, 1990: cap. XXXVII, 93.

<sup>67</sup> CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 86-87 e CDJ, 1990: cap. XXXVII, 93-94.

<sup>68</sup> CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 87-88 e CDJ, 1990: cap. XXXVII, 94-95.

<sup>69</sup> CDJ, 1977: cap. XXXIX e CDJ, 1990: cap. XXXVIII, respetivamente.

<sup>70</sup> CDJ, 1977: cap. XL, 90: «faziam conta que se el-Rey de Castella vençesse, o que todos cuydauom que auya de seer...». Veja-se também CDJ, 1977: cap. XXXIX, 98.



quanto podessem; e os que esteuessem detras que chegar nom podessem com as lanças, que botassem os outros ante ssy; louuando-os com boom e ledó sembrante, e esforçando-os que nom temessem ssua multidom, nem as ameaças que mostrauom com seus apupos e allarjdos, ca tudo he huom pouco de vento que dhi a breue espaço auya de çessar; e que fossem fortes e esforçados, auendo grande fe em Deus por cujo seruyço ally eram vijndos, defendendo justa querella por sseu reyno e por a Ssanta Egreia; e que a Madre de Deus, cuja vespora emtam era, seria (a)vogada por elles, e o preçiosso martir Sam Jorge seu capitam e ajudador ; dizendo que aquell era boon dya, que todos deseiauom por percalçar muyta honra, em que sseus grandes trabalhos auyam de çessar per vitorya»<sup>71</sup>.

De seguida relata-se as preparações que fazia o rei D. João I na retaguarda, seguindo o que "aquell doutor"<sup>72</sup> tinha escrito no seu *Post hec Rex Portugallie*. De manhã cedo tinha-se confessado, recebendo o Santo Sacramento e a bênção do arcebispo de Braga, tomando «deuotamente o sinal da ssanta cruz, poendo-a em seu peito de coor vermelha, e mandou aos sseus que assy o fizessem.»<sup>73</sup>. Depois o monarca discursa perante as suas tropas, sendo a fala reproduzida por Fernão Lopes. Esta cita o exemplo bíblico de Judas Macabeu, defendendo que a causa portuguesa era justa e sagrada, e que seria fácil a Deus dar-lhes a vitória:

«E estonçe, husando o custume de Judas Macabeo, como diz aquell doutor, começou desforçar os sseus, dizendo a todos: Amygos senhor(es), nom embargando que nossos emmygos venham a nos em muyto grande multidom como veedes, nom queiraes temer o espanto que pooem, como ja dixé, mas sseede fortes e nom temaaes nada, pois que ligeira cousa he ao Senhor Deus sojugar muytos em mãos de poucos. E pois elles veem a nos com gram ssoberba e desprezamento por nos destruyr e roubar e tomar molheres e filhos e quanto nos acharem; e nos, por nossa defemssom e do reyno e da nossa madre Ssanta Egreja, pellegemos com elles; uos veeres oge como todos sseram vemicidos e deribados ante nos. E por em, em nome de Deus e da Virgem Maria cujo dia amenhaã he, seiamos todos fortes e prestes pera tomar delles vyngança, a quall teemos tanto na mão como todos bem vedes»<sup>74</sup>.

Igual apelo faz de seguida o arcebispo de Braga, que levantando a «cruz de prata (...) com que costumava visitar as egrejas»<sup>75</sup>, absolve alguns dos seus pecados e

---

<sup>71</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 94-95. Veja-se também CDJ, 1990: cap. XLI, 102-103.

<sup>72</sup> O doutor aqui referido é o "Doutor Christophorus", uma das fontes desconhecidas do trabalho de Fernão Lopes e autor de uma crónica em latim sobre D. João I. Sobre esta figura, pouco conhecida, veja-se Monteiro, 1988: 87 e nota 77.

<sup>73</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 95 ou CDJ, 1990: cap. XLI, 103.

<sup>74</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 95. Veja-se também CDJ, 1990: cap. XLI, 103.

<sup>75</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 95. Aqui vemos um dos únicos casos no texto analisado de divergência entre uma e outra edição. Em CDJ, 1990: cap. XLI, 103 pode ler-se «avia amte sy a cruz de Braguua». A mudança de prata para Braga é significativa, embora possa resultar de uma leitura incorreta de uma abreviatura.



confirma as "perdoanças" que o Papa Urbano VI dava aos que lutavam contra cismáticos, como os Castelhanos. Lembra ainda que os homens deviam dizer *Et verbum caro factum est* ao combaterem contra estes, sendo depois explicado o significado da expressão, devido ao desconhecimento do mesmo por alguns dos portugueses<sup>76</sup>.

Posteriormente, é descrito o lado castelhano, que é o oposto do português. A batalha estaria ganha e, portanto, não «auya mester dar esforço a nenhuma gente nem outra fouteza pera pellejar» (CDJ, 1977: cap. XLII, 96). Depois relata-se como nos momentos que antecederam a batalha, cerca de 30 portugueses tentaram fugir, sendo todos mortos, de forma pouco gloriosa, pelos cavaleiros castelhanos<sup>77</sup>. No entanto, a morte destes é transmitida como algo positivo, pois deu força aos restantes homens que vendo o fim dos que tinham «fraqueza de coração», antes queriam «morrer como homeens».

Após este curto episódio inicia-se a narrativa da batalha, que é começada pelo disparo de trons, pequenas peças de artilharia. O único dano significativo feito por estes foi a morte de dois escudeiros, sendo rapidamente explicado como era um sinal de Deus, uma vez que estes tinham sido vistos a matar um padre não muito tempo antes<sup>78</sup>. Entretanto, dá-se a carga da vanguarda castelhana, que, devido ao seu número muito superior, foi obrigada a comprimir-se, ficando tão curta como a portuguesa. Fernão Lopes passa ao relato do combate entre as vanguardas, sendo sintético, pois, segundo o próprio, não deseja contar «fabullas patranh(os)as»<sup>79</sup>. Após isto, os castelhanos conseguem criar uma brecha, começando muitos a atravessar a linha inimiga, incluindo o porta-estandarte de Castela<sup>80</sup>. As alas portuguesas tentam responder, mas sem grande resultado, devido ao grande número de inimigos, ficando Mem Rodrigues, seu comandante, ferido. D. João I, isto vendo, decide avançar com a sua retaguarda, de forma a apoiar o Condestável. Ao entrar em combate, é notado como o monarca «começou a ferir de facha assy desemuolto e com tal uomtade como se fosse huum simprez caualleiro desejosso de guanhar fama» (CDJ, 1977: cap. XLII, 99). Porém, o rei defronta Álvaro Gonçalves de Sandoval, um jovem cavaleiro castelhano de renome, que consegue desarmar o rei e força-o a ajoelhar. No entanto, quando este se prepara para desferir o golpe final, D. João I recupera a sua arma e, quando vai a dar o seu golpe, já

---

<sup>76</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 95-96 e CDJ, 1990: cap. XLI, 103-104.

<sup>77</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 96: «E antes que as batalhas comessem dajuntar, alguuns homeens de pee portugueses ataa trinta, com medo e fraqueza de coração, ssayrom-sse dantre a carryagem (...) e ally os matarom como porcos aa calcada, que nom escapou nenhuum...». Igual em CDJ, 1990: cap. XLI, 104.

<sup>78</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 96-97: «Ca huuma deu na avanguarda do Condestabre e matou dous escudeiros, ambos jrmaãos (...) elle vira aquelles dous homeens emtrar em huuma jgreja e matar huum clerigo...». Veja-se também CDJ, 1990: cap. XLI, 104-105.

<sup>79</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 98. Em CDJ, 1990: cap. XLI, 106 encontra-se «fabulas patranhosas», sendo a leitura da última palavra duvidosa.

<sup>80</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 98 e CDJ, 1990: cap. XLI, 106.

Álvaro Gonçalves estava morto pelos homens que rodeavam o Rei (CDJ, 1977: cap. XLII, 99 e CDJ, 1990: cap. XLI, 107). Por fim é descrito como a batalha estava a ser muito dura no momento em que «prougue a Deus» (CDJ, 1977: cap. XLII, 99 e CDJ, 1990: cap. XLI, 107) que o estandarte castelhano caísse, dando-se início a debandada geral destes.

Este relato é interrompido por Fernão Lopes para contar como o rei D. Juan de Castela vendo os seus homens retirar, começa a «fugyr», partindo primeiro em direção a Santarém, indo depois para Castela<sup>81</sup>.

Voltando a narrativa central, o cronista escreve que, embora os castelhanos já estivessem a retirar, alguns cavaleiros, sob o comando do mestre de Alcântara, Gonçalo Nunes, ameaçavam a «carriagem» portuguesa, onde estavam apenas alguns jovens a pé e todos os mantimentos dos portugueses. Os portugueses defendiam-se como podiam, mas foi necessária a intervenção do Condestável para afastar de vez os castelhanos, que não resistem durante muito tempo, vendo que o seu "senhor" tinha já retirado da batalha<sup>82</sup>. Por fim, é descrita a retirada castelhana, terminando por listar os mortos de renome de um e outro lado<sup>83</sup>.

Uma abordagem sintética das batalhas aqui feita permite apenas vislumbrar um carácter semelhante entre elas: ambas descrevem um confronto de um grupo contra um outro numericamente superior, sendo o segundo derrotado pelo favor e intervenção de Deus. Este protege os fiéis, seguindo o modelo bíblico<sup>84</sup>, contido na história de Judas Macabeu. Mas, à primeira vista, as narrativas parecem ter poucos pontos de contacto. No entanto, ao refletir sobre alguns episódios e imagens específicas, podemos ver, julgo, uma receção e reaproveitamento mais significativo da *Estória do Santo Graal* por Fernão Lopes. São eles:

- A divisão em quatro dos dois exércitos.
- As semelhanças nos discursos introduzidos<sup>85</sup> pelos dois redatores.
- A imagem do cavaleiro branco com a cruz vermelha, e a sua possível relação com a figura de São Jorge.

---

<sup>81</sup> CDJ, 1977: cap. XLIII e XLIV e CDJ, 1990: cap. XLII e XLIII.

<sup>82</sup> CDJ, 1977: cap. XLV, 106: «Em esto, vemdo os castellaãos que seu senhor avja fogido e que a batalha de cada parte se vemçia...». Igual a CDJ, 1990: cap. XLIV, 114.

<sup>83</sup> CDJ, 1977: cap. XLV e CDJ, 1990: cap. XLIV.

<sup>84</sup> Segue quase a letra o discurso de Judas Macabeu, relatado nos versículos 10 a 25 do 3 capítulo do 1º *Livro de Macabeus do Antigo Testamento*: «Mal viram o exército que vinha contra eles, os companheiros disseram a Judas: “Como poderemos enfrentar tamanho exército, se somos tão poucos e nos sentimos debilitados pelo jejum de hoje?” Mas Judas respondeu-lhes: “E fácil entregar uma multidão nas mãos de poucos; para o Deus do Céu não há diferença entre salvar com uma multidão ou com um punhado de homens, porque a vitória no combate não depende do número, mas da força que vem do Céu. Esta gente vem contra nós com impiedade e orgulho, para nos aniquilar juntamente com as nossas mulheres e os nossos filhos e nos saquear. Nós, porém, lutamos pelas nossas vidas e pelas nossas leis. O próprio Deus esmagá-los-á diante dos nossos olhos. Não tenhais medo deles», *Bíblia Sagrada* (coord. H. Alves, 2003).

<sup>85</sup> Digo «introduzidos» pois os discursos relatados em Fernão Lopes, embora pretensamente reais, são uma criação do autor, que simula o que pensa ser apropriado.

– A perda e recuperação da arma por parte de um personagem central, Sarafes e D. João I, como momento central e decisivo do recontro.

Analisamos, por ordem, estes pontos.

Como no resumo de ambos os relatos se mostrou, na ESG e na CDJ, ambos os exércitos são divididos em quatro partes. Esta divisão pode conter uma breve alusão, ainda que muito ténue, à cruz tradicional (de quatro pontas). Desta forma seria mais um elemento cristão que ecoaria entre as duas batalhas.

No entanto, existe uma pequena diferença entre os dois relatos, pois na ESG todas as "batalhas" são de igual número e na CDJ existem duas partes claramente mais numerosos: a vanguarda e a retaguarda, comandadas pelo Condestável Nuno Álvares Pereira e pelo monarca D. João I, respetivamente. Esta superioridade, também patente na simbologia deste relato, é cimentada pois este foca-se, quase exclusivamente, nestas duas personagens. Olhando a intencionalidade narrativa de Fernão Lopes é fácil de compreender esta diferenciação. Toda a sua obra é construída de forma a veicular uma mensagem, favorável ao monarca e ao Condestável, de consolidação de um regime recém-implementado.

Mas é interessante notar que, na ESG, o autor utiliza um mecanismo semelhante, focando a narrativa também em duas figuras. Nos momentos finais da batalha entre Evalac e Tolomer, chega-se inclusive a redividir-se as tropas apenas em duas partes, comandando o Rei uma e Sarafes a outra, consolidando algo que desde o início da batalha era claro. Estas duas personagens são mais importantes no grande plano que os outros dois comandantes, Archimedes, sobrinho de Evalac, e o mordomo, dedicando a narrativa, como mostrei, muito mais tempo aos dois primeiros. Mais uma vez, olhando ao contexto geral da obra, percebemos que Evalac e Sarafes são realmente as duas personagens centrais, aquelas que iniciam as linhagens que estruturam o ciclo daí em diante<sup>86</sup>.

Mas, como referi, a divisão em quatro dos dois exércitos pode não passar de uma interessante coincidência.

Quanto ao segundo ponto, o das semelhanças entre os discursos de cada um dos relatos, focar-me-ei numa passagem específica, ou seja, na "fala" que antecede a batalha, em que Evalac apela aos seus homens para serem fortes, pois encontravam-se em grande desvantagem. Tenta tranquilizá-los, dizendo-lhes que «no começo sofraes muito, e se os vós sofrerdes, achá los eis muito em outra maneira, que eles nom são senão no começo» (ESG, 2016: cap. IL, 75). Ora, no discurso de Nuno Álvares Pereira este não só dá conselhos práticos aos seus homens<sup>87</sup>, como também os tenta acalmar perante a superioridade numérica castelhana, dizendo a seus homens que...

---

<sup>86</sup> Josefes também tem uma enorme importância, mas não participa diretamente na batalha, não sendo por isso aqui referido.

<sup>87</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 94: «Todos andassem muyto passo quando os castellaños mouessem, e ao juntar esteuessem quedos e firmassem bem os pees, teendo as lanças dereitas, apertadas so o braço, o majs perlongadas que podessem; e quando os emijgos chegassem, que posessem as lanças em elles de

«...nom temessem ssua multidom, nem as ameaças que mostruom com seus apupos e allarjdos, ca tudo he huum pouco de vento que dhi a breue espaço auya de çessar; e que fossem fortes e esforçados» (CDJ, 1977: cap. XLII, 94-95 e CDJ, 1990: cap. XLI, 102-103).

Embora expressos com palavras diferentes, o encorajamento é o mesmo: se eles aguentassem a carga inicial, veriam que a superioridade numérica inimiga não seria tão avassaladora. Para vencerem, teriam de aguentar firmes esse primeiro choque. Mais uma vez, embora possa ser difícil criar uma ligação filial entre um e outro texto, existem formas comuns de resolver questões semelhantes.

Atentemos agora numa personagem que, na minha opinião, merece alguma reflexão: o Cavaleiro Branco<sup>88</sup>. Esta figura aparece primeiro na ESG, sendo decisiva a sua participação. É como que uma manifestação física da vontade de Deus que, depois da prece de Evalac, surge do mato, e ajuda este a vencer o seu inimigo. Mas atentemos um pouco na descrição que dele é feita no texto: «ũu cavaleiro todo armado, o elmo emlazado e o escudo como um cristal, e nele de vermelho ãu sinal de ãa cruz» (ESG, 2016: cap. L, 84). Mais a frente no texto a imagem é completada com a referência a veste branca, a lança com pendão – «o cavaleiro bramco com um pemdam e ãua lamça» – e a espada – «e pos mão a espada...» (ESG, 2016: cap. L, 85). Portanto temos um cavaleiro de branco, com um escudo em cristal, com uma cruz vermelha nele, transportando um pendão, uma lança e uma espada. Nesta descrição são evidentes vários elementos da iconografia do mártir São Jorge, patrono da cavalaria. Este é tradicionalmente representado como um cavaleiro, de armadura, com um escudo com uma cruz, espada e lança. A sua bandeira, muitas vezes representada como pendão, é de fundo branco com uma cruz vermelha<sup>89</sup>.

Este santo, embora seja objeto de um culto bastante antigo, sobretudo no Oriente, conhece uma verdadeira explosão no Ocidente no século XI à XIV<sup>90</sup>, muito devido às Cruzadas. Um dos primeiros grandes testemunhos que ajudaram a sua popularidade

---

guysa que prendessem, e entom botassem quanto podessem; e os que esteuessem detras que chegar nom podessem com as lanças, que botassem os outros ante ssy». Veja-se também CDJ, 1990: cap. XLI, 102-103.

<sup>88</sup> Sobre a ligação entre este personagem, o escudo de Mordaim e o romance final do ciclo, veja-se Correia (2004). Este estudo foca mais a sua atenção em matérias contidas na *Demanda do Santo Graal* portuguesa bem como nas versões castelhana e francesa, mas avança algumas ideias pertinentes no que respeita a ESG.

<sup>89</sup> Para mais informações acerca deste santo e a sua iconografia veja-se a entrada relativa a este em Réau (2001).

<sup>90</sup> Durante este período torna-se santo padroeiro de vários Reinos (Inglaterra e Aragão) bem como Génova e outros espaços. A sua difusão em Portugal verifica-se sobretudo a partir da crescente ligação entre Portugal e Inglaterra no contexto das guerras fernandinas. No entanto existe sempre uma certa confusão entre São Jorge e o seu "antecessor", Santiago. Sobre esta questão ver a útil síntese em Barroca (2015).

prende-se com a sua intervenção na Batalha de Antioquia<sup>91</sup>, onde este Santo surge e lidera a carga decisiva, como ficou narrado em crónicas e compilações de santos coevas<sup>92</sup>. Encontramos depois alguns relatos semelhantes, por exemplo, na batalha de Alcoraz.

Ora, este santo está umbilicalmente ligado à instituição da Cavalaria, sendo a manifestação mais acabada de uma fusão entre os seus valores com os valores cristãos, o protótipo do *miles christi*, um verdadeiro apóstolo aos cavaleiros. Portanto é natural que surja no momento crucial da narrativa da ESG, que se constrói como um texto para-bíblico, onde se funde, em certa medida, a narrativa cristã (ou uma interpretação desta) com os ideais da cavalaria. Representado como o Cavaleiro Branco, São Jorge<sup>93</sup> entra na narrativa salvando a vida do primeiro rei cristão, Evalac, e auxiliando o primeiro cavaleiro cristão, Sarafes, à semelhança da sua participação na batalha de Antioquia.

Já no relato da batalha de Aljubarrota a interferência divina é menos visível, não existindo um cavaleiro que, fisicamente, auxilie os portugueses. Mas a figura de São Jorge esta bem presente. Este é nomeado como um dos protetores dos portugueses no discurso de Nuno Álvares Pereira – «e que a Madre de Deus, cuja vespora emtam era, seria (a)vogada por elles, e o preçioso martir Sam Jorge seu capitam e ajudador» (CDJ, 1977: cap. XLII, 94-95 e CDJ, 1990: cap. XLI, 102-103) – e o seu escudo está presente na veste do monarca – «huum loudel em cima semeado de rrodas de ramos, e em meo outras rodas e escudos de Sam Jorge» (CDJ, 1977: cap. XXXVIII, 85 ou CDJ, 1990: cap. XXXVII, 93). É ainda usado como grito de guerra pelos portugueses, sendo justaposto com o grito castelhano – «Portugall e Sam Jorge!, e dos emmjgos: Castilha! Samtiago!» (CDJ, 1977: cap. XLII, 97 ou CDJ, 1990: cap. XLI, 105). Dos três cronistas da batalha de Aljubarrota, apenas Fernão Lopes estabelece esta relação entre Portugal e São Jorge. O

---

<sup>91</sup> Sobre esta batalha veja-se Runciman (1992). Na célebre *Legenda Aurea*, esta intervenção não se passa em Antioquia, mas sim em Jerusalém, sendo admissível que se trate de uma confusão de Tiago de Voragine. Veja-se Roze (trad. 1967).

<sup>92</sup> É ainda interessante de perceber que existe uma tradição ibérica muito semelhante, na narrativa da Batalha de Clavijo, onde Santiago surge como cavaleiro e auxilia Ramiro I a derrotar os Mouros, tornando-se assim "Santiago Matamouros" – ver Correia (2005) e Miranda (2010). A relação entre os diferentes relatos de "anjos cavaleiros" ainda está por estudar na sua globalidade, mas tal afastar-se-ia em demasia do tema que aqui me ocupa. Esta semelhança pode ainda estar na origem na "confusão" entre São Jorge e Santiago verificada em Portugal.

<sup>93</sup> Não sendo de ignorar que a iconografia tradicional de São Jorge possuiu essa mesma cruz vermelha, é também de ter em conta que, tal como é referido nos comentários que acompanham a edição da ESG, o Cavaleiro Branco é uma figura de Cristo, no sentido hermenêutico do termo, que tem o seu ponto de partida no *Livro do Apocalipse*, 19, 11-16. A sua função no relato, como emissário divino, é diversa do mártir guerreiro representado no Santo. No entanto, parece possível que exista uma utilização multifacetada da figura do Cavaleiro Branco, não só como *símile* de Cristo, como também como São Jorge, na sua vertente guerreira. Ambas representações, embora diversas, como digo, não são mutuamente exclusivas, uma vez que a figuração bélica de Cristo em muito partilha com a representação de São Jorge, conhecida e divulgada nas crónicas relativas as Cruzadas. Já no que toca a utilização da imagem por Fernão Lopes, parece evidente que, até pela sua cronologia, este poderá bem ter procedido à fusão de ambas características. Sobre esta questão, ver ainda Riddy (2000).

relato de Pero Lopez de Ayala não dá grandes pormenores das forças "inimigas" focando-se quase exclusivamente nos vários conselhos dos nobres castelhanos e no rei D. Juan, reduzindo a batalha a escassos passos. Já Froissart, apenas associa este santo aos Ingleses presentes no séquito português, tendo em conta que o seu relato da batalha é enviesado para as matérias anglo-francesas<sup>94</sup>. Este último, chega a escrever, curiosamente, que o grito de guerra dos portugueses era: «Nossa Senhora! Portugal!» (Froissart, cap. 20, p. 40)<sup>95</sup>.

Em paralelo com a omnipresença da figura de São Jorge em ambos os relatos, surge-nos a cruz vermelha, presente tanto no escudo de Evalac como no peito de D. João I.

Evalac recebe-a das mãos de Josefes, que a prega ao seu escudo, como vimos. Quando é destapada, o Rei vê «ũ homem crucificado que parecia que por os pes e mãos deitava samgue» (ESG, 2016: cap. L, 84), ou seja, a simples cruz passa a uma representação da Paixão de Jesus Cristo. Justaposto com a revelação deste «sinal da cruz» (ESG, 2016: cap. L, 84) surge o Cavaleiro Branco e a subsequente vitória. Ora, quase com as mesmas palavras, Fernão Lopes descreve como D. João I, depois de receber «o ssanto sacramento e beençom do arcebispo», «tomou deuotamente o sinal da ssanta cruz, poendo-a em seu peito de coor vermelha» (CDJ, 1977: cap. XLII, 95 e CDJ, 1990: cap. XLI, 103). Pode existir aqui uma certa confusão entre este sinal com os próprios escudos de S. Jorge, também com cruz vermelha, que já estavam na veste do monarca. Mas é precisamente o facto de o cronista usar uma descrição diferente que me leva a colocar estas duas passagens em paralelo. Ambas parecem representar, alegoricamente, a relação entre Deus e o Rei. Esta é mediada pela igreja, na pessoa do Arcebispo de Braga e de Josefes, o primeiro bispo. Ambos os monarcas transportam consigo o sinal do maior sacrifício cristão, a Paixão de Cristo, sendo-lhes transmitido pelas autoridades da religião<sup>96</sup>.

Passando à análise do último ponto, o da perda e recuperação da arma por parte de um dos protagonistas, é de observar que na ESG, ao longo da batalha, Sarafes<sup>97</sup> por duas vezes é derrubado e ferido com gravidade. Em ambos os momentos fica despojado da sua arma. Na primeira vez, embora tenham passado sobre ele «trezemos cavalos» e todos o julgarem morto – «E todos cuidavam que era morto» (ESG, 2016: cap. L, 82) –

---

<sup>94</sup> Quando se relata o lado castelhano, este cronista refere mais nomes de nobres franceses ou gascões do que castelhanos.

<sup>95</sup> É interessante ver que na fala de Nuno Álvares Pereira, Nossa Senhora é referida a par de São Jorge, embora a menção de Nossa Senhora é acompanhada da referência temporal, pelo facto de a batalha se desenrolar na véspera do seu dia de celebração (15 de agosto).

<sup>96</sup> Parece existir aqui alguma consideração acerca da relação entre o poder espiritual e o poder temporal, do monarca com Deus, sendo que ambos os textos parecem apontar para a existência de uma ligação entre os dois, mediada pela igreja. No entanto, penso ser necessário um estudo mais exaustivo para poder avançar esta ideia de uma forma segura.

<sup>97</sup> Depois da batalha será batizado e tomará o nome de Nascimento, dando origem à linhagem escolhida, onde se encontram Lançarote e Galaaz.



este acaba por se levantar e recuperar a sua acha que tinha caído com ele, regressando ao combate<sup>98</sup>. No segundo momento, a situação foi ainda mais difícil. Atacado por sete cavaleiros, Sarafes acabou por cair do cavalo, devido aos muitos ferimentos e a perda de sangue<sup>99</sup>. Apenas a intervenção do Cavaleiro Branco o salva, sendo este que desbarata os sete inimigos, matando três deles<sup>100</sup>. Mas isto não era o final de Sarafes, pois volta a levantar-se, entregando-lhe Evalac um cavalo. No entanto, faltava-lhe a sua acha, que deveria ter caído com ele. Então, o Cavaleiro Branco dá-lhe uma nova arma, uma acha enviada por Jesus Cristo<sup>101</sup>. Através desta dádiva, Sarafes recebe algo que pode ser entendido como um mandato divino de empunhar armas, existindo neste gesto uma clara intenção, por parte do redator, de proceder a uma espécie de investidura naquilo que mais tarde virá a ser entendido como uma verdadeira «ordem»<sup>102</sup>.

No relato de Fernão Lopes<sup>103</sup>, é descrito que, pouco depois de D. João I entrar efetivamente no combate, enfrenta Álvaro Gonçalves de Sandoval, um cavaleiro castelhano. Este era, segundo o cronista, «bem manço e de bom corpo, ardido caualero, casado daquell anno» (CDJ, 1977: cap. XLII, 99 ou CDJ, 1990: cap. XLI, 107). O monarca, ao confrontar-se com este cavaleiro, levanta a sua "facha", tentando desferir um golpe. No entanto, este é recebido por Álvaro Gonçalves, que o para de tal forma que retira a arma a D. João I e o obriga a ajoelhar. Mas, quando, vitorioso, se preparava para desferir um golpe no monarca ajoelhado, Álvaro Gonçalves é vítima do seu ardil, tendo D. João esperado o golpe e recuperado a sua arma. No entanto, Fernão Lopes explícita que não foi o próprio monarca a matar Álvaro Gonçalves, permanecendo anónimo quem desferiu o golpe derradeiro<sup>104</sup>. Aqui não só é a figura régia que empunha

---

<sup>98</sup> ESG, 2016: cap. L, 82: «Depois que Sarafes cobrou alento, trabalhou por se levantar e ergueo se em pee e tomou na mão a acha que lhe no campo caio...».

<sup>99</sup> ESG, 2016: cap. L, 85: «e vio que sete cavaleiros tratavam mui mal a Sarafes com outra gemte, e tinham lhe o cavalo por o freio, dando lhe mui grandes golpes por cima da loriga, trabalhando por o chegar a morte. (...) e Sarafes ficou mui quebrantado e fraco do muito sangue que perdera, e caio no chão».

<sup>100</sup> ESG, 2016: cap. L, 85: «Então o cavaleiro branco foi ferir no primeiro que alcança, lhe meteo por o coração e quebrou a lança, e pos mão à espada e, de ùo golpe, cortou a outro a cabeça e a outro talhou por o meio. E os outros, quando isto viram, o leixaram...».

<sup>101</sup> ESG, 2016: cap. L, 86: «respondeo o cavaleiro branco: "Sarafes, toma esta acha que Jhesuu Cristo te manda!». Existe uma certa ambiguidade no facto de Jesus Cristo "mandar". Seria a acha enviada por Jesus Cristo ou ele simplesmente mandava Sarafes aceitar a acha? Eu penso que possa ser visto como um duplo sentido. A autoridade divina não só envia uma arma com um valor especial, como ordena que Sarafes a empunhe.

<sup>102</sup> Cf. Flori (1986).

<sup>103</sup> Fernão Lopes é o único que menciona esta passagem. O episódio que descreverei é omissa tanto em Pero Lopez de Ayala como nos dois relatos de Froissart.

<sup>104</sup> CDJ, 1977: cap. XLII, 99: «E como el-Rey alçou a facha, feçendo pera lhe dar, ell recebeu o golpe, e traou per ella, e tirou tam rijo que lha leou das mãos e feze-o ajoelhar dambolos geolhos; e foy logo levantado. E quando Alvaro Gonçalvez leuanto a facha pera lhe dar com ella, el-Rey esperou o golpe, e tornou-lha a tomar per aquella guysa; e quando lhe qujsera outra vez dar, jazia ja morto pellos que eram presentes que o majs a pressa fazer nom poderom...». Igual a CDJ, 1990: cap. XLI, 107.

a arma e não o "cavaleiro cristão"<sup>105</sup> (Sarafes), como não é uma figura sobrenatural (cavaleiro branco) que lhe entrega a arma, sendo o próprio a recuperá-la.

Isto aponta para uma mensagem diferente que o cronista pretende transmitir face a ESG, embora use uma imagem semelhante<sup>106</sup>: a perda da arma, que é, em ambos os casos, uma «acha ou facha»<sup>107</sup>. Na Crónica de D. João I, vemos um maior ênfase na figura régia e no seu valor, sendo desvalorizado o papel de muitas outras personagens, com a exceção de Nuno Álvares Pereira. É o monarca a personagem central e a mensagem transmitida foca-se em torno do seu direito justo de governar. Ele não só tem o valor militar de um cavaleiro, empunhando as armas com destreza, como também é favorecido por Deus, sobretudo num combate contra os "cismáticos" castelhanos. Face a ESG, ele combina numa só figura a destreza nas armas de Sarafes e a sua acha com o perfil régio de Evalac e o seu escudo com uma cruz vermelha, que no caso de D. João, estava na sua veste. À semelhança de Evalac, D. João confia no auxílio divino, e recebe-o. Mas não necessita de um Cavaleiro Branco ou de Sarafes para conseguir a vitória, afirmando assim o seu direito a reinar.

Na ESG, a batalha relatada serve como momento paradigmático da fundação dos dois pilares essenciais da sociedade posterior, a monarquia e a cavalaria, representados, respetivamente, por Evalac e Sarafes. Nela também se desenham, alegoricamente, as responsabilidades de cada um. O primeiro deve cuidar do segundo, assim como um rei deve cuidar dos seus cavaleiros<sup>108</sup>. Este último deve combater para tentar defender Evalac, assim como um cavaleiro deve proteger o seu Rei<sup>109</sup>. Ambos são protegidos e confiados nesta posição por Deus, recebendo por intermediários, dois símbolos de poder: o escudo de Evalac, dado por Josefes; e a acha de Sarafes, dada pelo Cavaleiro Branco. Um tem uma arma defensiva, devendo cuidar, proteger e recompensar; o outro recebe uma arma ofensiva, tendo o dever de combater e defender pelas armas.

Já a batalha de Aljubarrota serve como corolário do processo de afirmação do poder régio e militar de D. João I, bem como do seu carácter divino, cimentando a posição não só do monarca como da nova dinastia.

---

<sup>105</sup> Embora a sua conversão seja posterior, já durante esta batalha o autor da ESG explicita que Sarafes é protegido por Cristo, intercedido por Evalac. Estabelece-se dessa forma um curioso triângulo entre monarquia, cavalaria e clerezia, já apontado por Miranda (1993).

<sup>106</sup> É também este o episódio que mais aponta para o conhecimento e o aproveitamento da ESG por Fernão Lopes, devido às várias semelhanças e ao facto de ser o único cronista que o relata.

<sup>107</sup> A acha e a facha podem ser sinónimos, embora também se possa tratar de armas ligeiramente diferentes. A acha seria um machado de duas cabeças mas de uma mão só, e a facha é geralmente de duas mãos.

<sup>108</sup> Veja-se por exemplo, o facto de Evalac rezar e pedir a Deus que salve Sarafes: «E se guarde oje o corpo a Sarafes, meu amiguo, de periguo e de morte (...) ca todo aquele dia aguardou Deos Sarafes...» (ESG, 2016: cap. II, 76.), ou o momento em que Evalac toma um cavalo para levar a Sarafes: «Emtão el rei se foi a ãu cavaleiro e derribou do cavalo a terra, e tomou o cavalo, e trouxe o a Sarafes, e dise lhe: "Amigo meu, tomade este cavalo"» (ESG, 2016: cap. L, 85).

<sup>109</sup> ESG, 2016: cap. L, 83: «Sarafes ouve mui grã pesar e jurou de amtes no campo morrer que perder el rei.».



Através da análise destas duas batalhas e de alguns episódios nelas contidos, penso conseguir dizer que existe uma relação entre a *Estória do Santo Graal* e a *Crónica de D. João I*. Apesar de ambos se inserirem em universos narrativos muito distintos e, sobretudo, pretenderem transmitir conceitos diversos do poder régio e cavaleiresco e da sua relação com a esfera divina<sup>110</sup>, fazem uso de certas imagens e alegorias semelhantes, parecendo-me quase certo que Fernão Lopes conhecia este primeiro tomo do Ciclo Arturiano, usando-o e moldando alguns dos seus elementos para a sua narrativa, conferindo-lhe assim maior força.

No entanto, penso que apenas uma análise mais profunda dos dois textos, com um maior conhecimento de ambos e das suas fontes respetivas<sup>111</sup> permitiria uma maior segurança nesta conclusão que avanço. Este trabalho fez apenas um pequeno ensaio do que poderia (e deveria) ser feito a uma maior escala na comparação entre matérias arturianas (ou outras) e Fernão Lopes, de forma a melhor conhecer, contextualizar e compreender este tão importante cronista e os seus textos. Estes estudos também seriam importantes, para entender a receção dos textos arturianos em Portugal.

## **Bibliografia:**

### **Fontes impressas:**

Porrallis, Pedro (ed.? 1591), *Pero Lopez de Ayala, Coronica del serenissimo Rey Don Pedro, hijo del Rey Don Alonso de Castilla [juntamente con la del Rey don Enrrique su hermano y la de don Iua[a] primero ... su hijo.]*, Pedro Porrallis, Pamplona. Disponível online em URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/coronica-del-serenissimo-rey-don-pedro-hijo-del-rey-don-alonso-de-castilla-juntamente-con-la-del-rey-don-enrrique-su-hermano-y-la-de-don-iuaa-primero--su-hijo>, consultado a 11/06/17.

Miranda, José Carlos R.; Ailenni, Simona; Correia, Isabel; Laranjinha, Ana Sofia; Rabaçal, Eduarda (eds. 2016), *Estória do Santo Graal (Livro Português de José de Arimateia)*, Porto, Estratégias Criativas.

---

<sup>110</sup> Tem sido apontada a dependência da ideologia cavaleiresca presente no ciclo arturiano em prosa do chamado «augustinismo político» – cf. Arquillière (1934); Kennedy (1957); Miranda (1998) –, enquanto as ideias sobre o poder régio e sua relação com a cavalaria em Fernão Lopes se orientam por outros padrões. Sobre o assunto, ver Rebelo (1983; Monteiro (1988); Ferreira.

<sup>111</sup> O estudo sistemático e aprofundado das fontes de Fernão Lopes está ainda por fazer, sendo matéria ainda algo controversa. Já quanto a ESG, é urgente estender, numa perspectiva comparada, o inquérito sobre as batalhas aqui estudadas a outros relatos de batalhas com a intervenção de «anjos cavaleiros» como por exemplo, as já mencionadas Batalhas de Clavijo e de Antioquia. Sobre o assunto, ver Miranda (2010).

Laranjinha, Ana Sofia & Barroca, Mário Jorge (eds. 2008), *Jean Froissart, Crónicas: duas passagens relativas a Aljubarrota* (tradução do francês medieval), Aljubarrota, Fundação Batalha de Aljubarrota.

Almeida, M. Lopes & Basto, Magalhães (eds. 1990), *Fernão Lopes, Crónica de D. João I*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, vol. 2.

Entwistle, William (ed. 1977), *Fernão Lopes, Cronica del Rei Dom Joham I*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 2.

Roze, J.-B. M. (trad. 1967), *Jacobus de Voragine, La Légende dorée*, Paris, Garnier Flammarion, vol. I, pp. 296-301.

### Obras consultadas:

Arquillière, H.-X. (1934), *L'augustinisme politique*, Paris, J. Vrin.

Barroca, Mário Jorge (2015), "S. Jorge e o Dragão: uma escultura da oficina de Mestre João Afonso procedente de Marecos (Penafiel)", in *Portugália*, 36, pp. 91-106.

Alves, Herculano (coord. 2003), *Bíblia Sagrada (para o terceiro milénio da encarnação)*, 4ª edição, Fátima, Difusora Bíblica.

Correia, Isabel Sofia Cálvario (2005), "O escudo e o cavaleiro branco. Do *Livro Português de José de Arimateia* à *Demanda do Santo Graal*", in A. S. Laranjinha e J. C. Ribeiro Miranda (eds.), *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto, Universidade do Porto, pp. 141-152.

Flori, Jean (1986), *L'Essor de la Chevalerie: XI-XII siècles*, Genève, Droz.

Kennedy, Elspeth (1957), "Social and Political Ideas in the French Prose *Lancelot*", in *Medium Aevum*, 26, pp. 90-106.

Miranda, José Carlos Ribeiro (1993), "Realeza e cavalaria no *Livro Português de José de Arimateia*, versão portuguesa da *Estoire del Saint Graal*", in *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1993, pp. 157-161. URL: <http://www.ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas4.3/21.pdf>.

Idem (1988), *Galaaz e a Ideologia da Linhagem*, Porto, Granito.

Idem (1999), *A Demanda do Santo Graal e o Ciclo Arturiano da Vulgata*, Porto, Granito.

Idem (2010), "Do *rex Ranemirus* ao rei Ramiro: emblemas da heráldica literária no Ocidente ibérico entre os finais do séc. XIII e os inícios do séc. XIV", in J. M. Fradejas Rueda et. al. (org.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. In Memoriam Alan Deyermond*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Universidad de Valladolid, I, pp. 161-182.

Idem (2013), “Lancelot e a recepção do romance arturiano em Portugal”, in *e-Spania* [online], 16 dezembro 2013. Disponível online em URL: <http://e-spania.revues.org/22778> - consultado a 11/06/17.

Monteiro, João Gouveia (1988), *Fernão Lopes, texto e context*, Coimbra, Minerva.

Rebelo, Luís Sousa (1983), *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Livros Horizonte.

Réau, Louis (2001), *Iconografia del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, t. 2, vol. 4.

Riddy, Felicity (2000), “Chivalric Nationalism and the Holy Grail in John Hardyng’s *Chronicle*”, in Mahoney, Dhira B. (org.), *The Grail. A Case Book*, New York and London, Routledge, 2000, pp. 398-415.

Runciman, Steven (1992), *História das Cruzadas*, Lisboa, Livros Horizonte, vol. 1.



Frontispício da *Crónica de Don Pedro*, de Pero Lopez de Ayala (ver bibliografia)

**Autora:**

Mariana Leite

[mariana0leite@gmail.com](mailto:mariana0leite@gmail.com)

**Título:**

*Cassandra, a Sibila de Afonso X: Das profecias da princesa troiana na General Estoria*

**Resumo:**

Cassandra, a princesa e profetisa troiana, recebe um tratamento muito especial por parte dos redactores da *General Estória* de Afonso X. Neste artigo, analisam-se as especificidades das profecias enunciadas por Cassandra na obra alfonsina. De facto, verifica-se que a princesa troiana se torna a profetisa por excelência, sendo-lhe atribuídas revelações de outras sibilas da Antiguidade, como a Eritreia ou a Cumana. O objectivo é confirmar se, tal como acontece com as subtis alterações às fontes no que respeita a descrição física e psicológica da filha do rei Príamo, os anúncios proféticos de Cassandra contribuem para a apresentar sob uma luz mais positiva e benévola.

**Palavras-chave:**

Afonso X; *General Estoria*; Sibila Cassandra; Profecia; Fontes literárias.

**Abstract:**

Cassandra, the princess and Trojan prophetess, is very specially portrayed by Alfonso X's *General Estoria* writers. In this paper, the specificities of Cassandra's prophecies in this work are analyzed. In fact, it is notorious that the Trojan princess becomes the default prophetess, as to her are attributed all the visions of other Antiquity sibyls, such as the Erythraean or the Cumaean. The purpose of this research is to confirm if, as it happens with other subtle changes of source material concerning King Priam's daughter physical and psychological description, the prophecies of Cassandra contribute to present her under a more positive and benign light.

**Keywords:**

Alfonso X; *General Estoria*; Sybil Cassandra; Profecy; Literary sources

**Como citar este artigo:**

Mariana Leite, "Cassandra, a Sibila de Afonso X: Das profecias da princesa troiana na *General Estoria*", in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 41-53.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a3

**CASSANDRA, A SIBILA DE AFONSO X:  
DAS PROFECIAS DA PRINCESA TROIANA NA *GENERAL ESTORIA* \***

Mariana Leite  
SMELPS/IF/FCT  
Universidade do Porto

O longo e inacabado projecto de Afonso X, a *General Estoria*<sup>1</sup>, implica, devido às suas pretensões historiográficas específicas, a inclusão de textos de carácter profético e messiânico. Com efeito, para relatar a história da humanidade desde os seus primórdios em todo o detalhe, prevendo-se, conforme se anuncia no prólogo da sexta parte, a continuação da obra até ao reinado do rei sábio<sup>2</sup>, a profecia proporciona não só a recapitulação de eventos anteriormente narrados como a revelação da história a ser futuramente explorada. Por outro lado, o empenho em que nenhuma palavra fique por registar motiva os redactores a incluir textos não historiográficos nesta obra afonsina – como é o caso dos textos proféticos da Bíblia. Porém, e de acordo com uma longa tradição medieval, não são apenas os profetas do Antigo Testamento os anunciadores da vinda de Cristo, estando também as dez sibilas da antiguidade entre os que previram o nascimento do filho de Deus<sup>3</sup>.

---

\* Este artigo baseia-se na comunicação «Novos rumores de Cassandra: sobre as últimas profecias da sibila na *General Estoria* de Afonso X», apresentada no VIII Colóquio Internacional da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura. Vila Real, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Novembro de 2011.

<sup>1</sup> Sendo o último projecto historiográfico da corte afonsina, a *General Estoria* começou a ser redigida por volta de 1272, ainda em simultâneo com a Estoria de España: ver Fernández Ordoñez (1992). Trata-se de uma história do mundo desde a criação concebida de uma forma transversal, ultrapassando largamente todas as versões de histórias universais coevas. Assim, partindo do texto bíblico, que é traduzido conjuntamente com glosas e comentários medievais, inclui-se a história dos grandes impérios da antiguidade. Ainda que tendo por objectivo atingir o reinado de Afonso X, a obra ficou por concluir, acabando no início da sexta idade do mundo na vida dos pais de Maria. Para o presente trabalho recorreu-se à mais recente edição coordenada por Pedro Sánchez-Prieto Borja, que pela primeira vez apresenta integralmente o texto afonsino: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009).

<sup>2</sup> «otrossí seguiremos en este libro, que cuenta de la sesta edat e una partida de la quinta, la ordenación de la vida e la muerte de santa María e de Jesucristo (...) e todos los reyes d’España desd’el tiempo que Joaquín casó con Anna e que Octaviano César començó a regnar fasta el tiempo que yo comencé a regnar, yo, don Alfonso»: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: V-VI partes, tomo II, 765-766).

<sup>3</sup> «Tout en étant païennes, les Sibylles deviendront dignes prophéteses du Christ, tout comme d’autres figures – mythiques ou historiques – étranges au Christianisme quoiqu’à lui associés, comme Virgile. On peut même considérer que les Sibylles établissent un pont entre la tradition ancienne et le nouveau monde christianisé du Moyen Âge. La Sibylle la plus célèbre – celle d’Érythrée, vue comme la



De entre as sibilas enunciadas na *General Estoria*, Cassandra, princesa troiana célebre pelo seu trágico dom de profetizar sem que nela acreditem, é a que se reveste de mais atributos positivos, ganhando um estatuto muito além do que lhe é concedido pelas fontes de que a grande obra historiográfica afonsina se socorre. De facto, Cassandra percorre transversalmente os dois grandes universos narrativos desta história do mundo: sendo profetisa troiana, é naturalmente personagem do mundo pagão; sendo contada entre as sibilas de Cristo, é integrada na secção bíblica da *General Estoria*.

Como já foi abordado em 2010<sup>4</sup>, Cassandra é desenhada por uma pena bem mais elogiosa do que a dos retratos que dela fazem as fontes greco-latinas e francesa: tanto para Dares<sup>5</sup> como para Dictis<sup>6</sup> ou para Benoît de Sainte-Maure<sup>7</sup>, Cassandra não deixa de ter, pela sua descrição física e psicológica, uma aura dúbia de malignidade completamente reparada pela redacção afonsina da história de Tróia. Por outro lado, também foi anteriormente assinalado que Cassandra parece, pelo menos nas duas partes então disponíveis em edições contemporâneas, ser sinónimo de sibila.

Em 2009 foi publicada a edição completa da *General Estoria*, dirigida por Pedro Sánchez-Prieto Borja, onde se procura estabelecer o texto de forma coerente com o que seria o projecto que lhe estava destinado, recorrendo-se à transcrição dos testemunhos que melhor conservam o texto tanto do ponto de vista filológico como no que à matéria narrativa diz respeito. Esta novidade editorial tornou indispensável para a compreensão da construção da personagem em análise a consulta integral das quatro partes até então de difícil acesso para assim corroborar ou descartar as hipóteses anteriormente estabelecidas sobre a funcionalidade desta peculiar profetisa.

Surgindo uma vez na 1ª parte, onde o nome de Cassandra baptiza uma sibila anónima<sup>8</sup>, é naturalmente na 2ª parte, durante a história de Tróia, que a princesa recebe maior destaque. Todavia, reencontramo-la com igual vigor na 3ª parte, onde Cassandra sincretiza completamente os mundos pagão e bíblico ao tornar-se profetisa de Cristo. Por razões cronológicas, na mesma 3ª parte revoga-se a hipótese colocada pelas fontes, nomeadamente Godofredo de Viterbo, de ser Cassandra a profetisa de Alexandre Magno, já que para tal a princesa teria que viver bem mais de novecentos anos<sup>9</sup>. Neste

---

véritable prophétesse du Christ – apparaît dans des représentations religieuses, soit sous la forme d’images ou de statues, soit elle comme personnage des actes des prophètes normalement joués à Noël. Enfin, la tradition religieuse les a très bien accueillies, et elles arrivent même à figurer à côté des plus importants prophètes bibliques à l’intérieur des temples ou dans des enluminures qui embellissent les textes sacrés.»: Leite (2013: 763-771).

<sup>4</sup> Leite (2010: 181-188).

<sup>5</sup> Artopoeus (ed. 1824).

<sup>6</sup> Artopoeus (ed. 1825).

<sup>7</sup> Constans (ed. 1904).

<sup>8</sup> Este assunto já foi abordado em Leite (2010: 186).

<sup>9</sup> «e muchos años bibió sebilía Casandra, mas si tanto biviese que fasta el rey Alixandre llegase que sería mucho a demás, e que fue nin podía ser segunt la vida de los omnes de aquel tiempo, ca ovo del



sentido, nas 4ª, 5ª e 6ª partes não se refere Cassandra, com a exceção de uma referência em analepse na 4ª parte<sup>10</sup> e, no que subsiste da 6ª parte, se enumere uma «sebilda» por entre os pagãos a quem a vinda de Cristo foi revelada<sup>11</sup>. Sendo que, ao longo da *General Estoria* e na 3ª parte em particular, esta «sebilda» é sistematicamente identificada com Cassandra, não será forçado admitir que as palavras em falta no rascunho que conserva a 6ª parte se refeririam a «Cassandra».

Apesar de haver outras sibilas a serem referidas na *General Estoria*, nenhuma merece o destaque que é dado à filha de Príamo. Apenas Hinteá, a sibila cumana personagem da *Farsalia* de Lucano, texto integralmente traduzido para castelhano na 5ª parte da *General Estoria*, surge de forma mais visível, embora não mais do que já é na obra latina<sup>12</sup>. Nem mesmo a sibila Eritreia, a quem durante a Idade Média são atribuídos os versos *Judicii signum*, cantados durante o Advento<sup>13</sup>, merece o destaque dado a Cassandra<sup>14</sup>: com efeito, na obra afonsina, que opta por seguir Godofredo de Viterbo, os versos são antes proferidos pela sibila troiana.

Tais circunstâncias permitem confirmar que existe, ao longo da obra afonsina, uma preferência por Cassandra enquanto profetisa, pelo que se torna fundamental compreender esta personagem especialmente através da análise das suas profecias, nomeadamente aquelas que apontam para momentos diegeticamente muito avançados em relação ao tempo em que são proferidas. É na 3ª parte que tais profecias são detectadas, já que na 2ª parte, durante o relato da guerra de Tróia, a profecia que surge é intradiegetica, uma vez que redactores afonsinos se limitam a transcrever as fontes que, por sua vez, transmitem a já conhecida profecia da queda de Tróia provocada pelos amores de Páris e Helena.

Vejamos então as últimas palavras da sibila Cassandra no mundo a que pertence. Tal como surge nas três grandes fontes utilizadas pela *General Estoria* para relatar os feitos troianos – Dares, Dictis e o romance francês que destes dois se socorre, *Roman*

---

destruimiento de Troya fasta el grant Alixandre bien DCCCC<sup>o</sup> L años»: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 476).

<sup>10</sup> «Nin nós non dezimos aquí más d'ello, porque lo avemos ya contado ante d'esto en esta estoria en los dichos d'aquella Sibilla Cassandra»: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: IV parte, tomo II, 492).

<sup>11</sup> «Sebilda fue gentil e profetizó en el tiempo de <...>»: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: V-VI partes, tomo II, 774).

<sup>12</sup> Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009, V-VI partes, tomo II, 146-151).

<sup>13</sup> Esta tradição é assinalada na própria *General Estoria*: «e dize maestre Godofré en la XIII<sup>o</sup> Parte del libro Pantéon que fueron dichos e profetados aquellos viesos que se cantan en sesta lición de la noche de Navidat que se comiençan en latín e dizen d'esta guisa: judicii signum (...) E porque maestre Godofré dize en la XIII<sup>o</sup> Parte del Pantéon que dixo estos viesos sibilia Erictea (...) e dize él mesmo despues en la sesena parte de ese libro que los dixo sebilia Casandra»: Afonso X (ed. 2009: III parte, tomo II, 476). Note-se que é efectivamente Godofredo de Viterbo que confunde pela primeira vez as duas sibilas, integrando assim a personagem troiana entre as dez sibilas da Antiguidade, rompendo assim com a longa tradição que apontava a sibila Eritreia como a enunciadora dos Oráculos Sibilinos. Veja-se a tradução espanhola por Suarez de la Torre (2002).

<sup>14</sup> Tal como a todas as outras sibilas que não Cassandra, também a Eritreia reserva-se apenas um pequeno capítulo onde ela é identificada e localizada cronologicamente. Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 373).

de *Troie* de Benoît de Sainte-Maure – Cassandra volta a aparecer já por entre os escombros da sua cidade, tendo assistido à trágica morte da sua família. A princesa é então escolhida por Antenor como sua esposa, casamento que, para os redactores da *General Estoria*, nunca chega a consumir-se já que mais tarde se dirá que Cassandra «nunca quisu casar, nin consintió nunca que varón a ella llegasse por tal parte»<sup>15</sup>. É neste contexto, e chorando ainda a morte do último herói troiano, Ajax, que Cassandra enuncia as últimas profecias de cariz troiano.

Perante Agamémnon, motor da destruição da família e linhagem da princesa, Cassandra declara a vingança de Apolo, a quem desgostara o assassínio de Príamo no seu templo, e de Atena, cuja ira se voltara contra os gregos após a morte de Ajax. O texto castelhano segue aqui de forma muito próxima a fonte francesa, ainda que reproduzindo as predições de Cassandra sob a forma de discurso indirecto. Não obstante esta opção, a tradução é cuidadosamente próxima:

*General Estoria*, Terceira parte  
I, p. 189

«Y dixo ella estonces y profetó a ese rey Agamenón que en su casa mesma seríe traído él, y esto farié el más privado que en su casa avié. E que le conteceríe por el rey Príamo, que fue muerto delante el altar de su dios Apolo, donde era ese dios Apolo muy sañudo contra él, y aun contra sus griegos porque el su altar y el su templo así fuera ensuziado de sangre, y nin lo guardaran nin le onraran nin le ovieran vergüenza ninguna. Y que estonces seríe llegado el término de la su vida de Agaménon, y que el que tal fecho fiziera en el templo y en el santuario del su santo que muy caro lo comprarié».

*Roman de Troie*  
pp. 221-222, v. 27075-27088

«Mainz dueus, maintes aversitez  
A prononciez e destinez.  
Agamennon dit qu'il seit fiz  
Qu'en sa maison sera traiz:  
«Sa mort li on apareilliee  
Li plus prochain de sa maisniee.  
Del rei Priant, qui fu ocis  
Devant l'autel Apollinis,  
Riert tost li termes aproismiez  
Que il sera mout bien vengiez:  
Apollo vueut qu'ensi seit fait.  
Honte li fist icil e lait  
Qui son autel ensenglenta:  
Laidemet l'espeneira».

Apesar desta aparente proximidade, imediatamente após o anúncio do destino de Agamemnon, o texto da *General Estoria* interrompe uma tradução bastante próxima do francês, omitindo as imprecações da sibila que recorda a forma violenta como fora raptada do templo de Minerva e acrescentando uma informação que não se encontra no *Roman de Troie* nem sequer no texto latino que também partilha deste episódio, *De bello troiano*. Silenciando-se o acto de violência sobre Cassandra, justifica-se a vingança de Minerva sobre os gregos com a morte de Ajax, como já fora indicado. O pranto da sibila, existente apenas na sua fonte directa para esta passagem, no *Roman de Troie*, é substituído por uma explicação ausente das fontes, mas que, por silenciar o acto violento sobre a sibila, afasta a possibilidade de a sua profecia ser tomada por maldição provocada pelo seu desgosto perante o acto contra ela perpetrado.

---

<sup>15</sup> Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 477).

*General Estoria, Terceira parte*  
tomo I, p. 189

«E otrosí que a Palas o Minerva, su deesa de las batallas, que mucho le pesara de tal muerte ser dada a Ajas, que muy querelosa y muy sañuda era contra los griegos, y que a todos vernié mal por ello, ca así lo otorgavan los dioses».

*Roman de Troie*  
pp. 222-223, vv. 27089-27100

«Li reis Oileus Aiaus  
N'en reschapera mie ataus.  
Del temple Minerve m'osta;  
Mar m'i saisi, mas m'i tocha:  
La deuesse quiert e espleite  
Com dueus li vienge e meschaeite  
Autretel ravront li plusor.  
A honte, a mal e a dolor  
E a eissil e a torment  
E a peril de tote gent  
Seront livré: li deu l'otreient,  
Qu'ensi l'esguardent e porveient».

Sem que seja raptada, arrancada e tocada – com as implicações sexuais que tal acto pode sugerir – Cassandra pode assim permanecer a virgem de quem se falará mais tarde, aquando da sua última profecia.

A segunda das três últimas intervenções da sibila ocorre perante o rei Antenor, personagem da guerra troiana acusado de traição contra Príamo. Alude-se ao pranto da sibila que, consequência da omissão da violência contra ela executada, «suele ser costumbre de fazer los ombres duelo y llanto de muchas cosas de lo pasado en un duelo que les venga de nuevo». Mais do que uma função de antecipação diegética, esta intervenção recapitula as causas da destruição da cidade, provocada em grande parte pela denúncia do rapto de Policena por Eneias. Sem que se trate de uma profecia simples, já que não projecta apenas os acontecimentos futuros, não pode ser ignorada esta intervenção que, ao contrário da profecia anteriormente analisada, é transposta para o discurso directo, enquanto nas fontes o mesmo discurso, mais sintético, surge sob a forma de discurso indirecto. Há, assim, a atribuição de uma voz à princesa, em contraste pela anterior omissão dessa voz explícita, que recebe assim destaque enquanto testemunha da grande traição cometida pelo seu pretendente.

Relatando-se na primeira pessoa que é Antenor o causador da morte do pai de Cassandra, traíndo-o no momento em que o rei troiano se encontra já combalido da morte dos seus outros filhos, sublinha-se a dificuldade que a princesa teria em aceitar um casamento com tal traidor: é a sua própria voz que o testemunha e enuncia a acusação. Como poderia a virgem Cassandra, de bons costumes, grande beleza e bondade, como se indica na sua descrição na 2ª Parte da *General Estoria*, casar com este «mal viejo falso» que levou à morte do seu pai?

*General Estoria*, Terceira Parte  
tomo I, p. 190

«Antenor, el mal viejo, pues que vío muertos a mis hermanos, los fuertes y buenos defendedores de su cibad y de los suyos, y fincar a mi padre como señero, y a los de su casa, dando semejança y color de bondad, fabló con mi padre y metióse por pleitos de fazer pagas entre él y los griegos. E el rey Príamo mi padre, catando cómo avié perdido sus hijos (...) otorgó a Antenor la pleitesía, y él fue a los griegos como mal viejo falso (...), y díxoles: griegos, tenedvos agora, sed fuertes y esforçadvos si en algún tiempo de cuanto á que aquí sodes los fuestes, ca Príamo y todos los suyos y todo su fecho quebrantado yaze; en vuestra mano es todo si quisierdes...».

*Roman de Troie*  
p. 223, vv. 27104-27117

«Tant qu'Antenor o ses privez  
Les vint preier mout de pais faire,  
Si lor sot bien dire e retraire  
Que malement se baillisseient,  
Quar teus ovraignes en sordreient,  
Par qu'il sereient si destruit,  
Lor heir, lor terres e lor fruit,  
Que ja mais jusqu'al finement  
Ne sereit d'eus restoremment.  
Mout lor dit, mout lor amoneste.  
Après a fait d'eus mout grant feste:  
A mangier convia les reis  
E toz les princes des Grezeis,  
E sis servi mout richement».

*De Bello Troiano*  
p. 260

«Inter quae Antenor cum suis  
Græcos orare, omitterent iras,  
atque urgente navigii tempore  
in commune consulerent.  
Præterea omnes duces ad se  
epulatum deducit: ibique  
singulos quam maximis donis  
replet».

Apenas se constata o carácter relativamente profético desta última intervenção de Cassandra no universo a que pertence – ou seja, no mundo troiano – mais tarde, quando se assinala a chegada dos troianos a Veneza, «como les dixera Casandra», que assim constatam que fora «verdad lo que Casandra les dixera»<sup>16</sup>.

É fora da diegese troiana que Cassandra surge pela última vez, ainda na 3ª parte da *General Estoria*. Recuperando-se informação presente no *Pantheon* de Godofredo de Viterbo, conclui-se que Cassandra, muito embora não tenha vivido tanto como afirma o autor alemão, teria sido efectivamente uma das profetisas de Cristo, a mesma que vaticinará em Roma sobre o nascimento do filho de Deus e sobre o desenrolar da história do império.

A primeira parte da profecia ocorre na eminência do exílio na Babilónia, na secção bíblica correspondente ao reinado de Sedequías. Esta matéria, ainda que surgindo intercalada por dois capítulos, deve ser considerada em conjunto com o derradeiro anúncio de sibila perante os senadores. Inicialmente, e após recordar o que anteriormente se dissera sobre as dez sibilas da antiguidade, fala-se de Cassandra ainda antes da queda de Tróia<sup>17</sup>, quando esta profetisa pela primeira vez a vinda de Jesus. Sabendo que a mãe do Messias seria uma mulher exemplar e de alta linhagem,

<sup>16</sup> Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 306).

<sup>17</sup> Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 477).

considera-se apta para receber o Filho de Deus já que também ela, Cassandra, é uma virgem «donzella e grande e fermosa e rica» descendente de reis. Após este desvario, a princesa recebe outra visão onde lhe é revelada a identidade de Maria, o que a leva a seguir, a partir de então «siempre muy áspera vida y muy seca veyendo los bienes de Cristo que avien de venir».

Interrompe-se a narrativa com um capítulo que estabelece a cronologia da época bíblica tratada anteriormente e um outro explicando a origem da palavra «tragédia», prosseguindo-se então com novas considerações sobre a situação de Cassandra no conjunto das dez sibilas da Antiguidade. É efectivamente Godofredo de Viterbo que inicia esta tradição, indicando que a sibila, denominada Tiburtina pelos gregos e Albunea pelos romanos, tinha por nome próprio Cassandra e seria de facto a descendente do rei Príamo de Tróia que, após a destruição da cidade, percorreu o mundo a profetisar da vinda de Cristo.

Reconhecendo Cassandra como grande profetiza, os senadores de Roma convidam-na para visitar a cidade fundada pelos seus parentes. Antes da chegada da princesa, têm um sonho onde surgem nove sóis, cada um correspondendo a uma geração humana. Cassandra desvenda a profecia, esclarecendo que o quarto sol do sonho dos senadores representa a geração de Cristo, filho de Maria. Os judeus que a ouvem insurgem-se contra ela, levando a que Cassandra reforce o que havia dito e esclareça melhor como será a vida de Jesus, as circunstâncias do seu nascimento e da sua morte. Após interpretar o sonho dos sóis, Cassandra anuncia o fim dos tempos, proclamando finalmente os versos *Judicii signum*.

Dada a extensão desta última revelação de Cassandra, será mais proveitosa a análise de alguns dos elementos mais relevantes para a compreensão das especificidades das profecias desta sibila na *General Estoria*.

Ao contrário do que ocorre com as profecias de cariz troiano, neste caso há um cuidado extremo de fidelidade ao texto original, no caso, o *Pantheon* de Godofredo de Viterbo<sup>18</sup>. Trata-se por tanto de uma tradução muito próxima do latim, reproduzindo não só com precisão as palavras de Cassandra – que se mantêm sob a forma de discurso directo, como em latim –, como as suas profecias e elementos paralelos ao discurso central são conservados – a descrição da beleza da profetisa, as personagens secundárias, a interpretação dos sonhos. Apenas se notam duas divergências<sup>19</sup> que poderão ter maior relevância, sobretudo para a compreensão das concepções mariológicas em Afonso X, mas que não chegam nem a alterar consideravelmente o carácter da profecia nem sobretudo a modificar a imagem de Cassandra que Godofredo de Viterbo oferece.

---

<sup>18</sup> Foi utilizada a edição setecentista desta obra: Godofredo de Viterbo (ed. 1726).

<sup>19</sup> A frase «erunt homines simplices & clari» de Godofredo de Viterbo – Struvio (ed. 1726: 158, I), traduz-se por «serán los omnes simples e claros de almas» em Afonso X – Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 483); a frase «Deus coeli sibi generaturus est filium, ut scriptum est, qui similis erit patri suo, & postea ut infans per aetates crescat» - Struvio (ed. 1726: 158, II) traduz-se dando maior relevância à semelhança de Cristo com Maria: «El Dios del cielo á de engendrar fijo para sí así como es escrito e aquel fijo semejará a su madre, e desde que nacerá de María será primero infante, e después crecerá por sus edades como otro omne»: Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 484).

A necessidade de conservar com rigor a fonte latina leva à transcrição dos versos *judicii signum* nesta língua, seguidos de uma tradução para castelhano, também esta bastante conservadora, permitindo constatar a fidelidade que, para este género de profecia, os tradutores das fontes afonsinas exigem:

*Pantheon,*  
cap. X, p. 161, col. II

«Iudizzi signum tellus sudore madescet  
E celo rex adveniet per secula seculorum  
Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem  
Unde Deum cernent incredulus atque fidelis  
Celi cum santis iam terminus <...> in illo  
Sit anime cum carne aderunt quas iudicet ipse  
Cum cacet incultus densis in vebribus orbis  
Reicient simulacra viri cunctaque  
Exuret terras ignis pontuque polumque  
Inquirens taetri portas confringet Averni  
Sanctorum set enim cunte lux libera carni  
Tradetur fontes eternaque flama cremabit  
Occultos actus manifestans quisque loquet  
Secreta Deus reserabit pectora luci  
Tunc erit e lutus stridebut dentibus omnes  
Eripitur solis imbre chorus interit astris  
Volvetur celum lunaris splendor obibit  
Deiciet colles valles extollet ab imo  
Non erit in rebus hominum sublime vell altum  
Equantur campis montes et cerula ponti  
Omnia cesabut tellus confracta peribit  
Sic pariter fontes torrentur flumina que igni  
Et tuba tum sonitum tristem demittet ab alto  
Orbe gemens facinus miseratis variosque labores  
Tartareumque chaos monstrabit terra deicies  
Et coram hic domino reges sistentur ad unam  
Decidet e celi ignisque e sulphuris amnis».

*General Estoria,* Terceira parte  
(tomo II, 494-495)

«Estos vicios quieren dezir tanto en el lenguaje de Castilla d'esta guisa: signo del juizio será que sudará la tierra e parar se á mojada, e verná del cielo rey que á de venir por los siglos, convién a saber, en carne delante los omnes porque judgue el mundo. Empós esto verán a Dios tan bien el destroído como el fiel. El término del cielo con los santos será en él, e vernán d'esta guisa las almas en carne ant'él, e judgar las á él; e fincará el mundo yermo e sin lavor, e será lleno de <...>. E desecharán los varones las imágenes e toda la riqueza, e quemará fuego las tierras e la mar e el cielo, e llegará a las puertas del infierno, e quebrantar las á. E será entonce libre luz a toda carne de los santos. <...> serán fuentes, e quemar las á perdurable llama. Manifestará cada uno los fechos ascondidos, e dezir los á. Descubrirá Dios las poridades de los coraçones, e fazerlas á parecer. E estonce será lloro, e todos estriñiran los dientes. Tollida será la claridat del sol, e morrá el coro de estrallas. Rebuelto será el cielo, e perder se á la claridat de la luna. Baxar se an los collados e alçar se an los valles. E en todas las cosas de los omnes non avrá alteza ninguna. Igualados serán los montes con los campos e igualadas otrosí las aguas de la mar. E todas las cosas quedarán, e la tierra será quebrantada e perecerá. E de aquella mesma guisa serán quemadas las fuentes e los grandes ríos con fuego. E sonará entonce del alto una bozina que fará triste son. Llorará estonce el mundo e gemerá por por el mesquino pecado que fizo e por las muchas lazerias que avrá passadas. E abrir se á la tierra e mostrará la infernal corte. E aquí serán parados los reyes en uno ant'el Señor. E caerá de los cielos fuegos e río de piedra sufre».

Tal como ocorre perante as restantes profecias, a tradução da *General Estoria* é por vezes demasiado próxima da letra latina, muito embora se tenha optado por não reproduzir a métrica do texto original. Com efeito, esta tradução segue os critérios

também utilizados para os textos bíblicos não historiográficos, como são os Salmos ou os livros dos profetas.

Desta pequena abordagem das vozes proféticas de Cassandra ao longo da *General Estoria*, sobressai o esculpir e entalhar de uma personagem já com séculos de caracterização específica através não só da descrição que dela é feita como pelas suas próprias palavras. A reconstrução da descrição física e psicológica da princesa troiana acompanha um tratamento cuidadoso das suas profecias de modo a torná-la perfeita profeta de Cristo. Tal como se dá de Cassandra uma imagem exemplar de benignidade, rompendo com uma longa tradição que a pinta ruiva e possivelmente negromante, também se procura manter acima de tudo a fidelidade às suas palavras no que diz respeito à mais importante profecia que se lhe quer atribuir. Ao desmontar as prédicas de Cassandra perante Agamémnon, anula-se qualquer hipótese de que a virgem o tenha deixado de ser, favorecendo-se assim a criação de uma narrativa absolutamente nova onde a princesa, manifestando a sua total fusão com a sua profecia, se vê como possível mãe de Cristo, concorrendo para tal através de uma vida casta e próxima dos desígnios de um Deus que é totalmente alheio ao universo narrativo de que ela é originária<sup>20</sup>:

«D’esta infante Cassandra fallamos que cuentan las estorias que profetó cómo Jesucristo avía de nacer de muger virgen, e desdeque ella esto entendió por el esprito de Nuestro Señor Dios, dixo sobre ello entre sí: si Dios carne humana á de tomar en muger de linaje de reyes e virgen e fermosa e de buenas costumbres, fija só yo de rey e de reína, e el rey Príamo de Troya, mi padre, de reyes e de reinas viene, e la reína Écuba, mi madre, otrosí de reyes e de reínas viene; pues virgen só yo e donzella e grande e fermosa e rica, onde pues que el fijo de Dios carne humana á de tomar e ser omre cuidaría yo que en mí deverie venir e nacer de mí. Ella cuidando en esto e biviendo en esta esperança nunca quiso casar nin consintió nunca que varón a ella llegase por tal parte, e sobre eso fue siempre de las mejores costumbres que dueña del mundo lo podría ser. (...) E así como veía ella las otras cosas que dezíe por esprito de Dios así vido que Jesucristo avía de nacer de muger virgen, e que avería nombre María, e sería del linaje de los judíos, e aun que avía de ser desposada con judío que avría nombre Josep. E sobre esto fazia ella siempre muy áspera vida e muy seca veyendo los bienes de Cristo que avían de venir.»<sup>21</sup>.

Apenas a elaboração desta pequena narrativa onde a princesa troiana se compara a Maria<sup>22</sup>, bem como a opção por seguir Godofredo de Viterbo na sobreposição de

---

<sup>20</sup> Esta profecia inovadora, que funde os universos greco-latino e cristão, será retomada por Gil Vicente, aquando da composição do seu *Auto de la Sibila Casandra* no início do século XVI, dedicado à rainha D. Leonor. Sobre isto, veja-se Leite (2009: 41-60). Para mais informações sobre a circulação da obra alfonsina em Portugal, mais especificamente sobre o impacto da *General Estoria* na corte de Avis, consulte-se Leite (2012), particularmente o capítulo IV, «Circuitos da *General Estoria* em Portugal: a dinastia de Avis», pp. 241-269.

<sup>21</sup> Sánchez Prieto-Borja (ed. 2009: III parte, tomo II, 477-478).

<sup>22</sup> Não foi possível encontrar quaisquer fontes para esta narrativa, que parece ecoar na obra de Andrea da Barberino – ver Leite (2013: 763-711). Nos Mitógrafos do Vaticano, fontes importantes para a *General Estoria*, não se regista nenhuma ocorrência de uma sibila acreditar que ela própria pode ser a Virgem Mãe de Deus. Com efeito, no III Mitógrafo, refere-se a violação de Cassandra, o que contradiz a ideia de a



Cassandra à sibila Tiburtina, permitem compreender as diferenças entre as fontes e as traduções das profecias pagãs como adaptações que favorecem a aceitação de Cassandra enquanto a verdadeira sibila de Cristo que, perante os senadores romanos, entoava os versos apocalípticos acima transcritos. Silenciando-se a possibilidade da princesa ter sido violada, sublinhando-se o repúdio que o homem que a escolheu como esposa lhe causa, abre-se caminho a que a voz de Cassandra seja efectivamente a voz pagã que claramente entoava os cânticos apocalípticos ao mesmo tempo que informa o mundo a que pertence da vinda do Filho de Deus. E, sendo Cassandra descendente da mais alta linhagem de Tróia, antepassado do império romano que se prolonga no Sacro Império Romano-germânico à época em que se redige a *General Estoria*, constata-se que sem dúvida não poderia ser escolhida para tal função mais alta voz.

### Bibliografia:

- Artopoeus, Samuel (ed. 1824), *Dares Phrygius, De Excidio Troiae historia*, Londres, imp. A. J. Valpy, vol. I.
- Artopoeus, Samuel (ed. 1825), *Dictys Cretensis, De Bello Trojano*, Londres, imp. A. J. Valpy, vol. I.
- Constans, Léopold (ed. 1904), *Benoit de Sainte-Maure, Le Roman de Troie*. L. Paris, Librairie de Firmin Didot.
- Daim, Pierre (1995), *Mythographes du Vatican I. Traduction et commentaire*. Besançon: Université de Franche-Comté, disponível em [www.persee.fr/doc/ista\\_0000-0000\\_1995\\_edc\\_579\\_1](http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1995_edc_579_1) (consultado a 24/03/2017).
- Daim, Pierre (2005), *Mythographe du Vatican III. Traduction et commentaire*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, disponível em [www.persee.fr/doc/ista\\_0000-0000\\_2005\\_edc\\_854\\_1](http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_2005_edc_854_1) (consultado a 24/03/2017).
- Fernández Ordóñez, Inés (1992), *Las estórias de Alfonso el Sábio*, Madrid, Istmo.
- Leite, Mariana (2009), «Gil Vicente, Leitor de Afonso X: Sobre o *Auto da Sibila Cassandra* e a *General Estória*», in M. do Rosário Ferreira, A. S. Laranjinha, J. C. Ribeiro Miranda (orgs.), *Seminário Medieval 2007-2008*, Porto, Estratégias Criativas, pp. 41-60.
- Leite, Mariana (2010), «Sibila Cassandra, branco ou vermelha? Percursos de uma sibila na *General Estoria* de Afonso X», in I. Barros Dias, C. F. Clamote Carreto (eds.), *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Universidade Aberta, pp. 181-188.

---

princesa morrer virgem, como proposto pela *General Estoria*. Veja-se, para a 1ª e 3ª compilações, as traduções comentadas de Daim (1995) e *id.* (2005).



- Leite, Mariana (2012), *A General Estoria de Afonso X em Portugal: as múltiplas formas de receção do texto entre os séculos XIV e XVI*, Porto, Universidade do Porto (tese de doutoramento).
- Leite, Mariana (2013), «Cassandre et Cumane: deux sibilles entre l'Espagne et l'Italie», in A. Musco-G. Musotto (eds.), *Coesistenza e Cooperazione nel Medioevo. In memoriam Leonard E. Boyle (1923-1999). IV Congresso Europeo di studi Medievali della Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (F.I.D.E.M.) Palermo 23-27 giugno 2009*, Palermo, Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, pp. 763-771.
- Sánchez Prieto-Borja, Pedro (ed. 2009), *Afonso X, General Estoria* (VI partes, 10 tomos), Madrid, Fundación José António de Castro.
- Struvio, Burcardo Gotthelfffio (ed. 1726), *Godofredo de Viterbo, Pantheon in Germanicorum Scriptorum qui rerum a Germanis per multas aetates gestarum historias vel annales posteris reliunquerunt...*, pref. Nidani, J. P. Ratisbonae, Joannis Conradi Peezii, (ed. tertia).
- Suarez de la Torre, Emílio (2002), «Oráculos sibilinos», in A. Díez Macho, A. Piñero Saenz (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, tomo 3.



**Autores:**

*José Carlos Ribeiro Miranda*

[mirandajcr@gmail.com](mailto:mirandajcr@gmail.com)

*Michel Kabalan*

[michel.kabalan@gmail.com](mailto:michel.kabalan@gmail.com)

*Mário Helder Gomes Luís*

[helder.mario@hotmail.com](mailto:helder.mario@hotmail.com)

**Título:**

*Tajectos poéticos da imagética mariana no Al Andalus*

**Resumo:**

No seio dos variados motivos usados pelas mulheres que fizeram poesia no Al Andalus entre os inícios do séc. XI e os finais do séc. XIII, adquire vulto a referência a Maria, mãe de Jesus. Na troca de argumentos poéticos entre Wallādah bint al-Mustakfī e Muyya, é referido explicitamente o cenário de Maria que dá à luz junto a uma palmeira, desconhecido na cultura ocidental, embora tendo origem em apócrifos gregos e latinos – o *Proto-Evangelho de Santiago* e o *Pseudo-Mateus*, respectivamente. Traçar o percurso textual que permite relacionar estes escritos e pôr em evidência as especificidades imagéticas que circundam Maria no *Alcorão*, no contexto mais geral de um arquétipo narrativo também conhecido na cultura europeia, é o objectivo do presente artigo.

**Palavras-chave:**

Maria; Wallādah bint al-Mustakfī; Muhjah bint Attāyanī; Bíblia; *Proto-Evangelho de Santiago*; *Pseudo-Mateus*; *Alcorão*; fada-na-fonte-e-na-árvore.

**Abstract:**

Among the several motifs used by women who wrote poetry from the beginning of the 11th to the end of the 13th centuries in al-Andalus, Mary the mother of Jesus becomes a main reference. In the exchange of poetic arguments between Wallādah and Muhjah bint Attāyanī, the scene of Mary giving birth next to a palm-tree is explicitly mentioned. This narrative is unknown to the Western culture, although it springs from the Greek and Latin apocrypha – *Saint-James Proto-Gospel* and *Pseudo-Matthew*. This article proposes to elucidate how these texts relate to each other and to highlight the specificities of the imagistic/imaginary constructs concerning Mary in the *Qur'an*, considered in the broader context of a narrative archetype also known to the European culture.

**Keywords:**

*Mary; Wallādah bint al-Mustakfī; Muhjah bint Attāyanī; Bible; Protoevangelium of James; Gospel of Pseudo-Matthew; Quran; fairy of the fountain/fairy of the tree.*

**Plano:**

*A literatura e os saberes na Al Andalus*

*Poesia no feminino*

*Revisitando a primitiva tradição mariana*

*Maria e a palmeira*

*A linguagem das imagens em âmbito islâmico*

**Como citar este artigo:**

José Carlos Ribeiro Miranda, Michel Kabalan, Mário Hélder Gomes Luís, “Tajectos poéticos da imagética mariana no Al Andalus”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 55-78.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a4

## **TRAJECTOS POÉTICOS DA IMAGÉTICA MARIANA NO AL ANDALUS**

José Carlos Ribeiro Miranda  
SMELPS/IF/FCT-UP  
Michel Kabalan  
SMELPS/IF/FCT/U. Berlin  
Mário Helder Gomes Luís  
MELCI-UP

Quando se faz um balanço da cultura escrita – sobretudo na sua vertente literária – que se produziu na Península Ibérica em tempos recuados, é inevitável ir ao encontro de vetustos e venerandos versos escritos nos finais do século XII, de marca épica ou trovadoresca conforme nos situemos do centro ou no ocidente peninsular. Cantares de gesta ou cantigas trovadorescas preenchem o espaço da memória literária veiculada pelas histórias da literatura porque estas assumem, sem margem para dúvida, que as línguas a ter em conta são aquelas das quais se virão a originar a línguas correntes de hoje em dia nesses territórios. Esquecemos com demasiada facilidade que outras línguas, para além das que antecedem o Português, o Castelhana ou o Catalão, disputavam por essa altura tanto a comunicação como a supremacia simbólica em todo o espaço peninsular, e que, nem por terem recuado ou até desaparecido, a experiência cultural por elas veiculada deixou de ser parte do património cultural peninsular.

Referimo-nos, antes de mais, à produção literária em Latim<sup>1</sup>, bem viva quando as línguas vulgares, logo dominantes, conhecem as suas primeiras experiências. Na realidade, esse labor literário prolongou-se muito para além da idade Média, e é bem conhecido dos especialistas – entre nós, infelizmente poucos... –, embora não encontre o conveniente eco quando se trata de divulgar o património intelectual escrito, mesmo em domínios especializados na promoção da cultura, como é o ensino<sup>2</sup>.

Mas se tal se passa com o Latim, língua-mãe do ibero-romance, muito mais grave é o que ocorre com o Árabe e com o Hebraico, sobretudo em Portugal. O facto de ser possível elencar mais de uma dezena de livros impressos em Hebraico antes de 1500 em

---

<sup>1</sup> Sobre a literatura latina da Espanha medieval até finais do séc. XIII, ver Bodelón (1989). Para o contexto medieval português, ver Freire (2005).

<sup>2</sup> A situação é muito diversa conforme se trate do meio universitário da Espanha actual, onde o estudo desta literatura goza de algum fôlego, ou do meio português, onde o desaparecimento da disciplina filológica, há cerca de quarenta anos, acarretou uma verdadeira derrocada de todos os saberes históricos de natureza literária.

Portugal, a que se juntam muitas dezenas de manuscritos oriundos de Portugal que actualmente fazem parte do acervo de bibliotecas em todo o mundo, só recentemente parece ter suscitado alguma atenção dos meios académicos de Portugal; e estamos ainda longe de uma investigação de fundo capaz de fazer luz sobre a produção intelectual dos meios judaicos portugueses antes da expulsão no tempo de D. Manuel<sup>3</sup>.

Do lado do Al Andalus, embora a cronologia da produção escrita seja certamente mais recuada, os autores originários do território português que escreveram em Árabe – e também os que traduziram a partir dessa língua – permanecem em nota de pé-de-página de artigos eruditos<sup>4</sup>. Na prática, tal como os estudos se configuram, é como se pouco ou nada essas duas culturas tivessem dado à construção da cultura portuguesa nas suas mais diversas facetas.

Isso mesmo nos é dito pela tradição escolar, pelos manuais de História da Literatura e pelo consenso que sobre estas matérias se foi fazendo ao longo dos tempos, quase esquecendo que, na altura em que Portugal adquire autonomia política, cerca de metade da Península era constituída pelas Taifas muçulmanas, oriundas da desarticulação do poder omíada, e pelo predomínio político dos norte-africanos almorávidas a partir do final do séc. XI. Passamos com demasiada leveza pela pesada evidência de que a civilização muçulmana ibérica se encontrava por então num período de verdadeira pujança a todos os níveis<sup>5</sup>, nomeadamente literário<sup>6</sup>, de que resultou um intenso caudal de produção escrita nos mais variados domínios, que não esteve ausente do do território português<sup>7</sup>. Foi, aliás, desse caudal que procurou alimentar-se, ao longo do séc. XII, a Europa em recomposição demográfica, urbana, mas também senhorial, em

---

<sup>3</sup> O estudo pontual de obras oriundas do espaço português não é, de todo, inexistente, sendo de salientar a revista *Cadernos da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste»*, embora com uma escassa presença de estudos medievais. Igualmente importante foi a recente realização de catálogos e descrições do abundante acervo manuscrito proveniente de Portugal: Afonso/Miranda (2015) e, sobretudo, Moita (2017). É de notar contudo que, tal como sucede nos outros domínios linguísticos considerados, também neste a situação portuguesa é fundamentalmente diferente da que se observa na vizinha Espanha, onde estes estudos estão enraizados há muito, tendo dado lugar a uma bibliografia de síntese disponível para o grande público, acompanhando o que se passa noutros domínios da preservação patrimonial, como o arqueológico e o monumental. Sobre a literatura hebraica em Espanha, veja-se Sáenz-Badillos (1991); Navarro Peiro (2006).

<sup>4</sup> Ver Sidarius (2005); Meirinhos (2007).

<sup>5</sup> Embora a bibliografia já se vá tornando abundante, parece-nos ser de apontar Levi-Provençal (1944); Castro (1983); Guichard (1976) e Vanoli (2006). Para o território português, ver sobretudo Picard (2000).

<sup>6</sup> Sobre o tema, ver Menocal/Scheindlin/Sells (2000) e ainda a bibliografia citada adiante, ao longo da presente exposição.

<sup>7</sup> Do lado português, esse testemunho será dado por Coelho (2003) e pouco mais... De ter ainda em atenção que a cultura hebraica se exprimia, no Al Andalus, frequentemente em língua árabe.

busca de um qualquer renascimento que a fizesse colocar-se a par do mundo islâmico ou do oriente bizantino<sup>8</sup>.

### A literatura e os saberes no Al Andalus

Herdando hábitos que remontavam sobretudo ao património helénico, no Al Andalus a poesia era uma instituição sólida, estribada não apenas em tradições pré-islâmicas, mas também num sistema de ensino urbano em que a retórica ocupava lugar central, e num mecenato constante por parte dos detentores do poder. A percepção da função social e política da arte literária era clara, institucional na maior parte dos casos, e a sua vocação primordial era servir de suporte à promoção dos poderes locais num processo de inevitável emulação e concorrência política<sup>9</sup>.

As cidades do Sul da Península Ibérica, centros privilegiados de toda esta actividade, crescendo num intenso cruzamento de culturas onde as populações arabizadas, mas nem sempre árabes, dependiam, para o exercício do poder, das amplas comunidades moçárabes e das poderosas solidariedades judaicas, criavam também as condições para que uma larga margem de actuação se fosse incrementando para todos os que se dedicavam à actividade intelectual, sobretudo à prática da poesia.

Foi neste contexto que se tornou possível que dezenas e dezenas de poetas, desde os herdeiros da tradição oriental até aos poetas-cantores das *moahaxás* (الموشح) e aos seguidores de Ibn Quzman<sup>10</sup>, fossem construindo um património literário que não mais virá a ter paralelo no mundo islâmico e que permanece ainda hoje como um dos momentos mais fecundos do cultivo da poesia de todos os tempos e em qualquer cultura<sup>11</sup>.

O mais interessante, porém, é que também as mulheres contribuíram para este apogeu. Ao contrário do que poderíamos suspeitar, para além da cultura tribal, fortemente masculina e onde se impunha o harém, o Al Andalus ostentava todas as características de uma civilização urbana variada, não apenas do ponto de vista étnico e linguístico, mas também social, evidenciando-se no seu seio as diversidades e clivagens que são típicas das grandes cidades onde quer que estas se situem.

Em grande medida, os temas que vamos encontrar nos poetas do Al Andalus só se compreendem à luz desta realidade, o mesmo sucedendo no que diz respeito ao surgimento das mulheres-poetas. Não é por acaso que uma das mais antigas de que há

---

<sup>8</sup> No seio do «renascimento» europeu do séc. XII, há que pôr em relevo o papel de transmissão dos saberes do Al Andalus para a Europa através da chamada «escola tradutores de Toledo». Sobre o tema, ver Millás Vallicrosa (1942); González Palencia (1942); Menéndez Pidal (1955); García-Junceda (1982-83; Vernet (2006). Ver ainda [http://www.larramendi.es/traductores\\_toledo/en/micrositios/inicio.do](http://www.larramendi.es/traductores_toledo/en/micrositios/inicio.do)

<sup>9</sup> Cf. Guichard (1976); Bonassie/Guichard/Gerbert (2001).

<sup>10</sup> Sobre este poeta, ver Corriente (1989).

<sup>11</sup> Cf. Garulo (1998); Serour (2005).

notícia, cuja vida decorre ao longo do séc. XI, era professora de retórica e de literatura. Referimo-nos a Miriam de Silves<sup>12</sup>, dessa mesma cidade que, dois séculos depois, haveria de ser assaltada pela hoste de D. Sancho de Portugal, filho de Afonso Henriques, com a ajuda de uma expedição de cruzados. Segundo nos dizem, as mulheres «livres», ou seja, exteriores à ordenação do harém aristocrático, e mesmo aquelas que tinham, na estrutura social do Al Andalus, a categoria de «escravas», assumiam com frequência não só o domínio privilegiado dos saberes mecânicos, mas também das artes que, no mundo latino, se designavam como «liberais»<sup>13</sup>.

A poética, a retórica e a argumentação eram frequentemente património feminino, assim como a artes do número, das pedras, da medicina, e tantas outras. Mulheres sábias que deram lugar a um conjunto interessante de tradições de disputa com homens que igualmente viam na sabedoria título de excelência e trunfo no exercício do poder<sup>14</sup>, numa tradição inaugurada, pelo menos, pelo califa Abd-el-Rahman III (1ª metade do séc. X).

### Poesia no feminino

Entre essas mulheres emerge o nome de Wallādah bint al-Mustakfī (ولادة بنت المستكفي)<sup>15</sup>, filha do último e pouco afortunado califa omíada de Córdoba, Muhammad III al-Mustakfī, e figura cuja lenda, estribada numa leitura biografista dos poucos textos que dela se conhecem, se impõe como narrativa consistente, capaz de suscitar, a um tempo, a mais funda estranheza, e mesmo reprovação, mas também a mais rasgada e sorridente admiração<sup>16</sup>.

Verdadeira princesa num período de decadência, possuidora de uma autêntica corte poética, manifestava uma autonomia pessoal e uma independência de acção visíveis logo nos versos que teria feito bordar nas mangas do seu vestido, dizendo, do lado direito<sup>17</sup>:

---

<sup>12</sup> Cf. Garulo (1998<sup>2</sup>); Rubiera Mata (1990)

<sup>13</sup> Sobre as artes liberais na Europa medieval, ver Curtius (1956).

<sup>14</sup> Sobre a relação entre as mulheres e os vários saberes, ver o surpreendente elenco de Ávila (1989). O conto sobre Al-Mutamid e Rumaquia, presente em *El Conde de Lucanor*, de D. Juan Manuel, transmite ainda, sob a forma de narrativa anedótica, essa preeminência feminina no saber que se verificava no Al Andalus.

<sup>15</sup> Mantivemos as designações destas personagens tal como se tornaram correntes na literatura crítica em línguas europeias.

<sup>16</sup> Sobre a obra destas mulheres que fizeram poesia no Al Andalus, ver Bellido (2005).

<sup>17</sup> Os textos agora reproduzidos foram identificados a partir das edições referidas, tendo as versões portuguesas sido aferidas pelas versões árabes disponíveis.



*Fui feita por Deus para a glória  
E caminho orgulhosa por meu próprio  
caminho<sup>18</sup>*

أنا والله أصلح للمعالي  
وأَمْشِي مشييتي وأتِيه تِيها

enquanto na manga esquerda ostentava:

*Dou poder ao meu amante sobre a  
minha face  
e os meus beijos ofereço a quem os  
deseja<sup>19</sup>*

أَمْكُنْ عاشقي من صحن خَدَي  
وأَعْطِي قُبْلتي مَنْ يشتهيها

É, todavia, o caso amoroso que manteve com Ibn Zaidun, poeta de Córdoba que veio a exilar-se em Sevilha sob o emirato de outro notável autor, Al Mutamid<sup>20</sup>, que se revelam os detalhes mais movimentados desta personagem, envolvida numa novela passional destinada a conhecer uma azeda ruptura:

*Se fosses justo com o amor que existe  
entre nós  
não terias escolhido nem amarias a  
minha escrava;  
deixaste um ramo donde floresce a  
formosura  
e voltaste-te para um ramo sem frutos...  
Sabes que sou a lua cheia,  
mas, por desgraça minha,  
enamoraste-te de Júpiter...<sup>21</sup>*

و كنت تنصف في الهوى ما بيننا  
لم تهو جاريتي ولم تتخير  
وتركت غصناً مثمراً بجماله وجنحت  
لِاللغصن الذي لم يثمر  
ولقد علمت بأني بدرالسماء  
لكن دهيت لشقوتي بالمشتري

<sup>18</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73325>

<sup>19</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73325>

<sup>20</sup> Muhammad ibn Abbad al-Mu'tamid (1040–1095)

<sup>21</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73318>

Wallada manobrava bem a rispidez da sátira, assumindo uma atitude de vitupério cujas raízes se podem encontrar na própria tradição poética do Al Andalus, mas que não vão sem evocar fórmulas e tons que mais tarde virão a implantar-se na poesia galego-portuguesa, sobretudo na pena de Afonso, o Sábio<sup>22</sup>:

*A tua alcunha é o hexágono, um epíteto  
que não te deixará*

*nem mesmo depois que a vida te  
abandone:*

*pederasta, puto, adúltero, cabrão,  
cornudo e ladrão!*<sup>23</sup>

ولقبت المسدس وهو نعت

تفارقك الحياة ولا يفارق

قلوطني ومأبون وزانٍ

وديوث وقرنان وسارق

ou ainda:

*Apesar dos seus méritos, Ibn Zaidun  
ama as vergas que se guardam  
debaixo dos calções;*

*Se tivesse visto algo semelhante nas  
palmeiras,  
ter-se-ia convertido em pássaro  
abâbil (pica-pau?)*<sup>24</sup>

إن ابن زيدون له فححة

تعشق قضبان السراويل

لو أبصرت أيراً على نخلة صارت

من الطير الأبايل

Acusações de uma inconveniente homossexualidade misturam-se naturalmente com insultos ao carácter sob uma construção que não deixa de convocar uma imagética menos imediata, remetendo, naturalmente, para os paradigmas expressivos actantes no contexto da cultura do Al Andalus do século XI.

Ora é precisamente neste ponto que nos parece haver a desvendar caminhos que se inserem num processo muito rico de intercâmbios culturais envolvendo também a cultura ocidental cristã e, especialmente, a herança sobre a qual ambas – islâmica e cristã – se fundamentam.

A Wallada, a Omíada, associa-se normalmente uma outra personagem, desta vez feminina, que teria sido sua protegida (leia-se: «sua escrava», nos termos em que tal laço social se colocava no Al Andalus), a cordobesa Muhjah bint Attāyanī al-Qurtubiyah

<sup>22</sup> Sobre esta temática, ver Osório (1986); Lopes (1994); Tavani & Lanciani (1998).

<sup>23</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73322&r=&rc=5>

<sup>24</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73323&r=&rc=6>

(مهجة بنت التيازي القرطبية), de quem se diz ser “«filha de um vendedor de figos», mas que não se mostra menos aristocrática do que a princesa no alcance e técnica do verbo poético<sup>25</sup>. Ora, talvez por um efeito de atracção de afins muito comum na sobrevivência da poesia antiga, no seio da escassa obra de Muhjah que nos chegou destacam-se os textos em que se refere à sua protectora, que não pouco contribuíram para a lendária biografia que envolve esta última:

*Defende a linha dos seus lábios de  
quantos a desejam*

*tal como a fronteira se defende de  
quantos a atacam;*

*a esta, defendem-na sabres e lanças;*

*aquela, defende-a a magia dos seus  
olhos<sup>26</sup>*

لئن قد حمى عن ثغرها كلّ حائم

فَمَا زال يحمي عن مطالبه الثغرُ

فَذاك تحميه القواضبُ والقنا

وهذا حماه من لواظها السحرُ

Tal como sucedia com Wallada, também a mais jovem cordobesa, reveladora de destreza nos processos retóricos do *tropos*, depressa faz resvalar o seu discurso para a oposição e hostilidade, deslocando-se para o campo da sátira mordaz e utilizando uma paleta de recursos semelhante à já posta em prática pela sua mestra e modelo, ou seja, misturando o vitupério directo, feito de alusões obscenas, com imagens cuja forma possui um recorte mais trabalhado, apelando a evocações intertextuais mais amplas e também de maior alcance significativo:

*Wallada deu à luz e não tem marido...*

*Desvendou-se o segredo:*

*imitou Maria!*

*Mas a palmeira que a virgem sacudiu*

*para Wallada é um pénis erecto...<sup>27</sup>*

ولادة قد صرتِ ولادة

مِنْ غيرِ بعلِ فضح الكاتم

حكّت لنا مريم

لكنّه نخلة هذي ذكر قائم

Conquanto a utilização de alusões bíblicas, de motivos hagiográficos ou da linguagem da esfera do culto, muitas vezes num registo paródico ou pelo menos totalmente desviado da sua função primitiva, fosse corrente na produção literária ocidental cristã dos séculos XII e XIII, não suscitando qualquer tipo de surpresa, somos aqui confrontados com uma utilização da figura da Virgem Maria, mãe de Jesus, no

<sup>25</sup> Cf. Bellido (2005)

<sup>26</sup> <https://al-maktaba.org/book/6633/107>

<sup>27</sup> <https://al-maktaba.org/book/6633/107>

contexto de um *simile* de forte carga erótica que não apenas é inusual para nós, como alude naturalmente a cenários narrativos razoavelmente desconhecidos fora da tradição muçulmana, pelo menos tendo em conta a percepção que hoje em dia temos da produção literária do Ocidente europeu. Porém, se não as considerarmos isoladas das narrativas que as transmitem, serão tais imagens assim tão alheias à cultura do norte mediterrânico? E em que medida a produção literária românica as terá desconhecido? Questões a que fatalmente não saberemos dar uma resposta cabal, mas que vale a pena ponderar a partir deste caso concreto.

### Revisitando a primitiva tradição mariana

É consensual, na interpretação deste último texto, que Muhjah utiliza as possibilidades semânticas do trocadilho, já que «wallada» significa exactamente «a que dá à luz», conquanto possa haver ainda alusões concretas que nos escapam nesta alegação de que «pariu sem marido»<sup>28</sup>. Em todo o caso, a comparação pressupõe que existam semas comuns entre os termos comparados, o que não deixa de ser verdade na presente ocorrência. Tal como a Virgem Maria, também Wallada teria concebido sem o concurso do (de um) marido.

Porém, para que adquira eficácia expressiva, a comparação não deve apenas aproximar os termos comparados, mas também apontar aquilo em que divergem, podendo essa diferença surgir em louvor do comparado, se for positiva, ou como forma de detracção, caso seja negativa. Mesmo assim, para que a estrutura da comparação não sofra de incoerência, impõe-se alguma continuidade no conjunto de semas organizados em torno de cada um dos termos da comparação, o que implica, no caso vertente, apurar em que medida é gratuita ou motivada a deriva operada pela autora em torno de um dos motivos centrais da narrativa mariana – a palmeira –, tal como provavelmente a conhecia.

Ora, também é por demais sabido que a imagem de Maria usada por Muhjah provém directamente do *Alcorão*, em especial da Sura XIX, 23-30, onde se começa por relatar como Maria foi interpelada pelo arcanjo Gabriel, prosseguindo com a deslocação da acção para o nascimento de Jesus, que tem lugar num local onde facilmente se rastreiam elementos de um *locus amoenus* arábico, sob a forma de um oásis, com a palmeira generosa na concessão dos seus frutos, secundada por um riacho que acode à previsível sede.

Porém, para que se possa avaliar bem as potencialidades significativas deste passo do livro sagrado do Islão e os impactos provocados pela sua leitura é necessário começar por ponderar o percurso desta narrativa até adquirir a forma corânica, o que de algum modo implica não só confrontá-la com a tradição que a precede, mas também equacioná-la no contexto do *Alcorão*. Para tal, será necessário compreender em que

---

<sup>28</sup> Cf. Bellido (2005).

medida os elementos que a compõem são recorrentes ou singulares e que tipo de correlações textuais formam no conjunto do livro fundacional do Islão.

Na realidade, quer Maria quer Jesus são personagens centrais do texto revelado a Maomé em torno de 623 DC, centralidade que é partilhada por parte substancial da narrativa bíblica, sobretudo a que se encontra no *Antigo Testamento*. Mas o texto corânico não parece fazer-se eco do relato seco e quase exclusivamente articulado em torno de sequências de diálogos que se encontra no *Novo Testamento* – em *Mateus* e, sobretudo, em *Marcos* – relativamente à anunciação, concepção, nascimento e primeira infância de Jesus. Segue antes outras tradições, a mais visível das quais se fixa no apócrifo *Pseudo-Evangelho de Mateus*. Aliás, o primeiro milénio assistiu ao surgimento de múltiplas tradições sobre esta temática, valendo a pena coligir alguns dados sobre a respectiva produtividade significativa, sobretudo em citações, alusões e outras formas de diálogo intertextual semelhante ao acima referido.

Como é reconhecido, o canónico *Evangelho de Mateus*, na sua concisão, é muito preciso na articulação dos diferentes passos da vida de Jesus com a armadura profética herdada do *Antigo Testamento*, sendo aí que se pode observar a única alusão ao paralelo entre a concepção virginal de Maria e a profecia constante em *Isaias*, 7, 14, relativa a Isabel e ao Emmanuel que haveria de nascer, também por intercessão divina<sup>29</sup>.

*Mateus* nem mesmo se detém nos detalhes do parto de Maria, ao contrário do que virá a suceder com *Lucas*, para quem a cena do nascimento de Cristo é bem circunstanciada, estando na base da forma assumida pela comemoração natalícia actualmente partilhada por toda a cristandade<sup>30</sup>. O *presepium* é o local de adoração dos

---

<sup>29</sup> *MATTHAEUM*, 2: «(1) Cum autem natus esset Iesus in Bethlehem Iudaeae in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Hierosolimam (2) dicentes: “Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum”. (3) Audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Hierosolyma cum illo; (4) et congregans omnes principes sacerdotum et scribas populi, sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur. (5) At illi dixerunt ei: “In Bethlehem Iudaeae. Sic enim scriptum est per prophetam: (6) ‘Et tu, Bethlehem terra Iudae, nequaquam minima es in principibus Iudae; ex te enim exiet dux, qui reget populum meum Israel’”. (7) Tunc Herodes, clam vocatis Magis, diligenter didicit ab eis tempus stellae, quae apparuit eis; (8) et mittens illos in Bethlehem dixit: “Ite et interrogate diligenter de puero; et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum”. (9) Qui cum audissent regem, abierunt. Et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat puer. (10) Videntes autem stellam gavisi sunt gaudio magno valde. (11) Et intrantes domum viderunt puerum cum Maria matre eius, et procidentes adoraverunt eum; et apertis thesauris suis, obtulerunt ei munera, aurum et tus et myrrham. (12) Et responso accepto in somnis, ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam».

<sup>30</sup> *LUCAM*, 2: «(1) Factum est autem, in diebus illis exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis. (2) Haec descriptio prima facta est praeside Syriae Quirino. (3) Et ibant omnes, ut profiterentur, singuli in suam civitatem. (4) Ascendit autem et Ioseph a Galilaea de civitate Nazareth in Iudaeam in civitatem David, quae vocatur Bethlehem, eo quod esset de domo et familia David, (5) ut profiteretur cum Maria desponsata sibi, uxore praegnantem. (6) Factum est autem, cum essent ibi, impleti sunt dies, ut pareret, (7) et peperit filium suum primogenitum; et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio, quia non erat eis locus in deversorio. (8) Et pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigiliis noctis supra gregem suum. (9) Et angelus Domini stetit iuxta illos, et claritas Domini circumfulsit illos, et timuerunt timore magno. (10) Et dixit illis angelus: “Nolite timere; ecce enim

pastores e da visita do Reis do Oriente, secundarizando a figura de Maria a quem não é atribuído mais nenhum protagonismo.

Não anterior ao século IV e escrito em ambiente helénico<sup>31</sup>, o *Proto-Evangelho de Santiago* oferece-se como uma das mais antigas narrativas que incidem sobre Maria e a concepção de Jesus. Retomando o relato proveniente dos evangelhos canónicos, confere-lhe todavia um fôlego muito mais amplo, contribuindo com algumas imagens de que a tradição ocidental se veio de algum modo a apropriar, como seja o cenário em que o anjo do Senhor anuncia a Maria, que está na fonte enchendo um jarro com água, a sua futura concepção virginal<sup>32</sup>.

Nos momentos imediatamente anteriores, o texto deste apócrifo convidava já a que se fizesse algum exercício de interpretação imagética ao apresentar Ana, a mãe de

---

evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, (11) quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David. (12) Et hoc vobis signum: invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio". (13) Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium: (14) "Gloria in altissimis Deo, et super terram pax in hominibus bonae voluntatis". (15) Et factum est, ut discesserunt ab eis angeli in caelum, pastores loquebantur ad invicem: "Transeamus usque Bethlehem et videamus hoc verbum, quod factum est, quod Dominus ostendit nobis". (16) Et venerunt festinantes et invenerunt Mariam et Ioseph et infantem positum in praesepio. (17) Videntes autem notum fecerunt verbum, quod dictum erat illis de puero hoc. (18) Et omnes, qui audierunt, mirati sunt de his, quae dicta erant a pastoribus ad ipsos. (19) Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo. (20) Et reversi sunt pastores glorificantes et laudantes Deum in omnibus, quae audierant et viderant, sicut dictum est ad illos. (21) Et postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur, vocatum est nomen eius Iesus, quod vocatum est ab angelo, priusquam in utero conciperetur».

<sup>31</sup> Cf. Santos Otero (1988: 120-126).

<sup>32</sup> Cf. Santos Otero (1988: 148-149): (1) Καὶ ἔλαβεν τὴν κάλπην καὶ ἐξῆλθεν γεμίσει ὕδωρ καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα: "Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν". Καὶ περιεβλέπετο δεξιὰ καὶ ἀριστερά, πόθεν αὕτη ἡ φωνή. Καὶ σύντρομος γενομένη ἀπίει εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ ἀνέπαυσεν τὴν κάλπην, καὶ λαβοῦσα τὴν πορφύραν ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτῆς καὶ εἶλκεν αὐτήν. (2) Καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων· "Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότη, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ". Ἡ δὲ ἀκούσασα διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ λέγουσα: "Εἰ ἐγὼ συλληψομαι ἀπὸ κυρίου Θεοῦ ζῶντος, καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ;". (3) Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος κυρίου· "Οὐχ οὕτως, Μαριάμ· δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι. Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου. Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν". Καὶ εἶπεν Μαριάμ· "Ἴδου ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου". Tradução: (1) Certo dia, pegou num cântaro e foi enchê-lo com água; então, ouviu uma voz que dizia: «Salve, ó cheia de graça, o Senhor está contigo, bendita tu entre as mulheres». Ela, então, procurou em volta, à direita e à esquerda, de onde lhe vinha aquela voz. Tomada de pânico, correu para casa, pousou o cântaro, agarrou na púrpura, sentou-se no seu banco e começou a fiá-lo. (2) Mas logo um anjo do Senhor apareceu diante dela, dizendo: «Não temas, Maria, pois conquistaste a graça aos olhos do Senhor Todo Poderoso e conceberás da palavra dele». Mas ela ouvindo-o incrédula, disse para si mesma: «Pois eu hei-de conceber pelo favor do Senhor Deus Vivo e darei à luz como toda a mulher na hora em que nasce?». (3) Respondeu-lhe, então, o anjo do Senhor: «Não será assim, Maria, mas a virtude do Senhor te cobrirá de sombra. Além disso, o fruto santo que nascer de ti será o filho do Altíssimo e dar-lhe-ás o nome de Jesus, pois Ele salvará o seu povo das suas próprias iniquidades». Então Maria respondeu-lhe: «Eis aqui a escrava do Senhor na sua presença! Cumpra-se em mim a tua palavra».

Maria, inconsolável perante a sua esterilidade, confrontando-a directamente com a fecundidade da natureza, sob a forma do ninho de pássaros sobre o loureiro, a que se seguem alusões à fertilidade das bestas do ar, da terra e das águas<sup>33</sup>.

Na realidade, num cenário prenunciador de fecundidade, as águas, a fonte e o cântaro constituem fragmentos de uma linguagem simbólica que estava perfeitamente actuante no contexto em que este evangelho foi redigido, do mesmo modo que se iria manter activa e semanticamente produtiva pelos tempos fora, em várias literaturas, dando forma a um dos cenários mais recorrentemente convocados quando estiver em causa o tema vertente, como veremos adiante.

Neste particular aspecto, o *Pseudo-Evangelho de Mateus*, redigido em ambiente latino um pouco mais tarde<sup>34</sup>, não irá acrescentar muito de novo, nem aqui nem no outro momento central da vida de Maria, o parto, sobre o qual se irá deter com abundância de detalhes na mesma linha do que já sucedia com o *Proto-Evangelho de Santiago*, embora neste caso esteja em questão não propriamente a linguagem simbólica que se associa e sobredetermina os cenários narrados, mas explicitamente o dogma da virgindade de Maria assumido em sede doutrinária.

A preocupação central de ambos os apócrifos é acentuar não apenas a concepção virginal, mas também a manutenção da virgindade de Maria após o parto. Nesse sentido, ambos alongaram e circunstanciaram a cena que a esta questão diz respeito, fazendo-a desenrolar-se num cova-refúgio, e acrescentando o testemunho de duas parteiras que vão comprovar, uma delas de forma intrusiva, que a virgindade se mantivera após Maria ter dado à luz<sup>35</sup>.

O último dos apócrifos mencionados, mais amplo do que o primeiro na parte final, irá ainda acrescentar alguns detalhes que não pareceriam directamente relacionados com os aspectos em questão, não fora o aproveitamento de que viriam a ser objecto posteriormente. Referimo-nos à fuga da Sagrada Família para Egipto, em especial ao momento em que Maria e José, exaustos da viagem, são auxiliados pela intervenção do Menino perante o qual até a natureza se dobra:

«Aconteceu que ao terceiro dia da sua caminhada, Maria se sentiu fatigada por causa do abrasador sol do deserto. E vendo uma palmeira, disse a José: “Possa eu descansar um pouco debaixo da sombra dela”. José apressou-se a conduzi-la à palmeira e fê-la descer do jumento. Logo que desceu, Maria olhou para a folhagem da palmeira e viu-a cheia de frutos, e disse a José: “Gostaria, se fosse possível, de tomar algum fruto desta palmeira”. E José disse-lhe: “Admiro-me que isso digas ao veres como é alta a palmeira e de

---

<sup>33</sup> Cf. Santos Otero (1988: 135).

<sup>34</sup> Ver Santos Otero (1988: 171-12).

<sup>35</sup> Cf. Santos Otero (1988: 162 – *Proto-Evangelho de Santiago*; 202-204 – *Pseudo-Mateus*).

como pensas comer dos seus frutos. Eu penso mais na falta de água, porque já terminou a que trazíamos nos odres e não há onde nos possamos saciar nem aos jumentos”. Então o menino Jesus, que repousava contente no seio da sua mãe, disse à palmeira: “Dobra-te, árvore, e com os teus frutos reconforta a minha mãe”. E, sem demora, a esta ordem, a palmeira inclinou a sua copa até aos pés de Maria e todos colheram dela os frutos com que se reconfortaram»<sup>36</sup>.

E assim permaneceu a palmeira até que o menino Jesus lhe ordenou que voltasse à sua primitiva forma, dizendo seguidamente:

«E agora faz romper das tuas raízes esse veio de água escondido na terra e que fluam dele águas para nossa saciedade”. Nesse instante, ergueu-se a palmeira e começaram a brotar das suas raízes fontes de águas cristalinas, frescas e de extrema doçura»<sup>37</sup>.

A precocidade de Jesus menino, no tocante à palavra, é um dom divino anunciado recorrentemente em todos os textos aludidos. Neste caso, esse dom vai mais longe, implicando o domínio sobre as forças da natureza, ao instaurar um local paradisíaco onde só havia penúria e desespero. Parece evidente a leitura alegórica da cena, preludiando o futuro salvífico do Redentor.

### **Maria e a palmeira**

A recuperação desta cena parece ser crucial na construção corânica da história de Maria, como veremos adiante. Mas o início da narração contida na Sura XIX andarà mais próximo da *secura* dos evangelhos canónicos, na omissão de qualquer detalhe ambiental no anúncio do Arcanjo à futura mãe de Cristo, facto também comprovável atrás, na Sura III, onde são já adiantados elementos que remetem para a Anunciação, embora de um modo mais sintético e alusivo:

---

<sup>36</sup> Santos Otero (1988: 213): «(1) Factum est autem die tertia profectionis suae ut Maria nimio solis ardore fatigaretur in eremo; et videns arborem palmae dixit ad Ioseph: “Quiescam paululum sub umbra eius”. Ioseph autem festinans duxit eam ad palmam et descendere eam de iumento. Cumque resedisset Maria, respiciens ad comam palmae vidit eam plenam pomis, et dixit ad Ioseph: “Desidero, si fieri posset, ut ex istis fructibus huius palmae perciperem”. Et ait ad eam Ioseph: “Miro te dicere hoc cum videas quanta sit altitudinis palma ista, et quod tu de palmae fructibus cogitas edere. Ego magis de aquae penuria cogito, quae nobis iam defecit in utribus, et non habemus unde nos et iumenta refocillare valeamus”. (2) Tunc infantulus Iesus laeto vultu in sinu matris residens ait ad palmam: “Flectere, arbor, et de fructibus tuis refice matrem meam”. Et confestim ad hanc vocem inclinavit palma cacumen suum usque ad palmas Mariae et collegerunt ex ea fructus quibus omnes refecti sunt».

<sup>37</sup> *Pseudo-Mateus*, XX, 1-2, Santos Otero (1988: 213): «“Aperi autem ex radicibus tuis venam quae absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem nostrum”. Et statim erecta est palma, et coeperunt per radices eius egredi fontes aquarum limpidissimi et frigidi et dulcissimi nimis».



«(43) ...os anjos disseram: “Oh, Maria, Allah escolheu-te e purificou-te e escolheu-te acima das mulheres de todos os povos”. (44) “Oh, Maria, sê obediente ao teu senhor e prostra-te e adora a Deus só com os que adoram”. (...) (46) Quando os anjos disseram: “Oh, Maria, Allah dá-te boas novas de uma palavra vinda de si; o teu nome será o Messias, Jesus, filho de Maria, venerado neste mundo e no próximo, e daqueles a quem é concedida proximidade a Deus”»

Alcorão, Sura III

﴿٤١﴾ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾  
يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا  
كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْئَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ إِذْ قَالَتِ  
الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ  
وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

«(17) E menciona o relato de Maria no Livro. Quando ela se retirou do seu povo para um lugar olhando a leste, (18) e a si própria se encobriu deles, então Nós enviamos a ela o Nosso Espírito, e ele apareceu-lhe sob a forma de um homem perfeito. (19) Ela disse: “Eu busco refúgio de ti com o Clemente, se tu temes Deus”. (20) Ele respondeu: “Eu sou apenas um Mensageiro do teu Senhor para que eu te possa conferir um filho justo”. Ela disse: “Como posso eu ter um filho quando nenhum homem me há tocado, nem eu tenho deixado de ser casta?”. (22) Ele respondeu: “Assim será. Diz o teu Senhor: «Isso é fácil para mim. E Nós assim faremos para que Nós possamos fazer dele um sinal para os homens, e uma mercê da Nossa parte é coisa ordenada»”. (23) E ela concebeu-o e retirou-se com ele para um lugar muito distante.»

Alcorão, Sura XIX

﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ  
غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ  
قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾ فَحَمَلَتْهُ  
فَأَنْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا  
وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا

Embora não restem dúvidas de que os Evangelhos apócrifos referidos constituem fonte do Alcorão – o que se confirma pelas referências à concepção de João Baptista por intercessão divina, bem como por outros passos que remetem para aqueles textos –, está omissa a fonte na aparição a Maria, o que pode levar a pensar que se trataria de um cenário desprovido de significado no contexto islâmico, e por isso facilmente descartável. Mas a sequência da narração obriga a interpretar a manobra corânica dos

símbolos noutros termos bem mais produtivos. Eis a continuação da narrativa de Maria, tal como a Sura XIX no-la apresenta:

«(24) E as dores do parto levaram-na para junto do tronco de uma tamareira. Ela disse: “Oh, quem me dera que eu tivesse morrido antes disto e [me] tornasse uma coisa por completo esquecida”. (25) Então ele (o anjo) chamou-a por debaixo dela, dizendo: “Não te aflijas. O Teu Senhor há colocado um ribeiro abaixo de ti. (26) E sacode na tua direcção o tronco da tamareira. Isso fará com que frescas tâmaras maduras caiam sobre ti. (27) De modo que come e bebe, e refresca os teus olhos. E se tu vires algum homem, diz: “Eu fiz um voto de jejuar ao Clemente. Por isso, eu não falarei neste dia a nenhum ser humano”»

*Alcorão, Sura XIX*

﴿٢٤﴾ وَهَرِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَافِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾ فَكَلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ  
الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا  
يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا

Antes de mais, consideremos de novo a questão dos textos a montante que terão servido de modelo ou veículo de informações e motivos. Torna-se claro que a tradição na qual esta narrativa se inscreve não é a dos Evangelhos, canónicos ou apócrifos, mas a do *Apocalipse* joanino, nas breves referências que aí se faz a esta temática:

«Uma mulher revestida de Sol, tendo a lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça. Estava grávida, com dores de parto e gritava com ânsias de dar à luz...»<sup>38</sup>.

Na realidade, a alusão às dores do parto de Maria constitui elemento estranho à tradição dos evangelhos canónicos ou apócrifos, possuindo, no entanto, coerência interna no contexto do relato corânico. Não pondo em causa a intervenção divina na concepção de Jesus – nenhum dos textos convocados o faz – a menção às dores do parto confere à mãe – e, por arrastamento, ao filho – uma dimensão humana que se insere numa das linhas de interpretação da figura messiânica de Cristo oposta à dos Evangelhos canónicos ou apócrifos.

Neste contexto, pode entender-se a omissão do cenário da anunciação na fonte, que tantas repercussões veio a ter na cultura europeia, não como ausência de sensibilidade perante a significação de fecundidade que essa imagem representa, mas

---

<sup>38</sup> *Apocalipse, 12, 1-2*: «(...) mulier amicta sole et luna sub pedibus eius / et in capite eius corona stellarum duodecim / et in utero habens et clamat parturiens et cruciatur ut pariat (...)». É de ter em conta que, na tradição exegética, o parto apocalíptico tem uma ressonância mais vasta, não se confinando apenas ao caso de Maria.

antes porque a lógica do texto aponta para que a imagética convocada se venha preferencialmente a centrar num outro tema, que é o da maternidade. E é aqui que surge o parto à sombra da palmeira, que abre o campo imagético no qual Wallada se virá a inserir.

A primeira intenção subjacente à escrita do cenário da palmeira e do seu *locus amoenus* deverá, contudo, inscrever-se numa preocupação de natureza doutrinária. No *Pseudo-Mateus*, onde essa cena primeiro ocorre, é Jesus menino que, no meio do deserto, opera o milagre de fazer dobrar-se a palmeira para que a mãe dela colha os frutos, ordenando seguidamente que de entre as suas raízes brote água fresca. A um aparente excesso de poderes atribuídos pelo Apócrifo a um menino, mesmo Àquele que mais perto se encontrava de Deus, o texto corânico responde retirando-lhe esses mesmos atributos.

Nesta linha de rumo, bastaria ao texto corânico omitir a cena da palmeira, como já fizera com a cena da fonte, para que essa intenção se concretizasse. Todavia o que sucede é algo muito diferente. A cena da palmeira é inteiramente reescrita, sendo agora antecipada para a altura do parto e adquirindo aí novas e inexistentes potencialidades imagéticas: Maria dá à luz num local aprazível, dominado por uma árvore, a oriental palmeira, que prodigaliza alimento, e sob a qual corre um riacho. Ou seja, actualiza-se neste renovado cenário o potencial quadro da virgem na fonte, recheado de símbolos da fecundidade feminina, a que atrás aludimos, só que desviado do momento da concepção para o da maternidade.

E por esta via, com alguma surpresa por parte de quem não está suficientemente familiarizado nem com a cultura islâmica, nem especificamente com a letra do Alcorão, o texto sagrado muçulmano testemunha uma das mais evidentes e inequívocas ocorrências dessa já bem conhecida imagem, a que ultimamente se tem atribuído a designação «fada junto da fonte e da árvore»<sup>39</sup>.

### **A linguagem das imagens em âmbito islâmico**

Quer aceitemos ou não a designação «imagem» para definir o núcleo de uma narrativa breve, com uma estrutura actancial permanente embora variável na sua concretização, remetendo para um âmbito significativo razoavelmente constante; quer ancoremos essa significação num nível inconsciente e arcaico de percepção, na tradição jungiana<sup>40</sup>, ou a julgemos apenas a nível semântico, como um efeito de reconstituição metonímica, pelo qual significantes afins se convocam mutuamente e apelam aos sintagmas/enunciados a que usualmente se associam, Maria, virgem grávida, deslocando-se para a solidão do mais do que ameno oásis, onde irá dar à luz sob o olhar tutelar e o auxílio da palmeira enquanto um riacho brota das entranhas da terra,

---

<sup>39</sup> Cf. Gallais (1992). Sobre o mesmo tema, ver ainda Lewis (1920 e 1922).

<sup>40</sup> Sobre esta questão, ver Campbell (1976); Gallais (1992); Ferreira (1999).

constitui mais uma das ocorrências desta imagem-arquétipo a juntar às até aqui recenseadas. Ocorrência estranhamente omitida, esquecida ou meramente desconhecida por parte de uma investigação actual que apenas conhece o rumo norte dos pontos cardeais...

Ora, a determinação do carácter primordial de uma imagem que ocorre num texto permite compreender melhor o sentido do que a escrita fixou, umas vezes identificando aquilo que não é explícito, outras, a maior parte, compreendendo processos de escrita essencialmente redundantes, ou seja, transmissores de um excesso de sentido. E há também as combinações de parcelas discursivas que remetem para pontos diversos da imagem primordial.

Há muitos casos – e daí a dificuldade hermenêutica que esta imagem coloca – em que a narrativa que nos é dado ler não possui todos os elementos explícitos, aparecendo fragmentária, elíptica, alusiva. É o que sucede com a cena da fonte nos Apócrifos. No caso vertente, estamos do lado do excesso, da quase exuberância, tal é a acumulação de elementos literais e simbólicos no seio de uma narrativa que, apesar de tudo, é extremamente económica e desprovida dos recursos que é possível encontrar nos Apócrifos.

Mas esse excesso não resolve todos os problemas interpretativos que esta narrativa particular, ou qualquer ocorrência concreta da imagem da *fada-junto-da-fonte-e-da-árvore*, apresenta. Na realidade, detectar um sentido permanente e profundo é apenas situar o ângulo de visão, não é resolver os problemas específicos do entendimento de cada texto particular. E no caso vertente, até por nos situarmos numa cultura globalmente diferente da ocidental, isso é mais verdade do que nunca.

Tentando formalizar um pouco os elementos semânticos que integram estas narrativas, ocorre, em primeiro lugar, considerar que a fecundidade essencial e feminina é nelas dominante. Mas, enquanto usualmente a perspectiva temporal/accional assumida é a do *antes* – a mulher junto da fonte num cenário que caminha para o encontro amoroso –, parece claro que é possível desdobrar a fecundidade em três momentos que podem funcionar como outros tantos semas: a fecundação/concepção; a gestação; e o parto. Na realidade, muitas das narrativas recenseadas por Pierre Gallais contemplam também um sema intermédio, sob a forma

da virgindade perdida<sup>41</sup>. Por seu lado, o sema final está bem presente na maior parte das narrativas genealógicas que assumem esta imagem como ponto de partida<sup>42</sup>.

No caso vertente, a imagem prescindiu notoriamente do primeiro sema (que, no entanto, prevalecia nos Apócrifos, no cenário da fonte...), para concentrar as suas atenções no segundo (tal como o início da acção no *Apocalipse*), embora o investimento mais substancial seja feito no terceiro sema, transportando mesmo para aí símbolos que usualmente se associam ao sema primeiro, nomeadamente a fálica árvore, neste caso a palmeira.

Que resulta deste arranjo textual? Como compreender um investimento simbólico, que temos por conhecido, à luz de uma cultura e de um processo discursivo que, sendo embora aparentado com o que nos é familiar, é fundamentalmente diferente? Aqui como em todos os casos análogos, é necessário proceder com prudência, fundamentando o trabalho interpretativo em dados textuais e em hipóteses objectiváveis a partir deles.

O Alcorão é abundante nas referências a Cristo, sobretudo na Sura III, uma das mais especificamente teológicas, ou seja, tratando amplamente a questão central da natureza das figuras do panteão divino. É usual citar-se o v. 60 que diz:

Aos olhos de Deus, Jesus é, na verdade, semelhante a Adão. Deus criou-o do pó e disse-lhe: “Sê” e ele foi

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Embora, como é sabido, nem do lado da Bíblia cristã, nem do lado do Alcorão se possa raciocinar com base em rigorosas e permanentes concordâncias literais (por alguma razão nasceram as exegeses alegóricas, quer de um lado quer do outro...), parece que na sensibilidade corânica, que tão pormenorizadamente respeita uma impressionante quantidade de informações relativas a Cristo e Maria constantes nos Evangelhos, a figura de Cristo é vista como uma segunda Criação do Mundo mais do que como uma verdadeira Epifania.

---

<sup>41</sup> Recorrente na cultura europeia medieval ou posterior, pode encontrar-se na poesia galego-portuguesa em trovadores como Pero Meogo («levou-se a velida/vai lavar cabelos na fontana fria»); ou Pero Gonçalves de Portocarreiro («o anel do meu amigo/perdi-o so lo verde pino/ e choro eu bela»), num elenco já realizado por Ferreira (1999). Identifica-se também a sua presença no anónimo poema aragonês *Razón de Amor con los denuestos del agua y el vino*. Cf. Correia (2011 e 2016).

<sup>42</sup> Exemplo amplamente mencionado neste domínio é o *Roman de Mélusine*, de Jean d'Arras. Recorrendo a exemplos que nos são próximos, tal sucede também na «Dama Pé-de-Cabra», do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, embora a água esteja ausente...

Maria gera Cristo fecundada por Deus assim como a terra gerara Adão pela fecundadora vontade divina. Nesse sentido, Cristo só é filho de Deus na justa medida em que Adão, e com ele, toda a Humanidade, o foram.

Questão teológica, diremos. Mas questão que acarreta consequências decisivas na construção do discurso doutrinário e também no processo da recepção destes temas. Na realidade, se Maria é essencialmente a mãe escolhida, ela é uma figura homóloga da terra, na velha tradição egípcia, onde a figura do Deus fecundador era assegurada pelo rio Nilo<sup>43</sup>.

É como actualizadora desse acto de criação divina que Maria ganha o direito a figurar, explicitamente nomeada, dezenas de vezes no texto corânico, numa condição quase única, já que nenhuma outra mulher tem direito a mais do que uma esporádica nomeação. E é provavelmente na mesma linha de intensa apologia da fecundidade/maternidade que todos os símbolos usualmente associados a este tema confluem no parto e não, como estamos habituados a encontrar noutras sedes, no desafio sedutor conceptivo ou não.

A cultura ocidental, sobretudo a partir da afirmação do culto mariano nos inícios do séc. XII, construiu a figura de Maria em torno da ideia de virgindade, apresentando-a como modelo redentor da condição feminina num contexto de condenação de qualquer prática sexual<sup>44</sup>. Seguindo uma via completamente diversa, o Alcorão construiu a ideia de Maria como a Grande Mãe, aquela que daria vida ao mais perfeito dos homens, aquele que Allah destinara a sentar-se perto de si<sup>45</sup>.

Ora, voltando às liberais (ou libertinas...) mulheres-poetas do Al Andalus, e aos versos de Muhjah, é de crer que só foi possível a esta última utilizar a imagem da palmeira, aludindo à transbordante disponibilidade feminina da sua antagonista, porque essa ideia de extrema e assumida fecundidade de Maria já lá estava como património cultural colectivo, sobrepondo-se claramente aos efeitos éticos e exemplares da virgindade, que o Alcorão, como vimos atrás, não partilha inteiramente. O livro sagrado muçulmano prefere correlacionar a problemática da concepção essencialmente com o pressuposto da obediência da mulher à vontade de Allah. Maria concebeu para revelar o poder de Deus, contornando a ideia de que todo o processo que envolve a concepção fosse algo de condenável em si.

Resta saber em que medida esta sensibilidade mariana, com as suas formas e os seus pressupostos, estava ou não difundida no espaço ibérico, e que repercussões poderá ter tido no culto e nas literaturas sobretudo em línguas vulgares europeias. Como facilmente se reconhecerá, isso é matéria de um capítulo ainda não escrito...

---

<sup>43</sup> Sobre o tema, ver Araújo (1995).

<sup>44</sup> Cf. Duby (1981); Flandrin (1981); Duby (1991).

<sup>45</sup> Cf. Alcorão, Sura III, 46.



*Maria e a palmeira, manuscrito turco do séc. XVI*

### **Bibliografia:**

Avila, Maria Luisa (1989), “Las mujeres sabias en Al Andalus”, in M<sup>a</sup> J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid/Sevilla, Universidad Autónoma de Madrid/ Editoriales Andaluzas Unidas, pp. 139-184. Disponível em:

[http://digital.csic.es/bitstream/10261/14481/1/Avila\\_Las%20mujeres.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/14481/1/Avila_Las%20mujeres.pdf)

Afonso, Luís Urbano; Miranda, Adelaide (ed. 2015), *O livro e a iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal.

Araújo, Luís Manuel de (1995), *Estudos sobre erotismo no Antigo Egipto*, Lisboa, Colibri.

Bellido, Juan Felix (2005), “Poetisas libertinas de Al-Andalus”, in *Revista Internacional de Culturas & Literaturas*, nº 1, pp. 6-11. Disponível em: <http://www.escriptorasyescrituras.com/poetisas-libertinas-de-al-andalus/>

Bodelón, Serafin (1989), *Literatura latina en la Edad Media en España*, Barcelona, AKAL.

Bonassie. P.; Guichard, Pierre & Gerbert, M.-C. (2001), *Las Españas medievales*, Barcelona, Editorial Crítica.



- Campbell, Joseph (1976), *The Portable Jung*, Harmondsworth, Penguin.
- Castro, Americo de (1983), *Espanña en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Coelho, António Borges (2003), *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Caminho.
- Correia, Carla Sofia dos Santos (2011), “A Razón de Amor e a poesia galego-portuguesa”, in *Seminário Medieval 2009-2011*, Porto, Estratégias criativas, pp. 95-155. Disponível em:  
[http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/6%20Carla%20Correia%20Razon%20\(pp.%2095-155\)%20\(1\).pdf](http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/6%20Carla%20Correia%20Razon%20(pp.%2095-155)%20(1).pdf)
- Carla Sofia dos Santos Correia (2016), “A recepção da Razón de amor con los denuestos del agua y el vino na corte Alfonsina”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 1, pp. 1-15.  
Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/gua/article/view/3838>
- Corriente, Federico (1989), *Cancioneiro andalusí de Ibn Quzman*, Madrid, Hiperión.
- Curtius, Ernst Robert (1956), *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF.
- Duby, Georges (1981), *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*. Paris, Hachette.
- Duby, Georges (org. 1991), *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Société d'Éditions Scientifiques.
- Espírito Santo, Moisés (1995), *Lição. Introdução Sociológica ao Islão*, Porto, Estratégias Criativas,
- Espírito Santo, Moisés (1995) *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, UNL.
- Ferreira, Maria do Rosário (1999), *Águas Doces, Águas Salgadas. Sobre a funcionalidade dos motivos aquáticos na cantiga de amigo*, Porto, Granito.
- Flandrin, Jean-Louis (1981), *Le sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil.
- Freire, José Geraldes (2005), “O latim medieval em Portugal: língua e literature”, in Delfim Leão (coord.), *Instituto de Estudos Clássicos: um passado com futuro: 60 anos de actividade científica, pedagógica e cultural*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 135-183.
- Gallais, Pierre (1992), *La Fée à la Fontaine et à l'Arbre*, Rodopi, Amsterdam.



- García-Junceda, J. A. (1982-83), “La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores”, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, III, pp. 65-93.
- Garulo, Teresa (1998), *La Literatura Árabe de Al-Andalus*, Madrid, Hiperión.
- Garulo, Teresa (1998<sup>2</sup>), *Dîwân de las poetisas de Al-Andalus*, Madrid, Hiperión.
- González Palencia, M. (1942), *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor.
- Guichard, Pierre (1976), *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Editores.
- Lewis, Charles Bertram (1920), “The origin of the Aalis songs”, in *Neophilologus*, 5, pp. 289-297.
- Lévi-Provençal, Evarisque (1944), *Histoire de l'Espagne musulmane*, Caire, Institut français d'Archéologie orientale du Caire.
- Lewis, Charles Bertram (1922), “The origin of the weaving songs and the theme of the girl at the fountain”, in *Publications of the Modern Language Association of America*, XXXVII, pp. 141-181.
- Lopes, Graça Videira (1994), *A Sátira nos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Machado, José Pedro (trad., 1979), *Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Meirinhos, José (2007), “A ciência e filosofia árabes em Portugal: João de Sevilha e Lima e outros tradutores”, in *idem, Estudos de filosofia Medieval. Autores e Temas Portugueses*, Porto Alegre, EDIPUCRS, pp. 43-62.
- Menéndez Pidal, Ramón (1955), “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, in *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid*, III; incluído en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, pp. 33-60.
- Menocal, María Rosa; Scheindlin, Raymond; Sells, Michael (2000), *The Literature of Al Andalus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Millás Vallicrosa, T. (1942), *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, C.S.I.C., Madrid.
- Moita, Tiago Alexandre Asseiceira (2017), *O livro hebraico português na Idade Média. Do Sefer He-Aruk de Seia (1284-85) aos manuscritos iluminados tardo-medievais da «Escola de Lisboa» e aos primeiros incunábulo*, Lisboa, FLUL (dissertação policopiada).

- Navarro Peiro, Ángeles (2006), *Literatura hispanohebraica*, Madrid, Ediciones del labirinto.
- O Sagrado Alcorão*, Texto árabe e tradução portuguesa (2003), Tilford, Islam International Publications Ltd.
- Osório, Jorge Alves (1986), "Cantiga de Escarnho Galego-Portuguesa: Sociologia ou Poética?", in *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*, II Série, vol. III, pp. 153-197.
- Picard, Christophe (2000), *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'Al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Rubiera Mata, Maria de Jesus (1990), *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, Castália.
- Sáenz-Badillos, Ángel (1991), *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid: Fundación amigos de Sefarad.
- Santos Otero, Aurelio (ed., 1988), *Los Evangelhos Apocrifos*, 6ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Serour, Salah (2005), "Poesía árabe de Al-Andalus (siglos X-XII) y su paralelo en el Oriente", in Vitalino Valcárcel Martínez y Carlos Pérez González (eds.), *Poesía medieval (Historia literaria y transmisión de textos)*, Colección Beltenebros n.º 12, Fundación Instituto Catellano y Leonés de la Lengua, Burgos, pp. 67-101.
- Sidarius, Adel (2005), "Arabismo e traduções árabes em meios luso-moçárabes (Breves apontamentos)", in *Collectanea Christiana Orientalia*, 2, pp. 207-223.
- Tavani, Giuseppe; Lanciani, Giulia (1998), *A Cantiga de Escarnho e de Maldizer*, Lisboa, Edições Colibri.
- Vanoli, Alessandro (2006), *La spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella.
- Vernet, Juan (2006), *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado.
- Weber, R. (ed. 1994), *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, (4ª ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

<http://www.mariedenazareth.com>

<http://www.islamyal-andalus.org>

**Autor:**

*Pedro Monteiro*

[ruipedro\\_30@hotmail.com](mailto:ruipedro_30@hotmail.com)

**Título:**

*Sobre as fontes arturianas do Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*

**Resumo:**

*O Memorial da Proezas da Segunda Távola Redonda* tem início com uma retomada da parte final da matéria narrativa arturiana, relativa à morte do rei Artur, diferente da que se pode encontrar no ciclo em prosa. O presente artigo pretende averiguar qual terá sido a fonte de Jorge Ferreira de Vasconcelos para esta parte do seu romance, ponderando para isso o conjunto das fontes arturianas disponíveis em ambiente português no momento em que o autor concebe e redige a sua obra.

**Palavras-chave:**

*Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda; Livro de Linhagens do Conde D. Pedro; Libro de las Generaciones; Liber Regum; Roman de Brut; Historia Regum Britanniae; Los Nueve de la Fama.*

**Abstract:**

The *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* opens with an account of the arthurian story concerning the death of King Arthur which differs from the one in the arthurian prose cycle. This article intends to establish the source of this part of Jorge Ferreira de Vasconcelos' novel, through the identification of the works containing arthurian matter that were known in Portuguese milieu by the time the author conceived and wrote his work.

**Keywords:**

*Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda; Livro de Linhagens do Conde D. Pedro; Libro de las Generaciones; Liber Regum; Roman de Brut; Historia Regum Britanniae; Los Nueve de la Fama.*

**Como citar este artigo:**

Pedro Monteiro, "Sobre as fontes arturianas do Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda", in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 79-93.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a5

## **SOBRE AS FONTES ARTURIANAS DO MEMORIAL DAS PROEZAS DA SEGUNDA TÁVOLA REDONDA**

Pedro Monteiro<sup>1</sup>  
Universidade do Porto

Após o seu imaginoso início, a narrativa do *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* procede à retoma de uma parte da matéria arturiana<sup>2</sup>. Narra-se, nomeadamente, o conjunto de eventos que levam à batalha final entre Artur e Morderet, com o conseqüente desaparecimento daquele em torno do qual se constituiu a Távola Redonda, recaindo a sucessão do reino no herói Sagamor Constantino:

«antes de lhe apresentar a cruel civil batalha, (...) antes que sofrer afronta, [Artur] ordenou suas cousas como católico e prudente príncipe, mandado e pedindo a todos seus altos homens e capitães que jurassem por príncipe soccessor de seus reinos e senhorios, Sagamor Constantino, um dos mais estremados cavaleiros dos da Távola, filho d'el-Rei Cador de Cornualha»<sup>3</sup>.

Ora estes capítulos levantam algumas questões em relação às fontes utilizadas pelo escritor português na sua composição. Como já vários autores notaram, a única obra do ciclo arturiano à qual o autor faz efetivamente referência é a *Demanda do Santo Graal*, ainda que sob essa designação se aluda uma matéria mais vasta<sup>4</sup>. Por isso, não seria surpreendente se outras obras do ciclo arturiano tivessem sido do seu conhecimento, nomeadamente aquelas que tiveram versão impressa em Castela, como o *Baladro del Sabio Merlin*<sup>5</sup>. Todavia, nenhuma dessas obras narra consistentemente o final do reinado arturiano, desde o início da rebelião de Morderet até ao processo de sucessão que se lhe seguiu.

Na parte terminal da *Demanda do Santo Graal*, Artur afasta-se do reino de Logres para a Gália, onde Galvão e Lancelot combatem, sendo depois os domínios de Artur

---

<sup>1</sup> Bolseiro de Investigação da Fundação para a Ciência e Tecnologia (SFRH/BD/130605/2017).

<sup>2</sup> Sobre a parte inicial da obra, ver Moisés (1957: 24) e Osório (2001: 23).

<sup>3</sup> Vasconcelos (1567: fól. 5v).

<sup>4</sup> Com efeito, as aventuras do «cavaleiro das duas espadas», mencionadas pouco antes, são matéria da *Continuação do Merlin*, não da *Demanda do Santo Graal*. Cf. Laranjinha (2011).

<sup>5</sup> O *Baladro del sabio Merlin* é editado em 1498, vindo a conhecer nova edição em 1535, em Sevilha, em conjunto com a *Demanda del Santo Grial*. Cf. Gutiérrez García (2013).

assedidos pelo imperador de Roma. Só então, vencidas as tropas do imperador, é que o rei de Logres sabe que Morderet o havia traído<sup>6</sup>. Em contrapartida, no *Memorial* é contado que, depois de Artur ter conquistado vários territórios, o seu nome começou a ser invejado por vários, o que levou a que o Imperador Romano lhe enviasse um cônsul, pedindo o tributo que anteriormente a Inglaterra estava obrigada a pagar ao Império. Perante isto, o rei Artur vence o cônsul romano Lúcio em batalha<sup>7</sup>, e decide avançar para Itália, com o objetivo de subjugar o Império.



Fronstispício do *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, editado em Coimbra no ano de 1567.

Ora, esta derivação da matéria arturiana presente no *Memorial* aparenta ter uma tradição mais antiga do que o ciclo em prosa, já que é muito semelhante ao que Geoffrey de Monmouth conta na sua *Historia Regum Britanniae*. Isso mesmo é ainda visível no que diz respeito à sucessão de Artur, que também no texto de Monmouth é entregue a Constantine, filho do duque da Cornualha. De notar que o *Roman de Brut*, baseado numa tradução do texto do cronista da corte inglesa para anglo-normando, realizada no

<sup>6</sup> Cf. Nunes (ed. 2005: 483-484).

<sup>7</sup> Ao contrário do que sucede nos textos diretamente derivados da *Historia Regum Britanniae*, que mencionam o imperador Lucius Liber, no ciclo em prosa o imperador de Roma não é identificado.

século XII por Wace, é também consistente nesta versão da parte final do reinado de Artur, como veremos adiante.

Coloca-se então o problema de saber que fontes arturianas terá o autor português usado para esta parte da sua obra. Além dos livros do ciclo arturiano mencionados, já em seu tempo Varnhagen referia ainda uma obra escrita em castelhano, publicada em Portugal no ano de 1530, intitulada *História dos Nove da Fama*, a qual continha relatos da vida de Artur, Merlim e Genebra<sup>8</sup>. Seria essa a fonte do autor do *Memorial*? Na realidade, a *Cronica Llamada El Triunpho de los Nueve de la Fama*, da autoria de António Rodrigues de Portugal, publicada em Lisboa<sup>9</sup>, é uma tradução castelhana de uma obra francesa anónima, editada pela primeira vez em Abbeville, no ano de 1487, intitulada *Le Triomphe des Neuf Preux*.

Esta tradução de António Rodrigues, tal como demonstraremos ao longo do artigo, parece-nos fulcral para o desenvolvimento da narrativa do *Memorial*, tornando-se importante uma pequena referência à tradição dos nove da fama, motivo que, entre os séculos XIV e XVII, se difundiu tanto pela arte como pela literatura europeia. Através da representação de nove figuras – Heitor, Alexandre o Grande, Júlio César (pagãos), Josué, David, Judas Macabeu (judeus), Rei Artur, Carlos Magno, Godofredo de Bouillon (cristãos) –, este tema vem cristalizar em torno destes heróis os ideais de honra e virtude que caracterizavam o ideal cavaleiresco<sup>10</sup>. Atribuindo-se tradicionalmente a primeira referência literária a este motivo ao poema francês *Les Voeux du Paon*<sup>11</sup>, de Jacques de Longuyon (c.1312), existem hoje evidências que apontam para uma referência anterior, antes de 1300, na obra *Van neghen den besten*, do poeta flamengo Jacob van Maerlant<sup>12</sup>.

Difundindo-se rapidamente pelo norte da Europa<sup>13</sup>, interessa-nos sobretudo destacar a popularidade deste tema em França, através de onde penetrou na Península Ibérica. Assim, além dos dois textos que referimos já e que serão importantes para perceber a difusão do tema na península, devemos ainda salientar *L’Histoire des Neuf Preux et des Neuf Preues*<sup>14</sup>, escrita por Sebastien Mamerot e publicada em 1463, obra

---

<sup>8</sup> Cf. Varnhagen (1872: 28). Agradecemos neste ponto o auxílio prestado pelo Doutor Filipe Alves Moreira.

<sup>9</sup> À edição de 1530 seguiram-se três em Valência (1532, 1537 e 1539), uma em Alcalá de Henares (1585) e outra em Barcelona (1586), podendo, assim, a edição de Alcalá, explicar a difusão do tema dos Nove da Fama no *Quijote*. Cacho Blecua (2010: 110-111). Sobre as diferenças entre estas edições ver Sharrer (2015: 244-246).

<sup>10</sup> Azevedo (1966: 93); Hancock (1985: 239).

<sup>11</sup> Texto que se encontra editado por Trachsler (1996).

<sup>12</sup> Anrooij (2010: 1151).

<sup>13</sup> Cf. Anrooij (1995).

<sup>14</sup> Sobre esta obra, ver Salamon (2011), *Écrire les vies des Neuf Preux et des Neuf Preuses à la fin du Moyen Âge: étude et édition critique partielle du Traité des Neuf Preux et des Neuf Preuses de Sébastien Mamerot (Josué, Alexandre, Arthur; les Neuf Preuses)*, thèse de doctorat préparée sous la direction de M. Gilles Roussineau, soutenue le 26 novembre 2011 à l’université Paris-Sorbonne <http://journals.openedition.org/peme/2501>.



possivelmente conhecida pelo anónimo autor de *Le Triomphe des Neuf Preux*, texto este que retira as nove mulheres e acrescenta ainda um décimo personagem masculino: Bertrand du Guesclin<sup>15</sup>.

Ainda no século XIV há referências a este motivo em espaço ibérico – em 1347 e em 1351 chegam à corte de Pedro III de Aragão tapeçarias com a representação dos nove da fama<sup>16</sup>. Mudando o espectro para referências literárias e outras regiões da península, como Castela e Portugal, será preciso chegar aos séculos XV e XVI<sup>17</sup> para se encontrarem evidências desta tradição. Em território português só em 1509 encontramos referência a esta temática<sup>18</sup>, no *Livro do Armeiro-Mor*, obra na qual surgem representadas as armas dos nove cavaleiros da fama, estando já estudadas as proximidades com as representações que aparecem no *Le Triomphe des Neuf Preux*<sup>19</sup>. A tradução desta obra francesa feita por António Rodrigues de Portugal funciona como que o corolário da propagação do motivo dos nove da fama em território português e a isto se liga o *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, de Jorge Ferreira de Vasconcelos, obra que, ainda que não se refira expressamente aos nove, foi beber da narrativa arturiana que aí é contada<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Hancock (1985: 41-44).

<sup>16</sup> Arooij (1995: 15).

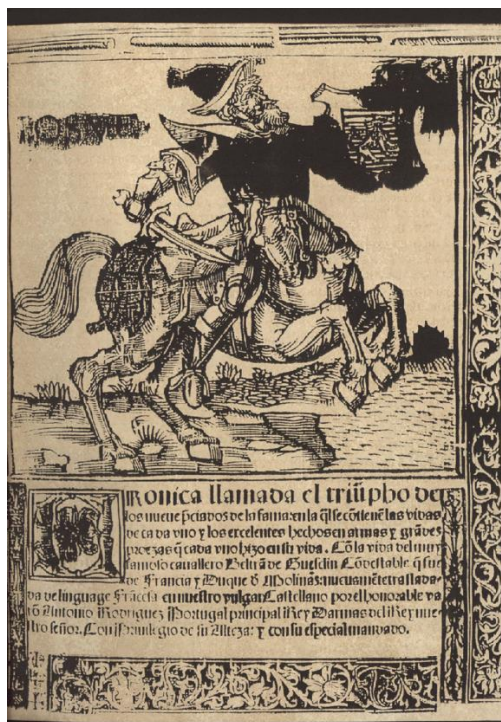
<sup>17</sup> O texto francês *Les Voeux du Paon* foi muito cedo traduzido para versos castelhanos do *mester de clerecía*, a fazer fé nas alusões que são feitas pelo Marquês de Santillana, na sua célebre carta-proémio dirigida a D. Pedro, Condestável de Portugal, a um poema que designa como *Los Votos de Pavon*. Além disto, encontram-se, também no século XV, textos que adaptam o modelo dos Nove da Fama ao espaço castelhano, com a particularidade de, entre os nove heróis de antanho, omitirem o rei Artur. Sobre esta temática, ver Bautista (2009) e Bautista; Arizaleta; Beltrán (2011).

<sup>18</sup> Já Francisco de Simas Azevedo escrevera que “Tanto quanto sei a presença dos «Nove da Fama» no Livro do Armeiro-mor, é o primeiro (e até talvez o último também) monumento em Portugal, deste culto tão pródigo de manifestações para além dos Perineus.” Azevedo (1966: 93).

<sup>19</sup> Cf. Azevedo (1966); Sharrer (2015).

<sup>20</sup> Interessante será também perceber de onde deriva a matéria arturiana presente nos textos franceses em torno dos Nove da Fama. Sobre esta questão ver Salamon (2008).





Fronstispício da *Cronica llamada el triunfo de los Nueve Preciados de la Fama*, editada em Lisboa no ano de 1530.

Tendo estas narrativas francesas uma afinidade flagrante com o texto de Geoffrey de Monmouth, coloca-se a questão de saber se Vasconcelos apenas reproduz aspetos presentes na referida tradução para castelhano ou teve acesso a outras fontes de informação sobre matéria arturiana. Com esta abordagem propomo-nos também fazer um ponto da situação sobre as fontes arturianas que circularam durante o final da Idade Média em ambiente peninsular, especialmente contendo a problemática da sucessão dinástica dos reis da Bretanha, sendo ainda plenamente conhecidas durante o século XVI.

A que primeiro ocorre é, sem dúvida, o *Livro de Linhagens* do Conde D. Pedro. A matéria arturiana contida nesta obra, embora conheça já alguns episódios do ciclo de romances arturianos em prosa<sup>21</sup>, provém essencialmente do atrás mencionado *Roman de Brut*, entretanto incluída no chamado *Liber Regum*, compêndio genealógico originário da Navarra e elaborado pelos finais do século XII ou inícios do século seguinte<sup>22</sup>. Nem todas as versões desse livro navarro preservam íntegra a matéria arturiana que vimos referindo. O *Libro de las Generaciones* é, desse ponto de vista, uma versão privilegiada e foi essa, ou uma redação muito próxima, a que Pedro de Barcelos teve acesso. No entanto, há obstáculos sérios a que o *Livro de Linhagens*, ou até o *Libro de las Generaciones*, tenham sido a fonte do romancista do século XVI: é que, enquanto

<sup>21</sup> Cf. Miranda (2013).

<sup>22</sup> Para a problemática das versões do *Liber Regum*, ver Cintra (1952); Catalán/Andrés (1970: LIII-LIII); Martin (1992: 27-33); Bautista (2013). Sobre o *Liber Regum* em Portugal na Idade Média, consultar Miranda (2011).

Jorge Ferreira de Vasconcelos nomeia apenas um sucessor para o rei Artur, estes dois livros apontam que o grande monarca bretão teve mais do que um rei a suceder-lhe.

Vendo os textos mais de perto, as dificuldades parecem mesmo aumentar, já que as relações textuais entre todos estes textos são algo nebulosas. Na realidade, a leitura do único testemunho, a que temos acesso, da versão do *Liber Regum* conhecida como *Libro de las Generaciones* opera sobre a sua fonte direta, no que diz respeito à matéria arturiana, uma série de modificações que, na maior parte dos casos, resultam numa abreviação e omissão da narrativa previamente existente. A intimação do imperador de Roma à corte arturiana, que desencadeia um conflito de vasta escala, está reduzida a poucas palavras, o mesmo sucedendo com tudo o que virá a seguir-se. Nos episódios finais, já depois de terminado o confronto em que Morderet é morto e Artur recebe igualmente feridas mortais, diz-se que a sucessão do trono recaiu sobre Constantino, filho de Candor da Cornualha, mas acrescenta-se que essa soberania foi dividida:

«Aprés del rey Artús, ovo tres reyes en el reysmo de Bretaynna: la un partida de la terra ovo Loth de Leonés, el padre de Galván; et la otra partida ovo el Constantin, el fillo de Cador, del duc de Cornuailla»<sup>23</sup>.

Perante esta redação impõe-se um breve apontamento sobre a evolução da tradição textual que permitiu que se aqui se chegasse. O rei Artur não tem filhos que lhe sucedam e o sobrinho avuncular, Morderet, sobressai pela atitude atentatória e traidora relativamente ao tio, provocando não uma sucessão mas antes um conflito, e desqualificando a relação avúnculo-sobrinho materno como alternativa à sucessão linear pai-filho<sup>24</sup>. A leitura do texto inicial desta tradição textual – a atrás mencionada *Historia Regum Britanniae* –, onde Cador, «dux Cornubiae», é o primeiro a anunciar a resistência à intimação do imperador de Roma<sup>25</sup>, faz desta personagem uma opção credível à ocupação do trono, deixado vago mais adiante. E tal virá de facto a suceder, segundo as palavras do escritor de Monmouth, recaindo a condição régia no seu filho:

«Sed et inclitus ille Arturus letaliter vulneratus est, qui, illinc ad sananda vulnera sua in insulam Avallonis evectus, Constantino, cognato suo et filio Cadoris Cornubiae, Britanniam regendam dimisit, anno ab Incarnatione Domini quingentesimo quadragesimo secundo»<sup>26</sup>.

Como dissemos, embora não seguindo literalmente o texto latino, o *Roman de Brut* não altera o fundamental destes dados:

---

<sup>23</sup> Ferrandis Martinez (ed. 1968: 41).

<sup>24</sup> Sobre esta temática – relação do sobrinho materno com o avúnculo –, veja-se Ruiz Doménech (1984); Barthélemy (1985).

<sup>25</sup> «Cador, dux Cornubiae, ut erat laeti animi, in hunc sermonem cum risu coram rege solutus est...», Hammer (ed. 1951: 165).

<sup>26</sup> Hammer (ed., 1951: 252).

«Al fil Cador de Constantin  
de Cornuaille, un sien cosin,  
livra son regne, si li dist  
Qu'il fust rois tant qu'il revenist.  
Chil prist la terre, si la tint,  
Mais ainc puis Artus ne revint.»<sup>27</sup>.

Nestas circunstâncias, o surgimento de dois reis sucedendo a Artur no texto do *Libro de las Generaciones* só pode resultar de uma intenção deliberada de construir uma imagem de divisão sucessória do reino, processo político que os séculos imediatamente anteriores ao da elaboração destes textos conheceu com muita frequência<sup>28</sup>. Com efeito, o Rei Loth da Orcania, ou de Leonis, pai de Galvão e de Morderet, é talvez o mais relevante companheiro de Artur ao longo das suas campanhas militares e terá sido certamente por essa razão o escolhido para figurar junto a Constantino como herdeiro do trono do rei Artur. Esta opção tanto pode ter tido origem numa versão do *Roman de Brut* posterior às versões conhecidas, como pode ter sido introduzido pelo tradutor para língua ibérica à vista do texto original. Neste último caso, só tendo em conta o texto francês na sua integridade seria possível valorizar do rei Loth a ponto de o nomear como herdeiro de Artur. Com efeito, todos os episódios onde este companheiro de Artur figura estão omissos no *Libro de las Generaciones*, impedindo um redator mais tardio de ter um conhecimento do enredo que lhe permitisse tomar aquela iniciativa de refundição<sup>29</sup>.

Tendo como fonte um texto semelhante a este último livro genealógico navarro, Pedro de Barcelos testemunha igualmente a sucessão de Artur em dois reis, embora vá corrigindo alguns aspetos da narrativa – ou seguindo um exemplar mais íntegro do que o atualmente conhecido –, ao mesmo tempo que altera voluntariamente certos detalhes<sup>30</sup>: «E no reino de Bretanha houve depois de rei Artur dous reis; e ùa parte houve Loth de Leonis e a outra partida houve Constantim, o filho de Candor, o duc de Cornualha»<sup>31</sup>.

Ora, a menos que Jorge Ferreira de Vasconcelos tenha à sua conta resolvido anular um destes reis, indo ao encontro daquilo que seria a versão original da *Historia Regum Britanniae* ou do *Roman de Brut*, há que ponderar se não conheceu antes uma versão da queda do mundo arturiano mais próxima da que se acha nestes textos. Lembre-se

---

<sup>27</sup> ARNOLD, PELAN (eds., 1962: 156); ver também De Lincy (ed. 1836: 232).

<sup>28</sup> Para não falar já da divisão do império carolíngio, é de notar que, na Península Ibérica, em que se escreve o texto, as divisões dos reinos à morte dos reis se foram sucedendo, sendo que Leão-Castela apenas conhece uma transmissão indivisa com a morte de Fernando III e a subida ao trono de Afonso X.

<sup>29</sup> Na realidade, no texto editado estão mencionados três reis, o que tomamos à conta de erro do testemunho, já que não corresponde às especificações feitas pela matéria narrativa. Aguardamos uma nova edição já em preparação (Cf. Hélène Theulin-Pardo, e-Spania, Travaux en cours...) para melhor elucidção desta questão.

<sup>30</sup> Ao contrário do que sucede no *Libro de las Generaciones*, que segue de perto o *Roman de Brut*, o Conde exime a rainha Genevra de relações incestuosas e adúlteras com Morderet, o que leva a que a sua reclusão num convento não ocorra como uma punição, mas apenas como um ato natural à sua condição.

<sup>31</sup> Mattoso (ed., 1980: 2E3, 91).

que têm sido mencionados em espaço ibérico pelo menos dois textos diversos que podem satisfazer estas condições: o primeiro, será a tradução da *Historia Regum Britanniae* feita em ambiente alfonsino que depois viria a ser usada na confecção da *General Estoria*. É mesmo possível que essa tradução tenha sido realizada a partir de um manuscrito atualmente ainda existente na Biblioteca Nacional de España<sup>32</sup>; a segunda, terá sido uma tradução de um texto francês designado *Estorie de Brutus*, por sua vez vertida para francês a partir da crónica de Geoffrey de Monmouth. Ou seja, uma versão francesa paralela ao *Roman de Brut*. Este texto, posteriormente incluído na *Histoire ancienne jusqu'à César*, terá sido usado para completar as redações peninsulares da matéria troiana, como tem sido defendido recentemente<sup>33</sup>.

Limitamos a nossa abordagem das fontes do *Memorial* unicamente à questão sucessória, embora a matéria posterior – a rebelião dos filhos de Morderet – possa também ser convocada, até porque está presente tanto na tradição que deriva da *Historia Regum Britanniae* e das suas traduções, como no ciclo em prosa. Uma vez mais neste ponto, Jorge Ferreira de Vasconcelos parece aproximar-se do que é contado na tradução de António Rodrigues Portugal, relato que se aproxima, novamente, daquele que surge na *Historia Regum Britanniae*. No *Memorial* não é testemunhada a morte violenta de nenhum dos filhos de Morderet (na *Demanda*, Meliam é morto por Boorz e o seu irmão mais velho é morto por Lancelote<sup>34</sup>), mas declara o mais velho – Godifert – perdido no mar, permanecendo o filho mais novo – Dagobert – conformado com a supremacia de Sagramor Constantino. Mais ainda, enquanto a tradição arturiana dá os acontecimentos como tendo ocorrido em espaço insular, o autor português desloca a ação para Bolonha e, posteriormente, para o Norte de África, onde Godifert trava uma aliança com o Miramolim de África, instigando-o a conquistar o reino de Sagramor. Não deixa de ser curioso notar que tanto na narrativa da *Historia Regum Britanniae* como na da *Cronica de los nueve de la fama* os filhos de Morderet aparecem ajudados pelos saxões<sup>35</sup>, o que no *Memorial* se converte em ligações de parentesco, na medida em que Godifert e Dagobert seriam fruto da ligação do filho de Artur com a filha do duque da Saxónia, Arnalda<sup>36</sup>.

Situação igualmente inconclusiva ocorre quando Jorge Ferreira de Vasconcelos qualifica Candor, o pai de Sagramor Constantino, como rei, enquanto a *HRB*, o *Libro de las Generaciones* e o *Livro de Linhagens* tratam essa personagem como «dux, duc». Essa designação apenas está omissa no *Roman de Brut*. A *Cronica de los Nueve de la Fama* omite qualquer destas designações, «dux» ou «rei».

---

<sup>32</sup> Referimo-nos ao Ms 6319 da Biblioteca Nacional de España. Sobre o assunto, ver Gómez Redondo (2013).

<sup>33</sup> A este propósito, ver Pichel Gotérrez (2016: 145).

<sup>34</sup> Nunes (ed. 2005: 501-503).

<sup>35</sup> Hammer (ed. 1951: 252); Portugal (1530: fól. 196r).

<sup>36</sup> Vasconcelos (1567: fól. 10v-11r).

De forma a darmos por terminada esta breve exposição sobre a problemática que envolve as tradições arturianas que se perpetuavam no século XVI ibérico e as possíveis fontes do Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda, queremos ainda chamar a atenção para uma figura feminina - Liscanor - através da qual é possível sugerir, uma vez mais, que o autor segue de perto a tradição transmitida na tradução castelhana dos nove da fama, ao mesmo tempo que permite atentar nas alterações introduzidas a partir daí.

Liscanor tem uma tradição arcaica: ainda que não surja no texto de Monmouth, é possível, pelo menos, recuar até à *L'Estoire de Merlin* vulgata, para se encontrar uma referência a esta figura:

«Ensi soriournerent en ioie & en solas iusquau mi quaresme si auint que li rois artus par le conseil merlin sacointa dune pucele la plus bele qui onques fust nee & auoit non lisanor si fu fille al conte sevain qui mors estoit dou castel nee com apeloit canparcorentin. Icele pucele vint faire hommage au roy artu (...). Et si tost comme li rois artus vit la pucele si li plot moult & fist tant par merlin quil parlaa lui seul a seul & quil iurent vne nuit ensamble & illuec fu engendres lohot qui puis fu boins cheualiers & des compaignons de la table roonde.»<sup>37</sup>.

Esta narrativa, contando que Liscanor seria uma jovem por quem Artur se teria apaixonado por intermédio de Merlim, tendo nascido um filho ilegítimo desta relação, Lohult, encontra-se também na *Cronica de los Nueve de la Fama*:

«Entre los cuales vino una noble y gentil dama, nombrada Liscanor, hija del conde Sevano, la qual hizo homenaje al rey Artus. Y porque era hermosa, el rey le quiso bien de amores y siguiola tanto por medio de Merlin, hasta que engendró en ella a Lohault, el buen cavallero el qual después hizo muchas proezas en armas en el reyno de Logres»<sup>38</sup>.

Ora, no *Memorial*, a história de Liscanor e Artur apresenta alguns matizes importantes relativas a esta tradição. Neste texto, Liscanor, filha do conde Sevano e irmã mais nova de Drusianda, trata-se da primeira mulher legítima do rei Artur, sendo que deste matrimónio nasceu a infanta Selêucia, «de cujo parto a mai morreo»<sup>39</sup>. A transformação de Liscanor em esposa legítima e de Lohult em Selêucia torna-se ainda mais significativa, na medida em que esta infanta é casada, à data da morte de Artur, com Sagamor Constantino:

---

<sup>37</sup> Sommer (ed. 1908: 124).

<sup>38</sup> Portugal (1530: fól. 184r).

<sup>39</sup> Vasconcelos (1567: fól. 68v).

«Sagramor Constantino (...), filho d'el-Rei Cadour da Cornualha e casado com a infanta Selêucia, que el-Rei Artur houve em Liscanor, filha do conde Sevano, sua primeira molher.»<sup>40</sup>.

Atentando no facto de que, no *Memorial*, a sucessão de Artur para Sagramor pudesse afigurar-se como algo insólito aos olhos do público quinhentista, a solução encontrada por Jorge Ferreira de Vasconcelos parece suprimir qualquer dúvida na questão sucessória, uma vez que o cavaleiro escolhido pelo monarca é casado com a sua única filha legítima. Simultaneamente, legitima-se a realeza de Sagramor e afasta-se a possível pretensão ao trono de Morderet, filho bastardo de Artur.

Em suma, analisar as possíveis fontes do Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda permite não só aferir a importância da matéria arturiana no século XVI, como também perceber as alterações e inovações que Jorge Ferreira de Vasconcelos introduz, de forma a conferir mais verossimilhança à narrativa que cria. Portanto, estariam presentes em ambiente ibérico pós-medieval várias tradições de matéria arturiana contendo a parte terminal do reinado do rei Artur, certas delas reveladoras de grande proximidade relativamente à narrativa original da *Historia Regum Britanniae*. Jorge Ferreira de Vasconcelos poderá ter tido acesso a algum desses textos ou eventualmente a todos, embora *Los Nueve de la Fama* pareça ser a obra que mais diretamente se oferece como fonte da sua narrativa para os pontos considerados.

### **Bibliografia:**

- Anrooij, Wim van (1995), “España, los Países Bajos y la tradición de los Nueve de la Fama”, in *Diálogos Hispánicos*, 16, pp. 11-26.
- Anrooij, Wim van (2010), “Nine Worthies”, in G. Dunphy (ed.), *The encyclopedia of the medieval chronicle*, Leiden, Brill, vol. II, pp. 1150-1152.
- Arnold, I.; Pelan, M. (eds. 1962), *La partie arthurienne du Roman de Brut*, Paris, Librairie Klincksieck, 1962.
- Azevedo, Francisco de Simas Alves de (1966), *Uma interpretação histórico-cultural do Livro do Armeiro-Mor*, Lisboa.
- Bautista, Francisco (2009), “El motivo de los «Nueve de la Fama» en *El Victorial* y el poema de *Los Votos del Pavón*”, in *Atalaya*, [En ligne], 11 | 2009, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 21 janvier 2018.  
URL: <http://journals.openedition.org/atalaya/363>.

---

<sup>40</sup> Vasconcelos (1567: fól. 5v-6r).



- Bautista, Francisco (2010), "Original, versiones e influencia del *Liber regum*: estudio textual y propuesta de *stemma*", in *e-Spania* [En ligne]. Consulté le 17 juillet 2011. URL: <http://e-spania.revues.org/19884>.
- Bautista, Francisco; Arizaleta, Amaya; Beltrán, Rafael (2011), "L'héritage hispanique des *Voeux du Paon*", in C. Gaullier Bougassas (dir.), *Les Voeux du Paon de Jacques de Longuyon: originalité et rayonnement*, Paris, Klincksieck, pp. 237-252.
- Barthélemy, Dominique (1985), "La parenté", in P. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. II: *De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Seuil, pp. 28-121.
- Cacho Blecua, Juan Manuel (2010), "El mundo caballeresco en el Quijote", in *Destiempos. Revista de Curiosidad Cultural*, 23, pp. 104-148.
- Catalán, Diego; Andrés, María Soledad (1970), *Edición Crítica del Texto Español de la Crónica de 1344 que Ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso*, Madrid, Gredos.
- Cintra, Luís Filipe de Lindley (1952), "O *Liber Regum*, fonte comum do *Poema de Fernán González* e do *Laberinto* de Juan de Mena", in *Boletim de Filologia*, XIII, 3-4, pp. 285-315.
- Cropp, Glynnis M. (2002), "Les vers sur les Neuf Preux", in *Romania*, 479-480, pp. 449-482.
- De Lincy, Le Roux (ed. 1836), *Le Roman de Brut par Wace, poète du XIIIe siècle, publié pour la première fois d'après les manuscrits des bibliothèques de Paris avec un commentaire et des notes par Le Roux de Lincy*, Rouen, Édouard Frère, Éditeur, tome I.
- Ferrandis Martínez, Josefa (ed. 1968), *Libro de las Generaciones*, Valencia, Editorial Anubar.
- Ferreira, João-Palma, (ed. 1998), *Jorge Ferreira de Vasconcelos Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, Porto, Lello Editores.
- Gómez Redondo, Fernando (2013), "La materia de Bretaña y los modelos historiográficos: el caso de la *General estoria*", in *e-Spania* [En ligne], 16 | décembre 2013, consultado a 15/03/2017. URL: <http://e-spania.revues.org/22707>; DOI: 10.4000/e-spania.22707.
- Gutiérrez García, Santiago (2013), "Caballería y poder en la literatura artúrica hispánica de finales del siglo XV y principios del XVI", in *e-Spania* [Online], nº 16, consultado a 18/01/2016. URL: <http://e-spania.revues.org/22738>; DOI: 10.4000/e-spania.22738.
- Hammer, Jacob (ed. 1951), *Geoffrey of Monmouth, Historia regum Britanniae, a variant version*, Cambridge, Medieval Academy of America.

- Hancock, Edwina Anne (1985), *The Nine Worthies: their influence on Culture from the Fourteenth to the Seventeenth centuries*, Tese de Mestrado, University of Cape Town.
- Laranjinha, Ana Sofia (2010), *Artur, Tristão e o Graal. A escrita Romanesca no Ciclo do Pseudo-Boron*, Porto, Estratégias Criativas.
- Martin, Georges (1992), *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (2010), “Do *Liber regum* em Portugal antes de 1340”, in *e-Spania* [En ligne], 9|juin 2010, mis en ligne le 10 mars 2013. URL: <http://e-spania.revues.org/19315>; DOI: 10.4000/e-spania.19315.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (2013), “Lancelot e a recepção do romance arturiano em Portugal”, in *e-Spania* [En ligne], 16|décembre 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consultado a 03/04/2017. URL: <http://e-spania.revues.org/22778>; DOI: 10.4000/e-spania.22778.
- Mattoso, José, (ed. 1980), *Portugaliae Monumenta Historica: “Livro de Linhagens do Conde D. Pedro”*, Lisboa, Academia das Ciências, 2 vols.
- Moisés, Massaud (1957), *A Novela de Cavalaria no Quinhentismo Português – O Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda de Jorge Ferreira de Vasconcelos*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Boletim 218.
- MONTEIRO, Pedro (2016), “O Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda. Contributos para o estudo do romance de cavalaria quinhentista português”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, 1. URL: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/gua/article/view/3485/3245>, pp. 63-92.
- NUNES, Irene Freire, ed. (2005), *A Demanda do Santo Graal*, Lisboa, INCM.
- OSÓRIO, Jorge (2010), «Um «género» menosprezado: a narrativa de cavalaria do séc. XVI». *Máthesis*. Viseu, Universidade Católica Portuguesa, 10, p. 9-34.
- PICHEL GOTÉRREZ, Ricardo (2016), “Lean por este libro que o acharam mays complidamente...”. Del *Libro de Troya* alfonsí a la *Historia Toyana* de Pedro I», *Troianalexandrina*, 16, p. 55-180.
- PORTUGAL, Antonio Rodriguez (1530), *Cronica Llamada El Triumpho de los Nueve de la Fama*, Lisboa, German Gallarde.
- RUIZ DOMÉNEC, Jose Enrique (1984), *La memoria de los feudales*, Barcelona, Argot.
- SALAMON, Anne (2008), «Arthur parmi les Neuf Preux», in Denis Hüe, Anne Delamaire, Christine Ferlampin-Acher (ed.) *22<sup>e</sup> Congrès de la Société Internationale Arthurienne, Actes*, Rennes.



URL: <https://www.sites.univ-rennes2.fr/celam/ias/actes/pdf/salamon.pdf>.

SALAMON, Anne (2011), *Écrire les vies des Neuf Preux et des Neuf Preuses à la fin du Moyen Âge: étude et édition critique partielle du Traité des Neuf Preux et des Neuf Preuses de Sébastien Mamerot (Josué, Alexandre, Arthur; les Neuf Preuses)* thèse de doctorat préparée sous la direction de M. Gilles Roussineau, soutenue le 26 novembre 2011 à l'université Paris-Sorbonne.

URL: <http://journals.openedition.org/peme/2501>.

SHARRER, Harvey L. (2015), «Translation, adaptation and 'plagiarism' in the *Tratado Geral da Nobreza*, attributed to António Rodrigues, Portugal King of Arms (Part 1), *eHumanista*, N° 31, p. 233-252.

URL: [http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7\\_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume31/ehum31.ms.sharrer.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume31/ehum31.ms.sharrer.pdf).

SOMMER, H. Oskar, ed. (1908), *The vulgate version of The Arthurian Romances: L'Estoire de Merlin*, Washington, The Carnegie Institution of Washington, vol. II.

TRACHSLER, Richard (1996), *Clôtures du cycle Arthurien: étude et textes*, Genève, Librairie Droz.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (1872), *Da litteratura dos Livros de Cavallarias – Estudo breve e consciencioso*. Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold.

VARGAS DÍAZ-TOLEDO, Aurelio (2013), «A Matéria Arturiana na literatura cavaleiresca portuguesa dos séculos XVI-XVII», *e-Spania* [En ligne], 16 | décembre 2013, consulté le 16 mars 2017.

URL: <http://e-spania.revues.org/22796>; DOI: 10.4000/e-spania.22796.

VASCONCELOS, Jorge Ferreira de (1567), *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, Coimbra.

VASCONCELOS, Jorge Ferreira de (1867), *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, Coimbra, João de Barreyra.



**Autor:**

*Filipe Alves Moreira*

[gomeseanes@gmail.com](mailto:gomeseanes@gmail.com)

**Título:**

*Memória(s) do rei D. Pedro: episódios não incluídos na Crónica de Fernão Lopes*

*Memoir(s) of king Dom Pedro: episodes not included in the Chronicle of Fernão Lopes*

**Resumo:**

Estudo de episódios da vida do rei D. Pedro I de Portugal não incluídos na Crónica de Fernão Lopes, especialmente de algumas histórias sobre a aplicação da justiça. A transmissão textual e o enquadramento destas histórias revelam modos diferentes de apropriação e construção da imagem deste rei.

**Palavras-chave:**

D. Pedro de Portugal; memória histórica; tradição manuscrita; historiografia e literatura portuguesa tardo-medieval e alti-moderna.

**Abstract:**

Study of some episodes about the portuguese king Dom Pedro I which are not included in the chronicle of Fernão Lopes, especially of some stories on this King's relationship with justice. It's textual transmission and framework reveal different meanings.

**Keywords:**

Pedro I, King of Portugal; historical memory; textual transmission; medieval and early modern Portuguese historiography and literature.

**Como citar este artigo:**

Filipe Alves Moreira, "Memória(s) do rei D. Pedro: episódios não incluídos na Crónica de Fernão Lopes", in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 95-112.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a6

## MEMÓRIA(S) DO REI D. PEDRO: EPISÓDIOS NÃO INCLUÍDOS NA CRÓNICA DE FERNÃO LOPES<sup>1</sup>

Filipe Alves Moreira  
CLEPUL – Universidade de Lisboa  
IF – Universidade do Porto

«Que partindo dele o reino se perde. E escolher  
Tão poucas vezes nos é dado.»

J. M. Fernandes Jorge, *Da Crónica do Rei Pedro. Alguns primeiros capítulos*

Ao contrário do que sucede com outros reinados da primeira dinastia portuguesa, o de Pedro I (r. 1357-1367) não parece ter motivado um conjunto especialmente rico e diversificado de memórias. A imagem deste reinado foi sendo construída, sobretudo, a partir da Crónica que Fernão Lopes lhe consagrou. Existem, contudo, em textos e manuscritos dos séculos XV e XVI, alguns relatos sobre a ação governativa de D. Pedro, ou sobre a sua vida enquanto rei, alheios a esta obra. Não será exagerado dizer que, se a Crónica de Fernão Lopes constitui a narrativa oficial do reinado, estes outros relatos configuram uma memória complementar, por vezes alternativa.

Podemos dividir estes relatos alheios à *Crónica de D. Pedro* em quatro grupos. Em primeiro lugar, temos a lenda<sup>2</sup> de que, após a morte do rei, Deus tê-lo-ia ressuscitado momentaneamente, de forma a permitir-lhe confessar-se de um pecado (não nos é dito qual<sup>3</sup>). A primeira atestação conhecida desta lenda ocorre na *Crónica da Tomada de Ceuta*, redigida por Gomes Eanes de Zurara cerca de 1450<sup>4</sup>. O contexto em que aí

---

<sup>1</sup> A primeira versão deste trabalho foi apresentada num congresso realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e a sua elaboração foi coordenada com um trabalho de Covadonga Valdaliso também apresentado nesse congresso e publicado no presente nº da revista *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*.

<sup>2</sup> Uso o termo «lenda», segundo conceitos atuais, com o sentido de narrativa ficcional e de origem incerta. Claro está que, na Idade Média e Época Moderna, a veracidade desta história seria um dado aceite, ao menos por boa parte das gentes.

<sup>3</sup> Cristina Pimenta, alegando que o primeiro autor a referir-se à ressurreição de D. Pedro foi Acenheiro (o que não é exato), sugere, interessantemente, que «este tema de inspiração divina pode proceder das insinuações de Fernão Lopes acerca da necessidade de perdoar aos assassinos de D. Inês» (2005: 22). Acrescentaria, pela minha parte, que a centralidade atribuída à confissão (vale dizer, à Igreja) no processo de salvação das almas estará talvez apontando para uma origem clerical da lenda.

<sup>4</sup> Brasil (1992: 61).

aparece é o de uma exaltação hagiográfica da monarquia portuguesa. A alusão à ressurreição de D. Pedro surge, com efeito, num dos capítulos dedicados aos últimos dias de D. Filipa de Lencastre<sup>5</sup>, em que se conta que a rainha teve uma visão que lhe revelara a sua morte próxima, bem como a partida da armada portuguesa para Ceuta, e vem acompanhada por uma referência ao facto de também a Rainha Isabel, esposa de D. Dinis, ter sabido por revelação divina a data da sua própria morte. Estas alusões a D. Pedro e a Isabel de Aragão servem, na lógica argumentativa de Zurara, para documentar com exemplos históricos o mesmo tipo de fenómenos com que D. Filipa fora agraciada, de modo a convencer os seus potenciais leitores/ouvintes da veracidade do seu relato, todo ele encaminhado para a sacralização da campanha marroquina de 1415. Diz Zurara que os casos sucedidos com D. Isabel e D. Pedro constavam de «histórias». A trecentista *Vida da Rainha Isabel* alude, de facto, a uma visão desse tipo<sup>6</sup>, e pode ter sido ela a fonte do cronista; talvez a ressurreição de D. Pedro constasse, igualmente, de algum escrito anterior, sabida embora a tendência de historiógrafos (medievais e não só) para inventarem fontes escritas para os seus relatos. Por outro lado, é possível que esta alusão de Zurara à ressurreição de D. Pedro reflita certo halo místico que já então envolveria a sua memória e que está presente, como adiante veremos, em pelo menos uma outra história de que é protagonista. Mas pode também acontecer que o que levou Zurara a registar este episódio tenha sido, pelo contrário, a necessidade de contrapor a uma imagem negativa, e talvez bastante difundida, do monarca uma outra, acentuadamente positiva, que, não deixando embora de aludir a um pecado do rei (indício seguro de que a sua memória comportava, por então, o registo de falhas), anulava tudo o que de negativo nele houvesse através de uma intervenção divina. A mesma ambiguidade e o mesmo tipo de lógica contra discursiva ajudarão a compreender o prólogo da crónica de Fernão Lopes, assim como boa parte dos comentários através dos quais este cronista vai glosando diversos episódios que relata. Digamos que a memória do pai do fundador da dinastia de Avis estaria já, em meados do século XV, carregada de luzes e de sombras e que os cronistas oficiais dessa dinastia tentaram dissipar boa parte das segundas, sem que de todo o tenham conseguido; mais adiante, voltarei a este ponto. A história da ressurreição de D. Pedro aparece também em Sumários de Crónicas quinhentistas (por exemplo no de Cristóvão Rodrigues Acenheiro, escrito em 1535<sup>7</sup>) e no final do último capítulo de alguns manuscritos da Crónica de Fernão Lopes (os que o seu editor crítico, Giuliano Macchi, designa Nf, Ng e

---

<sup>5</sup> Este importante e interessante episódio da morte de Filipa de Lencastre na crónica de Zurara merecerá a minha atenção noutra ocasião. É curioso que ele continue sendo considerado, por vezes, um relato fidedigno, quando o que nele sobressai é, quanto a mim, a sua natureza de elaboração literária *a posteriori*, feita a pensar mais no Infante D. Henrique e no seu papel após a morte de D. Duarte, do que na rainha.

<sup>6</sup> Pode ver-se uma edição desta obra em Brandão (2008). A passagem aqui referida acha-se na p. 522 desta edição.

<sup>7</sup> Acenheiro (1824: 132).

Pb<sup>8</sup>), não se sabe se a partir do conhecimento da obra de Zurara, se a partir de eventual difusão oral. Com o passar do tempo, e seguindo procedimentos de *amplificatio* muito usados na Idade Média e na Época Moderna, foi sendo progressivamente acrescida de novos elementos. A circunstância de o túmulo do rei se encontrar em Alcobaça acabaria por facilitar a sua posterior adscrição à memória deste mosteiro<sup>9</sup>.

Em segundo lugar, deveremos notar a existência de uma versão da morte de Pero Coelho um pouco mais desenvolvida e dramatizada do que a que aparece no capítulo 31 da Crónica de Fernão Lopes, pois inclui uma fala de Coelho ao seu algoz que o primeiro cronista-mor português, ao que tudo indica, conheceu, mas decidiu omitir. Esta versão dramatizada aparece já no prolongamento da História de Portugal específico de uma das versões da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, da responsabilidade do Condestável D. Pedro (por isso recentemente designada de «versão condestabriana») e redigida por volta de 1460<sup>10</sup>, cuja fonte principal para o reinado de Pedro I é a Crónica de Fernão Lopes. Regista-se ainda em alguns Sumários de Crónicas quinhentistas, por exemplo no de Acenheiro<sup>11</sup>, e mesmo num manuscrito da *Crónica de D. Pedro*, cujo copista alterou, nessa passagem, a redação original de Fernão Lopes<sup>12</sup>. Pelo menos um poeta do *Cancioneiro Geral*, Luís da Silveira, denota ter tido também conhecimento desta versão dramatizada da morte de Pero Coelho, pois é com base nela que constrói uma parte da sua sátira ao Conde de Vimioso<sup>13</sup>. É muito provável que, quer os Sumários de Crónicas, quer o referido manuscrito da *Crónica de D. Pedro*, quer Luís da Silveira tenham tido conhecimento da versão dramatizada da morte de Pero Coelho através do texto da versão condestabriana da *Crónica de 1344*. Esta, por sua vez, e segundo propôs Teresa Amado<sup>14</sup>, deverá ter-se baseado num relato de que também Fernão Lopes se servira, sendo-lhe porém mais fiel que o cronista. Qual fosse a natureza desse relato, é matéria em relação à qual, e com os dados disponíveis, não se poderá ir além da pura especulação. A possibilidade de que Fernão Lopes e os círculos do Condestável D. Pedro tenham tido acesso a materiais comuns sobre o rei D. Pedro não é, em todo o caso, um dado despiciendo, na medida em que sugere como fortemente provável que algumas das fontes narrativas de Fernão Lopes hoje desconhecidas teriam permanecido na órbita da corte após a feitura da sua crónica, sendo ainda consultadas e aproveitadas, pelo menos nos começos da década de 1460.

---

<sup>8</sup> Macchi (2007).

<sup>9</sup> Gomes (2005: 62). O autor deste estudo refere, apenas, a versão, bastante amplificada, que desta lenda fornece Fr. Manuel dos Santos, no século XVIII. Este, por sua vez, indica que o caso de D. Pedro é narrado «pelas nossas histórias», sem que fique claro que «nossas» se refere a histórias do mosteiro, ou a histórias do reino.

<sup>10</sup> Cintra (1990: 539). Sobre esta versão da *Crónica de 1344* veja-se Moreira e Askins (2015).

<sup>11</sup> Acenheiro (1824: 126).

<sup>12</sup> Amado (2007a: 66).

<sup>13</sup> Dias (1978).

<sup>14</sup> Amado (2007a: 66).

A vida de Pedro I enquanto rei foi também objeto de uma memória relacionada com a doação da vila de Almeida a um fidalgo da sua corte. Esta história faz parte de uma coleção quinhentista de ditos, editada por José Hermano Saraiva a partir do COD. 666 da BNP<sup>15</sup>. De acordo com o que aí se lê, um rei de Portugal («dizem que era el-rei D. Pedro») estava, numa noite de Inverno, aquecendo-se à lareira, quando ordenou a um moço fidalgo que se pusesse em frente dela, para atenuar o calor das chamas. O fogo foi crescendo de intensidade, tanto que as roupas do pobre moço começaram a arder, sem que, porém, ele (para cumprir o seu dever? Por medo da reação do rei?) abandonasse o seu posto. Quando disto se apercebeu, D. Pedro decidiu recompensá-lo, fazendo-lhe mercê da vila de Almeida<sup>16</sup>. Esta pequena história sintetiza na perfeição a mescla de extravagância e liberalidade que marca também vários dos episódios narrados por Fernão Lopes. Se resulta de transmissão oral que o tempo foi mantendo, ou se a sua ligação a D. Pedro nasceu de uma associação de ideias com o que, por tradição ou por leitura da Crónica (ou por ambas), se sabia acerca da personalidade do monarca, é o que talvez jamais saberemos.

Finalmente, conhecem-se pelo menos cinco narrativas centradas em casos de aplicação da justiça por parte de D. Pedro I que não foram incluídas por Fernão Lopes na sua crónica. A primeira é sobre um pedreiro que vinga um assassinato por ordem do rei; a segunda é sobre um homem rico maltratado pelo que pensava ser seu filho; a terceira é sobre um fidalgo que maltrata um lavrador; a quarta é sobre um lavrador que acolhe o rei em sua casa e acaba enforcado por ordem deste, devido a uma revelação divina; e a quinta, que constitui uma outra versão da segunda narrativa, é sobre um frade que manteve relações ilícitas com uma mulher, gerando um filho com ela<sup>17</sup>.

Estas narrativas chegaram até nós a partir de diversos testemunhos. Aparecem em certos manuscritos da *Crónica de D. Pedro*, copiadas no seu seguimento. Uma delas, a quarta, para além de presente em alguns desses mesmos manuscritos, surge também em diversos Sumários de Crónicas quinhentistas, o mais antigo dos quais, que deverá

---

<sup>15</sup> Saraiva (s/d: 20). Sobre esta interessante coletânea, veja-se os estudos de Silva (2004) e Almeida (1998).

<sup>16</sup> O relato termina com um dito (como não podia deixar de ser, dadas as características da coletânea em que se insere), não de D. Pedro, mas de D. Manuel, o qual, perante a iniciativa de um seu moço fidalgo de dirigir-se para a frente da chaminé a que o rei se aquecia, disse-lhe: «tir-te lá, que já Almeida é dada!». Uma investigação, que aqui não cabe, sobre esta povoação no tempo de D. Pedro I e de D. Manuel ajudará talvez a compreender um pouco melhor este dito e a história que lhe serve de base. Numa outra coletânea de ditos e anedotas quinhentistas (editada em Lund, 1980: 163-164), a história da lareira tem como personagem D. Afonso V e serve para explicar a doação do senhorio de Abrantes a Lopo de Almeida, o célebre autor das «Cartas de Itália». Mas há, entre a versão protagonizada por D. Pedro e a versão protagonizada por Afonso V, algumas e interessantes divergências, que estão em linha com as imagens tradicionais de ambos (o bonacheirão, mãos largas e mais amado que temido Afonso V, por contraponto ao instável e tão amado quanto temido D. Pedro).

<sup>17</sup> Circulou também, no século XVI, uma outra variante desta narrativa, em que os protagonistas são o próprio D. Pedro e Teresa Lourenço, a sua amante que, como é sabido, foi mãe do rei D. João I. Porque o tratamento desta outra variante exige um desenvolvimento mais amplo, reservo-me outra ocasião para dela me ocupar.



ser da primeira década do século XVI, é o do ms. Alc. 290 da BN<sup>18</sup>. As três primeiras foram incluídas, em 1600, nas *Crónicas Reformadas dos Reis de Portugal* escritas por Duarte Nunes de Leão<sup>19</sup>, assim tendo feito a sua estreia na imprensa; e uma outra, a primeira, foi resumida, com importantes variantes em relação aos outros testemunhos, por António Pereira Marramaque, o senhor de Basto, numa interessante carta escrita em 1558 e dirigida a Fernão da Silveira<sup>20</sup>.

Estou a desenvolver uma investigação que procura estudar, de forma o mais possível integrada, todas estas memórias do reinado de Pedro I complementares ou alternativas em relação à sua Crónica, das quais parece poder depreender-se a existência de dois traços salientes, mas não necessariamente interrelacionáveis: a de um rei justiceiro (conceito que poderá entender-se quer em tom de elogio, quer em tom de censura) e a de um rei divinamente inspirado e favorecido. De momento, centrar-me-ei especialmente nas cinco narrativas de aplicação da justiça não incluídas por Fernão Lopes no seu texto, mas presentes em alguns manuscritos da *Crónica de D. Pedro*.

Tal como sucede com todos os outros relatos há pouco mencionados, também estas cinco breves histórias não parecem ter suscitado o interesse da crítica. O general Morais Sarmiento, num estudo ideologicamente marcado pelo anticlericalismo republicano de princípios do século XX<sup>21</sup>, considerou três destas narrativas (as três primeiras, únicas que aparentemente conhecia) como decorrentes de uma campanha de negativização da imagem do rei, iniciada já por sectores clericais contemporâneos de D. Pedro e descontentes com a sua política, e refletida depois por Fernão Lopes e sucessivos historiógrafos. Morais Sarmiento apontou também<sup>22</sup> a semelhança de uma destas cinco histórias (a do pedreiro) com um episódio atribuído ao rei Pedro I de Castela, e considerou que as três histórias que surgem na obra de Duarte Nunes de Leão, mas não na de Fernão Lopes, teriam sido inventadas pelo próprio Duarte Nunes, ideia que, no entanto, e à vista dos manuscritos subsistentes, não tem fundamento. Damião Peres, na sua introdução à reedição da *Crónica de D. Pedro*<sup>23</sup>, para além de contestar a interpretação global avançada por Morais Sarmiento, vê estas histórias como fazendo

---

<sup>18</sup> Num pormenorizado estudo deste manuscrito, Lindley Cintra considerou que o autor do Sumário de Crónicas aí presente foi Duarte Galvão, mas essa atribuição não está isenta de dúvidas. Veja-se, repetidamente, Cintra 1999 e Moreira 2013. Ao contrário do que inicialmente defendi, parece-me hoje cada vez mais claro que Duarte Galvão não foi o autor do sumário em questão. Este manuscrito está disponível *on-line*, através do sítio da Biblioteca Nacional de Portugal: [purl.pt/24117](http://purl.pt/24117). Não é correta a atribuição, aí feita, da autoria de uma parte deste Sumário a Rodrigues Acenheiro.

<sup>19</sup> Nunes de Leão (1975: 313-315).

<sup>20</sup> Miguel (1980: 213).

<sup>21</sup> Sarmiento (1924).

<sup>22</sup> Sarmiento (1924: 525-526).

<sup>23</sup> Lopes (1932). É de notar que as posteriores reedições deste volume contêm notáveis alterações que o próprio Damião Peres foi introduzindo no seu texto.

parte de uma lenda do rei justiceiro, que foi sendo elaborada por via oral no decorrer dos séculos. Mais recentemente, Giuliano Macchi limita-se, na sua edição da *Crónica de D. Pedro*, a assinalar-lhes a existência em alguns manuscritos desta Crónica. Teresa Amado tem-nas também em conta num dos seus trabalhos e vai mais longe, afirmando que «a aposição destas pequenas histórias no próprio manuscrito, como a servir de complemento à crónica, tem um interesse direto para a nossa compreensão do método seguido pelo cronista, profundamente diferente do que se observa ter sido por ele usado nas outras crónicas»<sup>24</sup>. Amado nota ainda que «neste intento de continuação se pode ver uma evidência do tipo de rasto histórico deixado por esta figura difícil de classificar, tão capaz de provocar ódio como admiração, exprimindo a sua natureza algo desadaptada perante as circunstâncias da vida através de um conjunto aleatório de histórias avulsas e irredutivelmente ímpares». A minha interpretação destas narrativas assume-se como devedora desta linha de leitura, procurando desenvolvê-la e, posteriormente, relacioná-la com os restantes elementos da «memória alternativa» de D. Pedro.

Vejamos, para começar, quais os manuscritos da *Crónica de D. Pedro* que as contém e como se terá processado a sua transmissão.

Dos 52 manuscritos desta Crónica atualmente conhecidos<sup>25</sup> (48 dos quais são tidos em conta por G. Macchi na sua edição), 7 contêm as referidas narrativas. São eles, de acordo com as designações que lhes atribui Macchi, Af<sup>26</sup>, Ag<sup>27</sup>, Ca<sup>28</sup>, La<sup>29</sup>, Ni<sup>30</sup>, Np<sup>31</sup> e Tb<sup>32</sup>, quase todos do século XVI, a que se poderá juntar a edição da responsabilidade do Padre José Baião, de 1735<sup>33</sup>, possivelmente feita a partir de La, embora, tendo sido esse o caso, devamos admitir que o Padre Baião tenha inserido as narrativas no interior da Crónica. Não consultei o manuscrito Ca. Tudo o que dele sei tem por base as indicações fornecidas por Giuliano Macchi.

Um destes códices, Np, contém as cinco narrativas. Ni e Ag têm todas, exceto a quinta, sobre o frade que manteve relações ilícitas. Tb e La têm as três primeiras (que são também as únicas que aparecem na edição do Padre Baião). Af tem apenas a do pedreiro e a do homem rico maltratado pelo que pensava ser seu filho e Ca,

---

<sup>24</sup> Amado (2007b: 194).

<sup>25</sup> O elenco mais completo é o da base de dados eletrónica BITAGAP. Veja-se o texid 1063 desta base de dados.

<sup>26</sup> Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 49-XI-60.

<sup>27</sup> Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 49-XI-61.

<sup>28</sup> Muge, Biblioteca da Casa Cadaval, M-VIII-9.

<sup>29</sup> London, British Library, Add. 20945.

<sup>30</sup> Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, COD. 824.

<sup>31</sup> Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, COD. 11056.

<sup>32</sup> Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Mss. da Livraria 496.

<sup>33</sup> Fernão Lopes (1735).

aparentemente, contém a do lavrador que acolhe o rei em sua casa e acaba enforcado e a do frade que manteve relações ilícitas com uma mulher.

Em todos estes manuscritos, as narrativas são introduzidas por uma declaração de copista. Em Af, La, Ni, Np e Tb a declaração é idêntica, salvo ligeiras variantes:

«Deste Rej dom p<sup>o</sup> contão algũas cousas e afyrmão *por* mujto certas dado caso *que* ho cronjsta as não comte» [Np].

A afirmação do copista de Ag, apesar de mais extensa, é visivelmente semelhante:

«Mtos mais cazos dos q se refere nesta chronica se contão delRej d P<sup>o</sup> os quais tambem se não achão escritos ã dte nunez de leão<sup>34</sup> maris mel de faria E gariuaj ou porq os não alcançarão ou porq os tiverão por menos çertos acheyos ã hũs manuscriptos por iço os refiro neste lugar cõ estas saluas» [Ag].

Ao passo que a afirmação do copista de Ca é a mais breve de todas e serve de título às narrativas que introduz:

«Cousas e feitos do djto Rej dom pedro» [Ca].

Estes factos permitem avançar, desde já, três conclusões. Em primeiro lugar, os copistas de todos estes manuscritos têm consciência de que estão a incluir matéria alheia à *Crónica de D. Pedro* e fazem questão de deixar isso bem claro, não apenas porque inserem as narrativas após o final da *Crónica*, mas também pelas palavras usadas pela maior parte deles («dado caso que o cronista as não conte» e «muitos mais casos dos que se referem nesta crónica se contam»). A segunda conclusão a tirar é a de que estas narrativas não terão sido criadas, mas sim reproduzidas, pelos copistas destes manuscritos, segundo se infere da expressão «contam algumas coisas e afirmam» e da expressão «se contam». A terceira conclusão é a de que a coincidência global entre todos os manuscritos, exceto Ca, na frase que introduz as narrativas significa, certamente, que a iniciativa de transcrição de pelo menos algumas dessas narrativas – já veremos quantas e quais – partiu de um único copista, cujo manuscrito serviu de modelo, direta ou indiretamente, para outros.

Analisando com mais detalhe cada um destes manuscritos é possível atingir outras conclusões. Certas características de Np, de Ni e de Ag permitem afirmar que, apesar de estes manuscritos conterem quatro ou cinco narrativas, o exemplar da *Crónica de D. Pedro* que lhes serviu de modelo principal continha somente três dessas narrativas: a do pedreiro que vinga um assassinato por ordem do rei; a do homem maltratado pelo que pensava ser seu filho; a do fidalgo que maltrata um lavrador.

---

<sup>34</sup> A menos que o copista se refira aqui a uma obra de Duarte Nunes que não as *Crónicas Reformadas*, esta afirmação não corresponde à realidade.

Em Np, essa circunstância é visível através das palavras do seu copista. Para além de nos ter deixado o seu nome, Cristóvão Moniz, e de nos ter fornecido o ano em que o seu trabalho foi concluído, 1568, este copista afirma ainda, no seguimento da transcrição das referidas três narrativas:

«Isto daqj p<sup>a</sup> baixo q fala na vyda [~~de Rey~~] e obras del Rey dom p<sup>o</sup> o prm<sup>o</sup> deste nome tyrey dũa cronjca do acypreste do propyo Rej».

Prosseguindo com a transcrição da narrativa do lavrador que acolhe o rei na sua casa e acaba enforcado por ordem deste e com a narrativa do frade que tem relações ilícitas com uma mulher. É portanto claro que este copista se serviu de dois manuscritos diferentes: um deles era uma cópia da *Crónica de D. Pedro* que continha já, no seguimento da Crónica, três narrativas adicionais; o outro era um manuscrito que continha, pelo menos, as duas narrativas restantes e estava na posse de um certo arcipreste<sup>35</sup>. Com base na descrição que G. Macchi fornece de Ca, é possível adiantar a hipótese de que este segundo manuscrito seria o próprio Ca.

Em Ni verifica-se também uma clara separação entre as três narrativas iniciais e a quarta, a do lavrador que acolhe o rei em sua casa e acaba enforcado. Após ter transcrito as primeiras três narrativas, Ni insere um resumo da vida de D. Pedro, começando com o seu casamento com D. Constança Manuel. É no interior deste resumo que surge a narrativa do lavrador enforcado, facto que indicia que o exemplar da *Crónica de D. Pedro* que lhe servia de modelo continha unicamente as três narrativas iniciais, devendo-se ao próprio copista de Ni o acrescento de um resumo sobre a vida do rei e a inserção, no interior desse resumo, da narrativa do lavrador enforcado.

Ag, por sua vez, tem uma característica que o singulariza, na medida em que o acrescento das narrativas resultou de uma iniciativa posterior à do copista que transcreveu a *Crónica de D. Pedro*. As narrativas ocupam, com efeito, neste manuscrito, dois fólhos escritos por mão e tinta diferentes das que se verificam na cópia da Crónica de Fernão Lopes que os antecede; além disso, esses dois folios são mais largos do que os da *Crónica de D. Pedro*. Neste caso, o acrescento das narrativas foi, portanto, material, ao contrário do que sucede nos restantes testemunhos. De acordo com as palavras que introduzem as narrativas em Ag, o responsável pela sua inserção neste

---

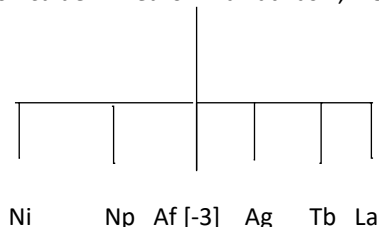
<sup>35</sup> Vista isoladamente, a expressão «cronica do arcipreste do próprio rei» poderia fazer pensar numa hipotética, e hipoteticamente antiga, crónica sobre D. Pedro escrita por um certo arcipreste, que teria sido conhecida pelo copista de Np. Basta, porém, a consideração global do manuscrito para afastar essas conjeturas. Com efeito, e como várias vezes sucede, a *Crónica de D. Pedro* não aparece sozinha neste manuscrito, mas sim antecedida pela *Crónica de Afonso IV*, de Rui de Pina, e seguida pela *Crónica de D. Fernando*. Após a conclusão da *Crónica de Afonso IV*, o copista Moniz declara que copiou essa crónica a partir de dois exemplares, um deles pertencente a um arcipreste de Lisboa. Este arcipreste, demonstra-o e exige-o a coerência textual, é o mesmo que é referido na nota que antecede a transcrição das duas últimas narrativas sobre D. Pedro copiadas no seguimento da sua crónica. Ora, se esse arcipreste possuía uma cópia da *Crónica de Afonso IV* de Rui de Pina, que foi redigida nos princípios do século XVI, é claro que (i) ele era contemporâneo do copista de Np, e (ii) era possuidor (e não autor) de crónicas.

códice achou-as «ẽ hũs mauscriptos» (note-se o plural, que indicia o uso de pelo menos dois exemplares). Se tivermos em conta que a narrativa do lavrador enforcado é a última a ser transcrita, poderemos admitir que um desses exemplares conteria somente as três narrativas iniciais.

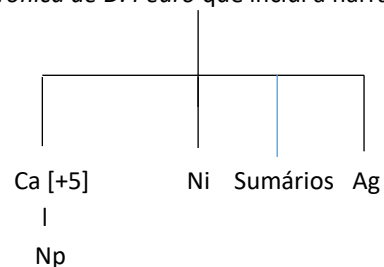
Uma vez que Tb e La contêm apenas, e precisamente, as três narrativas que supomos terem feito parte dos modelos principais de Ag, de Ni e de Np, e uma vez que Af tem somente duas dessas três narrativas, podemos também concluir que estes seis manuscritos estão relacionados entre si, partilhando um antecedente comum ou sendo, um deles, o antecedente comum dos restantes. Em qualquer dos casos, esse antecedente comum seria uma cópia da *Crónica de D. Pedro*, seguida de três narrativas introduzidas por uma declaração de copista. O cotejo destes seis códices, juntamente com a ponderação do «stemma» traçado por G. Macchi com base, exclusivamente, no texto de Fernão Lopes, permite dizer que o manuscrito em que se terá verificado o acrescentamento inicial dessas três histórias não é nenhum dos atualmente conhecidos. Terá existido, portanto, um manuscrito, hoje perdido ou desconhecido, do qual descendem, direta ou indiretamente, estes seis.

Por outro lado, a colação e a cronologia relativa dos textos e manuscritos aqui considerados permite avançar a hipótese (que julgo muito dificilmente contestável) de que a quarta narrativa, a do lavrador que acolhe o rei em sua casa e acaba enforcado por ordem deste, foi inicialmente incluída no Sumário de Crónicas do ms. Alc. 290 da BN, tendo sido a partir deste Sumário que os copistas de Ag, Ni, Ca e Np o transcreveram, direta ou indiretamente. Este mesmo Sumário foi ainda a fonte de outros Sumários quinhentistas, por exemplo o que redigiu Rodrigues Acenheiro. Quanto à quinta narrativa, presente unicamente em Ca e em Np, apenas me resta supor que a sua inclusão se deve ao próprio copista de Ca, tendo este, posteriormente, servido de modelo a Np. Posso, assim, apresentar o seguinte esquema sobre a transmissão textual conhecida destas cinco narrativas, nos seus estádios iniciais:

\**Crónica de D. Pedro* + narrativas 1, 2 e 3



Sumário de Crónicas ms. Alc 290 BN  
[resumo da *Crónica de D. Pedro* que inclui a narrativa 4]



Estamos perante um processo de diástole, em que sucessivos copistas vão acrescentando matéria ausente no texto de Fernão Lopes. Não parece possível, com os dados atualmente conhecidos, determinar a origem destas histórias que, atendendo à data dos testemunhos subsistentes e ao esquema aqui proposto, estariam já em

circulação *pelo menos* desde o início do século XVI. É possível que o copista responsável pela inserção inicial de três destas narrativas estivesse a acolher tradições orais. António Pereira Marramaque, que resume uma delas na sua carta a Fernão da Silveira, diz que a ouviu contar a seu sogro, o qual, por sua vez, a ouviu contar a pessoas de idade quando era ainda uma criança<sup>36</sup>; e o facto de a quinta narrativa constituir, basicamente, uma variante da segunda, poderá apontar no mesmo sentido de transmissão/reelaboração oral. A falta de elementos mais concretos e a especial complexidade das relações entre escrita e oralidade (aquela nem sempre sendo o ponto de chegada desta e sim, por vezes, ponto de partida, sendo ainda de considerar que a escrita implica, por norma, a atualização de códigos e convenções diversos dos da oralidade, o que faz com que, em rigor, talvez não se deva falar de um mesmo texto em versão oral e escrita) aconselham, porém, a manter em aberto outras hipóteses e conjeturas acerca da sua origem<sup>37</sup>.

Independentemente da origem destas cinco histórias, podemos tirar algumas conclusões acerca do seu processo de transmissão conhecido. A inclusão destas narrativas em manuscritos que contêm a *Crónica de D. Pedro*, ou resumos desta mesma crónica, obedece, desde logo, ao propósito de completar a informação fornecida por Fernão Lopes. A evolução da produção historiográfica ao longo da Idade Média e da Época Moderna mostra como era frequente o progressivo aumento da matéria com vistas à elaboração de textos e compilações cada vez mais «completos» e «informativos». E esse aumento ocorria de diferentes formas, sendo uma delas precisamente a cópia, no seguimento de uma crónica, de episódios ou informações relativos a personagens ou à época de que se ocupava essa mesma crónica. Apesar de ainda muito pouco estudado, este mecanismo foi também muito utilizado no decorrer do processo de transmissão das crónicas portuguesas, e o reinado de D. Pedro não foi o único a que se aplicou. Ficando-me por um exemplo especialmente significativo, existe um manuscrito da (assim vulgarmente chamada) *Crónica de D. João II*, de Garcia de Resende (redigida ca. 1530), em que se verifica um fenómeno em tudo semelhante ao dos manuscritos da *Crónica de D. Pedro* que tenho vindo a considerar: após ter concluído a transcrição dessa crónica, o copista acrescentou diversos episódios que dela não constam, com o propósito explícito de completar a informação disponível sobre esse rei<sup>38</sup>. A junção de novas informações a um relato previamente estruturado podia servir-se, contudo, de diferentes métodos, e a forma como nos chegaram estas narrativas sobre o rei D. Pedro é disso um bom exemplo. Se tivermos em conta o esquema de transmissão destas narrativas aqui proposto, verificaremos que os primeiros

---

<sup>36</sup> Miguel (1980: 213).

<sup>37</sup> Tampouco o recurso a formas verbais como «contam» ou «afirmam» na introdução destas histórias poderá ser tomado como indício de génese escrita ou oral. Quer em textos medievais, quer em textos da época moderna, essas expressões têm, indistintamente (por vezes no decorrer do mesmo texto), como referente o universo da escrita ou o da oralidade.

<sup>38</sup> Manuscrito da Biblioteca da Ajuda com a cota 47-XIII-26. Os episódios desconhecidos da vida de D. João II presentes neste manuscrito foram editados em Moreira (2015).

responsáveis pela sua inclusão juntamente à matéria da Crónica de Fernão Lopes recorreram a duas estratégias diferentes: um deles copiou três narrativas após a transcrição da Crónica, ou seja, *compilou*<sup>39</sup>; o outro, pelo contrário, inseriu uma narrativa no interior da própria matéria oriunda dessa mesma crónica sem que tal fosse indicado, ou seja, *refundiu*. Ao contrário do que sucede com a primeira, a segunda destas estratégias, seguida pelo, para nós, anónimo autor do Sumário do ms. 290 Alc BN, neutraliza a diferença entre produção textual e reprodução textual, neutralização habitualmente considerada típica da Idade Média, tendo sido posteriormente substituída por práticas que tendiam a separar de forma progressivamente mais nítida as funções e os métodos de quem produzia (autor) e de quem reproduzia (copista ou impressor) os textos. A neutralização da diferença entre produtores e reprodutores textuais prolongou-se, porém, até (pelo menos) bem entrado o século XVI, e este Sumário é disto mesmo uma boa amostra<sup>40</sup>. Que o trabalho deste anónimo redator foi efetivamente o de uma refundição, vê-se ainda por outras alterações feitas ao texto da *Crónica de D. Pedro*, por exemplo a omissão do episódio protagonizado por mestre Gonçalo das Decretais, de que Fernão Lopes trata no capítulo 5 da sua Crónica e é justamente o primeiro caso concreto de aplicação da justiça por parte do rei presente nesta obra<sup>41</sup>.

Mas é interessante notarmos que a esta diferença de estratégias redacionais e de transmissão textual correspondem diferenças quanto ao conteúdo e, sobretudo, quanto à valorização das histórias acrescentadas ao texto de Fernão Lopes pelo copista que primeiro as juntou na sequência da Crónica, pelo anónimo autor do Sumário e por outros responsáveis por essa mesma junção. Começamos por atentar no caso do lavrador que acaba enforcado, e na atitude do autor do Sumário do ms. 290 Alc. BN perante ela. Esta história está cheia de elementos tradicionais que sinalizam a intromissão do mundo sobrenatural no mundo natural (ou a mescla de ambos): o motivo da personagem que se perde, frequentemente no decorrer de uma caçada (ação que creio estar também aqui presente, através da alusão inicial de que D. Pedro se perdeu

---

<sup>39</sup> Uso o termo no seu sentido atual; como é sabido, para os medievais (e este hábito persistiu ainda nos princípios da época moderna), «compilar» era frequentemente sinónimo de «escrever», «produzir um texto».

<sup>40</sup> Não será de mais insistir em que esta distinção entre práticas e conceções de produção e reprodução textuais «medievais», por oposição a «modernas» deve ser vista de forma indicativa, considerando-se cada uma destas atitudes não como exclusivas, mas sim como tendencialmente maioritárias dentro de cada um desses períodos históricos. A necessidade de termos em conta diversos outros fatores (por exemplo, não apenas as diferenças cronológicas, mas também as genológicas ou geográficas) e de pormos em causa esquemas mais ou menos rígidos acerca da suposta alteridade medieval no que diz respeito aos mecanismos de produção, fixação e reprodução textuais têm ocupado ultimamente as atenções de diversos investigadores. Veja-se, entre outros, Augustín (2010).

<sup>41</sup> Esta omissão, por sua vez, levou Rodrigues Acenheiro (cuja fonte principal é o Sumário do ms. 290 BN Alc.) a inserir o episódio de mestre Gonçalo das Decretais após o relato do lavrador que acaba enforcado (Acenheiro, 1824: 122). A história de mestre Gonçalo, que em Fernão Lopes abre a narração de casos concretos de aplicação da justiça tem, portanto, em Acenheiro, a função oposta de encerrar esse bloco temático.



«em hum momte»); o homem de baixa condição que vive isolado; a morte de um criminoso no mesmo local onde praticara um crime. Estes elementos têm uma função bem precisa: dotar D. Pedro com as características de uma personagem divinamente inspirada, o que aliás é ainda realçado pelas palavras postas na boca do lavrador, que reconhece isso mesmo<sup>42</sup>. Por sua vez, a inserção desta história, com estes elementos sacralizadores, no bloco temático dedicado à aplicação da justiça por parte de D. Pedro, serve para impregnar a sua ação de um halo místico destinado a afastar leituras negativas que os restantes casos poderiam suscitar: se o rei era divinamente inspirado, todos os seus atos seriam justos, ainda que pudessem não parecê-lo. Para esta mesma conclusão apontam, ainda, as palavras finais do autor do Sumário, estrategicamente colocadas após a narração deste mesmo caso do lavrador enforcado, o último de que dá conta: «Diziase ser espirado de graça devina e allcansar a verdade das couzas como por revellaçam como acomteceo em outras allgumas couzas e justiças que fez das quais sua Caronica não faz memçom mas sam mui sabidas» (folio 57r).

A estratégia do autor do Sumário do ms. 290 Alc. BN assemelha-se muito à de Fernão Lopes, no uso de glosas e comentários que visam descodificar os *verdadeiros* sentidos dos atos de D. Pedro, lendo-os em chave claramente positiva. Ambos estes autores terão sido levados a isso, segundo me parece, pela existência e circulação de imagens ambíguas, contraditórias, ou mesmo pouco abonatórias acerca da atuação do rei. Por outras palavras: quer no tempo de Fernão Lopes, quer no do autor do Sumário Alc. 290 BN, D. Pedro seria já «o cruel» (fosse-lhe ou não aplicado este epíteto, em concreto<sup>43</sup>), e dele se contariam episódios que comprovavam essa faceta. Daí a necessidade de ambos estes autores neutralizarem essa percepção através de um enquadramento diferente desses mesmos (ou de outros) episódios<sup>44</sup>. E se Fernão Lopes não foi além da lei humana, socorrendo-se de Egídio Romano e outras autoridades que explicavam como era a relação do governante ideal com a justiça, e incluindo D. Pedro entre tais governantes, já o autor do Sumário juntou outro aspeto ao retrato do

---

<sup>42</sup> «ele [o lavrador] rrespomdeo que çerto aquela morte vynha per Deus ordenada e nam por ele [o rei] porqamto avya pougo que matara huum homem de noyte» (folio 57r).

<sup>43</sup> Provavelmente, sim, era-o, pelo menos em princípios do século XVI, segundo se vê pela própria epígrafe com que o Sumário encabeça a narração deste reinado: «Sumario da caronjca delRey dõ pedro o cruu primeiro deste nome e oytavo rey de purtuquall» (folio 55v). Até a circunstância de este Sumário acolher este epíteto apesar de toda a sua lógica discursiva o desmentir mostra bem como, já em inícios do século XVI, a imagem do rei era contraditória.

<sup>44</sup> A lógica contradiscursiva que assumo estruturar os relatos de Fernão Lopes e do autor do Sumário do ms. 290 Alc. acha-se perfeitamente explicitada em textos quinhentistas. Considere-se, a título de exemplo, a seguinte passagem de um Sumário de Crónicas saído dos prelos do impressor régio João Álvares em 1570 (e não está de mais salientar a enorme importância que tiveram estes Sumários na preservação e constituição da memória histórica): «lhe chamarão [a Pedro I de Portugal] o cru mas este nome mais hera delrey dõ pedro de castella que deste [...] assy que elrey dõ pedro de portugal foi justicozo e ã cru» (*Summario* 1570, folios não numerados). Uma opinião rigorosamente oposta a esta seguiu, no final do século, Duarte Nunes de Leão, o qual, apreciando as histórias sobre D. Pedro desde um ponto de vista típico de um desembargador, salientou que o rei não era justiceiro, mas sim cruel (Nunes de Leão, 1975: 309-310).



monarca: a inspiração divina por detrás dos seus atos. Não seria uma faceta totalmente inédita, segundo o demonstra a lenda da ressurreição já presente nas páginas de Zurara, e o contexto em que ela é referida por este cronista. Mas repare-se que Zurara não associa o carácter inspirado de D. Pedro à sua forma de entender e praticar a justiça. Essa associação, que sabemos, surge pela primeira vez na pena de quem redigiu o Sumário do ms. Alc. 290 BN, no comentário que insere após a narração dos episódios e atrás transcrevi. Um pouco depois, Rodrigues Acenheiro reforçará a ideia de que D. Pedro praticava, sempre, a justiça por inspiração divina, relacionando essa característica com a lenda, que também acolhe, da ressurreição do monarca: «Diz-se que por a justiça seguir que sendo sua allma fora do corpo per espaço Deos quis que tornasse a comfeçar hum pecado que sem asollviçam delle nom podia ser sallvo e assim está em gloria com Deos»<sup>45</sup>. A inspiração divina por detrás dos atos de justiça do rei será, mais tarde, sustentada também por António Pereira Marramaque, alimentando uma lógica discursiva não menos comprometida que a do autor do Sumário e a de Acenheiro. Enquanto estes usaram as alusões à inspiração divina para justificar aspetos da conduta de D. Pedro que poderiam ser alvo de censura e reprovação, Marramaque, em contexto fortemente contestatário das medidas anti senhoriais adotadas pela realeza do seu tempo, usa-as para fazer de D. Pedro um exemplo de como os reis antigos, ao contrário dos atuais, sabiam ser justos: «Esta maneyra de justiça he a de Deos q não a deste nosso tempo»<sup>46</sup>, diz Marramaque, como conclusão do episódio que narra, e que não aparece na Crónica de Fernão Lopes<sup>47</sup>.

Com tudo isto, ou com muito disto, contrasta a atitude do copista que, aceitando-se o esquema atrás proposto, primeiro inseriu três casos no seguimento da *Crónica de D. Pedro*. Ao contrário do que se verifica no conteúdo da história acrescentada pelo anónimo redator do Sumário do ms. Alc. 290 BN, os três casos que esse desconhecido copista juntou à *Crónica de D. Pedro*, se comportam elementos novelescos que em nada destoariam num qualquer *Decameron*, nada têm de sobrenatural. E, tanto quanto os testemunhos subsistentes permitem perceber, esses casos também não foram, no momento inicial da sua recolha, acompanhados por nenhum comentário que os glosasse, apontando-lhes alguma espécie de chave de leitura. Tudo quanto poderemos deduzir da forma como o copista os encarava, é que os considerava verdadeiros, tão verdadeiros quanto os da Crónica; verdadeiros, e merecedores de serem contados. Contudo, e ao contrário do que fizeram o redator do Sumário de Crónicas do ms. Alc. 290 BN, Rodrigues Acenheiro e António Pereira Marramaque (e, antes deles, Fernão Lopes), esse copista parece que não subordinou a narração de casos do rei D. Pedro a

---

<sup>45</sup> Acenheiro (1824: 132).

<sup>46</sup> Miguel (1980: 213).

<sup>47</sup> Também a forma como Marramaque introduz a narração do mesmo episódio salienta o carácter divinamente inspirado das ações do monarca: «El Rey Dom Pedro em qm Deos espirou de just<sup>a</sup> fes neste cazo hua justiça ensinada por Deos e não anda escrita na sua Chronica, porem passou assy» (Miguel, 1980: 213).

uma lógica argumentativa global, destinada a construir um retrato global do monarca, a defender ou a contestar pontos de vista. Contou-os, segundo parece, e simplesmente, porque sim, porque deles tinha conhecimento e verificou que o cronista cuja obra acabara de copiar falara de outros casos, mas não desses. A esta sua atitude, e às sucessivas cópias que dessas histórias se foram fazendo, devemos nós três outras «memórias» do rei D. Pedro, preciosas porque aparentemente não filtradas por motivações alheias à narração pela narração.

### **Bibliografia:**

- Acenheiro, Cristóvão Rodrigues (1824), *Chronicas dos Senhores Reis de Portugal*. Inéditos de História Portuguesa, Lisboa, Academia Real das Sciencias.
- Almeida, Manoel Mourivaldo (1998), “*Dos Ditos portugueses dignos de memória*”, in *Revista Filologia e Linguística Portuguesa*, 2, pp. 233-239.
- Amado, Teresa (2007a), *O passado e o presente: ler Fernão Lopes*, Lisboa, Editorial Presença.
- Amado, Teresa (2007b), “Questões textuais sobre manuscritos das Crónicas de Fernão Lopes”, in A. López Castro y L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, pp. 191-196.
- Augustín, Kevin Perromat (2010), *El plágio en las literaturas hispánicas: historia, teoría y práctica*, Dissertação policopiada, Université Paris-Sorbonne. Disponível em: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00992391/document>
- Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses (BITAGAP), coord. Arthur Lee-Francis Askins. URL: [http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap\\_en.html](http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap_en.html)
- Brandão, Francisco (2008), *Monarquia Lusitana*. Parte VI, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda [1ª ed.: Lisboa, João da Costa, 1672].
- Brasil, Reis (1992), *Crónica da Tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara*, introdução e edição de Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América.
- Cintra, Luís Filipe Lindley, (ed. 1990), *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda e Academia Portuguesa da História, vol. IV.
- Cintra, Luís Filipe Lindley (1999), “Sobre o códice Alcobacense 290 (antigo 316) da Biblioteca Nacional de Lisboa (autógrafo de Duarte Galvão?)”, in Isabel Hub Faria (org.), *Lindley Cintra. Homenagem ao homem, ao mestre e ao cidadão*, Lisboa, Cosmos.

- Dias, Aida Fernanda (1978), *O Cancioneiro Geral e a poesia peninsular de quatrocentos. Contactos e sobrevivência*, Coimbra, Livraria Almedina.
- Gomes, Saul António (2005), “O mosteiro de Alcobaça e D. Pedro I”, in *Colóquio Inês de Castro. Actas*, Lisboa, Academia Portuguesa da História.
- Lopes, Fernão (1735), *Chronica DelRey D. Pedro I*, edição e comentário de José Pereira Baião, Lisboa, Manuel Fernandes da Costa.
- Lopes, Fernão (1932), *Crónica de D. Pedro I de Fernão Lopes*, int. de Damião Peres, Barcelos, Portucalense Editora.
- Lund, Christopher C (ed. 1980), *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista. Leitura do texto, introdução, notas e índices por Christopher C. Lund*, Coimbra, Livraria Almedina.
- Macchi, Giuliano (2007), *Crónica de D. Pedro de Fernão Lopes*, edição crítica, introdução, glossário e índices de Giuliano Macchi, 2ª edição, revista, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Miguel, António Dias (1980), “António Pereira Marramaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra”, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, t. XV.
- Moreira, Filipe Alves, *A Crónica de Portugal de 1419: fontes, estratégias e posteridade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2013.
- Moreira, Filipe Alves e Askins, Arthur Lee-Francis (2015), “A Crónica de 1344 para além de Pedro de Barcelos: perspetivas recentes e novidades”, in *eHumanista*, 31 [Monograph: Homenagem a Aida Fernanda Dias oferecida pelos seus colegas de *Philobiblon*], pp. 64-79. URL: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/31>
- Moreira, Filipe Alves (2015), “Episódios do reinado de D. João II num manuscrito do Palácio da Ajuda (1538)”, in *Fragmenta Historica. Revista do Centro de História da Universidade Nova de Lisboa*, 3, pp. 116-128.  
URL: [http://www2.fcsh.unl.pt/ceh/revista/revista\\_numero\\_2015.html](http://www2.fcsh.unl.pt/ceh/revista/revista_numero_2015.html)
- Nunes de Leão, Duarte (1975), *Crónicas dos Reis de Portugal*, Coleção «Tesouros da Literatura e da História», Porto, Lello e irmão [1ª ed.: Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1600].
- Pimenta, Cristina (2005), *D. Pedro I*, Coleção «Reis de Portugal», Lisboa, Círculo de Leitores.
- Saraiva, José Hermano (ed. s/d), *Ditos portugueses dignos de memória*, Lisboa, Publicações Europa-América.
- Sarmiento, Morais (1924), *D. Pedro I e a sua época*, Porto, Imprensa Portuguesa.

Silva, Mário Justino (2004), *O rei e os nobres: imagens do quotidiano nos ditos portugueses dignos de memória*, Cascais, Patrimonia.

*Summario das Chronicas dos Reys de Portugal*, Coimbra, João Álvares, 1570 [fac-simile: Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1981]

**Autor:**

*Carlos Sousa e Silva*

[silvacarlosrogerio@gmail.com](mailto:silvacarlosrogerio@gmail.com)

**Título:**

*Historia Regum Britanniae: Cassibelauno e a prefiguração da Excalibur*

**Resumo:**

Pouco conhecido ou pouco considerado no seio da investigação sobre temas arturianos, o texto da *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, encerra ainda assim um conjunto de informações e de sentidos dignos de nota, e reveladores não apenas do ambiente europeu letrado da primeira metade do século XII, mas também dos propósitos político-legitimatórios que animam o autor ao serviço da dinastia anglo-normanda. Entre os motivos narrativos aí manobrados, é possível encontrar, em torno da figura do rei Cassibelauno, um antecedente provável para a célebre prova da espada vitoriosamente concluída por Artur que, alguns decénios mais tarde, Robert de Boron virá a construir em torno da Excalibur.

**Palavras-chave:**

*Historia Regum Britanniae; Cassibelauno; Excalibur; César; anglo-normandos; romanos.*

**Abstract:**

So far, the *Historia Regum Britanniae* of Geoffrey of Monmouth has not been taken into consideration by scholars of Arthurian Studies. However, this historiographical text provides a set of remarkable information and meanings which reveal not only the cultural environment of the first half of the 12th century, but also the political and legitimacy goals of an author writing under the patronage of the Anglo-Norman dynasty. Among the narrative motifs present in this work, the figure of King Cassibelaunus is worthy of a careful analysis, since it can be interpreted as a potential antecedent to Robert of Boron's version of the Excalibur episode, in which the famous challenge of the sword in the stone successfully completed by Arthur makes him king.

**Keywords:**

*Historia Regum Britanniae*; Cassibelaunus; Excalibur; Caesar; Anglo-Normans; Romans.

**Como citar este artigo:**

Carlos Sousa e Silva, "*Historia Regum Britanniae*: Cassibelaunus e a prefiguração da Excalibur", in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 113-133.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a7

**HISTORIA REGUM BRITANNIAE  
CASSIBELAUNO E A PREFIGURAÇÃO DA EXCALIBUR**

Carlos Sousa e Silva  
Universidade do Porto

A *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey Monmouth, seguramente escrita durante a segunda metade da década de 30 do século XII<sup>1</sup>, é imagem modelar do que conhecemos do panorama literário de uma época da Europa que quase desconhecia ainda o uso das línguas vulgares, e inaugura aquilo que se tornará nas décadas subsequentes um movimento literário europeu, ao qual frequentemente se chama “literatura arturiana”, inscrita na «*matière de Bretagne*», e que, como afirma Köhler<sup>2</sup>, reflete o duplo projeto do mundo feudal e cortês: a legitimação histórica e a elaboração de mitos, trazendo à cena, pela primeira vez, as célebres lendas de Artur, Leir ou Cimbelin.

Aprofundando Köhler, diremos que a “elaboração de mitos” não deve ser vista como um projeto em si mesmo, contíguo à legitimação histórica. O que acontece de facto é que os mitos são evocados ou recriados com o objectivo de construir uma realidade histórica territorial, étnica e dinástica, assente numa base genealógica<sup>3</sup>, que preenche um período de mil e novecentos anos, desde Bruto, bisneto do Troiano Eneias. Ou seja, trata-se de evocar os mitos troianos, até ao último rei, Cadvaladro<sup>4</sup>, construindo uma sequência temporal legitimadora do poder normando que governa a Grã-Bretanha do século XII<sup>5</sup>.

De facto, este foi um século de intensas guerras civis, resultantes da instalação do poder normando. Portanto, esta obra, escrita durante os primeiros anos dos confrontos, visa, claramente, apoiar o partido da aristocracia anglo-normando. Todavia, não deixa de sancionar a guerra encabeçado por estes, alertando, assim, para “os perigos da guerra civil”<sup>6</sup>. Geoffrey, portanto, apesar de absolutamente parcial, uma vez que apoia

---

<sup>1</sup> Sobre esta obra inaugural da literatura arturiana, ver Faral (1929); Cuenca (1987: 12); Mathey-Maille (1992); Boutet (1994).

<sup>2</sup> Cf. Köhler (1974: 27).

<sup>3</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 10).

<sup>4</sup> Cf. Cuenca (1987: 13).

<sup>5</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 10)

<sup>6</sup> Dalton (2005: 689-690)

um dos lados, surge como um “peace-maker”. Neste sentido, inscreve na sua obra um forte pendor didático. Para além disso, o autor refere-se a Deus, de forma constante, embora obviamente anacrónica, como que a querer lembrar que os pecados e/ou crimes dos homens são punidos por Ele, e trazem a desgraça à nação; algo que vemos claramente no final do livro IV, uma vez que, por causa da traição do príncipe bretão, o país caiu, por fim, nas mãos dos Romanos.

Este propósito da composição de uma obra ao serviço das circunstâncias políticas coevas, comum na época, torna-se ainda mais evidente se notarmos que o manuscrito mais antigo da *Historia Regum Britanniae* tem como destinatário Robert Gloucester, filho bastardo do rei Henrique I e conde da Normandia, que chega à Inglaterra «with 140 horsemen, to support the cause of his sister, the empress Matilda»<sup>7</sup>.

Assim, olhando à superfície, se por um lado, temos o claro aviso acerca dos prejuízos da guerra, por outro, temos a manifesta necessidade de justificação da causa normanda e sua legitimação. No entanto, aqui não estamos propriamente perante aquilo que Köhler diz ser um «duplo projeto do mundo feudal e cortês: a legitimação histórica e a elaboração de mitos» (embora também as haja), mas antes diante do duplo processo de «progrès culturel et d’affirmation étatique» que emerge no Ocidente do século XII<sup>8</sup> e que é o verdadeiro propósito de Geoffrey: fazer a síntese entre legitimação e afirmação ética. Na verdade, havia, à época, muitas *Historiae* com os mesmos objetivos mencionados por Köhler, como a *Historia Anglorum* de Henry of Huntingdon, a de Gildas, entre outras; mas não foi por acaso que a do clérigo de Oxford foi aquela que se impôs e foi mais difundida, não só na Grã-Bretanha, mas por toda a Europa Ocidental<sup>9</sup>.

Neste sentido, apesar de profundamente literária e da indubitável introdução de mitos, Geoffrey de Monmouth não deixa que o seu texto extravase as fronteiras do verosímil, mas tenta trazer-lhe o máximo de *auctoritas* possível, reivindicando para o mesmo «a verdade», pelo que começa por dizer que a sua obra é uma simples tradução de um original escrito em bretão, hipótese na qual apenas alguns celticistas acreditam, enquanto a larga maioria dos estudiosos crê que aquele é apenas mais um falso argumento de reclamação de autoridade, tal como outros. Por exemplo, a *Historia Regum Britanniae* cita muitas vezes, e explicitamente, o *De excidio et conquestu Britanniae*, de Gildas. Contudo<sup>10</sup>, a maior parte dessas referências assinaladas são falsas. Por outro lado, a citação efetiva da obra de Gildas não é devidamente identificado pelo clérigo.

---

<sup>7</sup> Cf. Aurell (2007: 105); Dunn (1919: 281).

<sup>8</sup> Cf. Aurell (2007: 101).

<sup>9</sup> Fletcher (1901: 466) justifica-o, comentando que «Geoffrey’s version is either better than the others from an artistic point of view or else more politic».

<sup>10</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 14).



Ainda assim, esta preocupação de «faire vrai» penetra na própria estrutura narrativa. Na obra de Geoffrey de Monmouth, as estruturas narrativa e épica são dificilmente dissociáveis, havendo, como tal, uma oscilação constante entre a história e a ficção<sup>11</sup>. Porém, mesmo nos episódios lendários, como é a história do rei Cassibelauno que aqui traduziremos e exploraremos mais detalhadamente, os indicadores temporais e a descrição dos espaços dão uma forte impressão de realidade, bem como os relatos de batalha, que seguem sempre um mesmo modelo, e a nomeação dos combatentes, diríamos até à maneira homérica, indubitável fonte deste texto.

Para além dos autores clássicos gregos e latinos e dos da Alta Idade Média, esta obra tem claras influências de lendas autóctones e do folclore céltico, como o denuncia a própria inclusão da *Prophetiae Merlini*, obra anterior de Geoffrey, no corpo da *Historia Regum Britanniae*, tendo este aspecto, todavia, sido já intensamente averiguado<sup>12</sup>.

No fundamental, o que Geoffrey de Monmouth oferece naquela que virá a ser a obra fundacional do mundo arturiano – destinado a ser amplamente divulgado, ao longo do século XII, por Wace, Chrétien de Troyes ou Robert de Boron, entre outros – é o advento de uma filosofia da história que mistura o paradigma vergiliano, de uma historiografia que contempla as vertentes genealógica, profética e até erótica<sup>13</sup>, com a visão pós-agostiniana, que se virá a impor em todo o ciclo arturiano, tendo como referência o confronto permanente entre a sociedade humana e o ideal da Cidade de Deus que naquela se deve projetar<sup>14</sup>.

A história de Cassibelauno, nas partes dos Livros III e IV que são traduzidas, destacando, dentre as três perspetivas de que falámos, a genealógica, partilha de uma tradição historiográfica, que vem de Tito Lívio, da apresentação de grandes reis e fundadores que preparam a vinda do maior dos seus descendentes e o apogeu da História, que, neste caso, será a figura e o reinado Artur. Todavia, ao contrário do autor clássico, é agora colocado um peso crescente na questão do sangue e da linhagem, o que mais uma vez evidencia o interesse do grupo social para a qual Geoffrey escreve e cuja reclamação de poder legítima.

Neste sentido, a história de Cassibelauno começa, na parte final do livro III, por um momento de descrição da sucessão régia, que, em primeiro lugar, serve o propósito de legitimação de que já falámos e que atesta que esta obra se insere num panorama de literatura genealógica, revelando o próprio texto que estamos perante um momento charneira no que diz respeito à noção de linhagem<sup>15</sup>. Na época em que é escrita, denota-

---

<sup>11</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 13).

<sup>12</sup> Sobre este vasto assunto, veja-se a síntese proposta em Loomis (1959).

<sup>13</sup> Cf. Ingledew (1994: 668).

<sup>14</sup> Sobre o assunto, ver Kennedy (1957); Boutet (165-182); Miranda (1999: 191-194).

<sup>15</sup> O termo “linhagem”, em latim *prosapia*, aparece explicitamente na carta de César a Cassibelauno (início do livro IV), quando o primeiro recorda às suas tropas as gloriosas origens troianas de todos os

se, claramente, a uma afirmação dos direitos de sangue e à convivência das noções de linhagem vertical e linhagem horizontal<sup>16</sup>, pois tanto temos casos de passagem do poder para os filhos/sobrinhos, como para primos, como se vê no caso de Idvalo e Enujano. Note-se que o próprio Cassibelauno sucede ao seu irmão e não ao seu pai e, para além disso, crescidos os filhos do antigo rei, o poder não passa para os infantes como seria o expetável nas monarquias europeias posteriores, segundo as quais Cassibelauno seria visto apenas como um regente. Aqui, como acabámos de constatar, tal não ocorre. Cassibelauno faz a partição do reino, porém, *imperabat*, fazendo dos sobrinhos apenas *duces*.

Posto isto, a introdução do episódio da invasão romana que se seguirá, não surge neste momento por acaso, mas funcionado simultaneamente como reconexão e evocação das raízes troianas da linhagem que se representara acima, como forma de enobrecimento da mesma.

Todavia, logo antes desse momento, vem um outro que Mathey-Maille (1992, 11) encara como uma pausa narrativa, ou melhor, como uma narração rápida de eventos que faz progredir o tempo a um ritmo acelerado, mas que, ao mesmo tempo, permite ao clérigo de Oxford introduzir uma componente etiológica, conforme, mais uma vez, o modelo historiográfico grego de Heródoto, explicando, de forma fictícia, obviamente, a evolução do nome da cidade de Londres, que começar por se chamar Trinovanto<sup>17</sup>, depois Kaerlud, “por corrupção do nome” Kaerloudien, em seguida Londene e, após a conquista romana, Londres.

Para além da componente etiológica, insere-se aqui um eco bíblico óbvio, a fundação de uma cidade escolhida e edificada à maneira de Jerusalém, cercada de muralhas e torres, distinta de todas as outras cidades; em suma, literariamente construída de forma a fazer dela e, por extensão, da pátria, uma espécie de Terra Prometida e, conseqüentemente, permitindo que a invasão romana seja vista como um ultraje, ou mesmo uma barbárie.

Porém, voltando de novo à questão do nome da cidade, ao longo da história de Cassibelauno, Geoffrey refere-se-lhe sempre como «Trinovanto», o nome «original», o que, por si mesmo, já nos permite entrever o tema antirromano que atravessa todo este excerto da obra. Este tema volta a ser retomado implicitamente logo no início do livro IV, pois facilmente reparamos, que a carta escrita por Cassibelauno, para além de mais extensa do que o discurso proferido de César, faz uso de estruturas gramaticais bastante mais complexas do que as de César, tanto no uso de orações subordinadas finais e

---

Romanos. Sobre a evolução e enraizamento deste conceito ao longo dos séculos XII e XIII, ver Vauchez (1977); Genicot (1978); Duby (1998); Mattoso (...), Martin/Miranda (2011).

<sup>16</sup> Sobre o funcionamento social destes duas perspectivas da ideia de linhagem, ver Miranda (2012).

<sup>17</sup> O nome Trinovanto é uma reutilização que Geoffrey faz de a crónica de Bede, anterior à sua, que, por sua vez, vem de uma cidade epónima habitada por uma tribo nativa a quem César chama “trinobantes”.

condicionais, como de outros mecanismos que a fazem primar pelo estilo, superiorizando-se a linguagem de Cassibelauno à de César.

Por outro lado, deixando agora os aspetos formais, na carta do rei da Britânia, aparece por quatro vezes diferentes formas causais do substantivo latino *libertas*, *libertatis*. o que faz desta uma noção essencial da identidade bretã, tal como moldada por Geoffrey de Monmouth. De facto, Cassibelauno, ao concluir a carta, vinca profundamente que «nós [os Bretões], em defesa do reino e da liberdade, (...) seremos incansáveis, estaremos preparados para não recuar e enfrentar a morte». A liberdade, como verificamos no relato da primeira batalha, é novamente apresentada como fator identitário e de união entre os vários chefes do lado bretão, como se comprova em «Todos estes, determinados a defender a liberdade (...)». Deste modo, quase ironicamente, são os Bretões aqueles que se mostram mercedores das suas origens troianas, «à l'image de leur ancêtres Troyens refusant la servitude grecque»<sup>18</sup>.

A figura de César, em si mesma, é sempre vista através de um espelho convexo em todas as crónicas inglesas medievais. Contudo, a estigmatização do mesmo é muito pior em Geoffrey do que, por exemplo, em Orósio ou em Bede<sup>19</sup>. Como mestre na desconstrução de figuras, tanto da individual de César, como da coletiva que são os romanos, o autor, já quando descreve a viagem desde a Gália até à Britânia, retira a tempestade que aparece noutros cronistas, substituindo-a por um “vento favorável”<sup>20</sup>. Ora isto não é inocente, porque não havendo tempestade, não há qualquer carácter épico na viagem, nem qualquer tipo de heroísmo da parte dos romanos. Por outro lado, ao mesmo tempo que o texto descreve as forças militares como mais ou menos equivalentes – especialmente através daquilo que Ingledew (1994: 678) denomina “a retórica da liberdade”, que já referimos –, o lado bretão chama a si uma “superioridade moral” que não existe obviamente do lado romano, uma vez que o próprio César tem uma certa dificuldade em justificar a sua invasão, para além de vingar a ofensa pela recusa do pagamento do tributo, razão puramente material, que nunca poderia rivalizar com a nobre defesa da liberdade.

Surge, porém, um outro dado interessante no relato da primeira batalha, pois é revelado que o comando militar de Cassibelauno é tido como fraco, visto que este falha em impedir o desembarque e acampamento de César. Todavia, esta estratégia narrativa não pretende, no nosso ponto de vista, humilhar Cassibelauno, mas antes diminuir ainda mais César, pois, mesmo perante um general fraco ou inexperiente, são os romanos que perdem a batalha e são obrigados a recuar para a Gália.

Quanto aos relatos de batalha que se seguem, tanto neste episódio, como ao longo de toda a *Historia Regum Britanniae*, eles são estereotipados, seguindo, portanto,

---

<sup>18</sup> Aurell (2007: 111).

<sup>19</sup> Cf. Dunn (1919: 280-287).

<sup>20</sup> Cf. Dunn (1919: 289).

um mesmo modelo<sup>21</sup>. Contudo, todos eles preparam a vinda do rei Artur na parte final da obra ou até prefiguram elementos que apareceram mais tarde noutros textos da literatura arturiana. Referimo-nos ao momento, que ocorre no final da primeira batalha, quando somos postos perante a cena em que Nénio, irmão de Cassibelauno, é traspassado pela espada de César, no que parece ser a prefiguração da *excalibor*, a famosa espada cravada na pedra que será prova da legitimidade do rei Artur para reinar, na literatura arturiana subsequente<sup>22</sup>. Neste caso, temos a espada cravada no corpo do irmão do rei e que César não consegue retirar “de modo nenhum”, mas que o próprio consegue e, apesar de ferido, continua a batalha combatendo com ela. Para além de este episódio introduzir de uma forma muito clara um ambiente maravilhoso que virá a ser mais tarde instrumentalmente usado com frequência na escrita arturiana, opera-se também, lenta e progressivamente, a legitimação da função superlativa de um guerreiro enquanto indivíduo, num processo que prenuncia já o futuro padrão da ideologia cavaleiresca, ainda que neste momento ainda não tenha muita expressão.

Na *Historia Regum Britanniae*, a cavalaria já tem um papel muito importante enquanto conjunto, visto que, como vemos nos relatos das duas batalhas, a vitória fica decidida após a entrada dessa força armada. Porém, o vocábulo usado é sempre *turmis* ablativo plural de *turma*, *turmae*, que significa ‘esquadrão de cavalaria’; por isso, apesar de a cavalaria ter já um grande destaque, ainda não se deu o passo que a literatura arturiana posterior dará, sobretudo a partir da tradução da obra para anglo-normando realizada por Wace: o da percepção e valorização do cavaleiro enquanto indivíduo, membro de um grupo, é certo, mas que se distingue pelas suas qualidades particulares e deve mostrar o seu valor. Logo, nesta fase embrionária da literatura arturiana, ainda não é possível encontrar uma noção como a de “o melhor cavaleiro”, que será central poucas décadas mais tarde<sup>23</sup>.

Assim, a façção da Britânia demonstra ser aquela que verdadeiramente descende da gesta troiana e de Eneias em particular. Eneias, no entanto, é um herói muito particular, cuja heroicidade não se evidencia em Tróia, mas na queda, qual Fénix que renasce das cinzas. Assim, em conformidade com o seu ancestral, Nénio, ferido letalmente, ergue-se e continua a lutar com a *Crocea Mors* que, como dissemos, é uma clara prefiguração da *excalibor* e de outras espadas mágicas que aparecerão na *Chanson de Roland*, remontando à tradição das sagas nórdicas<sup>24</sup>. Episódio este que, mais uma

---

<sup>21</sup> Como é confirmado por Mathey-Maille (1992: 12).

<sup>22</sup> Cena que surge, pela primeira vez, no *Merlin* de Robert de Boron donde transitará para o ciclo em prosa (circa 1220-1230) e para a memória cultural herdada por toda a Europa.

<sup>23</sup> Esta noção, articuladora da ideologia cavaleiresca, pode documentar-se, no plano histórico, em DUBY (1984); e na literatura arturiana, em MIRANDA (1998). Sobre a cavalaria enquanto paradigma histórico-imaginário, ver FLORI (1986) e KEEN (1984).

<sup>24</sup> Cf. DUNN (1919: 290).

vez, aproveita à humilhação de César, valoroso guerreiro, mas que, sem a sua espada mágica, de nada vale e perde a batalha, qual Sansão a quem o cabelo é cortado.

Por esta razão é possível afirmar que, neste texto, traçar uma fronteira entre a história e a epopeia é impensável<sup>25</sup>, sendo que, para além de momentos fabulosos como aquele que acabamos de referir, mesmo nos que pretendem uma descrição mais realista, há sempre uma comparação com elementos das epopeias antigas, como, na descrição da segunda batalha, a referência à “Caríbdis de paus”, que evoca, muito claramente, a *Odisseia* de Homero, uma indubitável fonte da obra de Geoffrey.

Além disso, a par do registo erudito que o autor usa, como vemos através de todas estas referências às obras da literatura ocidental, revelando-se um grande conhecedor do legado grego-latino e não só, Geoffrey de Monmouth não deixa de nos colocar diante de uma escrita bem-humorada. Assim, se, por um lado, o clérigo de Oxford inscreve ironia no seu discurso, como já vimos quando exploramos a questão da liberdade, por outro, introduz momentos de crítica sob a forma de paródia<sup>26</sup>, como é evidente nas comparações animais que faz em relação à figura de César, no intervalo entre a primeira e a segunda tentativa de invasão, *id est*, «este [César], que antes irradiava uma ferocidade de leão [e] tinha tirado tudo para eles próprios; agora, qual tenro cordeiro balindo com voz baixa, alegra-se em poder devolver tudo».

Em suma, a *Historia Regum Britanniae*, primeiro monumento de toda a literatura arturiana, revela-se central para a compreensão da mesma, por um lado, e, por outro, para entender com profundidade a época da sua composição, pois, como diz Aurell (2007: 164) «elle participe pleinement de la renaissance savante du XII<sup>e</sup> siècle, de ses découvertes rhétoriques, de ses explications scientifiques, de ses inventions philosophiques».

## **Bibliografia:**

Aurell, Martin (2007), *La Légende du Roi Arthur*, Paris, Perrin.

Boutet, Dominique (1992), *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris/Genève, Champion/Slatkine.

Cuenca, Luis Alberto de (1987), *Geoffrey de Monmouth, Historia de los Reyes de Britania* (3<sup>a</sup> edição) Madrid, Siruela.

Dalton, Paul (2005), “The topical concerns of Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*: history, prophecy, peacemaking and English identity in the twelfth century”, in *Journal of British Studies*, 44, pp. 688-712.

---

<sup>25</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 13).

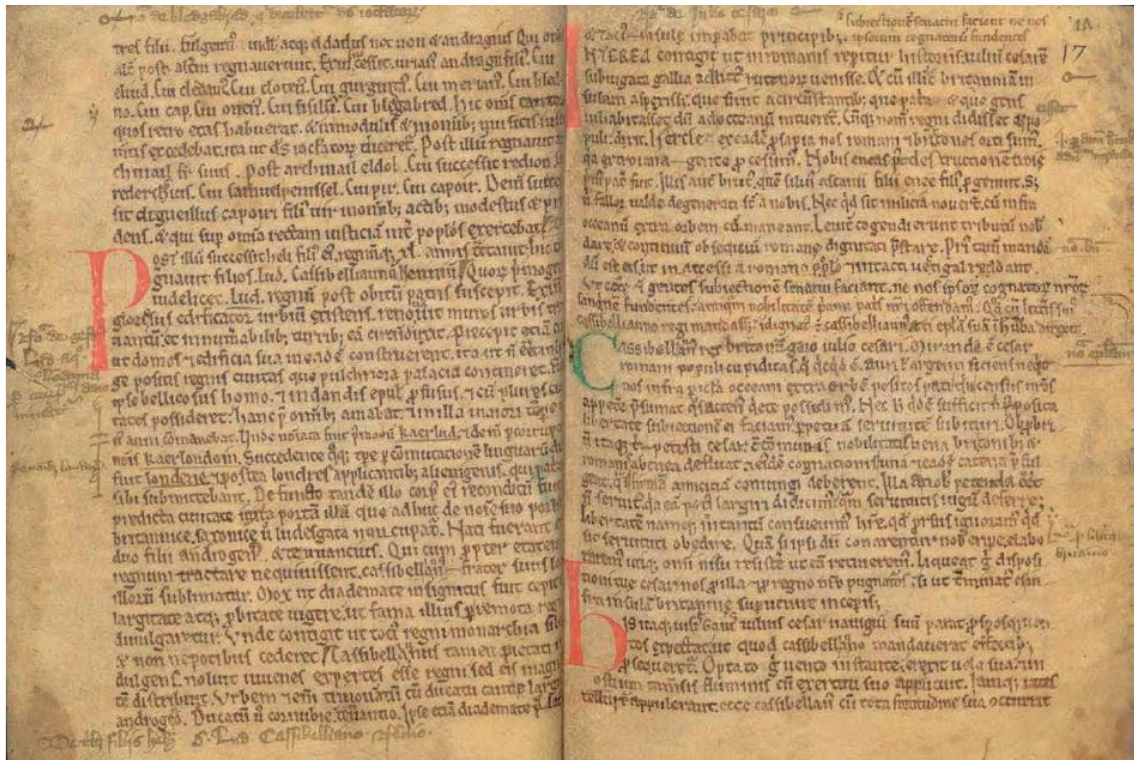
<sup>26</sup> Cf. Mathey-Maille (1992: 14).

- Duby, Georges (1988), “Remarques sur la littérature généalogique en France aux XIe et XIIe siècles”, in *La société chevaleresque*, Paris, Seuil, pp. 167-180.
- Duby, Georges (1984), *Guillaume le Maréchal ou Le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard.
- Dunn, Frederic S. (1919), “Julius Caesar in the English Chronicles”, in *The Classical Journal*, 5, pp. 280-294.
- Faral, Edmond (1929), *La Légende arthurienne, études et documents*. Ire partie: Les plus anciens textes, Paris, Champion, t. I: Des origines à Geoffroy de Monmouth; t. II: Geoffroy de Monmouth; t. III: Documents (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, fasc. 255-257).
- Fletcher, Robert H. (1901), “Two notes on the *Historia Regum Britanniae* of Geoffrey of Monmouth”, in *PMLA*, 16, pp. 461-474.
- Flori, Jean (1986), *L'essor de la chevalerie XIe - XIIe siècles*, Genève, Droz.
- Genicot, Léopold (1975), “Les genealogies”, in *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 15.
- Gómez Redondo, Fernando (2013), “La materia de Bretaña y los modelos historiográficos: el caso de la *General estoria*”, in *e-Spania* [En ligne], 16 | décembre 2013, mis en ligne le 18 décembre 2013. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/22707>; DOI: 10.4000/e-spania.22707
- Grimal, Pierre (1989), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós [versão online: <https://atirolimpo.files.wordpress.com/2017/01/pierre-grimal-diccionario-de-la-mitologc3ada-griega-y-romana.pdf>)]
- Hammer, Jacob (ed., 1951), *Geoffrey de Monmouth, Historia Regum Britanniae: a variant version edited from manuscripts*, Cambridge, Medieval Academy of America [versão online: [https://cdn.ymaws.com/www.medievalacademy.org/resource/resmgr/maa\\_books\\_online/hammer\\_0057.htm](https://cdn.ymaws.com/www.medievalacademy.org/resource/resmgr/maa_books_online/hammer_0057.htm)]
- Hammer, Jacob (1940), “A commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*)”, in *Speculum*, 15, pp. 409-431.
- Ingladew, Francis (1994), “The *Book of Troy* and the Genealogical Construction of History: The case of Geoffrey the Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*”, in *Speculum*, 69, pp. 665-704.
- Keeler, Laura (1946), “The *Historia Regum Britanniae* and four mediaeval chroniclers”, *Speculum*, 21, pp. 24-37.
- Keen, Maurice (1984), *Chivalry*, London, Yale University Press.

- Kennedy, Elspeth (1957), "Social and Political Ideas in the French Prose *Lancelot*", in *Medium Aevum*, 26, pp. 90-106.
- Köhler, Erich (1974), *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard.
- Mathey-Maille, Laurence (1992), *Geoffroy de Monmouth, Histoire des rois de Bretagne*, Paris, Les Belles Lettres.
- Martin, Georges e Miranda, José Carlos Ribeiro (2011), *Legitimação e Linhagem na Idade Média Peninsular. Homenagem a D. Pedro, Conde de Barcelos*, Porto, Estratégias Criativas.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (2012), "Do Livro de Lancelot aos Ciclos Arturianos", in Lênia Márcia Mongelli (org.), *De Cavaleiros e Cavalarias. Por Terras de Europa e Américas*, S. Paulo, Humanitas, pp. 305-312.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (1999), *Galaaz e a Ideologia da Linhagem*, Porto, Granito.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (1998), *Conto de Perom, o Melhor Cavaleiro do Mundo*, (2ª edição), Porto, Granito.
- Parry, John Jay and Caldwell, Robert (1959), "Geoffrey of Monmouth", in Roger S. Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press.
- Vauchez, André (1977), "«Beata stirps»: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles", in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris (6-8 juin 1974)*, Rome, École Française de Rome, pp. 397-406.



Anexo I



Fólios 16v e 17r do ms 6319 da B.N. de Espanha (HRB)



## Anexo II

Para a presente tradução, utilizámos a edição de Hammer, Jacob (ed., 1951) dado não apenas ser a mais recente, como também ter sido realizada a partir de um leque mais alargado de manuscritos do que as edições anteriores. Todavia, temos bem presente que a consideração de novos testemunhos ainda mal conhecidos, como o ms 6319 da Biblioteca Nacional de Espanha<sup>27</sup>, pode e deve vir a suscitar a revisão do texto e também da respectiva tradução. A presente amostra da obra de Geoffrey de Monmouth dada a conhecer ao público português pretende, por isso, não ser mais do que uma etapa de um percurso necessariamente em progresso.

### LIBER TERTIUS

(...)

16. Eliduro successit <Regin>, nepos eius, Gorboniani filius, avunculum moribus et prudentia imitatus. Post hunc regnavit Moranus, Archgallonis filius. Qui etiam parentum exemplo serenatus, gentem suam cum tranquillitate rexit. Cui successit Enuianus, frater suus. Hic tractando populum iniuste et cum tyrannide exercens, sexto regni sui anno a regia sede depositus est. In cuius loco positus est cognatus eius Idwallo, Ingenii filius, qui eventu Enuiani correptus, ius atque rectitudinem colebat. Cui successit Runo, Pereduri filius; cui Genentius, Eliduri filius. Post hunc Catellus, filius eius; post Catellum Coillus; post Coillum Porrex. Porrecti successit Kerin. Huic nati fuerunt tres filii, Fulgenius videlicet et Eldaldus necnon et Andragius, qui omnes, alter post alterum regnaverunt.

Post hos successit Virianus, Andragii filius. Cui Cluid; cui Cledaucus; cui Dotennus; cui Gurgucius; cui Merianus; cui Bledudo; cui Capp; cui Oeneus; cui Sisillius; cui Bledgabred. Hic omnes cantores quos retro aetas habuerat et in

### LIVRO TERCEIRO

(...)

16. A Eliduro sucedeu Regin, sobrinho dele, filho de Gorboniano, que imitou o avúnculo no bom senso e nos costumes. Depois deste reinou Morgano, filho de Archgalon que também foi pacífico, conforme o exemplo dos antepassados governou o seu povo com brandura. A este sucedeu Enujano, seu irmão. Este ao dirigir o povo com injustiça e exercendo o poder como um tirano foi deposto do trono real no sexto ano do seu reinado. No lugar deste foi posto Idvalo um primo dele, filho de Ingénio, que, ensinado pela deposição de Enujano, praticava a justiça e a retidão. A este sucedeu<sup>28</sup> Runo, filho de Pereduro, a este Genêncio, filho de Eliduro. Depois deste reinou Catelo, filho dele; depois de Catelo, Celo; depois de Celo, Porrex. A Porrex sucedeu Kerin. Este tivera três filhos, a saber: Fulgénio, mas também Eldaldo e ainda Andrágio, que reinaram todos, um após outro.

Depois destes Viriano, filho de Andrágio, recebeu o poder. Ao qual sucedeu Cluid, a este Cledauco, a este Doteno, a este Gurgúcio, a este Meriano, a este Bledudo, a este Capp, a este Éneu, a este Sisílio, a este

<sup>27</sup> Cf. Gómez-Redondo (2013).

<sup>28</sup> A partir daqui suprime-se o verbo, conforme o texto latino. No entanto, subentende-se em todas as orações seguintes a forma verbal [sucedeu].

modulis et in musicis instrumentis excessit, ita ut deus ioculatorum diceretur. Post hunc regnavit Archianus, frater suus; post hunc Edol. Huic successit Reidion; cui Kederkius; cui Samuel Penissel, qui ante vocatus fuit Penuchel; cui Pir; cui Capoir; cui Eligueillus, Capoiri filius, vir in omnibus actibus modestus et prudens. Post hunc Heli, filius eius, regnumque quadraginta annis rexit. Hic tres genuerat filios, scilicet Llud, Cassibelaunum, Nennium. Quorum primogenitus, id est Llud, post obitum patris regnum suscepit. Hic gloriosus urbium aedificator existens, renovavit et sublimavit prae ceteris muros urbis Trinovantum et plurimis turribus circumcinxit eam praecepitque civibus ut palatia in ea construerent, ita ut non esset in longe positis regnis civitas quae huic posset parificari. Iste Llud bellicosus et satis probus existit et in dandis epulis profusus, et, cum plures civitates possideret, hanc prae ceteris ornavit. Unde postmodum, de nomine suo, Kaerllud dicta est ac deinde, per corruptionem nominis, Kaerloudein. Succedente tempore, propter commutationem linguarum, dicta est Lundene et postea Lundres, applicantibus alienigenis, qui patriam linguam in suam commutaverunt.

17. Defuncto tandem Lud, corpus eius reconditum est in praedicta civitate, iuxta portam illam quae adhuc de nomine suo Porthllud britannice, saxonice vero Leudegade nuncupatur. Nati fuerant ei duo filii, Androgeus et Tenuancius, qui cum adhuc aetate iuniores regni administrationi minime sufficerent, Cassibelaunus, eorum avunculus, loco illorum in regem sublimatur. Mox, diademate insignitus, tanta coepit largitate ac probitate pollere, ut fama illius undique divulgaretur, etiam in extrema regna. Nepotibus deinde surgentibus et adultis et ad virilem aetatem excretis, pietati indulgens, noluit illos omnino expertes regni esse, sed in partes tamquam ascivit, urbem

Blegabred. Este ultrapassou nas melodias e nos instrumentos musicais todos cantores que existiram em épocas anteriores de tal maneira que foi considerado o deus dos cantores. Depois dele reinou Arquiano, seu irmão; depois deste, Edol. A este sucedeu Reidion, a este, Kederkius, a este, Samuel Penissel, antes chamado Penuquel, a este, Pir, ao qual [sucedeu] Capoir, a este Eligueilo, filho de Capoir, varão modesto e sábio em todos os seus atos. Depois deste Helos, filho dele, governou o reino durante 40 anos. Este gerara três filhos, a saber: Lud, Cassibelauno e Nénio. Dos quais o primogénito, isto é, Lud, depois da morte do pai, recebeu o poder real. Este mostrando-se um grande construtor de cidades, renovou Trinovanto, ergueu diante das outras cidades as suas muralhas, cercou-a de torres muito espessas e ordenou aos cidadãos que nela construíssem residências imponentes de tal forma que não houvesse uma cidade nos reinos construídos ao longe que a esta se pudesse igualar. Lud mostrou-se belicoso, bastante virtuoso e generoso em dar banquetes e, embora possuísse numerosas cidades, distinguiu esta diante das restantes. Onde logo depois, no que toca seu nome, foi chamada Kaerlud e posteriormente, por corrupção do nome, Kaerloudein. No tempo que veio depois, chamou-se Londene, por causa da mudança das línguas, e depois Londres, [pois] quando os estrangeiros aportaram, alteraram-no completamente para a sua língua materna.

17. Por fim, falecido Lud, o corpo dele foi enterrado na dita cidade, junto àquela porta que ainda hoje, em conformidade com o seu nome, se designa Portlud em bretão; Leudegade em saxão. Este teve dois filhos, Androgeu e Tenuâncio, que como ainda eram muito jovens em idade e não estavam minimamente aptos para o governo do reino, Cassibelauno, o avúnculo deles, é elevado a rei no lugar deles. Passado pouco tempo, distinguido pelo diadema, começou a superiorizar-se por tal generosidade e integridade que a fama dele se espalhava por toda a parte, até mesmo pelos reinos mais longínquas. Em seguida, os sobrinhos foram crescendo, e já adultos, chegados à idade viril, [Cassibelauno], cedendo à piedade, não quis

Trinovantum cum ducatu Canciae tribuens Androgeo, ducatum Cornubiae Tenuancio. Ipse diademate praelatus, ipsius et totius regni principibus imperabat.

que aqueles fossem privados do poder, mas tomou Trinovanto em partes iguais, atribuindo o ducado de Cância a Androgeu e o ducado de Cornúbia a Tenuânncio. Ele mesmo, superior por trazer o diadema, imperava sobre eles e sobre os príncipes do reino inteiro.

#### LIBER QUARTUS

1. Interea contigit ut in Romanis reperitur historiis, Iulium Caesarem, subiugata Gallia, in Britanniam transisse; sic enim scriptum est anno ab Urbe Condita sescentesimo nonagesimo tertio, ante vero Incarnationem Domini sexagesimo anno. Iulius Caesar, primus Romanorum, Britones bello pulsavit, in navibus onerariis et actuariis circiter octoginta advectus. Cum enim ad litus Ruthenorum venisset et illinc Britanniam aspexisset, quaesivit a circumstantibus quae patria esset, quaeve gens inhabitasset. Cumque nomen regni didicisset et populi, ait:

«Hercle, ex eadem prosapia nos Romani descendimus, quia ex Troiana gente processimus. Nobis Aeneas post destructionem Troiae primus pater fuit, illis autem Brutus, Silvii Aeneae filius. Sed nisi fallor, valde a nobis degenerati sunt, nec quid sit militia noverunt, cum infra Oceanum, extra orbem commaneant. Leviter cogendi erunt nobis tributum dare et obsequium Romanae dignitati praestare: prius tamen per nuntios requirendi sunt ut Romanis subiciantur et vectigal reddant ut ceterae gentes, ne nos ipsorum cognatorum nostrorum

#### LIVRO QUARTO

1. Entretanto, aconteceu que nas historietas<sup>29</sup> Romanas se inventou que Júlio César, subjugada a Gália, passou para a Britânia; de facto, assim se escreveu no 693º ano desde a fundação da cidade, na verdade, no 60º ano antes da encarnação do Senhor. Júlio César, o primeiro dos Romanos, impeliu os bretões para a guerra, tendo chegado em cerca de 80 barcos grandes e pequenos. Quando viera para o litoral [da região] dos Rutenos<sup>30</sup> e de lá avistara a Britânia, perguntou aos que estavam à sua volta que terra era [aquela] e que povo a habitava. E, quando foi informado do nome do reino e do povo, vociferou:

«Por Hércules<sup>31</sup>, nós, os Romanos, descendemos [todos] da mesma linhagem, porque procedemos do povo troiano. Depois da destruição de Tróia, Eneias foi para nós o primeiro pai; contudo, para eles foi Bruto, filho de Sílvio [e neto] de Eneias<sup>32</sup>. Mas, se não estou enganado, eles são bastante degenerados em relação a nós, e não conheceram o que quer que seja de experiência de guerra, visto que vivem para além do Oceano, fora do mundo. Rapidamente, eles serão forçados a dar-nos um tributo e prestar obediência à dignidade romana: porém, primeiro, terão de ser obrigados através dos mensageiros, da mesma

<sup>29</sup> O substantivo *historia* é usado aqui pelo autor com uma conotação claramente pejorativa, com o objetivo de distinguir as “historietas” escritas pelos autores romanos sobre a conquista da Britânia da “verdadeira história” que é a que ele escreve. Esta dicotomia vê-se também logo no início do livro IV, quando o autor faz questão de introduzir os dois sistemas de datação, no sentido de distinguir o “nós-cristãos” do “eles-pagãos”.

<sup>30</sup> Povo que habitava a Aquitânia.

<sup>31</sup> Forma romana de jura familiar e, também, coloquialismo, não usado na linguagem formal.

<sup>32</sup> Linhagem patrilinear.

sanguinem fundentes, antiquam dignitatem patris nostri Priami offendamus». Quod cum litteris regi Cassibelauno intimasset, indignatus rex epistulam suam ei remisit, haec verba continentem:

2. «Cassibelaunus, rex Britonum, Gaio Iulio Caesari. Miranda est, Caesar, Romanorum cupiditas: quae, quicquid est usquam auri vel argenti in toto orbe terrarum sitiens, nos extra orbem positos praeterire intactos non patitur. Censum exigis, tributarios nos facere quaeris, qui perpetua libertate hactenus floruimus, qui a Troiana nobilitate, sicut Romani, descendimus. Opprobrium generi tuo, Caesar, si intelligis, postulasti, qui isdem ortos natalibus iugo servitutis subdere non erubuisti. Libertati animos in tantum assuevimus et tam nobis ab antecessoribus familiaris est, ut, quid sit in genere nostro servitus, penitus ignoremus. Quam libertatem, si dii ipsi quoque conarentur auferre, nos omni nisu elaboraremus, ne, quod nobis tamquam insitum a natura est et par cum diis tanto tempore tenuimus, per hominem mortalem amitteremus. Liqueat igitur, tibi, Caesar, pro regno nos et libertate, dum vita comes fuerit, indefessos communiter stare et mortem subire paratos, si tempus nostrae dissolutionis forte institerit».

3. His itaque lectis Caesar, navigium parat; ventis et mari se committens vela erigit ac, aura flante prospera, in ostio Thamensis fluvii cum toto navigio applicuit. Vix terram attigerat et ecce Cassibelaunus rex cum

forma que os restantes povos são forçados pelos Romanos a pagarem o imposto; para que nós, ao derramarmos o sangue nos nossos próprios parentes, não ofendamos a antiga dignidade do nosso pai Príamo». Como intimasse o rei Cassibelauno através de uma carta para aquilo [o pagamento do tributo], o rei, indignado, enviou-lhe em resposta uma carta sua que continha estas palavras:

2. «Cassibelauno, rei dos Bretões, a Gaio Júlio César: César, a ambição dos Romanos é espantosa; esta, uma coisa que está por toda a parte no mundo inteiro, sedenta do ouro e da prata das terras, não permitiu que nós, [embora] fixados fora do mundo, escapássemos intactos. Tu exigis riqueza, queres fazer de nós, que até agora florescemos em perpétua liberdade, tributários; [nós] que, tal como os Romanos, descendemos da nobreza troiana. César, se tu tens consciência do que estás a dizer, lançaste uma desonra sobre a tua [própria] estirpe; na verdade, não tiveste vergonha de sujeitar aqueles que nasceram das [mesmas] origens ao jugo da escravidão. Nós habituámos de tal forma os [nossos] espíritos à liberdade e [esta] é-nos tão familiar desde os primeiros [que cá chegaram], que, desconhecemos completamente qualquer servidão. Uma tal liberdade, se os próprios deuses também [no-la] tentassem tirar<sup>33</sup>, nós aplicar-nos-íamos a todo o custo para que não a perdêssemos, por ação do homem mortal, isto é para nós um insulto por natureza, [visto que] até [a] possuímos igual aos deuses durante muito tempo. Portanto, que [isto] fique claro para ti, César: nós, em defesa do reino e da liberdade, enquanto a vida nos for favorável seremos incansáveis, estaremos preparados para não recuar e enfrentar a morte, se [porventura] o tempo da nossa ruína estiver iminente»<sup>34</sup>.

3. Lidas estas coisas, César, confiando-se aos ventos e ao mar, prepara o navio, iça as velas e, assim que soprou um vento favorável, entrou na foz do rio Tamisa com a frota inteira. Mal tinha chegado a terra com dificuldade. Eis que o rei Cassibelauno com todo o exército dos Bretões

<sup>33</sup> Condição irreal.

<sup>34</sup> Condição potencial.

omni exercitu Britonum Doroberniam advenit, paratus pugnantium copiis non impiger occurrere Caesari. Aderat secum Belinus, princeps militiae suae, cuius consilio et providentia totius regni monarchia tractabatur; duo quoque nepotes sui, viri strenuissimi, Androgeus scilicet, dux Trinovantum 40 et Tenuancius, dux Cornubiae, latus eius stipabant necnon tres sibi subditi reges, scilicet Cridionus Albaniae et Gurthaet Venedotiae Brithaelque Demetiae. Qui omnes ad libertatem tuendam animati dederunt consilium ut in hostes, antequam se castris munissent, haud segniter insilirent et a regno suo eos vivaciter perturbarent. Assensum ergo praebentes cuncti petierunt litora in quibus Iulius Caesar castra et tentoria sua erexerat. Dispositis itaque agminibus, ad bellum intrepidi procedunt, hostibus se comminus offerunt, pila pilis obviant ac tela omnium generum utrimque vibrantur. Hinc et inde mox corruunt vulnerati, telis infra vitalia receptis. Manat tellus cruore morientium ac super ipsa cadavera ferociter pugnatur. Concurrentibus itaque catervis, obtulit casus Nennium et Androgeum duces cum Cantuariis et civibus Trinovantum, quibus praeerant, aciei in qua Caesar erat inseri et cum ictus mixtim ex utraque parte multiplicarent; sors dedit Nennio <occasionem> congressum in ipsum Caesarem faciendi. Irruens ergo in illum toto conamine, laetatur se posse vel solum ictum tanto viro inferre. Quem Caesar, ut vidit impetum in se velle facere, praetense clipeo excepit et, nudato gladio, quantum vires dederunt, ipsum super cassidem et scutum, quo erat ille protectus, tanto conamine percussit, ut gladius inde extrahi a Caesare nequaquam posset. Irruentibus ergo turmis coactus est Caesar gladium Nennio relinquere. Nennius itaque, gladio

chegou a Dorobérnia<sup>35</sup>, preparado para lutar e, com as suas tropas, foi, sem pressa, ao encontro de César. Tinha ido com ele Belino, comandante da expedição, cujo conselho e providência guiavam a monarquia do reino todo<sup>36</sup>; bem como os seus dois sobrinhos, homens muito corajosos, Androgeu, duque<sup>37</sup> de Trinovanto, e Tenuâncio, duque<sup>38</sup> de Cornúbia e escoltavam-no ainda três reis, seus súbditos, Criodiono da Albânia, Gurthaet da Venedótia e Britael da Demétia. Todos estes, determinados a defender a liberdade, aconselharam a que, rapidamente, antes d[os Romanos] construíssem um acampamento, se lançassem sobre os inimigos e, com coragem, os acossassem para fora do seu reino. Então, concordando, todos juntos dirigiram-se para as zonas costeiras nas quais César tinha montado o acampamento e as tendas. E assim, formadas as linhas de combate, intrépidos, avançam para a guerra, oferecem o corpo aos inimigos, opõem-se aos dardos com dardos e armas de todo o género vibram de um lado e do outro. Pouco tempo depois, feridos de um lado e do outro sucumbem, atingidos por dardos nas partes vitais. O terreno fica banhado com o sangue dos mortos, mas continua a lutar-se sobre os próprios cadáveres. Enquanto as tropas lutavam, a desgraça confrontou Nénio e Androgeu com os Cantuários e os cidadãos de Trinovanto, que estavam à frente da linha de batalha em que César estava. Visto que os golpes de ambas as partes, em confusão, se multiplicavam, a sorte deu a Nénio a oportunidade de fazer um duelo com o próprio César. [Nénio], atacando-o com todo o ímpeto, orgulha-se de ter a possibilidade de dar um único golpe em tão grande homem. Como César viu o ataque que ele lhe queria fazer, posto o escudo à frente e desembainhada a espada, tanto quanto as forças lho permitiam, desfez-se do elmo e do escudo, com o qual estava protegido e atacou com força tal que a espada não podia ser tirada do sítio, de modo algum, por César. Em seguida, a cavalaria atacando,

---

<sup>35</sup> Atual Canterbury.

<sup>36</sup> Neste texto, como explica Ingledeu (1994: 676), *totius regni monarchia* é uma expressão usada como sinónimo de pátria.

<sup>37</sup> No texto latino: *dux*.

<sup>38</sup> Idem.

imperatoris insignitus, eo pugnavit toto certamine et quemcumque eo percutiebat letaliter vulnerabat. Illi ergo in hostes properanti obviavit Labienus, Romanorum tribunus, et a Nennio peremptus est; sicque dimicantibus Romanis et Britonibus magna caedes ex utraque parte facta est plurima parte diei. Denique irruentibus Britonibus strictis turmis et audaces impetus facientibus, victoria eis, favente Deo, provenit.

Nocte superveniente, castra petunt Romani, telorum ictibus graviter vulnerati et labore diurno mirabiliter fatigati sumuntque mox consilium nocte eadem naves ingredi et ad Gallias redire. Abeuntibus itaque Romanis Britones quidem gratulantur de victoria. Sed contigit statim dolere et tristari, Nennio, viro egregio ac bellicoso, de vulnere Caesaris infra quindecim dies moriente. Quem, in urbem Trinovantum delatum, sepelierunt iuxta aquilonarem portam, exsequias ei regias facientes, pro eo quod nepos regis esset et filius, gladium quoque Caesaris, quem in congressu scuto suo retinuerat, in sepulchro iuxta illum, ob memoriam probitatum, collocantes. Nomen gladii scriptum erat in eo, «Crocea Mors», quoniam vix eo quis percussus mortem poterat evadere. Caesare itaque in Gallias appulso, rebellionem moliuntur Galli, dominium Romanorum formidantes. Fugae enim eorum fama divulgata, minus terrori illis iam erant, quorum dominium inviti et coacti susceperant et crescebat quoque fama cotidie, totum mare Britonum navibus plenum ad fugam Romanorum insequendam. Audaciores igitur effecti, cogitabant qualiter Caesarem a finibus suis arcerent. Quod Iulius Callens, noluit anceps bellum cum feroci populo committere, sed, apertis thesauris, maiores atque nobiliores regni vel terrae muneribus donavit, promissisque maioribus, sibi eos allexit, pollicens, si fortu na iuvante a Britannia victor subiugata rediret, populo libertatem, exhereditatis restitutionem, principibus

César foi forçado a deixar a espada em Nénio. Assim, Nénio, conhecido por causa da espada do imperador, combateu com ela com todo o ardor e todo aquele que atingia, feria letalmente. Por exemplo, Labieno, tribuno dos Romanos, barrou-lhe o caminho quando avançava contra os inimigos e foi morto por Nénio. Deste modo, Romanos e Bretões combatendo, houve uma grande carnificina durante quase todo o dia. Por fim, os Bretões atacando com pequenos esquadrões de cavalaria e fazendo assaltos audazes, com a ajuda de Deus, a vitória foi sua.

Ao cair da noite, os Romanos, gravemente feridos pelos golpes dos dardos e extremamente cansados pelo trabalho do dia, dirigem-se ao acampamento e, logo depois nessa mesma noite, decidem ir para os navios e regressar às Gálias. Depois da partida dos romanos, os Bretões alegraram-se, sem dúvida, com a vitória. Porém, imediatamente lamentaram e se entristeceram por causa de Nénio, homem egrégio e belicoso que, quinze dias depois morre devido à ferida provocada por César. Levado para dentro da cidade de Trinovanto, enterraram-no junto à porta mais setentrional, prestando-lhe exéquias régias, pois era sobrinho e filho de reis; junto dele, em memória das suas virtudes, no sepulcro, colocaram também a espada de César, que ele retivera no encontro quando se defendia. O nome da espada «Morte Dourada» tinha sido inscrito nela, porque alguém traspassado por ela dificilmente escaparia à morte. Quando César chegou às Gálias, os Gauleses urdem uma rebelião, com receio do poder dos Romanos; [visto que] divulgada a notícia da fuga deles, aqueles, que oprimidos e escravizados estavam sob domínio, já tinham menos receio e para além disso a cada dia crescia a fama de que por todo o mar havia navios dos Bretões para perseguir a fuga dos Romanos. Assim, já mais audazes, pensavam de que modo poderiam expulsar César do seu território. [Porém,] como César era experiente, não quis começar uma guerra incerta com este povo feroz; mas, abertos os tesouros, presenteou os melhores e mais nobres do reino ou da terra com dádivas e com a promessa de maiores, atraiu-os a si, garantindo que, se, vitorioso, regressasse da britânia subjugada, era sua intenção dar ao povo liberdade, aos deserdados reparação e larguezas de

munificentiae largitatem se velle facere. Qui prius leonina feritate fulminans ipsis omnia abstulerat, nunc mitis agnus, humili voce balans, omnia posse reddere laetatur. Nec ab his blanditiis quievit, donec, pacificatis cunctis, amissam potestatem recuperavit, sicque delinitos et pacificatos in tantum amorem sibi omnes devinxit, ut non solum ipsum debellare sed etiam Britonum iniuriam et ferocem audaciam se coercere et vindicare secum promitterent.

generosidade aos príncipes. Este, que em outros tempos irradiando uma ferocidade de leão lhes tinha tirado tudo; agora, qual tenro cordeiro balindo com voz baixa, alegra-se em poder devolver tudo. E não descansou destas lisonjas até ao momento em que, estando todos pacificados, recuperou o poder perdido; assim ligou a si todos, seduzidos e apaziguados por um tão grande amor que se comprometeram não só a vencê-lo, mas também a com ele castigar e a vingar a audácia altiva dos bretões.



4. Paratis itaque omnibus quae ad tantum negotium pertinebant, biennio emenso, navibus sescentis utriusque commodi comparatis, Britanniam 95 iterum adiit et per Thamensem fluvium prosperis velis evectus, urbem Trinovantum primo aggredi temptat. Verum Britones praemoniti, ita alveum fluminis palis ferreis et plumbatis et ad modum humani femoris grossis per totum amnem fixis constipaverunt, ut nulla navis illaesa et sine periculo flumen transmeare posset. Venientes ergo Romani ad illam palorum Charybdim, infiguntur palis, perforantur, naves aquis absorbentur et in hunc modum ad milia periclitantur. Caesar, videns stragem suorum, indoluit et dimisso itinere alvei quod coeperat, ad terram divertere classem imperat. Qui, vix elapsi de periculo, plurimis submersis, terram subeunt, navibus egrediuntur, castra figunt. Et ecce Cassibelaunus ex ripa, quo aderat, aspiciens, gaudet propter periculum submersorum, sed tristatur ob salutem ceterorum. Igitur, ut animose proposuerat, haud segnis, comparatis bellatorum copiis, descendit in proelium datoque signo irrui in Romanos et eos caedere audacter coepit. Romani autem, quamquam periculum passi, viriliter Britonum primam invasionem sustinuerunt et eos a castris propulerunt: audaciam pro muro non minimam habentes ex hostibus stragem fecerunt. At Britones suorum agminibus constipati, multo maiorem numerum armatorum quam prius conflaverant, ita ut aestimarentur tricies maiorem numerum habere. Augmentabantur praeterea omni hora super-venientibus turmis undique; Caesar autem videns eorum multitudinem atque invincibiles eorum impetus se non posse sustinere, receptui canens certamen diremit et suos ad castra redire coegit, ne maius periculum sustinerent. Naves igitur protinus ingreditur et ad Gallias, aura flante prospera, quantocius devenit, ibique prope litus turrim ingressus, quam ipse antea sibi praeparaverat propter dubios belli eventus, tuto se collocavit loco. Turri illi Odena nomen erat, ubi exercitum misere dilaceratum

4. Dois anos depois, estando preparados todos os que serviam tão nobre causa e prontos seiscentos navios das duas partes na devida medida, [César] foi pela segunda vez para a Britânia e tendo subido pelo rio Tamisa com as velas insufladas, tenta, em primeiro lugar, chegar à cidade de Trinovanto. Ora, os Bretões avisados, estreitaram o leito do rio com estacas de ferro e de chumbo da grossura das coxas de um homem espetadas ao longo de todo o leito de forma a que nenhum navio pudesse atravessar o rio ileso e sem perigo. então os romanos, ao chegarem àquela Caríbdis<sup>39</sup> de estacas, são espetados e traspassados pelas estacas, os navios são engolidos pelas águas e, deste modo, perecem aos milhares. César, ao ver o infortúnio dos seus, afligiu-se e, desviado o percurso do rio que traçara, ordena que a armada divirja para terra. Os que, a custo, escaparam ao perigo, visto que muitos se afogaram, recolhem-se em terra, abandonam os navios [e] montam acampamento. E eis que da margem Cassibelauno, contra o qual ele combatera, ao observar [aquilo], alegra-se ao ver o destino dos afogados, mas aflige-se com a saúde dos outros. Portanto, como determinara destemidamente, de imediato, tendo reunido as tropas, desceu energicamente para a batalha e, dado o sinal, precipitou-se sobre os Romanos e começou a matá-los com audácia. Os Romanos, porém, ainda que tivessem partilhado a experiência [anterior], sustiveram com vigor o primeiro ataque dos Bretões e fizeram-nos recuar às fortificações: tendo uma grande audácia diante da muralha fizeram a matança dos inimigos. Todavia, os Bretões, reunidos nas fileiras dos seus, tinham reunidos um número de soldados muito maior do que antes, de tal forma que julgavam ter um número três vez maior. Além disso, eram providos pela cavalaria, que chegava a toda a hora de todos os lados; César, por seu lado, ao ver a multidão deles e os seus ímpetos invencíveis que ele não poderia suster, dando sinal de retirada, pôs fim ao combate [e] forçou os seus a voltar ao acampamento para que não tivessem de suportar um perigo maior. Em consequência, entra logo nos navios e dirige-se para as Gálias, soprando um vento favorável, chegou mais depressa, e aí, perto da costa, tendo entrado num forte que ele



longa admodum quiete refecit et proceres  
terrae ad se colloquendum  
venire fecit.

próprio antes construía para si por causa dos momentos críticos de guerra, pôs-se num lugar seguro. Aquele forte tinha por nome Odena, onde, com grande tranquilidade, refez o exército desgraçadamente dilacerado e fez vir nobres da terra para conversar com ele.

---

<sup>39</sup> Uso metafórico do monstro marinho, personagem da *Odisseia* de Homero. Veja-se Grimal (1989: 86-87, tradução castelhana): «En la roca que, cerca de Mesina, bordea el estrecho que separa Italia de Sicilia, vivía en otro tiempo un monstruo, llamado Caribdis. Era una hija de la Tierra y de Posidón, y durante su vida humana había mostrado una gran vo. Cuando Heracles pasó por allí conduciendo los rebaños de Geriones, Caribdis le robó varios animales y los devoró. Zeus la castigó fulminándola y precipitándola en el mar, dondese convirtió en monstruo. Tres veces al día, Caribdis absorbía agua de mar en gran cantidad, tragándose todo que flotaba, incluso los barcos que se hallaban en aquellos parajes; luego devolvía el agua absorbida. Cuando Ulises cruzó el estrecho de Mesina, escapó una vez al monstruo, pero tras el naufragio que siguió al sacrilegio contra los bueyes del Sol fue arrastrado, sobre el más-til de su nave naufragada, por la corriente de Caribdis Sin embargo, tuvo la habilidad de agarrarse a una higuera que crecía en la entrada de la gruta donde se ocultaba el monstruo.Después, cuando volvió a salir el mástil vomitado por Caribdis, Ulises lo recobró y reanudó su viaje».



**Autor:**

Covadonga Valdaliso-Casanova

[covaldaliso@gmail.com](mailto:covaldaliso@gmail.com)

**Título:**

«Deste rey Dom Pedro contão algũas cousas». A construção da narrativa da memória do rei-juiz.

**Resumo:**

A inclusão em alguns manuscritos da *Crónica de D. Pedro* de Fernão Lopes de narrativas que não faziam parte do texto original pode ser interpretada como uma tentativa de dar continuidade ao processo, iniciado pelo cronista, de construção de uma imagem do rei-juiz a partir do registo de 'memórias' transmitidas oralmente. No entanto, as origens de uma destas narrativas e as diferentes variantes dessa história que se registaram, antes e depois, noutros territórios, indicam que a associação desses relatos com o rei foi um fenómeno tardio.

**Palavras-chave:**

D. Pedro I de Portugal, Fernão Lopes, historiografia, memória, justiça.

**Abstract:**

The insertion, in some of the manuscripts of Fernão Lopes' *Crónica de D. Pedro*, of narratives that were not in the original text can be interpreted as an attempt to continue the process initiated by the chronicler – the construction of an image of the king-judge – by registering 'memories' orally transmitted. However, the origins of one of these narratives and the different variants of this history that were registered, before and after, in other territories, indicate that the association of these accounts with the king was a late phenomenon.

**Key-words:**

D. Pedro I of Portugal, Fernão Lopes, historiography, memory, justice.

**Plano:**

A crónica de Fernão Lopes

Os acrescentamentos

As origens da história do pedreiro

Variantes do conto e difusão na Península Ibérica

**Como citar este artigo:**

Covadonga Valdaliso-Casanova, “«Deste rey Dom Pedro contão algũas cousas». A construção da narrativa da memória do rei-juiz.”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 135-160.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a8

«DESTE REY DOM PEDRO COMTÃO ALGŨAS COUSAS».  
A CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA MEMÓRIA DO REI-JUIZ\*

Covadonga Valdaliso-Casanova  
Centro de História da Universidade de Lisboa

Num artigo publicado no ano 2007, Teresa Amado chamou a atenção para o facto de, em vários dos manuscritos da *Crónica de Dom Pedro* de Fernão Lopes, figurar «a narrativa de *casos* passados com o rei que não vêm contados na crónica»<sup>1</sup>. Estes *casos* são, concretamente, cinco breves relatos, três deles incluídos na primeira edição do texto<sup>2</sup>. Na introdução à edição da crónica preparada por Giuliano Macchi<sup>3</sup>, os códices que contêm estas narrativas são descritos com a indicação de que há neles um “apêndice”, e com a transcrição das frases com que é introduzido. Para além destas breves descrições, e das observações recolhidas no citado texto de Teresa Amado, as narrativas têm recebido pouca atenção; basicamente, porque estes “acrescentamentos” não fazem parte do relato de Fernão Lopes. Aliás, aparecem em apenas 7 dos 52 manuscritos da crónica hoje conhecidos<sup>4</sup>.

Para Teresa Amado, o motivo que levou os copistas a inserir estas narrativas nos manuscritos estaria relacionado com a ideia de continuar, complementar ou completar o relato, e a sua presença aparentemente mostraria que esses copistas privilegiaram na crónica «a ilustração do carácter do rei, invariavelmente explorado pela sua faceta excêntrica e atreita a comportar-se como sujeito de ações singulares por excessivas ou

---

\* Este trabalho foi realizado no âmbito do projeto «Lugares de poder e configuração política do reino português (1279-1383)», financiado pela FCT (SFRH/BDP/73087/2010).

<sup>1</sup> Amado (2007a: 194). Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada no X Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, celebrado na **Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**, nos dias 6 e 7 de março de 2014. **O colóquio foi um tributo à saudosa memória de Teresa Amado, que amavelmente me tinha sugerido** explorar estas narrativas, num encontro no contexto do XIV Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval celebrado em Murcia em 2011.

<sup>2</sup> Bayão (1735).

<sup>3</sup> Lopes (2007).

<sup>4</sup> Sobre a transmissão das narrativas, sobre a relação entre os manuscritos e sobre outros relatos relativos ao rei D. Pedro não presentes na crónica de Fernão Lopes, ver o artigo de Filipe Alves Moreira neste volume.

pitorescas»<sup>5</sup>. Assim, tendo a “aposição” relação apenas com uma parte da crónica, pode-se dizer que revela a maneira como o texto era lido, no século XVI, pelos responsáveis da sua transmissão manuscrita; e, também, como o retrato do monarca não estava a ser apenas transmitido, mas também desenvolvido, com especial incidência num dos seus traços, ao longo desse século. Um estudo mais aprofundado deste processo deve, portanto, começar com uma breve análise da crónica que permita estabelecer a relação entre o texto e os acrescentamentos.

## 1 – A crónica de Fernão Lopes

A *Crónica de D. Pedro* é, como é sabido, a primeira e mais breve das tradicionalmente atribuídas a Fernão Lopes<sup>6</sup>. É também a mais singular do ponto de vista estrutural, narrativo e temático; e considera-se que na sua redação o cronista seguiu um método «profundamente diferente do que se observa ter sido por ele usado nas outras crónicas»<sup>7</sup>. O texto compõe-se de 44 capítulos precedidos por um prólogo dedicado à justiça, que enquadra tematicamente o relato do reinado. Desses 44 capítulos, 23 – mais de metade da crónica – provêm da crónica de Pedro I de Castela escrita por Pedro López de Ayala<sup>8</sup>. Na maior parte dos casos os capítulos “tomados” do texto de Ayala são traduções e sínteses, com algumas adições pontuais, de fragmentos do extenso relato ayaliano<sup>9</sup>. Mesmo se esses capítulos correspondem apenas a uma pequena parte da crónica do castelhano, é possível afirmar que a segunda foi a base do escrito de Lopes não só em termos de conteúdo, mas também do ponto de vista ideológico, narrativo e estrutural<sup>10</sup>.

Fernão Lopes aduz a necessidade de narrar o que estava a acontecer no reino vizinho nesses anos para assim explicar de que forma o reino de Portugal se veria envolvido nesses acontecimentos – nomeadamente, a guerra civil castelhana – no

---

<sup>5</sup> Amado (2007a: 194).

<sup>6</sup> Sobre a muito provável autoria de Fernão Lopes das crónicas dos reinados anteriores ver Moreira (2013).

<sup>7</sup> Amado (2007a: 194).

<sup>8</sup> Trata-se, de facto, de uma “crónica dupla” que inclui os reinados de Pedro I e Enrique II, como demonstrou Germán Orduna (Orduna, 1989; Orduna y Moure, 1994).

<sup>9</sup> Os textos foram comparados por José Manuel Sant’Ana de Matos (2000).

<sup>10</sup> Luis Fernández Gallardo tem sublinhado que, mesmo se os paralelismos entre Ayala e Lopes são importantes, a conceção da História do cronista português é mais próxima à do castelhano Alvar García de Santa María (Fernández Gallardo, 2012). A relação dos textos de Fernão Lopes com os de outros cronistas ibéricos também tem sido analisada (López-Arias, 1993).

reinado de D. Fernando<sup>11</sup>. Paralelamente, e mesmo se isto não é expressado<sup>12</sup>, revela-se na leitura do texto que, ao contrapor à figura do D. Pedro português – justiceiro – a figura do D. Pedro castelhano – tirano –, a *Crónica de D. Pedro* exemplificava como devia atuar – e como não – um monarca em relação à justiça. Em consequência, o relato de Ayala foi para Lopes simultaneamente uma fonte de dados e o retrato de um anti-modelo de rei. A partir do dito retrato – a antítese do ideal definido nos ‘espelhos de príncipes’ do período – Fernão Lopes podia construir outros; bem como explicar muitos dos sucessos que caracterizaram o reinado de D. Pedro, e os posteriores.

O relato de Ayala foi também uma base narrativa para Fernão Lopes. Embora a influência da escrita do primeiro no estilo do segundo tenha sido discutida, é possível afirmar que, em termos estruturais, o texto português depende claramente da tradução e síntese do castelhano<sup>13</sup>. A crónica de Pedro López de Ayala, dividida em anos de reinado que integram capítulos rigorosamente ordenados de maneira cronológica, seguia o esquema característico da historiografia oficial castelhana do século XIV. No texto de Fernão Lopes, dividido em capítulos e construído quase sem referências cronológicas, é a síntese dos acontecimentos castelhanos que define a progressão do tempo<sup>14</sup>. Consequentemente, a *Crónica de D. Pedro*, de uma certa maneira, “ganha” o estatuto de “crónica” – narração em ordem cronológica – graças à “natureza cronística” da obra de Ayala<sup>15</sup>. Os capítulos relacionados com Castela são, assim, o eixo da narrativa;

---

<sup>11</sup> «Mas porque algũus ouvindo aquesto, desejaróm saber que guerra foi esta, ou porque sse começou e durou tanto tempo, e nós fallar desto podíamos bem escusar, por taaes cousas serem feitos de Castella e nom de Purtugall, pero, nom embargando isto, por satisfazer ao desejo destes, des i porque nos parece que nom avendo algũua noticia das cruelldades e obras deste rei dom Pedro de Castella nom podem viir em conhecimento qual foi a rrazom por que el depois fogio de seu rreino e se viinha a Purtugall buscar ajuda e acorro, e como depois de sua morte muitos logares de Castella se deram a el-rrei dom Fernando e tomarom voz por elle; porem faremos de todo hũu breve fallamento» (Lopes, 2007: cap. 15).

<sup>12</sup> Mitre Fernández (1991: 342).

<sup>13</sup> Diferentes pareceres em relação à influência de Ayala em Lopes podem ler-se em Sánchez Moguel (1889), Bell (1931), Russell (1995) e Fernández Gallardo (2012), entre outros.

<sup>14</sup> «Especialmente revelador al respecto es la ausencia de la estructura analística, que en Castilla se erigió, desde la *Crónica de Alfonso X*, en el principio organizador de la materia cronística. Sin embargo, diríase que ha sabido asimilar el modo como Ayala distribuye los contenidos en capítulos» (Fernández Gallardo, 2012: 381-382).

<sup>15</sup> Esta dependência do relato castelhano foi justificada por Teresa Amado: «Ao exprimir uma vigilante preocupação de coerência e clareza através da justificação de um procedimento que poderia parecer contrariá-las, Fernão Lopes acaba por acautelar uma crítica que pode ocorrer a qualquer leitor da *Crónica de D. Pedro*, motivada pelo preenchimento de quase metade da sua extensão por texto transcrito ou ligeiramente adaptado da crónica homónima, sobre o homónimo rei castelhano, de López de Ayala, o que quer dizer, com história de Castela. Na realidade, a crítica resiste à explicação dada no texto citado, e só poderá ser mitigada se se admitir, como atenuante exterior ao texto e não mencionada pelo autor, a provável escassez de fontes portuguesas de informação sobre os dez anos em que D. Pedro reinou.» (Amado, 2007c: 135). Porém, essa “atenuante” é bastante discutível porque, na sua qualidade de guardador-mor do arquivo, Fernão Lopes tinha acesso direto e privilegiado à documentação do reinado; que, aliás, nessa altura, seria muito mais volumosa do que a conservada actualmente. Para além disso, as décadas que separavam o reinado de D. Pedro da escrita da crónica também não teriam impedido o cronista da recolha de testemunhos orais, diretos ou indiretos, sobre esse período. Por estes motivos,

e isto coloca num lugar paralelo – e, conseqüentemente, destacado do ponto de vista estrutural – os 21 capítulos restantes.

Os capítulos da *Crónica de D. Pedro* que não se baseiam no relato de Ayala podem ser agrupados em dois conjuntos. Em essência, há 11 capítulos que se inserem em linhas argumentais e 10 capítulos que, aparentemente, não fazem parte de nenhuma linha argumental. Os primeiros são os que falam das cartas que o rei D. Pedro recebeu dos reis de Castela e Aragão no início do seu reinado – caps. 2 e 3 –; o capítulo da embaixada do monarca ao Príncipe de Gales, que se relaciona com a temática castelhana – cap. 42 –; os capítulos que tratam de Inês de Castro – caps. 27, 28, 29, 30, 31 e 44 –; o capítulo em que o rei faz conde e cavaleiro a João Afonso Tello – cap. 14 –, que se relaciona com sucessos do reinado seguinte; e o capítulo em que o filho do rei, futuro D. João I, é feito Mestre de Avis – cap. 43. A eliminação destes capítulos em princípio não modificaria o discurso cronístico, porque a maior parte deles são necessários apenas para compreender sucessos narrados nos relatos dos reinados posteriores; mas todos estão ligados à ordenação cronológica que teoricamente regula a crónica.

Os capítulos que aparentemente não fazem parte de nenhuma linha argumental, e que são independentes da ordem cronológica do discurso – porque não se situam em nenhum momento preciso do reinado, podendo ser recolocados em qualquer lugar do relato – dedicam-se a dar uma imagem geral do período de governo do rei – cap. 1 –, e a falar sobre o desembargo – cap. 4 –, a justiça – caps. 5, 6, 7, 8, 9 e 10 –, as moedas – cap. 11 – e o tesouro – cap. 12. Em palavras de Teresa Amado, trata-se de «uma série de episódios soltos, cuja cronologia é impossível de resolver e cujo sentido só se esclarece inteiramente quando são inseridos no quadro global que o texto oferece»<sup>16</sup>. Contudo, têm um sentido próprio quando considerados como conjunto.

Certamente, ao ler a crónica comprova-se que o início do reinado – marcado pelas cartas enviadas pelos reis de Castela e Aragão – é interrompido, logo que começa, com a inserção desses capítulos aparentemente “alheios” ao relato cronístico – entendido como relato do reinado que segue uma ordem cronológica – para ser retomado desde o capítulo 13 até ao fim. Isto leva a observar o grupo como um parêntese dentro do relato; ou, no sentido inverso, a singularizá-lo. Resultaria assim uma crónica de dez capítulos na qual é desenhada a imagem de um reinado caracterizado pela boa administração, pelo enriquecimento da Coroa e por uma firme aplicação da justiça. Dentro desta crónica, os capítulos dedicados à justiça constituem um conjunto de *exempla* que, enquadrados pelo prólogo e pelos capítulos 1 e 4, por um lado, e pelos capítulos 11 e 12, pelo outro, formam em si mesmos uma pequena obra.

---

consideramos que a propositada inserção da matéria castelhana, a conseqüente dependência estrutural do relato em relação a essa matéria e a escolha de determinadas narrativas com base em fontes não documentais para criar uma imagem do rei e do reinado, deveriam ser interpretadas em função de outros fatores – narratológicos, políticos, legitimadores –; bem como a partir da observação do conjunto de crónicas de autoria lopesiana, e não apenas da análise da trilogia.

<sup>16</sup> Amado (2007a: 194).



O prólogo da *Crónica de D. Pedro* é um dos textos mais estudados da historiografia medieval portuguesa<sup>17</sup>. Estabelecem-se nele as coordenadas em que o cronista queria situar a valorização do reinado<sup>18</sup> e expressa-se claramente que esse é o seu objetivo: «por espertar os que ouvirem que entendam parte do que falla a estoria». Dedicado ao valor da justiça como virtude régia, tem sido sugerido que funcionou na altura como um breve espelho de príncipes dedicado a D. Duarte<sup>19</sup>. A identificação do rei D. Pedro com esta virtude é abertamente declarada:

«Desta virtude da justiça [...] husou muito el-rrei dom Pedro, segundo veer podem os que desejam de o saber, leendo parte de sua estoria. E pois que elle com boom desejo, por natural enclinação, rrefreou os males, rregendo bem seu rreino, ainda que outras mingoas per ell passassem de que peendença podia fazer, de cuidar he que ouve ho galardom da justiça, cuja folha e fruto he honrrada fama neste mundo e perduravell folgança no outro.».

E é sublinhada no capítulo primeiro:

«Amava muito de fazer justiça com dereito; e assi como quem faz correio andava pollo rreino e visitada hũa parte nom lhe esquecia de hir veer a outra, em guisa que poucas vezes acabava hũu mês em cada logar d'estada. [...] E se a Escriptura afirma que por o rrei nom fazer justiça vêm as tempestades e tribulações sobre o poboo, nom se pode assi dizer deste, ca nom achamos, enquanto rreinou, que a nehuum perdoasse morte dalgũa pessoa, nem que a merecesse per outra guisa, nem lha mudasse em tall penna per que podesse escapar a vida.».

Com efeito, o termo “justiça” aparece ao longo do texto sempre acompanhado por um vocabulário semanticamente positivo<sup>20</sup>.

No capítulo 1, traça-se um breve retrato do monarca que serve de apresentação. Tal retrato é iniciado por uma frase que enlaça a crónica com um relato anterior – «Morto el-rrei dom Affonso, como avees ouvido, rreinou seu filho ho iffante dom Pedro, avendo estonce de sua hidade trinta e sete anos e hũu mês e dezoito dias» – e, a seguir, introduzem-se algumas características que descrevem o monarca: «muito gago», «grande caçador e Monteiro», «muito viandeiro». O capítulo finaliza com a breve narração do nascimento do Mestre de Avis. De alguma maneira, é este um capítulo independente, que poderia fazer parte de um “sumário” quatrocentista ou quinhentista.

---

<sup>17</sup> Ver, entre outros, Russell (1941), Beau (1959), Coelho (1967), Saraiva (1969), Serrão (1972), Lopes (1977), Rebelo (1983), Saraiva (1985), Monteiro (1988), Amado (2007b). Para uma bibliografia mais ampla, Amado (1991).

<sup>18</sup> Fernández Gallardo (2012: 382).

<sup>19</sup> Sussekind (1984).

<sup>20</sup> Carvalho (1996: 192-193).

Define a linha de sucessão – D. Afonso IV, D. Pedro e D. João I –, omitindo D. Fernando, e desenhando, a grandes traços, a memória positiva aparentemente deixada pelo rei.

Basta unirmos o prólogo, o capítulo 1 e a frase final do texto – «e diziam as gentes que taees dez annos nunca ouvera em Purtugall como estes que rreinara el-rrei dom Pedro» – para obtermos a moldura dentro da qual se situam os capítulos 4 a 12; que são, em boa medida, uma amplificação do capítulo 1. No capítulo 4, dedicado ao desembargo, o cronista expressa isto abertamente:

«Pois deste rrei achamos escripto que era muito amado de seu poboo, por os manter em dereito e justiça, des i boa governança que em seu rreino tinha, bem he que digamos de cada cousa hũu pouco por veerdes parte dos modos antiigos».

O capítulo 5, pelo seu lado, começa com uma afirmação – «este rrei dom Pedro era amator de trigosa justiça naquelles que achado era que o mereciam» – e continua com a sua demonstração. Assim, explica como o monarca regulou a administração da justiça e, depois de ilustrar com um breve *exemplum* esta regulação, e de referir algumas das leis promulgadas pelo monarca, conclui com a frase «hordenou outras cousas por bõo paramento e proveito de sua terra, das quaaes nom fazemos mais longo processo por nom sabermos quanto prazeriom aos que as ouvissem».

Os capítulos 6 a 10 contêm uma série de *exempla*, concretamente nove. Quatro destes *exempla* têm uma certa autonomia, por ocuparem capítulos, e por serem precedidos por breves introduções: o dos escudeiros do rei que roubaram e mataram um judeu, e foram degolados, depois de confessar – cap. 6 –; o do bispo do Porto que dormia com a mulher de um vizinho da cidade, e a quem o rei quis açoitara com as suas mãos – cap. 7 –; o do escudeiro que dormia com a mulher de um corregedor e foi castrado – cap. 8 –, e o do almirante que tratou com uma alcoviteira – cap. 10. O capítulo 9, porém, não tem introdução e sim conclusão, e reúne cinco *exempla*: o do lisboeta atraído pela sua mulher, a quem o rei mandou matar; o da mulher que tinha sido forçada pelo seu marido, e que passou a ser viúva, por ordem do monarca; o do escudeiro executado em Braga por ter cortado os arcos da cuba de vinho de um lavrador; o do escrivão enforcado por ter recebido dinheiro sem o tesoureiro estar presente, e o do escudeiro de Avis que feriu um porteiro do rei e foi degolado.

Fernão Lopes sublinha a exemplaridade destes “casos”, nas introduções e na conclusão referidas. Destaca a equidade do rei ao julgar ricos e pobres, leigos e clérigos, «ca nẽnhũu, per rrogo nem poderio, avia d’escapar da pena merecida, de guisa que todos rreceavam de passar seu mandado». Descreve o gosto do monarca por assistir aos castigos – «nẽnhũu feito crime mandava que se desembargasse salvo perant’elle» – e pelo tormento dos culpados – «e se confessar nom queriam, el se desvestia de seus rreaaes panos e per sua mão açoitava os malfeitores». Salienta, também, o empenho do rei em castigar aqueles que dormiam com mulheres casadas ou virgens. O cronista insiste na autenticidade das histórias – «certo foi, e nom ponhaes duvida» – mas não

fala nem de datas nem de fontes. Contudo, em todas as narrações aparecem nomes, de pessoas e lugares, aparentemente introduzidos para atestar a sua veracidade. Tendo sido provado que Fernão Lopes utilizou, para outros episódios, documentos do reinado<sup>21</sup>, nada se sabe das origens das breves histórias que se contam nos capítulos 6 a 9<sup>22</sup>.

Embora não conheçamos a proveniência destes *exempla* relacionados com a aplicação da justiça, parecem proceder de uma tradição, escrita ou oral, anterior a Fernão Lopes<sup>23</sup>. Podemos, assim, imaginar que existiu um hipotético escrito, copiado ou sintetizado pelo cronista, e ampliado com os parágrafos introdutórios, cujo único rasto são esses quatro capítulos da crónica que nele se basearam. Seguindo esta premissa, é factível reconstruir um processo – também hipotético – de escrita que teria tomado como ponto de partida esse texto, enquadrando-o com os capítulos 5 e 10, acrescentando-o com os anteriores e posteriores – 4, 11 e 12 –, e completando-o com o capítulo 1 e o prólogo. Essa ‘crónica’ teria sido depois ampliada e estruturalmente modificada para ser integrada – com a inserção de episódios que faziam parte das linhas argumentais que seriam desenvolvidas nas crónicas dos reinados seguintes – no conjunto cronístico formado pelas crónicas dos reinados de D. Pedro, D. Fernando e D. João I. O texto ‘original’ refletiria a imagem de um tempo passado idealizado, remoto, preservado apenas na memória do povo. Bem como o retrato de um monarca com traços bíblicos característicos do Antigo Testamento; um rei-juiz inspirado por Deus que atuava sem piedade, mas que se implicava, que julgava e que executava, com o único objetivo de estabelecer a ordem. Provavelmente, esta imagem foi desenvolvida ao longo dos anos que se seguiram à morte de D. Pedro, e relaciona-se com a muito plausível tentativa de estabelecer um paralelismo entre o rei e o Deus do Antigo Testamento, para sublinhar o carácter messiânico do seu filho D. João I.

## 2 – Os acrescentamentos

As narrativas copiadas em alguns manuscritos da crónica revelam que os copistas desses manuscritos consideraram que a essência do texto eram esses episódios que exemplificam a aplicação da justiça pelo rei, e que julgaram que esses *exempla* eram o registo escrito de uma tradição; registo ao qual pretenderam dar continuidade. Quando a crónica é observada individualmente, sem ter em conta as crónicas dos reinados seguintes ou as dos anteriores, o que se destaca é esse retrato do reinado e do rei, pouco

---

<sup>21</sup> Lopes (1933), Russell (1995), Russell (1941).

<sup>22</sup> O episódio narrado no capítulo 10, sobre o almirante Lançarote Pesanha, parece baseado na carta que o cronista transcreve.

<sup>23</sup> Algumas frases do escrito de Lopes indicam que existiam textos anteriores sobre o rei D. Pedro que o cronista teve presentes na sua escrita. Por exemplo, no capítulo 4 – «deste rrei achamos escripto que era muito amado de seu poboo» –, ou no início do capítulo 15 – «Screvem algũus louvando este rrei dom Pedro, dizendo que rreinou em paz enquanto viveo e fortuna nom fez sem rrazom d’encaminhar ho começo e meo e fim de seu mundo de viver em assesego e folgada paz».

relacionado com os restantes conteúdos do escrito – à exceção, talvez, dos capítulos dedicados a Inês de Castro. Aparentemente, os copistas dos manuscritos que contêm as narrativas retiveram e procuraram dar continuidade, sobretudo, a esse retrato. A frase que introduz os acrescentamentos é, neste sentido, bastante clara: «Deste Rej dom *pedro* comtão algũas cousas e afyrmão *por* mujto certas dado caso *que* ho cronjsta as não comte». Passemos a ver agora quais são essas histórias que alguns copistas quiseram acrescentar, para depois as analisar brevemente e as relacionar com as que aparecem na crónica. Seguiremos a ordem em que aparecem no manuscrito designado como Np (BNP, COD. 11056), que é o único que contém todas.

A primeira das narrativas fala de uma mulher que foi denunciar o assassinato do seu marido por um clérigo, e conta como o rei ordena a um pedreiro que mate o clérigo. Quando o pedreiro o mata e é levado perante o rei, este pergunta que pena foi dada ao clérigo por matar um homem, e respondem-lhe que lhe foi proibido dar missa ou exercer como sacerdote. O rei ordena que o pedreiro nunca mais trabalhe no seu ofício e, depois, casa-o com a viúva do primeiro assassinado e compensa-os com ‘tenças’ que lhes permitirão viver sem trabalhar.

A segunda narrativa fala de um amigo do rei que é maltratado pelo seu filho. Intrigado, o rei interroga a mulher do seu amigo e descobre que ela foi violada por um frade e, assim, ficou grávida desse filho. O rei vai ao mosteiro, manda meter o frade dentro de um cortiço e, a seguir, manda serrar o cortiço. Quando lhe chamam a atenção sobre a execução, ele responde que não mandou serrar o frade, mas o cortiço.

A terceira fala de um lavrador que empresta umas taças de prata a um fidalgo e quando, algum tempo depois, as vai procurar, é espancado pelo fidalgo. Ao ouvir isto da boca do lavrador, o rei diz-lhe que fique na corte um tempo, onde chama depois o fidalgo, obrigando-o a pagar o custo da estadia do lavrador na corte.

As duas últimas narrativas transmitidas em Np não aparecem em todos os manuscritos, e também não foram incluídas na edição de 1735. A quarta conta como o rei, perdido uma noite num monte, dormiu na casa de um lavrador que não o reconheceu. No dia seguinte, os homens do rei encontraram-no e sugeriram que compensasse o lavrador. O rei então mandou-o enforcar, acusando-o de ter assassinado um homem. O lavrador confessou e foi enforcado. A quinta, e última, é uma variante da segunda em que o frade serrado no cortiço estava a dormir com a mulher de um cidadão de Lisboa.

Uma das principais características destas narrativas é a ausência de qualquer referência temporal – não sabemos em que momento dos dez anos de reinado isto aconteceu –, em contraste com a presença de várias referências espaciais: a primeira e a terceira situam o rei em Évora, a primeira e a segunda falam de Santarém, a terceira indica a procedência do lavrador e do fidalgo – Entre-Douro-e-Minho –, e a quinta situa-se em Lisboa e situa o frade no mosteiro – não especificado na segunda – de São Vicente de Fora. Ao mesmo tempo, todas as narrativas têm em comum o facto de se dedicarem a exemplificar o carácter justiceiro do rei.

Na primeira narrativa o rei escolhe o pedreiro, ordena-lhe que mate o clérigo, compensa-o por isso e casa-o com a viúva. A função do monarca é reestabelecer a ordem que tinha sido quebrada com o assassinato que o clérigo cometeu, e a sentença faz parte de um processo programado. O rei onisciente serve-se de um sujeito – o pedreiro – que utiliza como agente – mão executora – para vingar o agravo; e, depois, no seu papel de rei-juiz, consegue que ninguém fique prejudicado.

Na segunda narrativa o rei atua em solitário como investigador e vingador do que aconteceu ao seu amigo. Na execução do frade, sem julgamento, encontramos de novo uma contraposição entre a justiça secular e a eclesiástica, e uma imposição da primeira sobre a segunda.

Na terceira narrativa o rei decide, de uma maneira quase salomónica, compensar o lavrador perante o fidalgo. É significativa, neste sentido, a frase final: «e asy castigou ho fydalguo pos termos *que* elle avexara ho laurador: na fazemda e na homrra, *que* elle majs semtyo».

Como já foi dito, a quarta e a quinta narrativas estão presentes apenas em alguns dos manuscritos, e parecem pertencer a uma tradição paralela. A do lavrador enforcado revela uma característica do monarca, a inspiração divina: «dyziase ser elRej jnspirado de graça devyna a conhecer e alcançar a verdade das cousas como per Revelação, como acõteçeo em outras algũas cousas e justyças *que* fez *que* na sua cronjca não faz mẽção mas são muj sabidas». A quinta, variante da história do frade serrado no cortiço, tem alguns paralelismos com o primeiro *exemplum* do capítulo 9 da crónica<sup>24</sup>.

Com efeito, estas breves histórias relacionam-se sobretudo com as que aparecem no citado capítulo 9; e é, precisamente, a seguir a este capítulo onde três delas são colocadas na edição do Padre Bayão, sob a forma de dois capítulos – numerados como 10 e 11 – titulados «Do que ElRey passou com hũa mulher de Santarem, que se lhe foy queixar a Evora da morte de seu marido» e «De outros casos notáveis de rigorosas justyças, que ElRey D. Pedro mandou executar»<sup>25</sup>. Um século antes, Manuel de Faria e Sousa transmitira os três relatos, misturados com resumos dos *exempla* dos capítulos 7, 8, 9 e 10, numa ordenação aparentemente aleatória, no Tomo II da *Europa Portuguesa*<sup>26</sup>. Em ambos os casos – a edição de 1735 e o livro publicado em 1679, se bem que escrito antes de 1649 – as histórias não são precedidas pelas frases «contão algũas cousas e afyrmão *por* mujto certas», «outrosy afyrmão mujtos e dizem *que*» e «tambem se conta e se afirma», presentes nos manuscritos; o que, em princípio, provaria que os

---

<sup>24</sup> Todas as transcrições estão tomadas de Np.

<sup>25</sup> Bayão (1735). Parece – mas não é possível prová-lo – ter sido o editor, e não o copista do manuscrito em que se baseava, quem inseriu estas histórias dentro da crónica.

<sup>26</sup> Faria e Sousa (1679: 185-186). Os *exempla* são introduzidos com a frase «De todos los castigos que hizo no se hallará ninguno que no fuesse importante, y frutuoso a toda luz, quando a alguna se presentasse terrible, y arrebatado», e a seguir aparecem sínteses da segunda narrativa, do capítulo 8 da crónica, da primeira narrativa, do capítulo 7, dos *exempla* terceiro, segundo, quarto e primeiro do capítulo 9, do capítulo 10, da terceira narrativa e do quinto *exemplum* do capítulo 9.

acrescentamentos foram assumidos como parte da memória do monarca e, portanto, considerados dignos de serem incorporados à sua transmissão escrita, sem nenhuma necessidade de especificar a sua origem<sup>27</sup>.

Paralelamente, as frases introdutórias presentes nos manuscritos que acabam de ser citadas parecem indicar que, antes de serem registadas, estas histórias se tinham transmitido de forma oral, sob a forma de tradições ou lendas, talvez locais – de Évora, Santarém, Lisboa –, que teriam chegado aos ouvidos de um copista que decidiu juntá-las à crónica. É muito significativa, neste sentido, a aparição da primeira das narrativas numa carta escrita, em 1558, por António Pereira Marramaque. O texto que aparece nos manuscritos da crónica, que aqui transcrevemos a partir de Np, é o seguinte:

«Deste Rey dom *pedro* comtão algũas cousas e afyrmão *por* mujto certas, dado caso *que* ho cronjsta as não comte. Amtre as quães dizem *que* estando elRey em euora se lhe foy agravar hũa molher *que* alguns dizem ser de samtarem dizemdo *que* hũu cleryguo da terra homrrado e de Remda lhe matara contra Rezão e justiça seu marydo e depouys de lhe elRey preguntar meudamente pelo caso lhe mãdou *que* como elle fose na djta villa *para* omde elle auja de hyr o jmuirno ujmdouro lho lembrasse. E vymdo tempo no qual helRey veo a ella, a molher do morto teue cujdado de se hyr a elRey e lhe fez a lembrança *que* lhe elle mãdara e a ella não esqueça, e elRey lhe dise *que* se fose embora *que* elle terja cujdado de lhe fazer jnteiramente justiça. E dahy a certos djas jmdo elRey pela vjlla vyo amdar em hũu amdajmo a hũu mãcebo pedreyro *que* na manera de sua *peessoa* lhe pareceo como era solteyro, e como se tornou ao paço ho mãdou chamar e ujmdo amte elle lhe pergumtou se conhecya aquelle cleryguo foão, e o mãcebo lhe dise q sũ conhecya muj bem, o *que* uisto por elRey lhe mãdou *que* ho buscasse e *que* homde quer *que* ho topasse ho matasse, e *que* trabalhasse *por* se salvar e *que* quãdo não podese se deixasse premder. Partymdo ho pedreyro asy fauorecydo do mãdado delRey, se foj em busca do padre e em ho achamdo ho matou, e algũus querẽ dyzer *que* na procysão de corpus xpi. E não se podemdo acolher foy preso. E tanto *que* ho elRey soube mãdou *que* se não despachasse aquele feyto sem elle ser presentemte, e mamdou majs a molher do morto *que* dese de comer aquele preso e *que* *para* lho pedisse ao seu esmoler ho *dinheiro* *que* lhe fose neçesareo. Proçesado ho feyto e semdo elRey emportunado dos parentes do cleryguo pelo final despacho dele, mãdou *que* lhe fose leuado, *para* efeyto do qual forão juntos cõ elRej certos desembargadores e amte elle foy lydo de verbo a verbo, calamdo porem ho omecydyo *que* ho cleryguo fyzera. Ho qual elRey, fazemdo *que* jngorava, pergumtou se aquele cleryguo era bryguoso ou tjnha feyto algũu dylycto *por* omde podese presumjr sua morte, *por* *que* não podya crer nẽ estava em Rezão *que* aquele homẽ ho matasse não temdo algũa *por* pequena *que* fose *para* iso. E elles Responderão *que* avja dyas *que* ho dito cleryguo matara hũu homẽ, mas *que* diso era ja ljure. E tornado elRej a Repetir e pergumtar pela

---

<sup>27</sup> Contudo, a divulgação das narrativas deve ter sido limitada. Pedro de Mariz, por exemplo, não faz referência a nenhuma delas no capítulo dedicado ao rei D. Pedro, o quarto do Diálogo Terceiro, intitulado «Del Rey Dom Pedro, per cognomento Cruel, mas por sua inteyra justiça, venerado» (Mariz, 1594: 123-127); e também não aparecem nas obras de Toscano (1623), Bernardes (1706-1728) e Morais (1720).

penna que lhe fora dada, lhe diserão que lhe fora mādado por semtemça que se deu no juizo eclesyastyco que majs não disese mjsa nẽ husase de seu offycyo de saçerdote. Ho que vysto por elRey mādou por no feito. E visto como ho dyto cleryguo por matar a hũu secular lhe não fora dada majs penna no juizo eclesyastyco soomte que não disese mjsa nẽ husase de seu offycyo de saçerdote, que elle outrosj mādava no seu juyzo secular ao djto pedrejro em penna de matar hũu saçerdote que não ujvese majs pelo dyto offiçyo de pedrejro e se avisase so penna de morte que majs não trabalhase pelo dito offiçyo e que loguo fose solto. E depouys ho mādou chamar e ho casou cõ a molher do morto, a quem deu temças, por omde vyueo sem husar de seu offiçyo de pedrejro.».

Na carta de António Pereira a história é narrada com algumas variantes<sup>28</sup>:

«El Rey Dom Pedro em quem Deos espirou espirito de justiça fez neste cazo hũa justiça ensinada por Deos, e não anda escrita na sua Chronica, porem passou assy que eu o sey de J<sup>o</sup> Lopes de Sequeira meu sogro, que o ouviu sendo mancebo a fidalgos muito velhos e honrados por couza muy certa e verdadeyra e dis que em seu tempo matou hũ cónego de Evora hũ homem baxo em rixa, livrou se da morte perante o seu vigário sahio a sentença que fosse seis meses suspenso das ordens, e degradado hũ anno fora do Bispado, sobre El Rey parte desta sentença, e mandou logo saber se tinha o morto algũ filho homem, disseram que sim, mandoo chamar, e perguntou lhe se seria elle homem para matar a quem matara seu Pay, disse elle que sim se não ouvesse medo à sua justiça, disse El Rey que não o houvesse, e o fosse logo matar, e matasse onde houvesse muita gente e se deixasse prender, foi elle logo a Evora esperoo na Praça com hũa espada nua debaixo da capa, e meteu o a nelle e matoo, prenderão no tanto que foi prezo, mandou El Rey logo traer ante elle estava, mandou traer o feito do livramento do Conego que lhe matara o Pay e nelle esteve com os juizes do feito, e sahio com hũa sentença que dizia assim, Visto como fuão cardador, matou a fuão conego na Praça de Evora, que matou seu Pay, e visto como o dito conego foi condemnado em seis meses de suspensão das ordẽs e em hũ ano de degredo fora do Bispado no júizo eclesiastico; Da mesma maneyra condemno no meu júizo a este fuão cardador, filho do morto, e o hei por suspenso outros seis mezes do seu officio de cardador e o degredo por hũ anno fora do Bispado e mandoo soltar. Dada assim a sentença mandou logo chamar o Bispo de Evora, e o seu vigario e disselhes publicamente que elle lhes dava sua fee, que quantos clérigos no seu Reyno matassem homẽs, se as justiças ecclesiasticas por isso não os mandassem matar, que avia de dar licença aos parentes dos mortos que os matassem e livralos a todos, que havião de ser iguais e que não lhes tomava a sua jurisdição, porque a justiça de Deos para todo fora feyta de hũa maneyra. Enquanto este justo Rey viveo não houve clerigo, nem frade que ousasse a matar homem neste Reyno.».

---

<sup>28</sup> Miguel (1980: 213). Sobre esta carta ver o texto de Filipe Alves Moreira neste volume.



Aparece aqui a referência direta a uma transmissão oral – com a identificação, aliás, do transmissor, i.e., o sogro «que ouviu sendo mancebo a fidalgos muito velhos e honrados por couza muy certa e verdadeyra» – que remete a uma preservação, nos fins do século xv, no contexto da corte, de memórias relacionadas com o rei<sup>29</sup>. Estaríamos, assim, perante o provável entrecruzamento da chamada “memória empírica”, que circulava por canais orais e só ocasionalmente era registada por escrito, e a “memória oficial”, transmitida sob a forma de crónicas. O que leva a pensar que a inclusão no relato de Fernão Lopes de episódios semelhantes poderia ser interpretada como um entrecruzamento similar, que teria acontecido na centúria anterior; e que, em consequência, os copistas que decidiram inserir os acrescentamentos nos manuscritos estavam a dar continuidade ao processo de registo iniciado pelo cronista.

No entanto, e mesmo se deve ter sido esse o pensamento daqueles copistas, a ideia de que, quer eles, quer António Pereira Marramaque, estavam a registar por escrito memórias transmitidas oralmente desvanece-se quando se descobre que esta história do clérigo assassino tem origens mais antigas e não portuguesas. Porque, como de seguida veremos, uma história muito similar, se bem que situada em Perugia, foi registada pelo maiorquino Anselm Turmeda, nos inícios do século xv; e é bem provável que este escritor se tenha baseado num relato italiano anterior.

### 3 – As origens da história do pedreiro

O *Libro llamado del Asno de Fr. Anselmo Turmeda* é citado no *Index et Catalogus librorum prohibitorum* encomendado pelo Inquisidor Gaspar de Quiroga e publicado, no ano 1583, em Madrid<sup>30</sup>. Isto explica, em parte, porque não se conservam versões antigas em nenhuma língua ibérica desta obra, originalmente escrita em catalão, entre os anos 1417 e 1418, e impressa em Barcelona, no ano 1509, sob o título *Disputa de l’ase contra frare Enselme Turmeda sobre la natura et nobleza dels animals*<sup>31</sup>. De facto, considera-se que o texto mais próximo do original é a versão francesa publicada em Lyon, no ano 1544, e intitulada *Disputation de l’Asne contre Frère Anselm*<sup>32</sup>. A partir desta edição, e de outras posteriores, a *Disputa de l’ase* conheceu uma divulgação considerável na

---

<sup>29</sup> António Pereira era casado com D. Catarina de Menezes, filha de João Lopes de Sequeira, que viveu entre os finais do século xv e os inícios do xvi, e fora trinchante de D. Manuel I e mordomo-mor da infanta D. Brites. Ver Sousa (1747: 412-413).

<sup>30</sup> Torres Amat (1836: 635).

<sup>31</sup> Algumas notícias indicam que o texto, antes de 1583, foi também impresso em castelhano.

<sup>32</sup> Editada de novo em “Disputation de l’Asne contre Frère Anselm” 1911. A partir desta versão publicaram-se duas tentativas de restauração do original catalão, Turmeda (1922) e Turmeda (1928); a segunda foi reeditada várias vezes, uma delas por Mikel de Epalza (1987). Sobre outras edições em diferentes línguas ver Renedo Mirambell (2014: 67-70).



Europa além-Pirenéus<sup>33</sup>. Nos territórios ibéricos, no entanto, só nos inícios do século xx começou a haver um verdadeiro interesse pela obra, especialmente a partir dos comentários de Marcelino Menéndez y Pelayo<sup>34</sup>. Pouco depois, Miguel Asín Palacios identificou o original árabe em que a maior parte do texto se teria baseado, num estudo que ocupava as primeiras páginas do volume inaugural da *Revista de Filología Española*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, publicado em 1914<sup>35</sup>. Com base nesses trabalhos, e ao longo de aproximadamente um século, diferentes investigadores têm analisado a tradução francesa do texto de Turmeda e estabelecido que esta *disputatio* entre homens e animais foi redigida a partir da reescrita de um apólogo inserido num texto do século x, o tratado XXI da enciclopédia dos Irmãos da Pureza de Bassorá<sup>36</sup>. Nesse processo de reescrita, o autor maiorquino teria incluído no texto referências geográficas, históricas e autobiográficas, e também alguns fragmentos satíricos, entre os quais se destacam uns breves relatos anticlericais. O objeto do nosso interesse é um desses relatos.

As narrativas, introduzidas por Turmeda para exemplificar os pecados capitais, ilustram comportamentos inadequados de clérigos desse período, e em especial de frades franciscanos. Na opinião de Menéndez y Pelayo, é essa sátira social que faz a *Disputa* interessante, sendo estes contos comparáveis aos escritos por Boccaccio e similares a alguns relatos franceses de Quatrocentos, como os reunidos nas *Cent nouvelles nouvelles*<sup>37</sup>. Na mesma linha, outros autores têm sublinhado as semelhanças entre estas narrativas e os *fabliaux* – esses breves poemas narrativos, geralmente humorísticos, que se compuseram em França entre os séculos xii e xiv<sup>38</sup> –, e alguns os têm classificado como o que, no contexto da literatura catalã, é chamado *contes plaents*<sup>39</sup>. Contudo, nenhum especialista tem dilucidado se Anselm Turmeda escreveu estes textos ou os adaptou a partir de materiais anteriores<sup>40</sup>. Certamente, da mesma maneira que poderia ter-se baseado em histórias de origens desconhecidas – orientais, muçulmanas, do teatro clássico, ... – também seria possível que tivesse copiado, traduzido ou reescrito uma compilação de contos ainda não identificada ou, entretanto, desaparecida. O facto de os lugares onde se localizam as histórias – Itália e a área oriental da Península Ibérica – estarem diretamente relacionados com os territórios

---

<sup>33</sup> Tornero Poveda (2002). Para além da edição de 1544, houve outras duas também em Lyon, uma sem data e a outra em 1548, uma em Paris em 1606 e, no mesmo ano, uma tradução da versão francesa para alemão publicada em Mümpelgardt.

<sup>34</sup> Menéndez y Pelayo (1905: CV-CX).

<sup>35</sup> Asín Palacios (1914: 1-51).

<sup>36</sup> Uma síntese dos estudos e uma bibliografia actualizada em Alemany Ferrer (2014).

<sup>37</sup> Menéndez y Pelayo (1905: CVII-CVIII).

<sup>38</sup> Riquer (1964).

<sup>39</sup> Martín Pascual (2015: 101-125).

<sup>40</sup> Sobre as fontes da obra ver García Sempere (1996) e Redondo (2017).

onde o frade, e depois apóstata, residiu na primeira etapa da sua vida pode ser interpretado nos dois sentidos: presumindo que Turmeda terá narrado histórias que conhecia ou pressupondo que terá inserido na sua obra relatos que já existiam, tal e como os registou, em catalão ou numa outra língua<sup>41</sup>. Qualquer uma das opções poderia ser, em princípio, válida; e existe ainda a possibilidade de nuns contos terem sido adaptados relatos, orais ou escritos, introduzindo nomes de lugares e pessoas, e outros contos terem sido apenas copiados ou traduzidos. Esta segunda hipótese parece a mais provável no caso do conto que aqui interessa, o terceiro, que podemos sintetizar como se segue.

O pároco de São João de Perúgia apaixonou-se por uma mulher chamada Marroca e, um dia em que a encontra sozinha na igreja, declara o seu amor. Marroca rejeita o clérigo, regressa à sua casa e conta o que acontecera ao seu marido, que vai falar com o bispo. Em resposta, o prelado promete que será feita justiça e que o castigo servirá como exemplo para outros clérigos. A seguir, chama o clérigo e pergunta se é verdade o que lhe foi dito, ao que o clérigo responde que sim, mas que estava a brincar. O bispo – que, segundo o narrador, também não respeitava os preceitos morais – decide então castigar o clérigo apenas com a proibição de entrar na igreja, durante três dias. Indignado, o marido de Marroca vai até ao palácio do senhorio para pedir ajuda à autoridade civil e conta à *podestà*, Filippo da Ilha, todo o ocorrido. Depois de ouvir o caso, a *podestà* determina que, no dia seguinte, o marido da Marroca deve ir, com outros dois homens, à porta da igreja e, quando o clérigo sair de lá, devem bater-lhe até o deixar quase morto – *prenez le et lui donnez tant de coups de baston que le laissez pour mort* –, mas sem o chegar a matar, devendo regressar depois a casa e esperar. Quando os outros clérigos encontram o padre deitado no chão, põem-no num caixão e levam-no ao palácio do bispo. Convoca-se então uma reunião de todos os religiosos e decide-se que deve ser exigido um castigo pela agressão que possa ser garantia de que, no futuro, os civis não voltarão a atacar os eclesiásticos. Em procissão, acompanhados por sinos e a cantar o *requiem*, os religiosos chegam ao palácio do senhorio com o caixão. A *podestà* finge não saber o que sucedera, ouve o sermão do bispo, que pede que seja castigado o marido de Marroca, identificado como François de Nernia, e manda prendê-lo. Meia hora depois, o acusado chega preso ao palácio, com uma corda no pescoço, e é interrogado pelo senhorio. François de Nernia reconhece a sua culpa e relata o que acontecera, indicando que o castigo imposto ao clérigo pelo bispo não se justifica porque é *vng meschant qui vouldroit plus tost estre vng an au bourdeau qu'ung iour a l'eglise* [«um malvado que antes devia estar um ano num bordel do que um dia na igreja»]. A *podestà* emite então a pena: o culpado é condenado a não entrar durante três dias na taberna e, se por acaso entrasse, deveria estar mais dois dias sem entrar em nenhuma taberna ou bordel. Espantado, o bispo pergunta ao senhorio que justiça é essa. A *podestà* responde que melhor do que aquela que o bispo fez, porque para François de Nernia o

---

<sup>41</sup> Dos oito relatos, três situam-se em Tarragona, três em Maiorca e dois em Perúgia.

castigo de não entrar na taberna é maior do que para o clérigo estar um ano sem entrar na igreja. Os religiosos, forçados a aceitar que a autoridade civil é agora mais poderosa do que a deles, regressam em silêncio, sem sinos nem procissão.

Este relato parece associado com o anterior, também situado em Perúgia. Nesse caso, a narrativa descreve o fim do domínio de um abade na cidade depois de que um cidadão, chamado Jean Ester, tendo sido a sua mulher forçada por um clérigo, pedira ajuda à república de Florença – que estava em guerra com o papado – para se rebelar contra o eclesiástico e colocar no seu lugar um governo comunal<sup>42</sup>. De facto, é possível que as duas histórias tenham estado relacionadas com os acontecimentos políticos vividos em Perúgia na primeira metade do século XIV<sup>43</sup>, e que as críticas contra a Igreja tenham tido relação com as lançadas pelos *fraticelli* instalados nessa área naquela altura<sup>44</sup>. Se tal foi o caso, provavelmente o que Anselm Turmeda registou foram histórias que conheceu quando viveu em Itália, ou posteriormente, direta ou indiretamente baseadas em acontecimentos reais – ou situadas em contextos reais –, que de alguma maneira transmitiam a imagem negativa das instituições eclesiásticas que circulava dentro e fora da Igreja<sup>45</sup>.

Os dois contos mostram, simultaneamente, a impunidade dos clérigos e o difícil convívio entre as justiças eclesiástica e civil, defendendo a segunda delas. No entanto, se o da queda do abade aparentemente regista um episódio histórico, real ou ficcionado, apresentado como um exemplo de como os abusos podem fazer cair o poder, a história de como François, Francesc, Francesco ou Francisco Nernia conseguiu o apoio do senhorio é a história de como a vingança pode ser justificada e não castigada, desde que seja para recuperar o equilíbrio perdido por uma injustiça anterior. Assim, em princípio, e mesmo se a história de François pode ser interpretada como um *exemplum* destinado a circular em contextos laicos e, de alguma maneira, a divulgar da ideia de que a autoridade civil é mais “justa” do que a eclesiástica, esta interpretação enfraquece quando se comprova que os elementos que dão forma à narração – o

---

<sup>42</sup> No texto não é totalmente claro, mas em princípio as duas histórias exemplificam o pecado da soberba e, de alguma maneira, apresentam-se associadas.

<sup>43</sup> A adaptação ao francês de nomes que antes devem ter sido adaptados ao catalão faz com que seja difícil identificar as personagens citadas, mas Filippo da Ilha poderia ser Filippo Bigazzini, por exemplo, que esteve à frente do senhorio da cidade nos inícios do século.

<sup>44</sup> Também podem ter relação com as correntes averroístas presentes na Itália desse período, como já foi apontado: «les obres de Turmeda [...] reflecteixen en major o menor grau la veritable actitud de llur autor, que era essencialment escèptica i, per dir-ho amb un mot d'ara, anticlerical. Aquest escepticisme de Turmeda, producte típic dels corrents de filosofia averroista que imperaven aleshores a Itàlia, i que, com en Boccaccio, anava aliat a una vena satírica –ací gairebé superada, de vegades, en humorisme– enlloc no és tan palès com en la *Disputa*» (Olivar, 1928).

<sup>45</sup> Menéndez y Pelayo pensava que todas as histórias podiam ter tido uma origem italiana: «No he encontrado hasta ahora el original de ninguno de los cuentos de Fr. Anselmo, pero basta leer dos de ellos para sospechar su procedencia. Es, por consiguiente, Turmeda el primer cuentista español influido directamente por los italianos, lo cual no quita que sea un autor profundamente catalán por el modo de expresión.» (Menéndez y Pelayo, 1905: CX).

clérigo, o marido, o bispo, a *podestà* – não estão ligados ao tema. Uma característica que se torna evidente quando a trama do conto é identificada num relato escrito em Itália três ou quatro décadas depois e construído com elementos completamente diferentes.

#### 4 – Variantes do conto e difusão na Península Ibérica

A narrativa 204 das *Facezie* de Poggio Bracciolini conta como uns genoveses que residiam em Pera (atual Beyoğlu, na província de Istambul), numa visita a Constantinopla, tiveram um enfrentamento com um grupo de gregos do qual resultaram vários feridos e mortos. O castigo imposto pelo imperador aos gregos foi rasurar-lhes a barba, o que era considerado uma grande humilhação para eles. A autoridade genovesa achou isso uma burla e prometeu vingança. Passado um tempo, entrou em Constantinopla com um grupo de genoveses que assassinaram e feriram vários gregos e, quando o imperador reclamou, organizou uma cerimónia em Pera para castigar aos culpados. Porém, na altura em que todos pensavam que iam ser decapitados, mandou que lhes fossem rasurados os rabos e, como justificação, afirmou que os genoveses não levavam a barba na cara, mas nas nádegas. A frase final do autor, que sintetiza a essência da história, é também uma chave para identificar o relato: «Assim, foi aplicada igual pena a igual delito»<sup>46</sup>.

O paralelismo entre esta narrativa e a de Turmeda, sobre o qual chamou a atenção José Fradejas<sup>47</sup>, reforça a hipótese de que a segunda tenha tido uma origem italiana. Os diversos modos de enunciação relacionados com a transmissão oral explicariam a evolução da narrativa até à sua fixação escrita, e as variantes representariam diversas cristalizações, provavelmente derivadas de uma série de transmissões orais paralelas e, ao longo de dois ou três séculos, não interrompidas<sup>48</sup>. Assim, podemos supor que uma história que narrava como uma sentença injusta era compensada com uma outra posterior – baseada na mesma premissa, mas destinada a reestabelecer a ordem – circulou na Itália do século xv e foi localizada em diferentes palcos – Perúgia, Bizâncio – para exemplificar a rivalidade entre justiças; e que, sob a forma do enfrentamento entre a justiça civil e a eclesiástica, e com outros elementos do relato de Anselm Turmeda, o conto se reelaborou no século xvi nos territórios ibéricos.

Pelo facto de não se terem conservado nem manuscritos da obra nem edições do texto em línguas ibéricas, a transmissão do *Diálogo de l'Asne* é difícil de estudar<sup>49</sup>. Em relação ao conto em análise, não existem – ou, melhor, não se conhecem provas de que tenha havido – variantes ou reescritas anteriores ao século xvi; e das várias localizadas

---

<sup>46</sup> Tradução de latim para italiano em *Facezie di Poggio Fiorentino* (1912: 130-131).

<sup>47</sup> Fradejas (1987: 66-67).

<sup>48</sup> Ver Júdice (1991). As diferentes línguas em que as versões foram registadas poderiam também explicar a continuidade da transmissão oral.

<sup>49</sup> Sobre um fragmento da *Disputa* conservado num manuscrito ver Rubio i Balaguer (1913).

nessa centúria nem todas estão datadas com precisão. Para além de nas versões portuguesas que já vimos, o relato aparece em castelhano, e em relação com o rei Pedro de Castela, na *Floresta* escrita por Melchor de Santa Cruz, publicada em 1574. Neste caso, a história é muito similar à portuguesa, mas o pedreiro é um sapateiro e, como na carta de António Pereira Marramaque, é filho do homem morto:

«Un Arcediano de la Iglesia de Sevilla mató a un Zapatero de la misma Ciudad, y un hijo suyo fué á pedir justicia; y condenóle el Juez de la Iglesia en que no dixese Misa un año. Dende á pocos días el Rey D. Pedro vino a Sevilla, y el hijo del muerto se fué al Rey, y le dixo como el Arcediano de Sevilla habia muerto a su padre. El Rey le preguntó si habia pedido justicia. El le contó el caso como pasaba. El Rey le dixo: Serás tú hombre para matarle, pues no te hacen justicia? Respondió: Sí Señor. Pues hazlo así, dixo el Rey. Esto era víspera de la fiesta del Corpus Christi. Y el dia siguiente, como el Arcediano iba en la procesion cerca del Rey, dióle dos puñaladas, y cayó muerto. Prendióle la Justicia, y mandó el Rey que lo traxesen ante él; y preguntóle, por qué habia muerto á aquel hombre? El mozo dixo: Señor, porque mató á mi padre, y aunque pedí justicia, no me la hicieron. El Juez de la Iglesia, que cerca estaba, respondió por sí que se la habia hecho, y muy cumplida. El Rey quiso saber la justicia que le habia hecho. El juez respondió, que le habia condenado, que en un año no dixese Misa. El Rey dixo á su Alcalde: Soltad ese hombre, y yo le condeno que en un año no cosa zapatos» (Santa Cruz, 1790: 43-44).

Esta história do rei e do sapateiro teve em Espanha uma importante difusão. Para além de nalguns manuscritos do século XVII, aparece na obra *El rey don Pedro defendido* ou *Epítome de la vida del señor rey don Pedro de Castilla*<sup>50</sup> e nos *Annales* de Diego Ortiz de Zúñiga<sup>51</sup>:

«Añadió el rey este año [1354] el ordenamiento que a esta ciudad auía dado el de mil trecientos y cinquenta y vno, [...] y en que refiere muchos insultos que se cometían por eclesiásticos que faltauan a la obligación de su estado «con armas (dize) debedadas, no temiendo a Dios ni catando ni guardando su estado»; de que se ocasionaua que los seglares se provocasen a venganzas por el mesmo modo «por quanto (prosigue) los iuezes de la Iglesia no les dan pena ni escarmiento por ello»; y concluye «por ende establezco y ordeno por ley que qualquiera ome lego que de aquí adelante matare o fiziere o deshonnare algún clérigo, o le fiziere algún otro mal en su persona, o en sus cosas, que aya otra tal pena qual abría el clérigo que tal malefizio fiziesse al lego». [...] La qual he referido por otro suceso que de esta ciudad y de este mesmo tiempo se cuenta entre los notables de este rey: que auiendo vn prebendado hecho graue ofensa a vn zapatero, no experimentó más pena que suspenderlo por algún tiempo de la

---

<sup>50</sup> Vera y Figueroa (1648).

<sup>51</sup> Ortiz de Zúñiga (1677). O título da lei no *Ordenamiento de 1360* é «Ley veinte e nueve. Que tal pena reçiban los omnes legos que mataren o fizieren o fazen otro mal a los clérigos o a sus cosas quales reçebieron los clérigos que tales malefícios fiziesen contra los legos» (Sáez Sánchez, 1946).

asistencia a su iglesia y culto; de que, más ofendido, el oficial tomó pública satisfacción; de que, acusado ante el rey, lo sentenció a que en vn año no vsasse oficio; que con lo expresado en la ley referida tiene bastante conexión, si acaso a ella no dio motiuo.».

Transmitiram-se também, sobretudo a partir do século xvii, em obras históricas e literárias, e especialmente em peças teatrais, outras histórias relacionadas com o rei e ligadas a localidades – Sevilha, Madrid, Astudillo – que foram consideradas ‘memórias’ na altura e, posteriormente, ‘lendas’<sup>52</sup>. Menéndez y Pelayo interpretou o fenómeno da maneira seguinte<sup>53</sup>:

«Otras leyendas relativas a Don Pedro, ya de carácter local, como la tradición sevillana del candilejo, ya atribuídas caprichosamente a su persona, aunque en el fondo pertenezcan al *folk-lore* general, como la del zapatero y el prebendado, entran (juntamente con casos de pura invención y reminiscencias de las crónicas) en una nueva elaboración artística del tipo de Don Pedro, que comienza con el teatro español de Lope de Vega y sus discípulos y extiende sus raíces hasta el período romántico, que fué fertilísimo en leyendas, novelas y dramas, de que es protagonista *el valiente justiciero*, pues de la nota de cruel le salvan casi todos los poetas, o la dejan muy en segundo término.».

E também o fez, pouco depois, José Ramón Lomba y Pedraja<sup>54</sup>:

«Es lo más probable que en el siglo xvii D. Pedro era popular en Castilla, y generalmente tenido en concepto de justiciero. Las tradiciones y consejas, algunas de carácter local, que recogió el teatro [...] parece que lo confirman. Sin cesar, en las comedias se le representa pronunciando fallos, sentado en su tribunal, asombrado y entreteniéndolo al público con su justicia ingeniosa y extravagante. [...] El teatro del siglo xvii reflejó de un modo constante la contradicción que existía entre el D. Pedro de la crónica de Ayala y el de la tradición popular. [...] El pueblo le adoraba, no obstante sus desafueros, porque en medio de ellos, y en lucha con los hombres y con la influencia fatal de los astros, era valiente y estaba solo, y se jugaba la cabeza y la perdía.».

---

<sup>52</sup> A história da prova das laranjas, por exemplo, narrada num dos *Contos e histórias de proveito e exemplo* de Gonçalo Fernandes Trancoso, escritos por volta de 1569, aparece em manuscritos castelhanos do século xvii relacionada com D. Pedro I de Castela e situada umas vezes em Sevilha e outras em Astudillo.

<sup>53</sup> Menéndez y Pelayo (1896: 71-72). O mesmo autor opinava que «sea lo que quiera del origen y fundamento histórico de esta anécdota (que probablemente no tendrá ninguno, a no ser el que apuntó Ortiz de Zúñiga), es lo cierto que Don Pedro de Castilla, personaje mucho más trágico y solemne que el de Portugal (cuya figura puede decirse que es una reducción de la suya), tuvo virtud de atraer a su persona todas esas historias, y se alzó, por antonomasia, entre los monarcas de su siglo, con el dictado, tan elástico entonces, de *justiciero*, que más propiamente diríamos ejecutor y cumplidor de las venganzas populares» (Menéndez y Pelayo, 1896: 71).

<sup>54</sup> Lomba y Pedraja (1899: 277-278).

O rei de Castela, a quem praticamente nenhum escrito conservado anterior ao século XVI descreve de maneira positiva, passou a partir do século XVII a ser uma personagem popular, apreciada e defendida. Esta personagem partilhou com a de D. Pedro I de Portugal uma dicotomia cruel-justiceiro que as histórias associadas às suas memórias tentaram sublinhar. Se, no caso do castelhano, o processo se prolongou até ao Romantismo, o D. Pedro português teve, nos séculos XVIII e XIX, uma menor presença na escrita como monarca justiceiro<sup>55</sup>; talvez pelo facto de a sua memória se ter associado, progressivamente, cada vez mais à história de Inês de Castro.

Este fenómeno de construção progressiva da memória das personagens históricas medievais compreende-se com facilidade a partir da análise de como se registaram, entre os séculos XVI e XIX, diferentes histórias, paralelamente, em textos historiográficos e em textos estritamente literários. No entanto, afirmar que o fenómeno já se manifestara no século XV, e concretamente na crónica de Fernão Lopes, parece problemático. Sabemos que o cronista transmitiu – e integrou no discurso historiográfico – histórias orais, talvez já anteriormente registadas por escrito, atribuídas ao rei e que estruturalmente se identificam com os contos. Sabemos também que essas histórias, misturadas com outros elementos do relato cronístico, e apresentadas como *exempla*, passaram a fazer parte da memória do reinado. Os leitores e editores da época moderna – e provavelmente também os do século XV – interpretaram os relatos como registos por escrito de memórias ‘reais’, transmitidas oralmente a partir dos relatos de testemunhas. Esse tipo de transmissão – que, de alguma maneira, preservava uma ‘boa memória’ do monarca que contrastava com, ou matizava, uma imagem negativa – foi especialmente valorizada. A ‘memória empírica’, considerada potencialmente mais ‘verdadeira’, registava-se por escrito para constatar que existiam relatos paralelos ao historiográfico que o complementavam. O problema é que as variantes, derivadas dos diversos modos de enunciação, diluem na transmissão oral as fronteiras entre realidade e ficção; o que não acontece – pelo menos não da mesma maneira – na escrita.

---

<sup>55</sup> «La leyenda del rey Justiceiro, tan poderosa en los días de nuestro cronista, tan sustentada luego por los Acenheiros, Galvaõs, Barbosas, Sousas y Bayaõs, puede decirse que ha muerto en la historia de Portugal. *O segundo Trajano na justiça*, era ya para Herculano, *um doido con intervallos lucidos de justiça e economia*, y es hoy á los ojos del más moderno de los historiadores portugueses, Oliveira Martins, simplemente “um tyramo a moda antiga; em cujo espirito encarnára toda a brutalidade popular;” y que “por isso mesmo era adorado!” “O povo via-se rei na pessoa de D. Pedro”. Por el contrario, las crueldades del rey de Castilla, con sus propios caracteres de verdad, magistralmente narradas en la *Crónica* de Ayala, tomando luego por obra de la poesía las apariencias de justicias, han tenido, y aun tienen, fervorosos admiradores, no solo en el vulgo, sino entre los cultivadores mismos de los estudios históricos, los cuales, más poetas que historiadores, en vez de prescribir severamente la poesía de la historia, sacrifican, por el contrario, en aras de la fábula los sagrados derechos de la verdad» (Sánchez Moguel, 1889: 79-80).



## Bibliografia:

- Alemaný Ferrer, Rafael (2014), "Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda", in C. Esteve (ed.), *El texto infinito: tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 229-242.
- Amado, Teresa (2007a), "Questões textuais sobre manuscritos das Crónicas de Fernão Lopes", in A. López Castro y L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León.
- Amado, Teresa (2007b), *O passado e o presente: ler Fernão Lopes*, Lisboa, Editorial Presença.
- Amado, Teresa (2007c), "Os pensamentos do cronista Fernão Lopes", in *eHumanista*, 8, pp. 133-142.
- Amado, Teresa (1991), *Bibliografia de Fernão Lopes*, Lisboa, Edições Cosmos.
- Asín Palacios, Miguel (1914), "El original árabe de la «Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»", in *Revista de Filología Española*, 1, pp. 1-51.
- Bell, Audrey F. (1931), *Fernão Lopes*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- Beau, Albin Eduard (1941), "Os elementos panegíricos nas crónicas de Fernão Lopes", in *Revista Portuguesa de História*, 5, pp. 5-21.
- Bernardes, Manuel (1706-1728), *Nova floresta de sylva de varios apothegmas e ditos sentenciosos*, Lisboa, Officina de Valentim da Costa Deslandes.
- Carvalho, Dulce Elisabete Manso da F. Sanches de (1996), *Normalização do Corpus Medieval. Crónicas de D. Pedro e de D. Fernando. Fernão Lopes*, dissertação de Mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- Cintra, Luís Filipe Lindley (1964), "Nótula sobre os manuscritos das obras de Fernão Lopes", in *Colóquio*, 29, pp. 49-50.
- Coelho, António Borges (1967), *Para a análise da filosofia política em Fernão Lopes*, Lisboa, Seara Nova.
- "Disputation de l'Asne contre Frère Anselm" (1911), in *Revue Hispanique*, XXIV, pp. 358-479.
- Epalza, Mikel de. (1987), *Disputa de l'ase*, Palma de Mallorca, Editorial Moll – Consell Insular de Mallorca.



*Facezie di Poggio Fiorentino* (1912), Lanciano, Carabba Editore.

Fernández Gallardo, Luis (2012), “La «Crónica de D. Fernando» de Fernão Lopes: una perspectiva hispánica”, in A. Martínez Pérez, A. L. Baquero Escudero (coord.), *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: 25 años de la AHLM*, Murcia, Universidad de Murcia.

Fradejas, José Manuel (1987), “Las facecias de Poggio Bracciolini en España”, in *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 7, pp. 52-72.

Júdice, Nuno (1991), *O espaço do conto medieval*, Lisboa, Vega.

García Sempere, M.; Ll. Martín Pascual (1996), “Algunes fonts occidentals de l’obra d’Anselm Turmeda *Disputa de l’ase*”, in *Revista de Filología Románica*, 13, pp. 181-214.

Lomba y Pedraja, José Ramón (1899), “El Rey don Pedro en el teatro”, in *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, Victoriano Suárez, tomo II.

Lopes, Fernão (2007), *Crónica de D. Pedro*, edição crítica, introdução, glossário e índices de Giuliano Macchi, 2ª edição, revista, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Lopes, Fernão (1977), *Crónica de D. Pedro*, organização, prefácio e notas de António Borges Coelho, Lisboa, Livros Horizonte.

Lopes, Fernão (1933), *Crônica do Senhor Rei Dom Pedro: oitavo rei destes regnos*, introdução do Prof. Damião Peres, Biblioteca Histórica. Série Régia, Porto, Livraria Civilização Editora.

López-Arias, Julio (1993), *Peculiaridades estilísticas de Fernão Lopes*, Nueva York, Peter Lang.

Mariz, Pedro de (1594), *Dialogos de varia historia em que summariamente se referem muytas cousas antigvas de Hespanha*, Coimbra, Officina de António de Mariz.

Martín Pascual, Llúcia (2015), “La *Disputa de l’Ase* y otros equinos parlantes en la literatura catalana medieval”, in *Lectura y signo*, 10, pp. 101-125.

Matos, José Manuel Sant’Ana de (2000), *Transcrição e transcrição. O aproveitamento por Fernão Lopes dos textos de López de Ayala*, tesis doctoral, Cáceres, Universidad de Cáceres.

- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1896), *Antología de los poetas líricos castellanos, desde la formación del idioma hasta nuestros días*, Tomo VII, Parte segunda, *Tratado de los romances viejos*, Madrid: Lib. de la Viuda de Hernando y C<sup>a</sup>.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1905), *Orígenes de la novela*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Librería Editorial De Bailly Bailliere e Hijos, tomo I.
- Mitre Fernández, Emilio (1991), “La historiografía bajomedieval ante la revolución trastámara: propaganda política y moralismo”, in *Estudios de Historia Medieval en homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Monteiro, João Gouveia (1988), *Fernão Lopes, texto e context*, Coimbra, Minerva.
- Morais, José Supico de (1720), *Colleçam moral de apothegmas memoráveis*, Lisboa, António Pedroso Galzão.
- Moreira, Filipe Alves (2013), *A Crónica de Portugal de 1419: fontes, estratégias e posteridade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Para a Ciência e a Tecnologia.
- Olivar, Marçal (1928), “Introducció”, in *Disputa de l'ase*, Barcelona, Barcino.
- Orduna, Germán y José Luís Moure (1994), *Crónica del Rey Don Pedro y del Rey Don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, Buenos Aires, SECRI, vol. 1.
- Orduna, Germán (1989), “Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno. Unidad de estructura e intencionalidad”, in *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Frankfurt-Main, Vervuert.
- Ortiz de Zúñiga, Diego (1677), *Annales Eclesiásticos y Seculares de la Muy Noble Ciudad de Sevilla, desde el año de 1246 [...] hasta el de 1671*, Madrid, Imprenta Real.
- Rebello, Luís de Sousa (1983), *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Redondo, Jordi (2017), “Sobre les fonts dels *exempla fabularia* de la *Disputa de l’Ase*”, in *Caplletra*, 63, pp. 15-33.
- Renedo Mirambell, Clara (2014), *La Disputa de l’ase d’Anselm Turmeda: histoire du texte*, mémoire de master, Lyon, Université de Lyon.
- Riquer, Martí de (1964), “Anselm Turmeda”, in *Història de la Literatura Catalana*, vol. 2, Barcelona, Ariel.

- Rubio i Balaguer, Jordi (1913), "Un text català de la *Profecia de l'Ase de Turmeda*", in *Estudis Universitaris Catalans*, 6, pp. 9-24.
- Russell, Peter E. (1996), "Archivists as Historians: The Case of the Portuguese Fifteenth-Century Royal Chroniclers", in A. Deyermond (ed.), *Historical Literature in Medieval Iberia*, London, Queen Mary and Westfield College.
- Russell, Peter E. (1995), "On the Sources of Fernão Lopes", in *Portugal, Spain and the Africa Atlantic, 1343-1490*, Aldershot, Variorum.
- Russell, Peter E. (1941), *As Fontes de Fernão Lopes*, Coimbra, Coimbra Ed.
- Sáez Sánchez, Emilio (1946), "Ordenamiento sobre administración de justicia dado por Pedro I a Sevilla en 1360", in *Anuario de Historia del Derecho español*, 17, pp. 712-750.
- Sánchez Moguel, Antonio (1889), "Observaciones críticas sobre la *Crónica de Pedro I de Portugal*", in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 15, pp. 70-82.
- Santa Cruz, Melchor de (1790), *Floresta Española de Apotegmas, o Sentencias, sabia y graciosamente dichas de algunos españoles*, Madrid, Ramón Ruiz Impresor.
- Saraiva, António José (1985), *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva.
- Saraiva, António José (s.d.), *As Crónicas de Fernão Lopes*, Lisboa, Portugália.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1972), *A Historiografia Portuguesa; Doutrina e Crítica*, Lisboa, Verbo, vol.1.
- Sousa, António Caetano de (1747), *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, tomo XII, Parte 1.
- Sussekind, Flora (1984), "Fernão Lopes: Literatura mas com certidão de verdade", in *Colóquio/Letras*, 81, pp. 5-15.
- Tornero Poveda, Emilio (2002), "Huellas de la Disputa en la cultura europea", in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, pp. 53-65.
- Torres Amat, Félix (1836), *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de escritores catalanes, y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona, Imprenta de J. Verdager.
- Toscano, Francisco Soares (1623), *Parallellos de Principes e Varões Illvstres*, Évora, Manoel Carvalho.
- Turmeda, Anselm (1922), *Llibre de disputació del'ase*, Barcelona, J Horta, impresor.

Turmeda, Anselm (1928), *Disputa de l'ase*, Barcelona, Barcino.

Vera y Figueroa, Juan Antonio (1648), *El rey D. Pedro defendido*, Madrid, Francisco García.

## **RECENSÕES & INFORMAÇÕES**



**APRESENTAÇÃO DE DISSERTAÇÃO**

**Autora:**

*Maria Joana Matos Gomes*

**Título:**

*O Rei na Escrita. As Múltiplas Faces de Afonso VI (séculos XI e XII)*

**Como citar esta apresentação:**

Maria Joana Matos Gomes, “O Rei na Escrita. As Múltiplas Faces de Afonso VI (séculos XI e XII)”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 163-170.

DOI: 10.21747/21839301/gua2rec1

## O REI NA ESCRITA. AS MÚLTIPLAS FACES DE AFONSO VI (SÉCULOS XI E XII)

Dissertação de Doutoramento em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos – especialização em Literatura e Cultura – apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Janeiro de 2017. Realizada sob a orientação da Prof. Doutora Maria do Rosário Ferreira e do Professor Doutor José Carlos Ribeiro Miranda

Maria Joana Matos Gomes

A ideia de nos dedicarmos ao estudo da figura de Afonso VI em relatos cronísticos do século XII – tema central desta dissertação de doutoramento – surgiu durante a nossa investigação de Mestrado, sobre a chamada *Lenda da Condessa Traidora* que se encontra preservada em textos historiográficos redigidos nos séculos XIII e XIV, mais concretamente a *Estoria de España* de Afonso X e a *Crónica de 1344* de Pedro de Barcelos.

À medida que fomos conhecendo melhor estas e outras obras historiográficas medievais, chamou-nos a atenção a importância e o peso de um reinado em particular – o de Afonso VI. Não só porque o relato deste reinado ocupava um espaço bastante considerável quando comparado com outros, mas também porque a preponderância que assumia nas obras mencionadas parecia advir não tanto do protagonismo do próprio Afonso VI como da figura de um cavaleiro a ele associado – Rodrigo Díaz de Bivar, o Cid. Paralelamente, a familiarização com os processos de composição da historiografia afonsina fez-nos tomar consciência da dificuldade experimentada pelos redactores que integravam o *scriptorium* de Afonso X em harmonizar fontes que, muitas das vezes, propunham versões diferentes, quando não mesmo antagónicas, de um determinado episódio ou evento.

A partir destas premissas – relevância do reinado de Afonso VI na historiografia do século XIII e XIV, a sua ligação a uma das figuras mais conhecidas da literatura medieval ibérica e a existência de relatos divergentes sobre os mesmos eventos –, surgiram várias questões que podiam constituir-se como base para uma tese de doutoramento:

Que visão de Afonso VI e do seu reinado propunham os textos, anteriores ainda ao século XIII, que trataram em primeira mão esta personagem histórica e as problemáticas por ela suscitadas? Qual a tipologia desses textos, e em que contexto surgiram? Haveria, nesse período de génese, textos nos quais a figura do Cid não detinha o protagonismo patente nas obras mais tardias? Os textos deste período ofereciam



relatos contrastantes sobre Afonso VI, ou pelo contrário, tinham sobre ele perspectivas pouco diferenciadas?

Para além das perguntas directamente suscitadas pelos textos historiográficos, um outro aspecto foi decisivo na opção de tomar Afonso VI como tema central desta dissertação: a consciência de que se trata de uma figura basilar para a compreensão da construção das identidades portuguesa e espanhola.

Como figura incontornável da história e do imaginário ibérico, Afonso VI tem exercido um considerável fascínio entre os académicos, fascínio esse que está atestado pelos inúmeros estudos, artigos e livros dedicados a este rei e/ou ao seu tempo. Trata-se de investigação realizada sobretudo no âmbito da História, sendo por isso abundantes os estudos biográficos ou centrados em eventos ocorridos durante o reinado de Afonso VI (como é o caso da introdução do rito romano na Península Ibérica, das relações com outras entidades políticas peninsulares e extra-peninsulares, ou dos progressos na conquista e fixação territorial). Mais raros são os estudos dedicados à compreensão dos mecanismos de construção discursiva das crónicas medievais que se debruçaram sobre o mesmo período. E, quando os investigadores trataram a figura de Afonso VI na perspectiva dos estudos literários, a investigação incidiu quase exclusivamente em textos da tradição cadiana, tendendo a reflectir sobre questões herdadas dos estudos filológicos dos finais do século XIX, em que se perscrutava a relação entre o texto historiográfico e o texto épico, entre a oralidade e a escrita.

A proposta de trabalho que traveja esta tese de doutoramento propõe-se considerar as primeiras fontes escritas que falam de Afonso VI numa perspectiva literária. Assim, procurou-se proceder a uma análise dos textos que podem ser considerados como os elementos iniciais da construção da *estória* deste rei que veio a ser canonizada pela tradição historiográfica medieval.

A dissertação partiu de dois princípios: antes de mais, que o texto historiográfico é discurso, que se rege por mecanismos de construção idênticos aos de outros tipos discursivos e que a codificação da realidade histórica produzida pela historiografia é moldada por inúmeros factores internos e externos; além disso, que cada relato historiográfico representa uma determinada visão dos factos e das respectivas circunstâncias, originando esta diversidade de pontos de vista diversas versões, umas vezes concordantes, outras contrastantes, dos acontecimentos registados, neste caso da *estória* de Afonso VI. Nesse sentido, a análise dos processos de construção narrativa em torno de Afonso VI revelou-se importante para um debate fundamental no campo dos estudos literários: o da relação entre a realidade, a sua representação discursiva e a construção da memória.

A combinação destes dois princípios de análise permitiu abrir novas vias interpretativas e enriquecer o conhecimento sobre os textos cronísticos estudados. Em termos gerais, esta dissertação ajudou a mostrar que os relatos historiográficos redigidos no período posterior à morte de Afonso VI constituem um conjunto de narrativas que atribuem a Afonso VI múltiplas formas de poder simbólico e legitimatório

e que a ascensão ao trono desta personagem não pode ser dissociada das alterações sócio-políticas e culturais que ocorreram na Península Ibérica durante o século XII. Ao mesmo tempo, e inevitavelmente, este trabalho tornou visível o intrincado xadrez de processos e propósitos legitimatórios, de estratégias retóricas e estilísticas, de mentalidades e intencionalidades por trás da elaboração dos testemunhos escritos que constituem a mórula primordial a partir da qual a memória historiográfica de Afonso VI se formou e se desenvolveu. Esta dissertação constitui-se, portanto, como a biografia de um Afonso VI textual e não factual ou histórico.

A investigação debruçou-se sobre um *corpus* redigido entre meados do século XI e finais do século XII, e que compreende oito textos cronísticos e um conjunto de 196 textos diplomáticos. A escolha de um conjunto de testemunhos suficientemente variado e heterogéneo, quer em termos de tipologia, quer em termos de origem geográfica, revelou-se essencial para o estudo que nos propúnhamos realizar. Dada a floresta de textos que é a historiografia medieval sobre Afonso VI, esta dissertação é apenas um primeiro passo na elucidação da rede discursiva tecida em torno desta personagem. As hipóteses levantadas e as conclusões alcançadas devem vir a ser testadas em textos pertencentes a outras esferas geográficas e políticas da Península Ibérica, como é o caso de Navarra, Aragão ou Catalunha, e sobretudo do al-Andalus, já que o expressivo conjunto de narrativas historiográficas árabes que referem Afonso VI abre um campo de investigação praticamente intacto. Da mesma forma, e tendo em conta as relações estreitas deste monarca com meios franceses, também seria profícuo analisar a imagem do conquistador de Toledo em obras historiográficas de além-Pirenéus e compará-la com as representações peninsulares oferecidas pelos textos tratados neste estudo.

É importante destacar que a inclusão de textos diplomáticos no *corpus* primário selecionado se revelou frutífera. A análise do diploma jurídico em paralelo com a narrativa cronística permitiu mostrar convergências e contrastes entre os dois tipos de discurso, enriquecendo assim o modo como ambos são percebidos. Tendo em conta que, em muitos casos, os redactores de uns e de outros coincidem, o estudo comparado destes textos pode ser um bom método para entender os processos e hábitos de escrita medievais na sua globalidade. Além disso, a proficuidade desta abordagem é um argumento a favor de que, no futuro, a análise comparatista entre a historiografia e outros géneros discursivos se torne uma prática mais frequente. O estudo das relações entre as crónicas medievais e a lírica trovadoresca, ou entre o texto filosófico e o texto historiográfico, deve merecer mais interesse por parte dos investigadores.

O recurso a uma metodologia multidisciplinar (que implicou a utilização de ferramentas conceptuais provenientes de áreas científicas para além dos estudos literários, como a antropologia, o direito, a diplomática, a história) permitiu dar conta da polissemia dos textos e compreender melhor aspectos que não teria sido possível perceber se este trabalho recorresse exclusivamente às ferramentas tradicionais dos estudos literários ou filológicos. Estando consciente de que a adopção de conceitos de

diferentes áreas pressupõe algumas limitações na sua utilização, procurámos equilibrar potenciais desacertos com uma leitura cuidada de cada texto (*close-reading*), tendo sempre em conta a sua gramática semântica individual, partindo depois para uma comparação de todas as obras do *corpus*, de forma a realçar quer as semelhanças quer as diferenças.

No que toca à organização das matérias, o estudo está dividido em duas partes. Na primeira, pretendeu-se essencialmente dar a conhecer o *corpus* sobre o qual a análise iria incidir. Descreveu-se o modo como Afonso VI é representado em cada texto, chamando a atenção para os elementos com maior prevalência e destacando desde logo alguns pontos de contacto e de oposição entre as diferentes versões consideradas que viriam, no decorrer do trabalho, a ser objecto de maior atenção. Também se procedeu aqui à apresentação de dados relativos aos vários textos (datação, autoria, conservação, panorama editorial, etc.), agrupando-os de acordo com a tipologia (documento, crónica particular e história dinástica) e seriando-os cronologicamente dentro de cada tipologia.

Na segunda parte do trabalho, procedeu-se ao estudo minucioso das múltiplas *estórias* sobre Afonso VI. Aí, a disposição das obras obedeceu a uma lógica diferente da adoptada na primeira parte. Os vários elementos do *corpus* foram agrupados já não apenas de acordo com a sua tipologia, mas também tendo em conta o meio onde foram produzidos e o objectivo legitimatório que os enformou, pondo desde logo em evidência a importância de tais factores na construção destas narrativas. Além da memória do monarca que ficou registada na documentação coeva, consideraram-se três grandes categorias de memória escrita sobre Afonso VI no período estudado: uma memória eclesiástica, uma memória familiar e, por fim, uma memória dinástica, as quais se caracterizam em seguida em traços largos.

A memória diplomática constitui o único testemunho escrito sobre Afonso VI que é contemporâneo do monarca e que, dentro das condicionantes apontadas, se poderá entender como veiculando uma projecção textual do próprio rei. Verificámos que, apesar dos constrangimentos formais que regem o texto diplomático, a imagem de Afonso VI não é fixa, adaptando-se ao contexto específico em que ocorre e ao destinatário a que se dirige. Dois elementos se destacam na construção da *persona* diplomática do rei: a conquista de Toledo, e a titulação imperial.

A memória eclesiástica mostra Afonso VI como o monarca perfeito, cujo reinado tem uma dimensão idealizante e em que o rei surge como o representante máximo da ordem. O período em que governa é sistematicamente apresentado como um tempo onde as leis e pactos são respeitados. Figura de qualidades modelares, Afonso VI é posto em paralelo com os líderes das instituições eclesiásticas produtoras dos textos em questão e em contraste com figuras que colocam em causa a ordem instituída e os privilégios dessas instituições.

No que respeita à memória familiar, também o reinado de Afonso VI é visto como um tempo idílico, sendo apresentado como um prelúdio para os reinados dos seus netos e sucessores, Afonso Henriques e Afonso VII. A sequência entre o reinado de Afonso VI

e os dos seus descendentes masculinos passa pela afirmação quer das relações de parentesco que os ligam, quer da continuidade das leis vigentes, mas decorre, acima de tudo, da exaltação das figuras de Henrique e Raimundo, pais dos dois primos, e da valorização das virtudes guerreiras correlativas da conquista da terra.

Finalmente, a memória dinástica centra-se na revisitação dos problemas políticos do início e do final do reinado de Afonso VI, abrindo espaço a uma reflexão mais ou menos explícita sobre as modalidades possíveis de transmissão de poder e de património. As crónicas oscilam entre a necessidade de condenar as guerras entre parentes, por um lado, e de justificar a decisão de Fernando I de dividir os reinos pelos seus filhos, por outro. Apesar do comportamento dúbio de Afonso VI no processo sucessório que é relatado por alguns textos, estes não chegam nunca a pôr em causa as suas acções, munindo-se cada obra de estratégias próprias para mostrar como lícita a conduta do monarca.

O facto de a vida e o reinado de Afonso VI se terem desenrolado em circunstâncias marcadas pelo protagonismo de várias mulheres torna os relatos analisados particularmente reveladores das concepções coevas sobre o poder feminino, o que propiciou que este trabalho tivesse considerado com particular atenção o tratamento dado nos textos cronísticos estudados a essa questão. Afonso VI morreu sem deixar um herdeiro varão directo, tendo-lhe sucedido duas filhas, Urraca em Leão, Castela e Galiza, e Teresa no território portugalense. A nosso ver, a memória positiva que a escrita conservou de Afonso VI decorre, em grande parte, do carácter inusitado desta sucessão. Confrontados com a confluência, sentida como anómala ou problemática, entre o género feminino e o exercício de efectivo do poder, os textos outorgam a Afonso VI e ao seu reinado um estatuto legitimador de cariz quase utópico no jogo das batalhas políticas, ideológicas e institucionais em que os seus redactores se vêem envolvidos. Esta dissertação mostra que todos os textos que abordam a questão da sucessão de Afonso VI fazem uso de estratégias discursivas que visam atenuar a autoridade das suas filhas e sucessoras, por forma a patrocinar o direito ao trono dos reinos por elas governados parte dos dois netos de Afonso VI – Afonso VII e Afonso Henriques – um direito potencialmente ameaçado por outros pretendentes com relações de parentesco com as duas mulheres.

Os textos estudados revelam igualmente uma grande dificuldade em enquadrar o tipo de poder representado por outras duas figuras femininas marcantes na biografia de Afonso VI: as suas irmãs Elvira e Urraca. Sobretudo no que toca a esta última, verificámos uma grande variabilidade na forma como é apresentada a sua intervenção na ascensão de Afonso VI, após o exílio em Toledo, ao trono dos reinos de novo reunidos num só monarca. Neste particular, propusemos a hipótese de tal variação estar ligada a visões díspares sobre a autoridade que seria lícito recair sobre as mulheres da família real. Num contributo para a elucidação do funcionamento e evolução do Infantado, observámos também divergências entre diferentes relatos no tratamento e entendimento desta tão particular instituição de transmissão de património e de direitos políticos próprios das

mulheres da linhagem régia. Tal oscilação poderá reflectir a incompreensão, por parte dos redactores, dos ancestrais preceitos de funcionamento do Infantado, ou corresponder a uma estratégia motivada pela necessidade de justificar a apropriação de património pertencente e esta instituição por parte dos promotores da obra onde o relato se insere.

Este trabalho deixa assim abertas perspectivas de análise sobre a relação entre o poder político e as mulheres na sociedade medieval ibérica que poderão contribuir para a elucidação do entendimento coevo do papel de figuras femininas, homólogas das estudadas no âmbito desta dissertação, no reino de Portugal. Seria seguramente produtivo o estudo da forma como os textos diplomáticos e cronísticos recriaram o percurso de vida de diferentes gerações de infantas portuguesas, merecendo especial atenção as filhas de Sancho I, Teresa e Sancha.

Relativamente a questões atinentes aos processos de escrita, esta dissertação põs em evidência o facto de a escrita historiográfica estar condicionada não só por factores sócio-políticos, mas também pela cultura literária dos redactores, pelo seu acesso a determinadas fontes e pela existência e uso de modelos literários. É de salientar a abundância de terminologia jurídica ou diplomática nas crónicas estudadas, o que justifica a atenção cuidadosa concedida à função que ela aí desempenha. Concluiu-se que a preocupação dos redactores com problemáticas de carácter jurídico atestada pelo recurso a este tipo de léxico está intimamente relacionada com o potencial legitimatório conferido aos textos pela sua recorrente e disseminada comparência. Esta dissertação chama assim a atenção para a funcionalidade da utilização de termos jurídicos em narrativas historiográficas e abre caminho para o seu estudo noutros relatos cronísticos. O mesmo pode dizer-se sobre a terminologia da área da Geografia, que tem peso considerável em algumas das narrativas tratadas.

Esta dissertação poderá ainda contribuir para o conhecimento do passado em âmbitos que transcendem o campo da literatura medieval. As hipóteses propostas e as conclusões alcançadas relativamente ao modo como se construía o discurso historiográfico no século XII, a consciência de que a presença ou ausência de determinados elementos ideológicos, narrativos ou lexicais não tem a ver exclusivamente com o conhecimento ou desconhecimento dos redactores, podendo também decorrer de motivações legitimatórias, são factores que têm necessariamente impacto no estudo da historiografia moderna e contemporânea. A construção da memória – remota ou não – é um processo dialéctico, que obriga a viajar permanentemente entre passado, presente e futuro.

Gostaria de terminar esta apresentação com uma citação de Marc Bloch, alguém que merece a nossa admiração não só como investigador, mas também como ser humano. Em cartas trocadas com um amigo sobre a sua obra *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Bloch refere-se assim ao seu trabalho:

«um livrinho que, temo, estará cheio de conjecturas temerárias e também incorrectas, mas que, na pior das hipóteses, poderá servir de guia e provocar comprovações ou objecções, todas elas úteis. É para sermos criticados que escrevemos, ainda mais quando se trata de uma obra deste tipo».

**RECENSÃO CRÍTICA DE LIVRO**

**Autor:**

*António Fernando Nabais*

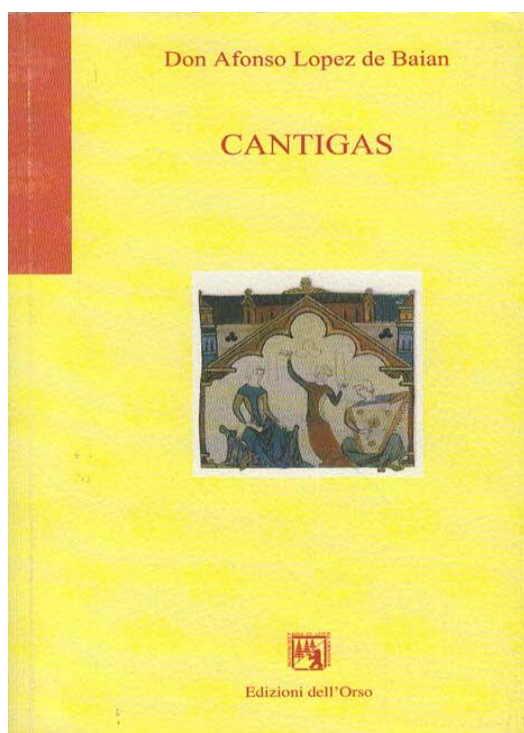
**Título:**

Pilar Lorenzo-Gradín (ed.), *Afonso Lopez de Baian, Cantigas*, Alessandria, Edizione del'Orso, 2008.

**Como citar esta recensão:**

*António Fernando Nabais, "Recensão crítica a Pilar Lorenzo Gradín (ed.), Don Afonso Lopez de Baian. Cantigas, Alessandria, Edizione del'Orso, 2008", in Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais, nº 2, 2017, pp. 171-177.*

DOI: 10.21747/21839301/gua2rec2



**PILAR LORENZO GRADÍN (ED.),  
DON AFONSO LOPEZ DE BAIAN. CANTIGAS,  
ALESSANDRIA, EDIZIONE DEL'ORSO, 2008  
(353 P., ISBN: 978-88-6274-002-9)**

A edição das cantigas de Afonso Lopes de Baião, da responsabilidade de Pilar Lorenzo Gradín, constitui mais um momento auspicioso na actividade de edição crítica dos textos trovadorescos. O percurso académico e científico da estudiosa conduziu-a, também, a este momento. Na realidade, o seu nome, entre outras razões, está associado à obra do trovador, graças a um artigo fundamental acerca da célebre “gesta de maldizer” («Don Afonso Lopez de Baião y la épica francesa») e ao facto de ter sido a autora da entrada sobre a vida e a obra do trovador no *Dicionário de Literatura Medieval Galego-Portuguesa*.

A presente edição foi já alvo de uma recensão por parte do Professor Ramon Lorenzo. Tendo em conta a competência e o saber do estudioso galego, pouco mais haverá a dizer, especialmente no que se refere às questões linguísticas. Ainda assim, apontarei algumas discordâncias ou sugestões, sobretudo no âmbito do comentário literário e da contextualização histórico-literária.

A primeira parte da Introdução, da página 7 à 41, dedicada à biografia do trovador, corresponde, de acordo com a autora, a uma recapitulação crítica dos dados que figuram nos estudos de Leontina Ventura, Resende de Oliveira e de J. A. de Sotto Mayor Pizarro, tendo em conta o facto de não ter encontrado documentação que pudesse trazer novos dados. Nesta secção, reafirmam-se, assim, a importância da família de Baião, as relações com outras linhagens e as várias funções que o nobre português desempenhou ao longo da sua vida bem como os conflitos em que participou.



A autora, evidentemente, não ignora as virtualidades documentais dos textos trovadorescos, mas terá optado por não as explorar nesta secção, em que isso também faria sentido.

Seguidamente, nas pp. 42 a 65, há lugar à descrição da tradição manuscrita, num estudo pormenorizado acerca da conservação dos textos de Afonso Lopes de Baião, o que inclui, naturalmente, a localização dos textos nos cancioneiros.

Nas pp. 59-60, a propósito da secção dos cancioneiros em que está incluído, a autora chama a atenção para o facto de que essa colocação permite confirmar a presença de Afonso Lopes de Baião em, pelo menos, um círculo cortesão de Castela. Um dos argumentos utilizados prende-se com as referências a topónimos castelhanos que constam do célebre «ciclo da ama». É de notar, no entanto, que três dos quatro textos satíricos de Afonso Lopes de Baião contêm referências a topónimos portugueses, o que pode e deve levar-nos, pelo menos, a colocar a hipótese de que esses textos tenham sido concebidos em Portugal e, mais especificamente, na corte régia: estamos a referir-nos aos dois textos em que o visado é Mem Rodrigues de Briteiros e a um outro em que há alusões a uma abadessa e a uma freira do mosteiro de Arouca. O quarto texto visa um certo Alvelo que poderá ser identificado com um pequeno nobre português. A propósito deste texto, Pilar Gradín afirma que outros autores (João Soares Coelho e Airas Vuitoron) terão tentado visar a mesma personagem, sendo que poderão ter coincidido com Baião em Castela ou em Portugal.

Não se veja nesta contraposição matizada um qualquer assomo de patriotismo, sentimento, aliás, que muito prejudicou a visão de alguns estudiosos portugueses do passado, mas a verdade é que continua a verificar-se uma tendência para colocar a produção trovadoresca da segunda metade do século XIII nas cortes de Afonso X e de Sancho IV, esvaziando quase em absoluto quaisquer outros possíveis círculos, nomeadamente a corte de Afonso III de Portugal. Assim, regressamos, no fundo, à questão sobre o valor documental dos próprios textos trovadorescos e somos obrigados a concluir que a autora nem sempre leva a análise nesse sentido. Efectivamente, a presença de antropónimos e topónimos e a discreta alusão a factos ou circunstâncias históricos nos textos satíricos permite colocar a hipótese de que possam ter sido concebidos num determinado ambiente cortesão. A constante itinerância de Afonso Lopes de Baião, atestada em documentação castelhana e portuguesa, reforça a necessidade de encarar as suas cantigas também como fontes históricas.

Ainda no âmbito da Introdução, segue-se, nas páginas 66 a 80, uma outra secção intitulada «La poesía». Aqui, é levado a cabo um estudo geral dos textos. A autora começa por realçar a originalidade do trovador no que se refere às cantigas de escárnio e maldizer, passando a uma primeira análise dos vários textos do cancioneiro: duas cantigas de amor, quatro de amigo e quatro de escárnio e maldizer.

Na p. 66, a autora afirma que há uma «estrecha dependência» entre a primeira cantiga de amor atribuída ao trovador («Sennor, que grav'oj'a mi é») e as cantigas de amigo. Defende que isso está associado ao facto de que a cantiga de amor contém vários tópicos habituais na poesia trovadoresca, nomeadamente o da partida do ente amado como fonte de sofrimento. Defende a autora que, também nas cantigas de amigo deste trovador, isso se verifica

relativamente ao amado, havendo como que uma ampliação temática dos elementos esboçados na cantiga de amor.

No que se refere à análise do conjunto de cantigas de amigo, a estudiosa afirma que estas «ofrecen una mayor unidad temática y estilística». A circunstância de os textos conterem um evidente «carácter narrativo que permite expressar con diversas gradaciones los estados de ánimo de la protagonist» leva à reconstituição de um possível ciclo.

Assim, segundo Lorenzo Gradín, a ordem das cantigas, de acordo com o conteúdo narrativo, começaria em «Madre, des que se foi d'aquí», continuaria com «Disseronmi ñas novas de que m'é mui gran bem» e «Ir quer'oj'eu fremosa, de coraçõ», para terminar em «Fui eu, fremosa, fazer oraçõ».

A propósito da primeira cantiga, a autora afirma que é possível deduzir das palavras da donzela que a mãe se opõe à relação amorosa da filha, o que me parece discutível. Na realidade, aquilo que se pode concluir é que a mãe não acredita no que a rapariga declara acerca dos seus próprios sentimentos. Enfim, se compararmos este com outros cantares em que a oposição materna é bem explícita, a mãe, aqui, limita-se a desvalorizar os sentimentos da filha.

Os dois textos seguintes deste conjunto têm em comum a referência à ermida de Santa Maria das Leiras, sendo que, num cantar, a amiga declara ter ouvido a notícia de que o amado teria chegado a essa ermida, para, na seguinte, afirmar que é sua intenção ir aí em *romaria amorosa*, a fim de se encontrar com o amigo. Mesmo que não houvesse mais semelhanças entre os textos, o topónimo presente em ambas seria já uma razão forte, na verdade, para as integrar num mesmo conjunto.

A quarta cantiga mantém relações próximas com as duas anteriores, tendo em conta que, mesmo sem identificação do topónimo, há referência a um local em que se foi em romaria com propósitos amorosos. Tem inteiro cabimento, portanto, colocá-la no final deste ciclo.

No final desta análise geral das cantigas de amigo, a autora apresenta uma lista de «unidades léxicas» que provam a relação entre os textos. Contudo, nenhuma dessas expressões surge naquela que é considerada a cantiga inicial do ciclo. De facto, não pondo totalmente em causa a interpretação da autora, a verdade é que reside aí uma relativa fragilidade na arquitectura desta narrativa.

Parece-nos ainda mais frágil a ligação feita entre a cantiga de amor «Sennor, que grav'hoj'a mi é» e este ciclo narrativo. Na realidade, os tópicos presentes naquela são tão genéricos que não permitem uma ligação inequívoca: a partida e/ou a ausência são bastante frequentes em ambas as faces do cancionero amoroso trovadoresco; relativamente à expressão «olhos meus», presente neste cantar de amor e na cantiga «Madre, des que se foi d'aquí», a autora considera, justamente, que se trata de um *topos* cultivado na lírica occitânica e «adaptado por los poetas galego-portugueses, que lo emplearon en las cantigas del registro aristocrático com un alto índice de frecuencia» (p. 97).

Na realidade, o cancionero amoroso de Afonso Lopes de Baião inclui seis cantigas que respeitam o cânone e incluem tópicos frequentes, ou seja, não é aqui que o trovador deixa a

sua marca autoral, se nos é permitida a expressão. Já o cancionero de escárnio e maldizer do senhor de Baião contém, como reconhece Pilar Gradín, «una mayor originalidad conceptual y formal, por lo que sus cantigas destacan en el conjunto del *corpus* satírico gallego-portugués».

A autora chama a atenção para o facto de o trovador nunca utilizar linguagem obscena ou grosseira, dando como primeiro exemplo uma «cantiga dirigida a la abadesa del convento de Arouca». Esta seria, aliás, uma característica comum a vários trovadores da mesma época e que, provavelmente, terão estado na corte de Afonso III de Portugal.

A autora insere esta cantiga numa «serie de textos que desarrollan un tema común de la sátira moral». Se entendermos por «sátira moral» uma expressão que pretenda incluir alguma espécie de didactismo, parece-nos que não se aplica a este caso. O texto – e a resposta de Paio Gomes Charinho («Dom Afonso Lopes de Baiam quer») – não parece(m) ter intuítos moralizantes, ficando-se por uma maledicência que também tem sido interpretada como instrumento de contenda entre famílias rivais.

No cancionero satírico de Afonso Lopes de Baião, há ainda uma cantiga em que Alvelo, um pequeno nobre, é visado por fugir ao dever do casamento, alegando a sua juventude e inexperiência.

Existem, finalmente, outras duas, em que o trovador satiriza «Don Belpelho», alcunha que designa Mem Rodrigues de Briteiros. Uma delas é a célebre *gesta de maldizer*, exemplar único em todo o mundo trovadoresco galego-português. Segundo a autora, este texto «ataca el carácter ruin y mezquino de una parte de la nobleza, en este caso de los nuevos *ricos-homens* promocionados desde la corte de Afonso III» (p. 72). Esta afirmação pode levar-nos a pensar que o visado seria como que uma personagem-tipo, mas nada na economia no texto tende para isso. Se é certo que a corte do Bolonhês foi palco de confrontos entre nobres de velha cepa, como Afonso Lopes de Baião, e a recente nobreza de corte, esta *gesta* tem um destinatário individual perfeitamente identificado, o que lhe retira um inequívoco cunho generalizante.

Ainda a propósito deste texto, Pilar Gradín realça o facto de que é revelador de gosto literário e de grande nível cultural, aspecto a que voltaremos mais à frente, a propósito do capítulo dedicado à edição do texto.

A Introdução termina com uma análise da estrutura retórica do cancionero (pp. 73-80) e a definição dos critérios de edição (pp. 81-86).

Nas páginas seguintes (pp. 88-264), inicia-se um capítulo intitulado «Textos», que corresponde, naturalmente, à edição crítica propriamente dita. Há, aqui, três subcapítulos, sendo o primeiro dedicado às cantigas de amor, o segundo, às de amigo e o terceiro, às de escárnio e maldizer. No exemplar consultado, há um erro: a ordem das cantigas de amigo no interior do livro é exactamente a inversa da do índice.

A edição de cada uma das cantigas inicia-se pela transcrição a que se seguem o aparato crítico, a descrição dos paratextos, o comentário métrico, a tradução, o comentário literário e as notas.

Tendo em conta que, de uma maneira geral, não nos merecem reparos as opções tomadas pela autora, centraremos a nossa atenção em alguns aspectos do comentário literário e das notas relativos a três textos do cancionero satírico.

Na cantiga «Seiaxi Don Belpelho en ùa sa maison», a célebre «gesta de maldizer», a autora optou por grafar a alcunha de Mem Rodrigues de Briteiros (Belpelho) com a bilabial sonora, quando, no seu artigo acerca do mesmo texto, tinha optado pela bilabial fricativa (Velpelho). Essa edição, aliás, serviu de base à versão publicada na monumental *Lírica Profana Galego-Portuguesa*. Parece-nos que uma edição crítica tem de fazer referência à história das edições anteriores, o que se impunha, por maioria de razão, num caso em que a responsável por duas leituras diferentes é a mesma pessoa.

Lorenzo Gradín, a propósito da opção pela bilabial sonora em detrimento da fricativa, remete para a nota 4 do texto «Disseronmi uas novas de que m' é mui gran bem». Aí alude à escassa oposição que os fonemas em questão tinham no sistema consonântico medieval português-galego, sendo que essa oposição acabou por se neutralizar na bilabial sonora na Galiza e no Norte de Portugal.

Independentemente do rigor da argumentação no que se refere aos aspectos linguísticos, a verdade é que todo o texto é obra de um letrado, podendo ser que, neste caso, talvez faça mais sentido grafar um V próximo da etimologia, fazendo justiça a um Afonso Lopes de Baião que estaria mais preocupado com a letra do que com a voz. Por razões de coerência, esta questão colocar-se-ia igualmente para «Deu ora el rei seus dinheiros», um outro texto em que surge a mesma alcunha para designar a personagem satirizada.

Ainda a propósito destes dois textos, a autora defende que «Deu ora el rei seus dinheiros» poderia ser encarado como uma introdução à *gesta de maldizer*. Os argumentos são discutíveis. Limitar-nos-emos a apontar dois aspectos que permitem considerar que este texto poderá funcionar como conclusão do *ciclo*: por um lado, haveria uma sequência lógica, uma verdadeira degradação, em que ao mutismo de Velpelho, na gesta, se sucederia a sua não comparência, acentuando a inaptidão como rico-homem; por outro lado, o tom aforístico dos dois últimos versos, fazendo depender a virtude de um senhor das qualidades dos vassallos, constituiria uma explicitação sintética do conteúdo deste conjunto.

No comentário literário de «En Arouca ùa casa faria», na nota 87 da p. 244, a autora, com base em hipóteses avançadas por Resende de Oliveira na biografia de Afonso III publicada pelo Círculo de Leitores em 2006, faz referência à probabilidade de que Afonso Lopes de Baião teria conhecido Paio Gomes Charinho numa data próxima da conquista de Sevilha, em 1248. Efectivamente, este é autor de «Don Afonso López de Baian quer», texto-resposta ao da cantiga de Afonso Lopes de Baião. Seria interessante explorar a possibilidade de que estes textos tenham sido compostos em Portugal, tendo em conta a toponímia e as possíveis alusões a disputas *sociofamiliares* relacionáveis com linhagens que teriam frequentado as cortes de D. Sancho II e de Afonso III.

A edição inclui, ainda, elementos fundamentais para um estudo desta natureza: um glossário, um índice de rimas, uma tábua de concordâncias e, em apêndice, reproduções dos manuscritos, terminando com uma extensa bibliografia.

Este é, assim, um trabalho altamente meritório, constituindo mais um marco importantíssimo, já que são obras como estas que, suscitando algumas discordâncias ou inspirando propostas alternativas, contribuem para iluminar um caminho que nos vai conduzindo a um conhecimento cada vez maior da produção trovadoresca peninsular.

António Fernando Nabais



**RECENSÃO CRÍTICA DE LIVRO**

**Autora:**

Ana Sofia Laranjinha

Investigadora FLUP

SEMELPS/IF/FCT

[alaranj@gmail.com](mailto:alaranj@gmail.com)

**Título:**

*The Arthur of the Iberians. The Arthurian legends in Spanish and Portuguese worlds.*

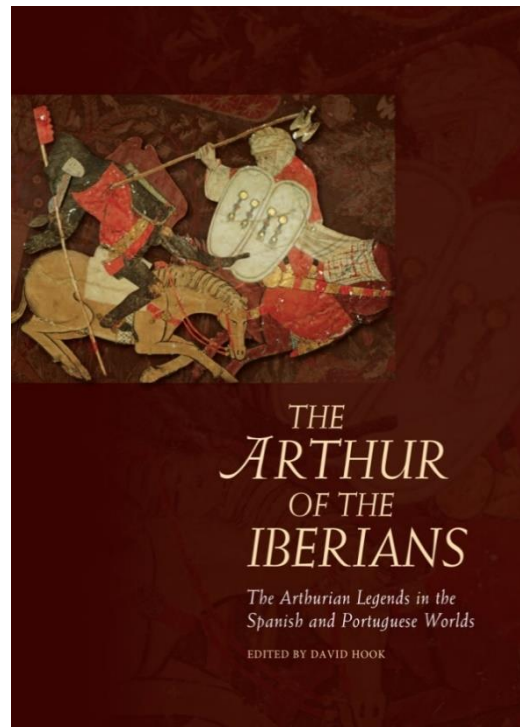
Edited by David Hook. University of Wales Press, 2015.

**Como citar esta recensão:**

Ana Sofia Laranjinha, “Recensão crítica a *The Arthur of the Iberians. The Arthurian legends in Spanish and Portuguese worlds*. Edited by David Hook. University of Wales Press, 2015”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 179-184.

DOI: 10.21747/21839301/gua2rec3

**THE ARTHUR OF THE IBERIANS. THE  
ARTHURIAN LEGENDS IN SPANISH AND  
PORTUGUESE WORLDS. EDITED BY DAVID  
HOOK. CARDIFF, UNIVERSITY OF WALES  
PRESS, 2015 (576 PP.; ISBN 978-1-78316-241-  
3; E-978-1-78316-243-7)**



Elaborar uma síntese sobre a matéria arturiana na Península Ibérica não é tarefa fácil. Os testemunhos manuscritos existentes, escassos e fragmentários na sua maioria, são vestígios de uma circulação que se adivinha muito mais importante e a reconstituição da entrada e da difusão desses textos não pode fazer-se sem o recurso a uma investigação minuciosa, apoiada no cruzamento de dados e na elaboração de hipóteses, por vezes ousadas. David Hook e os seus colaboradores não escolheram o caminho mais fácil neste seu trabalho. Conscientes da complexidade da problemática arturiana, observaram-na sob diferentes perspectivas: tiveram em conta os indícios que a onomástica e os catálogos de bibliotecas encerram, fizeram uma descrição dos testemunhos medievais, retomaram as teses que tentavam explicar a penetração dos ciclos em prosa pelo ocidente e pelo oriente da península, examinaram a presença da matéria arturiana na lírica e na historiografia, estudaram os seus desenvolvimentos ibéricos no Renascimento e os ecos desta matéria nos territórios ultramarinos, chegando até às recriações contemporâneas. Buscaram a exaustividade e apresentaram-nos um trabalho muito útil, com uma extensa bibliografia e algumas sobreposições e discrepâncias difíceis de evitar numa obra que, como esta, deixa aos autores a liberdade de apresentarem a sua visão sobre uma problemática complexa e por vezes polémica.



Num capítulo introdutório («Arthurian material in Iberia»), Paloma Gracia oferece-nos uma panorâmica em que privilegia a abordagem geográfico-linguística – defendendo como a matéria arturiana terá penetrado na Catalunha, em Castela e no Ocidente da Península em diferentes momentos e através de diferentes canais e géneros. Opta por uma apresentação prudente das teorias mais difundidas relativas à circulação dos textos cíclicos, mas usa uma terminologia que, a meu ver, deveria ter sido explicitada desde logo: teria sido necessário, desde este capítulo inicial, esclarecer os leitores (identificados no prefácio não apenas como especialistas, mas também como «general readers and (...) students and scholars from different fields») sobre os ciclos da Vulgata e da Post-Vulgata, apresentando-os como o resultado de um processo de escrita em contínua evolução e mutação e não como listas fechadas de textos. Por outro lado, e já que a expressão «ciclo do Pseudo-Boron» será utilizada por outros colaboradores, teria sido importante dar conta (mesmo que para a rejeitar) da tese que sustenta esta designação.

No capítulo II («The surviving peninsular Arthurian witnesses»), o último que adopta uma perspectiva globalizante, José Manuel Lucía Megías faz uma descrição sistemática dos dezoito testemunhos arturianos peninsulares e analisa as circunstâncias que ditaram a decadência do material arturiano mas também a sua sobrevivência, por vezes sob forma de fragmentos utilizados para reforçar encadernações posteriores.

Abrindo uma segunda parte que adopta como princípio estruturante a geografia, Santiago Gutiérrez García é o responsável por um longo capítulo intitulado «The diffusion of Arthurian material in Portugal», que o subtítulo «The diffusion of Arthurian material in the West of the Peninsula» teria mais justamente designado, já que as fronteiras políticas nem sempre coincidem com as fronteiras culturais, sobretudo no que diz respeito à Ibéria medieval. Neste caso, a opção por uma organização linguística dos materiais teria sido mais acertada e mais coerente, decorrendo naturalmente do capítulo redigido por Paloma Gracia. Gutiérrez faz uma longa e crítica revisão das teses (por vezes excessivamente tingidas de nacionalismo) que tentaram explicar a penetração, circulação e tradução dos textos cíclicos no Ocidente da Península e também daquelas que se esforçaram por reconstituir os ciclos em que se teriam integrado, aquando da sua escrita, os romances que chegaram até nós. Finalmente, são dadas aos leitores algumas das informações que faltavam sobre o ciclo da Post-Vulgata tal como foi reconstituído por Fanni Bogdanow e a interpretação alternativa de José Carlos Miranda com a sua proposta do ciclo do Lancelot-Tristão ou Pseudo-Boron. Gutiérrez, céptico perante as tentativas de reorganização conjectural de uma matéria definitivamente desfigurada pelo tempo, põe judiciosamente em evidência a instabilidade destes textos (cf. p. 71). Ainda assim, o investigador galego acaba por adoptar a tese de Bogdanow na sua apresentação dos textos arturianos que chegaram até nós em galego-português. Retoma alguns aspectos já abordados, como a descrição dos manuscritos, e faz uma extensa revisão da literatura, tocando aspectos tão variados como a filiação dos testemunhos na tradição manuscrita francesa, a reconstituição dos

processos de cópia e tradução, a relação com as versões castelhanas, a história das edições modernas e ainda a construção narrativa, simbólica e ideológica. Depois do *Livro de José de Arimateia*, dos fragmentos do *Livro de Merlin* e da *Demanda*, considera os *Lais de Bretanha*, os poemas traduzidos do *Tristão em Prosa* ou nesta obra inspirados, que se conservam no Cancioneiro da Biblioteca Nacional e no Cancioneiro da Vaticana. Afastando-se dos ciclos em prosa, debruça-se sobre a incorporação, na historiografia galega e portuguesa dos sécs. XIV e XV, do sumário da história dos reis da Bretanha provindo do *Libro de las Generaciones*, que por sua vez se inspirara no *Brut* de Wace. Finalmente, para concluir, mostra como Portugal constitui um caso particular de sobrevivência tardia da matéria arturiana, bem visível nos romances de cavalaria, que não se limitam a retomar estruturas narrativas, temas e personagens, mas fazem da cavalaria e da realeza arturianas «a myth producing reference» ao serviço da monarquia portuguesa.

No capítulo IV, discutivelmente intitulado «The *matière de Bretagne* in Galicia from the XIIIth to the XVth century», Pilar Lorenzo Gradín apresenta um completo e detalhado estado da arte sobre as referências arturianas na lírica galego-portuguesa profana e religiosa, de onde ressalta que, na primeira, esta matéria está presente sobretudo em autores de alguma maneira ligados a Afonso X ou posteriores e que provém maioritariamente dos ciclos em prosa, enquanto nas *Cantigas de Santa Maria*, as fontes são mais difusas, possivelmente orais. Em seguida, debruça-se sobre a *Crónica de 1404* (que na verdade se aproxima da historiografia portuguesa por usar a mesma fonte) e sobre o fragmento do *Livro de Tristan*, que, enquanto porção dos romances em prosa, teria mais produtivamente sido incluído no capítulo anterior.

O capítulo seguinte, da responsabilidade de Lourdes Soriano Robles, trata da presença da matéria arturiana em Aragão, um caso à parte no contexto peninsular pela sua maior proximidade cultural e linguística relativamente à Provença, que terá ditado uma exposição mais extensa e directa aos textos franceses.

Carlos Alvar redige o longo e eclético capítulo VI, «The matter of Britain in Spanish society and literature from Cluny to Cervantes», onde retoma uma abordagem global da Península Ibérica (nos subcapítulos sobre artes visuais, onomástica e lírica galego-portuguesa), que completa com uma observação mais atenta de Castela e (para as manifestações culturais posteriores ao séc. XV) Espanha. Percorre, assim, os romances de cavalaria, a ficção sentimental, a poesia de cancionero, o romanceiro e a historiografia, chegando ao género profético e finalmente ao *Quixote*. Ao contrário da obra de Cervantes, que segundo Alvar revela um conhecimento profundo da literatura arturiana e uma capacidade de jogar com os seus valores, códigos e simbologias, a grande maioria dos textos e géneros referidos evidenciam um interesse muito limitado pela matéria de Bretanha, sobretudo a partir do séc. XV. Um dos aspectos mais interessantes deste capítulo é a abordagem da funcionalidade política que a matéria de Bretanha adquire em algumas épocas conturbadas da história de Espanha, como a

regência de Maria de Molina ou o reinado de Afonso X. Muito úteis são os diferentes quadros que sistematizam as referências recolhidas.

Com o capítulo VII, de Paloma Gracia, abandonamos a perspectiva geográfica e voltamos aos textos arturianos propriamente ditos. Desta vez, trata-se de apresentar o chamado ciclo da Post-Vulgata e as suas versões ibéricas. Embora subscrevendo a tese de Fanni Bogdanow e o seu ciclo em três partes, Gracia admite, relutantemente, que a versão ibérica do ciclo pudesse ter incluído um *Lancelot* e um *Tristan*, como defende José Carlos Miranda e os testemunhos que subsistem parecem sugerir. Depois de uma descrição do conteúdo dos fragmentos do ms. 1877 da Biblioteca Universitária de Salamanca, Gracia aborda os testemunhos galego-portugueses da *Estoire* e do *Merlin*, que já haviam sido descritos por Gutiérrez, mas ocupa-se agora também dos *Baladros*. Finalmente, apresenta as *Demandas* (portuguesa e castelhana), voltando novamente à questão da prioridade portuguesa ou castelhana da tradução, que quanto a ela não está ainda resolvida.

Antonio Contreras Martín debruça-se, no cap. VIII, sobre «The hispanic versions of the *Lancelot en Prose*», da descrição dos testemunhos à datação das versões (ver p. 290-291), passando pelos recursos narrativos. Embora se refiram os acrescentos da parte final do *Lanzarote*, que o aproximam do chamado «ciclo da Post-Vulgata» e do *Tristan*, e ainda as semelhanças com o ms. BnF fr. 751, tais dados, recentemente actualizados por Correia (2015), que deveriam levar qualquer filólogo a rever a totalidade da teoria cíclica de modo a integrá-los numa explicação lógica e racional, são aqui tratadas com ligeireza, como epifenómenos tardios, como já Bogdanow fizera em 1999, tentando salvar uma ideia de «Pós-Vulgata» manifestamente em naufrágio.

A Luzdivina Cuesta Torre, como se esperava, cabe o capítulo IX, «The Iberian *Tristan* texts of the Middle Ages and the Renaissance». Estes textos apresentam-se sob forma manuscrita (*Códice de Tristán* e *Cuento de Tristán* em castelhano; *Livro de Tristan* em galego-português; três fragmentos de um *Tristany* em catalão) e impressa (*Tristán de Leonís* em várias edições do séc. XVI e uma continuação, *Tristán el Jóven*). Da observação da complexa relação com a tradição manuscrita de além-Pirenéus decorre que «The Castilian versions are different from one another; coincide closely with the brief Catalan fragments; are markedly original when compared to the various French versions edited by Curtis and Ménard or summarised by Löseth; and exhibit occasional points of similarity with the italian versions, whilst on other occasions they diverge from them (p. 317-318)». No presente estado da investigação, os testemunhos castelhanos e catalães, que constituem uma versão marcadamente biográfica do *Tristan*, parecem constituir uma subfamília das versões italianas.

Rafael Ramos, no capítulo X, apresenta o *Amadís de Gaula*, que considera «the most original and important representative of the Arthurian tradition in medieval Castilian literature (p. 364)», defendendo que todas as teorias sobre uma autoria não castelhana desta obra estão agora ultrapassadas. Ao que tudo indica, o *Amadís* teria sido composto durante os primeiros anos do reinado de Afonso XI, quando se reúnem

as condições para o seu extraordinário sucesso entre o público da corte, tendo conhecido várias reescritas até à versão final de Rodríguez de Montalvo, impressa no séc. XVI e conhecida em toda a Europa. A literatura arturiana modela os valores, inspira a construção das principais personagens, a geografia, muitas das aventuras e inúmeras referências, mas é sujeita a uma expurgação moralizadora que a adapta a um novo público. O extraordinário sucesso do *Amadís* levará à multiplicação das edições, mas também à redacção de continuações e novos romances de cavalaria que o tomam como modelo.

No capítulo «Arthur goes global: Arthurian material in Hispanic America and Asia», David Hook começa por dar conta da presença arturiana na onomástica (de navegadores, conquistadores e colonizadores), confirmando o declínio do interesse por esta literatura à medida que o século XVI ia avançando. Faz ainda um levantamento das referências arturianas encontradas em relatos de exploração e conquista do Novo Mundo, que remetem em grande parte para o *Amadís*. Quanto às listas de livros exportados para a Ásia e as Américas, incluíam vários exemplares de ficção cavaleiresca, apesar das reticências da Igreja face à moralidade deste género, e uma *Demanda do Santo Graal* em dois volumes. Finalmente, a influência cavaleiresca (e, muito mais modestamente, arturiana) em formas literárias populares como o *corrido* nas Filipinas e o romance de cordel brasileiro são a prova da extensão e profundidade do seu impacto, revigorado no século XXI graças à moda *fantasy* e à Internet.

Finalmente, para fechar esta extensa panorâmica, Juan Miguel Zarandona fornece-nos a sua visão de «The contemporary return of the matter of Britain to Iberian letters». Mostra como as obras de Tennyson e Wagner deram frutos entre muitos autores do final do séc. XIX, como o mito de uma Galiza céltica alimenta poetas e romancistas até aos nossos dias e como a Idade Média, revisitada pela escrita ou pelo cinema, vive no final do séc. XX e início do séc. XXI um momento particularmente favorável.

A extensíssima bibliografia de *The Arthur of the Iberians*, actualizada até 2014, é um testemunho da vitalidade da investigação sobre a literatura arturiana em línguas ibéricas e suas repercussões; as sínteses que David Hook logrou reunir nesta obra serão um sólido ponto de partida para os que quiserem aventurar-se neste campo de estudos.

Ana Sofia Laranjinha  
SMELPS/IF/FCT

**RECENSÃO CRÍTICA DE LIVRO**

**Autora:**

Fernanda Mendes

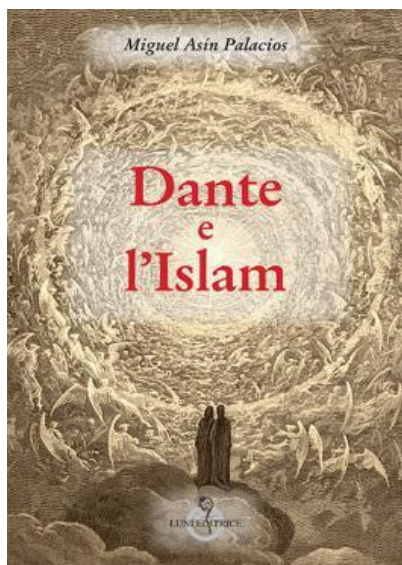
**Título:**

R. Rossi Testa e Y. Tawfik (tradução italiana), Miguel Asín-Palacios, *Dante e l'islam*, Milan, Lune Editrice, 2014.

**Como citar esta recensão:**

Fernanda Mendes, “Recensão crítica a R. Rossi Testa e Y. Tawfik (tradução italiana), Miguel Asín-Palacios, *Dante e l'islam*, Milan, Lune Editrice, 2014”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 185-193.

DOI: 10.21747/21839301/gua2rec4



**MIGUEL ASÍN PALACIOS, DANTE E L'ISLAM**  
**(TRADUÇÃO PARA ITALIANO DE R. ROSSI TESTA E**  
**Y. TAWFIK; INTRODUÇÃO DE CARLO OSSOLA),**  
**MILAN, LUNI EDITRICE, 2014**  
**(COL. GRANDI PENSATORI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE,**  
**N° 50; 720 PP.; ISBN: 978-8-87984-427-7)**

*Dante e L'Islam* – tradução italiana da obra originalmente intitulada *La Escatología Musulmana en la Divina Comédia de Dante Alighieri*, escrita pelo espanhol Miguel Asín Palacios e publicada em 1919 – «não entrou para a história da ciência, porque ainda é *ciência palpante*». A frase de apresentação da sua segunda edição em espanhol, em 1943, permanece atual para descrever um dos ensaios científicos mais instigantes do século XX no campo das humanidades, que reuniu investigadores de diferentes áreas num frutífero debate.

A obra faz uma fundamentação detalhada das imensas similaridades entre o poema dantesco e a narrativa islâmica da viagem noturna do profeta Maomé de Meca a Jerusalém e sua subida aos céus e descida aos Infernos. Traz, ainda, uma sólida argumentação histórica sobre o desenvolvimento deste relato na Península Ibérica mourisca – que teria sido a sua via de entrada para toda a Europa – e os possíveis itinerários de chegada às mãos de Dante, a partir das diferentes formas de contatos interculturais na Idade Média.

Muito além das fronteiras da literatura, *Dante e L'Islam* é um valioso estudo sobre fontes textuais e documentais que demonstram que o conhecimento do Islão na Europa medieval era muito mais amplo do que se supunha. E, apesar de centenário, o trabalho dialoga em nível de igualdade com os recentes desenvolvimentos sobre a centralidade da problemática entre memória e história e seus desdobramentos, por renomados intelectuais da atualidade, em particular por Jacques Le Goff<sup>360</sup>, no que respeita a Idade Média.

---

<sup>360</sup> Le Goff, Jacques, *Para uma outra idade Média - Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Petrópolis, Ed. Vozes, 2014.

São estas as razões da longevidade do livro e consequente relançamento na Itália em dezembro de 2014 – vinte anos após a primeira edição – com direito à impressão de novos exemplares em 2017. Sem dúvida, este é o mais recente fruto de um trajeto centenário que inclui a sua tradução em diferentes idiomas, além de sucessivas edições no seu país de origem – a Espanha – e uma série de artigos e publicações de distinta proveniência, incluindo árabes.

Inicialmente, essa literatura crítica polarizava-se entre a defesa e o ataque ao conteúdo da obra, levando Asín Palacios à escrita de *História y Crítica de una Polémica* (1923), que compõe a segunda parte de *Dante e L'Islam*. Após a sua morte, em meados dos anos 40, e com o final da Segunda Guerra, passou a ser cada vez mais estudado e os seus pontos de vista encarados com legitimidade científica.

Uma breve análise da obra foi feita por Umberto Eco num brilhante artigo, no qual comenta o relançamento na Itália, publicado na sua coluna do semanário italiano L'Espresso, que no início de 2015 foi reproduzido por diferentes meios impressos e eletrónicos em diferentes idiomas, incluindo o português. O escritor e historiador italiano conclui dizendo que «mesmo após tanta pesquisa sucessiva ter substanciado suas alegações», a leitura do livro «é ainda mais relevante hoje – uma época em que, perturbadas pela insensatez bárbara dos fundamentalistas islâmicos, as pessoas tendem a esquecer as relações que sempre existiram entre as culturas ocidental e islâmica»<sup>361</sup>.

Essa tendência para o esquecimento – ou lembrança intermitente – é que torna emblemático o caso da escatologia muçulmana da *Divina Comédia* e que permeia a leitura desta obra de Miguel Asín Palacios (1871-1944), curiosamente um padre jesuíta, natural de Zaragoza, que dedicou a sua vida às estreitas relações entre o ascetismo e o sufismo, tendo escrito várias outras obras sobre o tema. Mas foi por causa do carácter inovador de *La Escatología* que ganhou fama científica – que perdura até hoje, o que é facilmente constatável a partir de uma busca eletrónica por citações – e uma cadeira na Real Academia de Espanha em 1919.

Foi Asín Palacios que indicou pela primeira vez a existência de uma ampla tradição textual da narrativa islâmica – cujos testemunhos são desenvolvimentos feitos a partir da Sura XVII do Alcorão – em árabe, latim e castelhano, cuja origem remonta ao século IX, podendo ser anterior. Também cabe a ele o mérito de apontar a inclusão de trechos desta narrativa em importantes crónicas historiográficas, como a *Historia Arabum*, de Rodrigo Ximénez de Rada, e a *Estoria de España* alfonsina, de que nenhum

---

<sup>361</sup> «Ha ancora senso leggere questo libro, dopo che tante ricerche successive gli hanno in gran parte dato ragione? Lo ha, perché è scritto piacevolmente e presenta una mole immensa di raffronti tra Dante e i suoi “precursori” arabi. E lo ha ai giorni nostri quando, turbati dalle barbare follie del fondamentalismi musulmani, si tende a dimenticare i rapporti che ci sono sempre stati tra la cultura occidentale e la ricchissima e progredita cultura islamica dei secoli passati», Eco, Umberto, “Dante e l'Islam”, in *L'Espresso*, (12/2014). URL: <http://espresso.repubblica.it/opinioni/la-bustina-di-minerva/2014/12/10/news/dante-e-l-islam-1.191222>.



investigador se havia dado conta, bem como a sua apropriação por diferentes tratados religiosos anti-islâmicos, como o icónico *Sobre la seta mahometana* (1298), de Pedro Pascual, bispo de Jaén, e biografias polémicas do profeta Maomé e, ainda, nas obras de mestres sufis.

Mas evidentemente no início do século XX, em meio ao clima de ambição colonial europeia em relação ao Oriente, as suas ideias causaram um verdadeiro escândalo. Admitir quaisquer influências árabe-islâmicas numa obra do cânone universal como a *Divina Comédia*, sobre um génio como Dante, principalmente na Itália, era como deitar abaixo 600 anos de memória, e uma afronta à identidade cristã da obra. Admitir o legado científico e filosófico dos árabes era algo muito mais simples do que aceitar a ideia de que o imaginário cristão do Inferno, Purgatório e Paraíso – muito influenciado pelo poeta italiano – teria algo em comum com o muçulmano. Era, literalmente, «outra história».

Asín Palacios desconhecia a existência do *Livro da Escada de Maomé* de Afonso X, cujos manuscritos com as traduções para o latim e o francês antigo apenas foram descobertas em 1949, cinco anos após a sua morte<sup>362</sup>. O facto foi considerado o «elo que faltava» para fundamentar o acesso de Dante ao relato, já que o poeta supostamente não sabia árabe. Praticamente idênticas, no tocante ao conteúdo, ambas as traduções contêm a versão mais completa do relato escatológico já encontrada até hoje. Datam de 1264 sendo, portanto, contemporâneas do poeta italiano. Estas provas documentais estavam disponíveis há tempos remotíssimos: a tradução latina estava desde 1774 no *Catalogus codicum manuscritorum Bibliothecae Regiae* – atualmente Biblioteca Nacional de Paris; e a redigida em francês antigo consta, desde 1858, do *Catalogus codicum manuscritorum Bibliothecae Bodleianae*, de Oxford. O mérito inicial foi do dantista Ugo Monnaret de Villard, que em 1944<sup>363</sup>, chamou a atenção para a existência dos dois textos – *Liber Scalae Machometi* e o *Livre de l'Eschiele Mahomet*, respectivamente. Devido à guerra, ele não pôde examinar os manuscritos diretamente, mas os orientistas italiano Enrico Cerulli, e o espanhol José Muñoz Sendino o fizeram, separadamente e sem que um soubesse do outro, e ambos publicaram edições destes manuscritos no início de 1949.

### **Perspectiva ibero-islâmico-cristã**

No meio literário, Asín Palacios ainda ocupa um lugar único nesta história, como autor da *Divina Comédia* aos moldes do personagem borgeano *Pierre Menard, autor do*

---

<sup>362</sup> Tradução latina: Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma), ms. Vat. Lat. 4072; Bibliothèque Nationale (Paris), ms. Lat. 6064. Tradução francesa: Bodleian Library (Oxford), ms. Laud. Misc. 537.

<sup>363</sup> Em *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*.



*Quixote*<sup>364</sup>: idêntica ao original, linha por linha, mas totalmente diferente. Na introdução, ele explica que, a partir do estudo das doutrinas neoplatônicas do filósofo hispano-muçulmano Ibn Massara, encontrou as estreitas semelhanças entre a *Divina Comédia* e a obra do grande místico e filósofo murciano Ibn Arabi, cuja filiação massarí é indiscutível.

Ao aprofundar o estudo da obra de Ibn Arabi, Asín Palacios percebeu que se tratava da ascensão de Maomé (mi'raj) de Jerusalém até o trono de Deus, precedida de uma viagem noturna (isrá), durante a qual Maomé visitou os infernos. Em seguida, realizou um cotejo metódico dos dois relatos e comprovou particularidades arquitetônicas do Inferno e Paraíso, descrições de episódios, artifícios artísticos e mesmo de concepções teológicas que até o momento eram atribuídas à pura genialidade dantesca. Diante destes descobrimentos, analisou ainda as lendas cristãs medievais precursoras da *Divina Comédia*, apontadas como fontes do poeta pela crítica literária, e descobriu que também estas teriam origem islâmica.

Já moralmente convencido, Asín Palacios fez uma extensa análise comparativa, inclusive com gráficos, da obra dantesca com uma série de testemunhos da tradição textual do relato islâmico. Segundo o autor, a narrativa da viagem noturna e ascensão do profeta Maomé às mansões de além-túmulo teve a evolução de quase todas as lendas religiosas: nascidas de uma breve e difusa passagem de revelação, cuja exegese escapa às luzes da razão teológica, prontamente é preenchida pela rica imaginação dos fiéis, a partir do primeiro versículo da Sura XVII do *Alcorão*, que diz:

«Louvado seja [o Senhor] que fez viajar, durante a noite, ao seu servo [Maomé] do templo sagrado [de Meca] até o templo longínquo [de Jerusalém] cujo recinto temos bendizido para fazê-lo ver suas maravilhas».

Segundo ele, é amplo o leque de versões da narrativa durante a Idade Média. Para dar conta minimamente desta diversidade, agrupou em três ciclos ou famílias, algumas das principais redações conservadas, começando pelas mais simples e evoluindo para as mais complexas e longas. Todos os textos originais constam de um rico anexo, com testemunhos em árabe, latim e castelhano, segundo o caso.

No ciclo mais simples é composto por seis *haadits* cuja antiguidade remonta pelo menos ao século IX, com ligeiras variações, e colocam na boca de Maomé a narração de uma simples viagem noturna ou *isrá* realizada em todas as suas etapas sobre a terra, sem ascensão a alguma esfera celeste e sem indicações topográficas precisas. Ele analisa duas redações deste ciclo, sendo a segunda uma síntese de quatro variedades.

A segunda família tem a mesma antiguidade, mas uma tradição distinta que

---

<sup>364</sup> Conto do autor argentino Jorge Luis Borges, publicado no livro *Ficções*, muito citado nas discussões sobre filologia e hermenêutica.

explica as diferenças: se prescinde quase por completo da viagem noturna para se limitar quase exclusivamente às várias etapas de ascensão ou *mi'raj* através das esferas celestes ao Trono de Deus. Três são as principais redações: a primeira, considerada como a mais autêntica por tradicionalistas muçulmanos, autoriza-se com o testemunho crítico de Bujari e Muslim (séc. IX) e tem, portanto, uma antiguidade bastante maior; a segunda é atribuída a Ibn Abbás, companheiro e primo de Maomé, mas não é possível precisar sua data, ante a dúvida de sua autenticidade canónica; cabe presumir que, assim como outros *haadits* atribuídos a Ibn Abbás, foi forjado por um tradicionalista egípcio do século IX, Ishaq b. Wahb; a terceira redação é considerada apócrifa pelos tradicionalistas, os quais supõem que foi forjada por um persa do século VIII, Maysara b. Abd Rabbi-hi, ou pelo damasceno Umar b. Sulay-mán, do mesmo século.

O terceiro ciclo oferece repetição ou cópias de episódios dos textos anteriores, mas são interessantes porque a narrativa evolui para a fusão da *miraj* e *isrá*. Teremos em vista uma só redação, reveladora do primeiro e mais arcaico tipo de narrativa medieval não cristã, no qual os dois atos principais da *Divina Comédia* – quer dizer, a visita ao Inferno e ao Purgatório e a ascensão ao Paraíso – sucedem-se também sem solução de continuidade, como no poema dantesco. Dizemos «o mais arcaico» porque a sua data não pode ser posterior ao século IX, visto ser atribuída ao grande historiador e exegeta Tabarí que a conservou em seu gigantesco *Tafsir*, atribuindo-a a tradicionalistas anteriores a ele.

Asín Palacios compara, ainda, a *Divina Comédia* com tratados teológicos, adaptações alegórico-místicas dos sufis e adaptações literárias da narrativa da viagem do profeta e apresenta uma síntese geral dos cotejos ao final. Dela sairá a tese central do trabalho, apresentada pelo filólogo na segunda parte do estudo, na qual o autor conclui que foram duas as principais influências presentes na *Divina Comédia*: a inspiração na ascensão ao Paraíso contida no relato escatológico e as visões de cunho espiritual de Ibn Al-Arabi – que morreu no século XIII apenas 25 anos antes do nascimento de Dante. Neste caso, o prólogo de *Fotuhát* – As revelações de Meca – ofereceria uma perfeita exegese alegórica para a *Divina Comédia*, na sua proposta de purificação pessoal, moral e espiritual, além de ser a obra que mais guardaria similaridades gerais com a dantesca.

Antes disso, apresenta uma comparação da obra dantesca com outras lendas muçulmanas de além-túmulo. Para tanto, foi necessário dividir o poema em cinco partes – Limbo, Inferno, Purgatório, Paraíso terreno e o Paraíso celestial. O Limbo dantesco é habitado por crianças que morrem sem terem sido batizadas, homens e mulheres pagãos, seguidores de Maomé, famosos poetas, filósofos – entre os quais Avicena e Averróis – e heróis míticos, e assemelha-se às divisões do Limbo islâmico. O Inferno em Dante e nas concepções islâmicas está intrinsecamente relacionado com a queda de Lúcifer e a propagação da sua revolta. As almas que perpassam pelo Purgatório, tanto no caso islâmico como no cristão, são julgadas pelos seus pecados. No entanto, o que é

típico no relato de Purgatório islâmico é a tristeza e a dor advinda da moral, essa descrição encontra-se tanto na escatologia quanto em diversos escritos de pensadores muçulmanos. A localização do chamado Paraíso terreno dantesco é em uma alta montanha, surgindo no meio de uma ilha, sendo que o Islão também o coloca numa alta montanha, na parte central de uma ilha, no Oceano Índico.

É para explicar as similaridades no plano do Paraíso celeste que Asín Palacios recorre à cosmologia desenvolvida por Ibn Arabi, pois assim como em ambos os Infernos, aqui também se verifica a série de círculos e esferas concêntricas (no caso islâmico, círculos de condução da terra até o Divino Trono). Ibn Arabi descreve um Paraíso situado entre o céu das estrelas fixas e o *primum mobile*, de onde oito esferas concêntricas crescem, uma debaixo da outra, representando as oito mansões, na seguinte ordem: o lugar da graça; a mansão da perseverança; o lugar da paz; o jardim da eternidade; o jardim do refúgio; o jardim da iluminação; o jardim do Paraíso; o Jardim do Éden. Cada uma dessas oito esferas é dividida em vários portões, correspondendo esse detalhe também ao que aparece na *Divina Comédia*.

A outra versão alegórico-mística analisada por Asín Palacios representa o grupo de adaptações literárias. É a do poeta cego e satírico Abulala El Maarri – que viveu entre os séculos X e XI na Síria, mas era conhecido em toda a Europa, cuja obra *Risalat Algofrán*, ou *Tratado do Perdão*, poderia ter servido igualmente de fonte ao poema dantesco. Nesta última obra, o autor critica os “exegetas moralistas” dos poetas muçulmanos libertinos anteriores aos Islão, que teriam sido acolhidos no Paraíso devido à amplitude da misericórdia divina. Contudo, para Asín Palacios, o verdadeiro objetivo era oferecer chaves interpretativas para esses autores. Em relação à similaridade com a *Comédia*, chama a atenção o facto de o viajante conversar, no seu percurso entre o Inferno e o Paraíso, com vários personagens históricos de distintos sexos, idades e classes sociais que, ao exemplo do relato dantesco, estão distribuídos segundo seus pecados.

### **História, filosofia e teologia**

A terceira parte apresenta as influências do pensamento islâmico na literatura cristã precursora da *Divina Comédia*. A crença na imortalidade da alma, do desejo natural do homem em conhecer os segredos pós-morte e sobre a jornada fantástica entre a morte e o Além são temas do pensamento cristão medieval. Os estudiosos de Dante fundamentam, segundo Asín Palacios, que essas teriam sido as bases para que o poeta criasse o seu grandioso poema. Cita o exemplo da obra *Visão de Alberico*, na qual o monge protagonista é o homónimo que narra a sua jornada para além da vida por meio de seu inconsciente. Discorre, ainda, sobre *As visões de São Paulo*, *As visões de Túndalo* e o *Purgatório de São Patrício*, mostrando que estas obras também poderiam ter sido inspiradas pelo além-túmulo islâmico.

Na quarta parte da obra, são levantadas as hipóteses de transmissão de modelos islâmicos à Europa cristã em geral e especificamente a Dante. Entre o comércio, as peregrinações, as cruzadas, as missões, discorrerá, ainda, sobre a expedição dos normandos e a conquista da Sicília; a coexistência de moçárabes e judeus, de mudéjares e cristãos; sobre a escola de tradutores do Arcebispo Raymundo; e, finalmente, sobre Afonso X e as escolas interconfessionais de Múrcia e Sevilha. Serão apresentadas, ainda neste capítulo, as crônicas historiográficas – *Historia Arabum* e *Estoria d’Espanna* – e os tratados religiosos de São Pedro Pascual e a *Summa* de Roberto Retines, que contêm trechos da ascensão do profeta.

Sobre a erudição de Dante em matéria árabe-islâmica, Asín Palacios argumentará a favor da admiração do poeta pelo Islão. Apesar de colocar Ali e Maomé no Inferno, como semeadores de cismas religiosos – mas ao lado de outros semeadores de insignificantes cismas como Frei Dolcino, Pedro de Medicina, Mosca degli Uberti e Bertrán de Born – demonstrará simpatia por Saladino, Averróis e Avicena, ao colocá-los no agradável ambiente do Limbo, além de colocar Siger de Brabante no Paraíso, ao lado de Aquino, Aeropagita, Beda, Boécio, entre outros<sup>365</sup>. E, finalmente, mencionará o facto de o poeta florentino ter tido como mestre o também famoso escritor Brunetto Latini, claramente erudito em matéria árabe.

Esta última parte tem singular importância para a leitura de *Dante e l’Islam*, porque esteve no centro da polémica envolvendo a *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia de Dante Alighieri*. Isto porque os críticos de Asín Palacios afirmavam que, ao não saber árabe, Dante não teria como ler quaisquer dos textos elencados pelo jesuíta espanhol como possíveis fontes do poeta, e os textos em latim e castelhano não apresentavam todas as similaridades com a *Divina Comédia* por ele apontadas. Como já mencionado, poucos anos mais tarde seriam descobertos os manuscritos afonsinos de tradução do *Livro da Escada de Maomé*, que poriam fim à polémica.

Mas, naquela altura, a resposta a esta crítica foi considerada a mais débil entre todos os argumentos elencados pelo filólogo espanhol em *Historia y Critica de una polémica*, que publica em 1923, para rebater a avalanche de contestações à sua tese. Com o mesmo espírito rigoroso de *La Escatología*, este ensaio primeiramente apresenta um elenco de 75 artigos publicados entre 1919 e 1923, por ordem alfabética de autores, em diferentes países da Europa e América, destacando a natureza contrária ou favorável ao seu trabalho. Em seguida, analisa a evolução ano a ano, notando um arrefecimento passada a comemoração dos 600 anos da morte de Dante, em 1921. Em 1922, houve apenas três artigos publicados, sendo apenas um contrário a ele, e em 1923 restaram “ecos apagados”, em número e em consistência científica. Nesta obra, o filólogo destaca a simpatia dos críticos ingleses e de outros orientalistas, romanistas e estudiosos da história e literatura, e justifica a sua escrita não apenas em defesa dos seus argumentos, mas como fomento de uma discussão mais ampla sobre métodos e critérios científicos, que vale a pena conferir.

A partir da descoberta dos manuscritos afonsinos em 1949, as investigações passaram a ser sobre o “tamanho” e as implicações da influência desta matéria islâmica na estrutura do poema. Asín Palacios até hoje é considerado um visionário e pouco se acrescentou de realmente novo às suas descobertas: na verdade, foram amplamente reiteradas, conforme bem sintetiza Umberto Eco no artigo de apresentação de *Dante e l’Islam*. Contudo, morreu sem ser reconhecido como tal. Mesmo sem conhecer a obra afonsina, chegou muito perto, quando disse que o poeta italiano podia ter tido acesso ao relato islâmico pelo seu mestre Brunetto Latini, que esteve na corte afonsina por volta de 1260, portanto na mesma época em que as traduções estavam em curso.

Os investigadores posteriores a Asín Palacios também creditam a Latini a transmissão da notícia sobre os manuscritos – ou talvez mesmo de anotações – ou seja, nada de muito diferente do que o filólogo espanhol havia aventado. O impacto do estudo de Asín Palacios fez-se sentir em diferentes campos de investigação e instituiu o paradigma da multiculturalidade nos estudos medievais, pelo menos no que tange ao legado árabe, para além das ciências exatas e da filosofia, domínio já bastante explorado, ao contrário da influência islâmica sobre a produção simbólica e escatológica ocidental.

*Dante e l’Islam* é uma obra única, ao mesmo tempo não-canónica e paradigmática, erudita e de fácil leitura. Pode ser encontrada em diferentes idiomas, estando o texto original de 1919 disponível na Internet<sup>366</sup>. O relançamento da obra é, antes, um convite à reflexão sobre as raízes culturais do Ocidente, retomando Umberto Eco, que coincidentemente recorreu a um célebre verso do cânone dantesco<sup>367</sup> para batizar o seu derradeiro livro, um manifesto de resistência à desestruturação característica da “sociedade líquida”. Sem dúvida, estabelecer nexos entre medievalismo e a contemporaneidade dos conflitos atuais entre ocidentais e islâmicos pode ser um bom começo.

Fernanda Mendes

---

<sup>366</sup> La Escatología Musulmana en la Divina Comedia de Dante Alighieri. URL: [http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso\\_ingreso\\_Miguel\\_Asin.pdf](http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_ingreso_Miguel_Asin.pdf). Foi publicada na revista *Raza Espanola*, em janeiro de 1919; o autor autorizou, ainda, a publicação de um resumo intitulado *Dante y el Islam*, feito por Emilio Garcia Gómez, pela Editorial Voluntad, Madrid, 1927.

<sup>367</sup> Eco, Umberto. *Pape Satán Aleppe: crónicas de uma sociedade líquida*. Lisboa: Relógio D’água, 2016.



## RECENSÃO CRÍTICA DE LIVRO

**Autor:**

Michel Kabalan

[michel.kabalan@gmail.com](mailto:michel.kabalan@gmail.com)

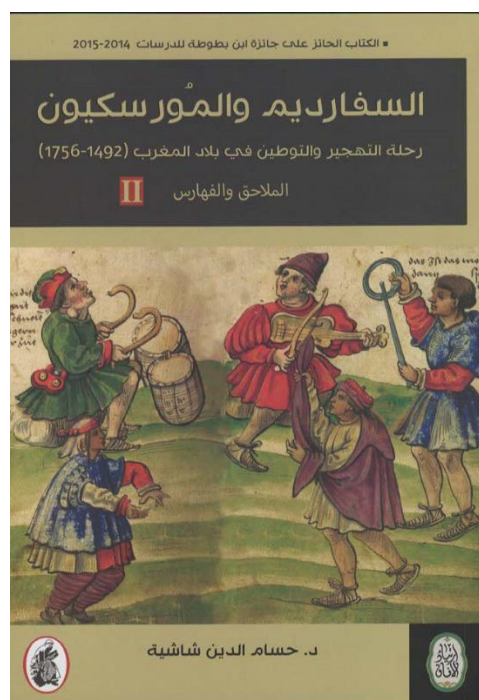
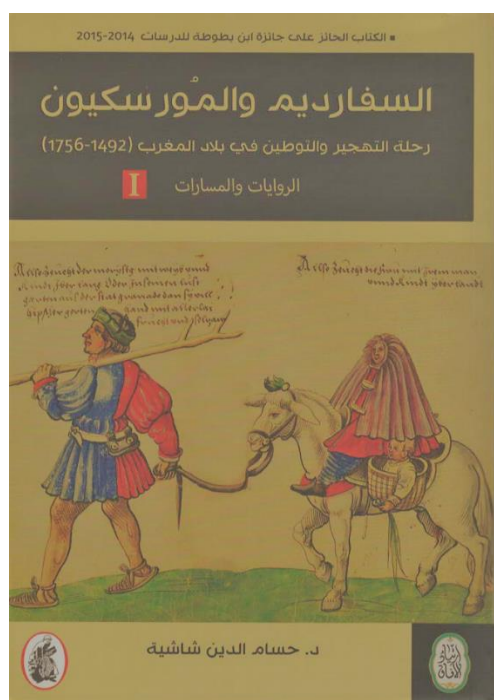
**Título:**

Houssein Eddine Chachia, *Os Sefarditas e os Mouriscos a viagem/peripécia de expulsão e relocação nos países do Magrebe (1492-1756)*, 2 volumes, Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāssaṭ wa al-Našr, 2015.

**Como citar esta recensão:**

Michel Kabalan, “Recensão crítica a Houssein Eddine Chachia, *Os Sefarditas e os Mouriscos a viagem/peripécia de expulsão e relocação nos países do Magrebe (1492-1756)*, 2 volumes, Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāssaṭ wa al-Našr, 2015”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 195-199.

DOI: 10.21747/21839301/gua2rec5



**HOUSSEM EDDINE CHACHIA, OS SEFARDITAS E OS MOURISCOS A VIAGEM/PERIPÉCIA DE EXPULSÃO E RELOCAÇÃO NOS PAÍSES DO MAGREBE (1492-1756). 2 VOLUMES, BAYRÛT: AL-MU'ASSASA AL-'ARABIYYA LI AL-DIRĀSSĀT WA AL-NAŠR, 2015. (768 PP.; ISBN: 978 61441 958 1 9)**

O estudo seminal do autor Housseem Eddine Chachia, professor da Universidade de Sfax, na Tunísia, e premiado em 2015 com o prémio Ibn Battuta, é um trabalho magistral de dois volumes que, no seu conjunto, ultrapassa as 750 páginas. Trata-se de um trabalho que resulta da sua tese de doutoramento, que teve por tema central o estudo da expulsão de mouriscos e sefarditas da Península Ibérica fundamentado em fontes documentais. O segundo volume compila a documentação, muita da qual inédita até à data, e que serve de base ao estudo publicado no primeiro volume. A documentação é disponibilizada ao leitor na língua original, e tendo o autor recorrido a documentação escrita em várias línguas (árabe, espanhol, hebraico), um facto que, só por si, confere a este trabalho uma grande importância. A edição é ainda acompanhada de um exaustivo índice temático e de uma extensa bibliografia, dividida entre manuscritos, estudos e documentação.



O estudo apresentado no primeiro volume divide-se em quatro partes. A primeira parte é dedicada à descrição dos documentos e fontes arquivistas dos diversos centros de arquivos mouriscos em Espanha (Múrcia, Saragoça, Madrid, etc). A segunda parte é consagrada às narrativas da expulsão e do exílio na versão oficial espanhola e nas narrativas e diversos relatos dos escritores sefarditas. Na terceira parte, o autor analisa as narrativas mouriscas e os itinerários geográficos e sócio-religiosos das populações expulsas que primeiramente se deslocaram dentro da Península Ibérica e, depois, na direcção do Magrebe, as narrativas sobre os que permaneceram e os que voltaram ou tentaram voltar às terras de Espanha. A quarta parte é dedicada à chegada das populações expulsas aos territórios de Marrocos e da Tunísia, bem como à definição de dois momentos desta chegada.

O primeiro diz respeito à chegada propriamente dita, o segundo está relacionado com a forma como essa chegada foi tratada pelas autoridades, as relações com as sociedades de acolhimento ou de recepção e, especificamente, no caso dos sefarditas, a relação com a comunidade judaica local.

O estudo foi feito com base em documentação conservada na Tunísia e em Marrocos. De fora do espectro deste trabalho ficou o material conservado na Argélia, excluído em virtude das dificuldades de acesso aos arquivos públicos e privados argelinos.

Como o próprio autor esclarece, este livro é a primeira obra escrita em árabe que se propõe realizar uma aproximação comparatista da expulsão dos mouriscos e dos sefarditas do al-Andalus. Até à data, era habitual nos estudos históricos em árabe usar exclusivamente fontes e documentação em árabe e francês, não tendo em conta a documentação em espanhol. Por outro lado, faltava ainda cobrir a documentação e os arquivos do lado do Magrebe, um esforço que o autor descreve como a *grande história* perante a *pequena história*.

Na mesma senda, o autor considera que, na historiografia árabe contemporânea, o paradigma seguido até agora estava refém de uma lógica que visava glorificar o passado dos árabes no al-Andalus, sem no entanto adotar princípios de rigor científico, necessários a um bom trabalho académico. Por outro lado, e por razões políticas, nenhum investigador árabe se preocupou em estudar a história da expulsão dos judeus sefarditas, história essa que o autor considera apresentar traços comuns com a expulsão dos mouriscos, ainda que tenham ocorrido em séculos diferentes.

Adoptando uma perspectiva metodológica que privilegia uma abordagem mais global e de inspiração *braudeliana*, em detrimento da história muito especializada ou micro-história, o autor descreve o método de trabalho recorrendo à metáfora, em que o trabalho se constrói como um grande puzzle, no qual as várias narrativas precisam de ser enquadradas primeiro numa moldura geral, sendo em seguida necessário procurar as peças mais pequenas, para assim ser possível completar tal puzzle.

Este estudo tenta enquadrar a expulsão através da investigação da diversidade do espectro de razões religiosas, económicas e políticas que poderão estar por trás deste acontecimento. Uma das reflexões mais importantes do autor sobre a matéria tratada prende-se com o nascimento de um tipo de pensamento particular que cresceu no espaço mediterrânico entre a segunda metade do século XV e início do século XVII. Este pensamento, que o autor denomina de exclusivista, reflete-se nas duas margens do Mediterrâneo, embora de formas distintas. Na Península Ibérica, caracteriza-se pela conversão religiosa dos praticantes de religiões minoritárias, como é o caso do Islão e do Judaísmo, ao Catolicismo. Na margem sul, ocorre a integração dos recém-chegados nas novas sociedades de acolhimento entre a actual Tunísia e Marrocos. O autor pretende assim destacar o facto de que as sociedades das margens sul e norte do Mediterrâneo – a sociedade de expulsão e a de inclusão, respectivamente – tentaram, em diferentes graus e maneiras, absorver estas duas minorias ibéricas. Contudo, também é evidente que, tanto os sefarditas como os mouriscos, mostraram resistência a essa absorção e procuraram conservar as suas tradições culturais e religiosas.

Outro aspecto salientado pelo autor está ligado à questão étnica e à relação com a definição do exclusivismo religioso. Embora o recurso à pureza de sangue como fator distintivo na sociedade espanhola datasse já dos finais do século XV, foi durante o reinado de Filipe III que práticas políticas exclusivistas de cariz étnico se generalizaram. A ideia de pureza religiosa/étnica foi-se impondo gradualmente à medida que a religião e a religiosidade passaram a ser definidas geneticamente ou através da descendência familiar, numa altura em que o baptismo em si deixa de ser entendido como único meio válido de cristianização. O estudo de Chachia mostra amplamente a existência de uma divisão entre cristãos novos e cristãos velhos, bem como as consequências dessa estratificação. Ao adoptar um critério étnico ou genético, o reino espanhol bloqueou totalmente qualquer projecto de incorporação ou de adaptação dos novos convertidos nas sociedades ibéricas, tendo originado as primeiras expulsões colectivas em 1609. Note-se que as autoridades foram também implacáveis na rejeição destas comunidades. Tal comportamento está patente na não aceitação de um possível regresso de convertidos, mesmo que estes demonstrassem uma religiosidade exacerbada ou fossem detentores de riquezas e estatutos sociais dominantes.

Após investigação detalhada destas causas, o autor conclui que, na origem do projecto de expulsão está o que designa como “identidades assassinas”. Esse conceito, forjado por Amin Maalouf, considera que uma identidade é reduzida a uma única só, numa primeira fase (finais do século XV) a uma identidade cristã, tornando-se num segundo momento, a partir do século XVII, numa identidade genética cristã que propositadamente ignora as múltiplas formas de identidade e diferenças culturais das duas minorias ibéricas.

A única crítica assinalável neste estudo prende-se como o facto de, apesar de o autor procurar investigar toda a Península Ibérica, pouca atenção ter sido dada ao território português. Há, portanto, espaço para levar a cabo um estudo comparativo do mesmo tipo aplicado a Portugal.

O trabalho de Chachia vem, neste sentido, preencher uma lacuna histórica e epistemológica: um estudo feito com material proveniente dos lados do Mediterrâneo e que visa a sincronizar a documentação sobre a expulsão destas populações nos territórios de Espanha e a respectiva redistribuição entre os territórios dos actuais Tunísia e Marrocos. O trabalho dá também atenção ao processo de inclusão no Magrebe, apontando os sucessos e os limites dessa inclusão. Ao mesmo tempo, mostra que a definição da identidade, uma questão pertinente para o nosso tempo, era uma questão central para a Espanha dos séculos XV e XVI. Ao mesmo tempo que a definição de identidades dita a separação e expulsão das comunidades mouriscas e sefarditas, este estudo mostra que face à adversidade por elas experienciada, surge uma solidariedade que se consolida a partir da mesma origem ibérica.

*Michel Kabalan*



**APRESENTAÇÃO DE PROJECTO**

**Autor:**

*Rafaela Silva*

**Título:**

GEOARPAD

**Como citar esta apresentação:**

Rafaela Silva, “Apresentação do projecto «GEOARPAD»”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 201-206.

DOI: 10.21747/21839301/gua2ap

## **APRESENTAÇÃO DE PROJECTO**

### **GEOARPAD**

Submetido em 2016 pela iniciativa da Xunta de Galicia e da Universidade de Santiago de Compostela, à qual se juntaram várias instituições universitárias e não-universitárias de Portugal e da Galiza, o projecto GEOARPAD surge no âmbito do programa operativo europeu EP – INTERREG.V.A: Espanha-Portugal (POCTEP), articulando-se como uma proposta de cooperação no seio da área Galiza-Norte de Portugal, tendo como objectivo específico a «Protección e valorización do patrimonio cultural e natural, como soporte de base económica da rexión transfronteiriza, e da protección, desenvolvemento e promoción dos activos da cultura e patrimonio públicos» (ver <https://www.geoarpad.eu/gl>).

O objectivo geral é valorizar o património cultural da Euro-região Galiza-Norte de Portugal como elemento de desenvolvimento transfronteiriço, mediante estratégias e modelos conjuntos de recolha e tratamento de informação e gestão, promovendo a difusão do mesmo e o seu aproveitamento por parte de sectores económicos, como o sector turístico, e impulsionando a participação da sociedade em todo o processo.

O projecto articula-se em quatro eixos:

Actividade 1: Desenho do modelo conceptual e técnico do sistema de informação para a gestão e difusão do património cultural da Euro-região Galiza-Norte de Portugal;

Actividade 2: Património material e imaterial: normalização, geolocalização e difusão;

Actividade 3: Património documental da Euro-região: digitalização e difusão;

Actividade 4: Participação social e inovação na gestão patrimonial.

Subdividido em vários subprojectos e «actividades», é relevante para a área de estudos coberta pela presente revista o ponto 4.2.1 «Actividade 4», cuja descrição detalhada, em versão castelhana, passamos a reproduzir:

*El objetivo general de este subproyecto es la puesta en valor de importantes activos de la cultura trovadoresca – material e inmaterial: textos, música, manuscritos, miniaturas –, que se desarrolló en la denominada Gallaecia Magna*

*entre ca. 1170 y 1350, insertándola en su marco histórico, político y social. Dicha producción literaria actuará como eje central de la actividad, en la que convergerán las informaciones procedentes de la historia, la sociología y las fuentes artísticas. Se pretende, pues, que la literatura actúe como elemento aglutinador de disciplinas y áreas afines para conectar, al amparo de las nuevas tecnologías de la información, la rica realidad cultural de la Edad Media con distintos sectores de la sociedad (que, poco a poco, ven menguada dicha riqueza por falta de una divulgación de alta calidad). Así pues, se busca, en primer lugar, acercar a la ciudadanía un patrimonio cultural que, en líneas generales, se desconoce fuera de los ámbitos de investigación especializados, proporcionándole otra forma de relacionarse con su pasado, una forma que implica una experiencia diferente, dinámica e interactiva; en segundo lugar, se pretende que este patrimonio se convierta en un recurso de desarrollo turístico y económico sostenible en la región transfronteriza.*

*A través de la suma de los esfuerzos y de las investigaciones previas y en curso de los diferentes grupos integrados en el subproyecto, que presenta un carácter marcadamente interdisciplinar, se pretende que los recursos seleccionados de este “paisaje cultural” se conviertan en factores sobre los que construir estrategias de desarrollo y colaboración entre las dos orillas del Miño.*

*En cuanto a los objetivos específicos de este subproyecto, cabe señalar los siguientes:*

- 1. Poner en común y unificar los conocimientos sobre los distintos campos de especialización vinculados a la cultura trovadoresca para facilitar la puesta en valor de sus activos materiales e inmateriales.*
- 2. Establecer una geografía precisa de los distintos elementos del patrimonio material e inmaterial vinculado a la poesía de los trovadores.*
- 3. Establecer el contexto histórico de las dos áreas implicadas en el subproyecto, teniendo siempre en cuenta el marco general de la historia de los reinos vecinos para ofrecer una visión objetiva y coherente de las manifestaciones estéticas objeto de estudio.*
- 4. Establecer el patrimonio medieval gallego-portugués (eclesiástico y civil) vinculado a los trovadores en sus vertientes arqueológica, arquitectónica, artística y librario-documental, siempre con el objetivo de acercarlo a la ciudadanía.*
- 5. Crear un producto turístico-cultural que permita poner en valor la cultura trovadoresca gallego-portuguesa en todas sus vertientes.*
- 6. Incrementar el conocimiento de la ciudadanía sobre los recursos culturales vinculados a su territorio e implicarla en su valorización.*
- 7. Incrementar el número de visitantes en aquellas localidades de las zonas objeto de actuación que posean un rico patrimonio medieval vinculado a la cultura trovadoresca, un poderoso elemento de conexión, factor de aglutinamiento y*

*nexo de unión entre los territorios situados al norte y al sur de la raya. Se incidirá particularmente en los elementos del patrimonio que no han sido suficientemente o apenas explotados.*

*8. Gestionar de forma coordinada a los dos lados de la frontera la puesta en marcha y desarrollo de productos turísticos conjuntos vinculados al patrimonio cultural común.*

#### ACCIÓN 1:

*– Crear y desarrollar un modelo conceptual de datos que permita el almacenaje digital y la consulta a través de las TIC de la totalidad de las fuentes de información (años 1170-1350). Para ello, habrá que:*

*– Identificar la cartografía del fenómeno cultural trovadoresco en determinadas zonas de la euroregión.*

*– Inventariar el patrimonio material e inmaterial.*

*– Correlacionar geográfica y cronológicamente los aspectos enumerados en los puntos precedentes.*

*Esta actividad será realizada por la USC, y más concretamente por el CITIUS, con el apoyo de los Grupos de Investigación: GI1350 Románicas, GI1353 Grupo de análisis de aspectos lingüístico-literarios en la lusofonía, GI1544 Grupo de investigaciones Historiográficas, miembros de Historia del Arte de la Red de Estudios Medievales, coordinada por el grupo GI1350, e Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”. En la parte portuguesa, trabajarán especialistas de la Faculdade de Letras (grupos Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, CITCEM, y Seminário Medieval de Literatura, Pensamento e Sociedade, IF, dirigidos por Luís Carlos Correia Ferreira do Amaral y J. Carlos Ribeiro Miranda, respectivamente) y del Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade (CEPESE).*

#### ACCIÓN 2:

*– Seleccionar una muestra del patrimonio que guarde una mayor relación con el fenómeno trovadoresco y que tenga mayor impacto tanto desde el punto de vista del fenómeno que vertebra el proyecto (nacimiento del fenómeno, por ejemplo) como desde el punto de vista del desarrollo de las áreas implicadas (una actuación centrada en torno al eje del Monasterio de Oseira y ayuntamientos bajo su órbita, muy deprimidos desde el punto de vista demográfico y económico, por ejemplo, y otra paralela para el área sur, que girará en torno al área del Grande Porto, con especial atención a puntos como Vila do Conde, donde, y a título ilustrativo, se custodia la fundación monástica de uno de los últimos trovadores).*

*– Crear una app turística para móviles que ponga en valor los activos del patrimonio medieval trovadoresco gallego-portugués a través de recursos*



*innovadores como la realidad aumentada. Preparar una pieza audiovisual breve para dos puntos concretos del territorio.*

*– Elaborar un libro o atlas fotográfico, que propicie y sirva de sustento a las actividades que se detallan en la acción 3, así como dos encuentros, uno para cada zona, que permitan el intercambio de experiencias entre los grupos promotores, los diferentes especialistas, los ayuntamientos implicados y el público en general.*

*Esta actividad será desarrollada por la USC, concretamente por los Grupos GI1786 Comunicación Audiovisual, GI1350 Románicas, GI1353 Grupo de análisis de aspectos lingüístico-literarios en la lusofonía, GI1544 Grupo de investigaciones Historiográficas, miembros de Historia del Arte de la Red de Estudios Medievales, coordinada por el grupo GI1350, e Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”. En algún caso, puede recurrirse a la contratación externa. Por parte portuguesa, trabajarán especialistas de la Faculdade de Letras (grupos Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória y Seminário Medieval de Literatura, Pensamento e Sociedade, dirigidos por Luís Carlos Correia Ferreira do Amaral y J. Carlos Ribeiro Miranda, respectivamente) y del Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade (CEPESE).*

### ACCIÓN 3:

*– Diseñar un marco que permita poner en funcionamiento un producto turístico-cultural en el que, a través de la colaboración de especialistas en diferentes disciplinas (historia, arte, arquitectura, literatura, comunicación, música, etc.), se busque la interrelación de los distintos recursos materiales e inmateriales del patrimonio medieval trovadoresco de Galicia y del norte de Portugal. El marco para la implementación del producto turístico habrá de considerar el patrimonio medieval vinculado a los trovadores y contemplará estas acciones: coloquios divulgativos, visitas guiadas, talleres, música, performances, etc. Las actividades programadas variarán en función de los distintos elementos y activos patrimoniales que se deseen poner en valor en cada momento.*

*Esta actividad será llevada a cabo por la USC, concretamente por los Grupos de Investigación: GI1350 Románicas, GI1353 Grupo de análisis de aspectos lingüístico-literarios en la lusofonía, GI1544 Grupo de investigaciones Historiográficas, miembros de Historia del Arte de la Red de Estudios Medievales, coordinada por el grupo GI1350, e Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”. Para su desarrollo será necesaria la subcontratación de una empresa de servicios especializados en diseño de productos turísticos. También se necesitará la participación de la entidad o entidades portuguesas responsables de la selección de los elementos patrimoniales realizada en la Acción 2.*

*Rafaela Silva*

*Se trabajará activamente con los ayuntamientos de las áreas seleccionadas, implicándolos en todo momento en la ejecución de los trabajos y en su disfrute por parte de sus ciudadanos.*

*Rafaela Silva*

## APRESENTAÇÃO DE LIVRO

**Autor:**

Rafaela Silva

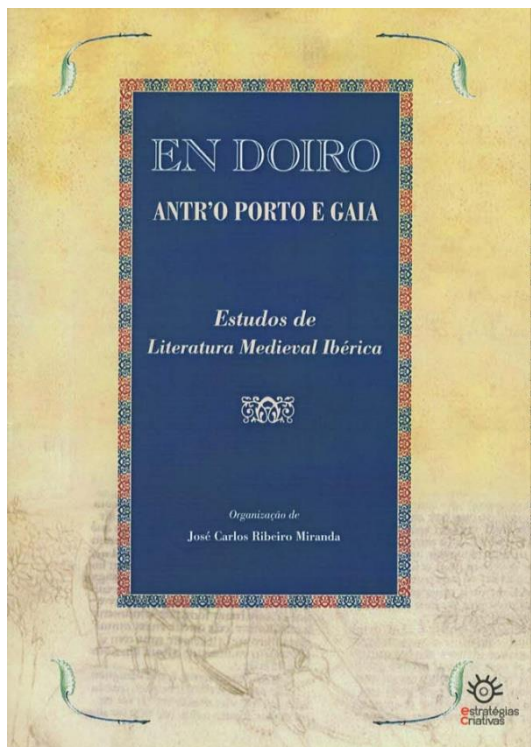
**Título:**

José Carlos Ribeiro Miranda (org.) «*En Doiro Antr’o Porto e Gaia*»: *Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Porto, Estratégias Criativas, 2016.

**Como citar esta apresentação:**

Rafaela Silva, “*Apresentação do livro José Carlos Ribeiro Miranda (Org.), «En Doiro antr’o Porto e Gaia»: Estudos de literatura ibérica medieval*, Porto, Estratégias Criativas, 2017 (1030 p., ISBN: 978-989-8459-34-3)”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 207-215.

DOI: 10.21747/21839301/gua2al



**JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA (organizador)**

**«EN DOIRO ANTR'O PORTO E GAIA»:**

**ESTUDOS DE LITERATURA MEDIEVAL IBÉRICA**

**Porto, Estratégias Criativas, 2017**

**(1030 pp., ISBN: 978-989-8459-34-3)**

[Apresentação]

Após ter acolhido, em Setembro de 2015, os membros da Associação Hispânica de Literatura Medieval para umas inesquecíveis jornadas na cidade do Porto, vem agora o Seminário Medieval de Literatura, Pensamento e Sociedade (SMELPS-IF-FCT) dar a público um conjunto de estudos inéditos sobre literatura ibérica da Idade Média, reunidos sob a designação «En Doiro antr'o Porto e Gaia». Frutos maduros de uma intensa e qualificada actividade científica, desenvolvida tanto pelos membros mais jovens, como pelos menos jovens da AHLM, o presente volume dá certamente um testemunho eloquente do estado actual da investigação nos vários campos que compõem a literatura peninsular medieval, nas suas várias línguas e nos seus múltiplos géneros e modalidades, escalonando-se ao longo dos séculos abrangidos por este período histórico.

Assegurando a continuidade de um labor de investigação sobre a literatura da Idade Média que se encaminha para o seu quarto decénio, o presente conjunto de estudos abre, no entanto, vias de reflexão sobre a actividade literária de outras épocas, sejam estas anteriores, entrevistas numa fecunda perspectiva de recepção da produção textual da Alta Idade Média e da Antiguidade; ou posteriores, permitindo a avaliação da fortuna literária de temas medievais até à actualidade, muitas vezes encontrando ecos

surpreendentes em domínios não literários, como o cinema ou as artes visuais. Num ponto de vista comparatista, também a literatura da Idade Média proveniente de outras geografias – como o Leste europeu ou o Oriente – dão o seu contributo à abertura de formas de abordagem certamente inovadoras e úteis para os estudos ibéricos. De salientar também a frequente abertura epistemológica que permite a compreensão dos fenómenos literários à luz das várias ciências sociais, assegurando que os ensaios agora reunidos se situam na vanguarda da investigação sobre literatura medieval.

## [Índice]

*Antoni Ferrando Francés*

Nuevas miradas acerca del *Curial*

*Leonardo Funes*

Ficciones eficaces. Los relatos cronísticos post-Alfonsíes y la configuración de una nueva «edad heroica»

*Juan Paredes*

El amor devorado. A propósito de un cuento de *Las mil y una noches*

*Maria Ana Ramos*

A preservação textual da lírica galego-portuguesa. Fólios soltos, livros, fragmentos, cancioneros...

*María del Rosario Aguilar Perdomo*

Las fuentes del jardín en los libros de caballerías a la luz de las prácticas arquitectónicas de la nobleza española en la temprana Edad Moderna

*Simona Ailenii*

Tradução peninsular das *estórias do Santo Graal, Merlin e Tristan*

*Alberto Alonso Guardo*

La *Practica secundum Trotam* y el poema médico de la *Collectio Salernitana* (IV, 1-176)

*Álvaro Alonso*

La «torre Tarpeya»: un fantasma entre Alfonso X y Lope de Vega

*Pedro Álvarez-Cifuentes*

Para uma edição da *Crónica do Imperador Beliandro*: a proposta do Ms. ANTT 875 como

*Rafaela Silva*

texto-base

*Carlos Alvar*

*Ferragut en España*

*Mina Apic*

La mujer en la épica serbia: imagen y función

*Carme Arronis Liopis*

Nuevos tipos de milagros marianos en colecciones catalanas del final de la Edad Media: del milagro clerical al milagro laico

*Gemma Avenozza*

La versión castellana del evangelio en el s. XIV a través de la traducción de la *Catena aurea*

*Elisa Borsari*

Los albores de las humanidades digitales dentro del espacio de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval y su evolución

*Mario Martín Botero Garcia*

El rey Arturo perdido en el bosque: variaciones de un episodio del *Tristan en Prose* al *Tristán de Leonís*

*Álvaro Bustos*

Sobre la reina Isabel, Juana de Aragón y la hagiografía femenina: la *Historia de la Bendita Magdalena* (Burgos, 1514)

*Juan Manuel Cacho Blecua*

Del manuscrito a la imprenta: la *Crónica de Fernán González* (1492) impresa en 1537 y 1546

*Mariano de la Campa Gutiérrez*

La poesía del siglo en el s. XIV en Castilla: hacia una revisión historiográfica

*Adriana Camprubí Vinyals*

Cuando la métrica habla. La influencia occitana en los trovadores gallegos a través de la contrafacción

*Sofía M. Carrizo Rueda*

Aspectos formales de un breve relato de viaje inserto en una crónica y

consideraciones sobre la configuración del género en la Edad Media

*Constance Carta*

El reflejo de la Edad Media en algunos pliegos de cordel decimonónicos

*Juan Casas Rigall*

La marca de impresor de Fadrique de Basilea en la *Celestina* y otras estampas (1499-1502), con las *naves de necios* de fondo

*Ana Margarida Chora*

Palamedes, o *bõõ cavaleiro pagão*

*Esther Corral Díaz*

O *vituperium* feminino: a cualificación de *peideira* nas cantigas de escarnio

*José William Craveiro Torres*

As cantigas galaico-portuguesas nas escolas brasileiras: um olhar sobre os livros didáticos do século XXI

*Virginie Dumanoir*

Rompecabezas romanceril: la *Satira de Disparates* [id0220]

*Adrián Fernández González*

Ecos del humanismo vernáculo: Alfonso de Liñán y el Ms. BNE 7565

*Elvira Fidalgo*

Episodios de la vida de la Virgen en las *Cantigas de Santa María*

*Juan García Única*

El mundo como libro en la prosa castellana del siglo XIII: metáfora y metafórica

*Aviva Garribba*

Onomástica bíblica en el cancionero del siglo xv: los topónimos

*Déborah González*

Unha aproximación ás expresións do pracer nas *Cantigas de Santa Maria*

*Javier Roberto González*

Modelos de estructura para la *Vida de Santa Oria* de Berceo

*Santiago Gutiérrez García*

La recepción del *Baladro del sabio Merlín* en la Castilla del siglo XV a la luz de las teorías políticas medievales: señorío y poder regio en la entronización de Arturo

Daniel Gutiérrez Trápaga

Entrelazamiento y división en capítulos en el *Lanzarote del Lago*

Alejandro Higashi

Testimonios raíces, troncales y periféricos en la edición crítica del *Cancionero de romances*

Ana María Huélamo San José

El *Breviloquium de virtubus* en el *De praeconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora

Almudena Izquierdo Andreu

De los ensueños del pasado al *miles christi*: ecos literarios en el prólogo de las *Sergas de Esplandián*

Erica Janin, Maximiliano Soler Bistué, Carina Zubillaga

Lo sobrenatural en el *Poema de Alfonso Onceno*

Sofía Kantor

La imagen respetada

María Jesús Lacarra

COMEDIC: un «Catálogo de obras medievales impresas en castellano» en construcción

Mariana Leite

Tradução e tradição da *General Estória* em Portugal: sobre as implicações do fragmento ANTT cx. 13, maço 10 nº 30

Rosalba Lendo

Lo maravilloso en el *Baladro del sabio Merlín*

Maria Mercè López Casas

Un cancionero «extravagante» en la edición vallisoletana de las obras de Ausiàs March

Karla Xiomara Luna Mariscal

Un proyecto de indexación: el *Índice de motivos de los libros de caballerías castellanos de materia artúrica*



*Ana Maria Machado*

A literatura medieval nos novos programas de português do ensino secundário – mudanças e permanências

*Leticia A. Magaña*

*A nuestra gran Reina allí figuremos*: herramientas de propaganda política en el *Panegírico a la reina doña Isabel* (1509), de Diego Guillén de Ávila

*Janaína Marques*

O ofício do jorgal: presença e performance nas cantigas satíricas galego-portuguesas

*Ruth Martínez Alcorlo*

«En una arca de cuero castaño»: los libros de Isabel, primogénita de los Reyes Católicos

*Antonia Martínez Pérez*

«Issi sui com l'osiere franche, Ou com li oisiaus seur la branche»: la innovación literaria de un poeta *panrománico* anticortés

*Tomàs Martínez Romero*

Per a una edició de les traduccions catalanes de *l'Ars Moriendi*: la primera versió – eiximeniana? – de cp

*María Teresa Miaja de la Peña*

«Entiende bien mi libro e avrás dueña garrida»: las animalias como recurso didáctico en el *Libro de Buen Amor*

*Filipe Alves Moreira*

Para uma edição da *Crónica de D. Sancho I* de Rui de Pina

*Manuel Negri*

Ildefonsus y Bonus en las *Cantigas de Santa Maria*: una lectura paralela según las fuentes hipotéticas

*Yoshinori Ogawa*

Lengua incorrupta: un motivo común en los milagros marianos y en *Konjaku monogatarishu*

*Tomasa Pilar Pastrana Santamarta*

Vestirse para el luto y la muerte. Los tejidos en los libros de caballerías

*María Isabel Pérez Alonso*

*Rafaela Silva*

La poesía en arameo en la España medieval: «Jerusalén, eres la viña del dios eterno», una *me'orah* de Yehudah ha-Leví

*Natália Albino Pires*

A imagem dos portugueses na *Crónica de D. Juan I* de Pero López de Ayala

*Manuel Ramos*

Retórica e historiografía em Rui de Pina (D. Sancho II, D. Afonso II e D. Sancho II)

*Ana Raquel Baião Roque*

«*Longi de Vila, quem asperades?*»: os espaços reais e textuais das cantigas de amigo

*Sara Russo*

Los *Proverbios* de Santillana: reconstrucción y actualización de su fortuna editorial

*Amaranta Saguar García*

Las imágenes agentes de *Celestina* (II). La tradición iconográfica

*Daniela Santonocito*

Argote de Molina y el género cinegético: su edición del *Libro de la Montería* (Sevilla: Andrea Pescioni, 1582)

*Joseph T. Snow*

Toques de humor en las «cantigas» alfonsíes

*Barry Taylor*

A tradução no *Orto do Esposo*

*Isabella Tomassetti*

Hacia una edición de la poesía de Diego de Valera: los poemas del *Cancionero de Estúñiga* (MN54)

*Aurelio Vargas Díaz-Toledo*

La *Embajada a Tamorlán* y la *Argonáutica da cavalaria*: San Telmo y la travesía marítima

*Joaquim Ventura Ruiz*

El cancionero de Doña Mencía de Cisneros

*Andrea Zinato*

Pero Tafur: un curioso viajero en la Venecia del xv

*Martín Zulaica López*

Tradición e innovación. El uso de las crónicas medievales y del romancero en el Bernardo de Balbuena

*Rafaela Silva*



## NORMAS PARA APRESENTAÇÃO E PUBLICAÇÃO

Os artigos a submeter para publicação na revista *Guarecer, Revista Electrónica de Estudos Medievais* devem obedecer às normas de edição que a seguir se apresentam.

Os artigos a submeter poderão ser redigidos em Português, Espanhol, Inglês ou Francês.

Cada artigo deverá conter uma página destinada às seguintes informações:

- Um resumo na língua em que se encontra redigido o respetivo artigo e um outro em Português. Poderá, ainda, incluir um *Abstract* (em Inglês), sendo este facultativo.
- Um mínimo de 3 *keywords*.
- Plano do artigo (se aplicável).
- Referência bibliográfica para citação do artigo (a preencher pela equipa editorial).

### Normas gerais de formatação:

Margens: superior: 2,5 inferior: 2,5  
esquerda: 3 direita: 3

Título: em maiúsculas, letra Calibri, tamanho 13, negrito.

ID do autor: letra Calibri, tamanho 10, alinhamento à direita; apelido em *small caps*. (a seguir ao título)

Exemplo: José Carlos Ribeiro MIRANDA  
Universidade do Porto  
SMELPS/IF-FCT/AILP

Corpo do texto: letra Calibri, tamanho 12, alinhamento justificado, com indentação de parágrafo de 1cm e espaçamento entre linhas de 1,15.

Nota de rodapé: letra Calibri, tamanho 10.

**Referências bibliográficas – normas gerais:**

As referências bibliográficas devem constar apenas no final do artigo, organizadas segundo a forma autor/data, o mesmo se aplicando quando se trate de edições de textos antigos ou da organização de volumes colectivos, casos em que os responsáveis se identificarão por pelas abreviaturas «ed», «org.», «dir», etc.

Exemplos:

Catalán, Diego (1962), *De Alfonso X al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962.

Ferrari, Anna (1979), “Formazione e struttura del canzoniere portoghese della Biblioteca Nazionale di Lisbona (Cod. 10991: Colocci-Brancuti)”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIV, Paris, pp. 27-142.

Azevedo, Pedro de (ed., 1906-1910), *Livro dos Bens de D. João de Portel*, Lisboa, Arquivo Historico Portuguez, p. xlix-cii.

Ferreira, Maria do Rosário/Miranda, José Carlos Ribeiro (orgs., 2015), *Natura e Natureza no Tempo de Afonso X, o Sábio*, Porto, Húmus.

Ao longo do artigo deverá optar-se pela colocação da referência bibliográfica em nota de rodapé. Ex: (Catalán, 1962: 155; Azevedo (ed., 1906-1910), excepto quando se trate de citações extensas ou de situações similares.

**Citações:**

As citações no corpo do texto devem ocorrer entre aspas (« ») e não devem ultrapassar as três linhas de texto. Quando ultrapassado esse limite, a citação deve ocorrer em espaço próprio e em letra tamanho 11.

**Exemplo:**

«Los materiales que la integran son caóticos [...] No hay duda de que toda esta primera parte de la Crónica de 1344 [...] es un esfuerzo muy personal por encuadrar la historia de España, heredada de la escuela historiográfica castellana, en un contexto más amplio; pero en ella don Pedro no sólo nos muestra su excepcional curiosidad histórica, sino también sus limitaciones como historiador. Las fuentes utilizadas [...] no fueron seleccionadas de un modo sistemático [...], sino que responden al acaso, y no hay el menor intento de someter los materiales acopiados a una estructura historiográfica preconcebida; es más, falta inclusive un mínimo de organización de los datos conforme a un plan expositivo (Catalán, 1962: 155).