



Canoa do Tempo
Revista do Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Amazonas
v. 3 - n.º 1 - jan./dez. 2009/2010





ISSN 1982-0755

Canoa do Tempo
Revista do Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Amazonas
v. 3 - n.º 1 - jan./dez. 2009/2010



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

Manaus - AM
2010

Copyright © 2012 Universidade Federal do Amazonas

Reitora
Márcia Perales Mendes Silva

Editor- Edua
Iraíldes Caldas Torres

Conselho Consultivo:
Profa. Dra. Márcia Regina Barros da Silva – USP
Profa. Dra. Mary Lucy Murray Del Priore – IHAGB
Profa. Dra. Vânia Leite Fróes – UFF

Conselho editorial:
Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior
Prof. Dr. Antonio Emílio Morga
Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte
Profa. Dra. Eloína Monteiro dos Santos
Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa
Prof. Dr. James Roberto Silva
Profa. Dra. Kátia Cilene do Couto
Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro
Profa. Dra. Márcia Eliane Alves de Souza Mello
Prof. Dr. Marcos César Borges da Silveira
Profa. Dra. Maria Luíza Ugarte Pinheiro
Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr.
Prof. Dr. Otoni Moreira Mesquita
Prof. Dr. Patrícia Maria Melo Sampaio
Prof. Dr. Patrícia Rodrigues da Silva
Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves

Comissão editorial:
Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves

Tradução de Resumos
Átila Augusto Vilar de Almeida

Revisão de Português
Benayas Inácio Pereira (Português)

Editoração Eletrônica
Cinara Cardoso

Política Editorial

Canoa do Tempo, uma Revista Anual do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, publica trabalhos de educação sob forma de artigos, relato de pesquisa, estudo teórico, entrevista e resenha de livro dentro de uma ação integradora dos conhecimentos produzidos na Amazônia e no Brasil.

A exatidão das informações e os conteúdos e opiniões são de exclusiva responsabilidade dos autores

IMPRESSA EM JULHO DE 2012

Ficha Catalográfica Catalogada pela
Editora da Universidade Federal do Amazonas

Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas, v. 3, n.º 1 2009/2010 – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010.

ISSN 1517-3127

1. História - Periódicos. I Universidade Federal do Amazonas

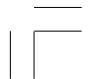
CDU 94(81)(05)

Universidade Federal do Amazonas - Instituto de Ciências Humanas e Letras
Programa de Pós-Graduação em História
Av. Gen. Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3.000, Campus Universitário/ Setor Norte, Coroado I
CEP: 69077-000 Manaus - AM

Pede-se permuta
Se pide canje
Exchange requested

Sumário

Apresentação	7
A Narrativa e as imagens da história	13
<i>Jean-Claude Schmitt</i>	
Dossiê História, Narrativa e Viagem	
São Brandão, a Visão de Túndalo e o Purgatório de São Patrício: o paraíso perdido nas narrativas de viagens ao Além	41
<i>Maria Eugenia Bertarelli</i>	
A viagem e a construção do saber no Islã Medieval	67
<i>Beatriz Bissio</i>	
Elementos do maravilhoso na visão de Frei Gaspar de Carvajal sobre a Fauna Amazônica (séc. XVI).....	99
<i>Auxiliomar Silva Ugarte</i>	
A experiência de Omagua e Dorado nas crônicas de três sobreviventes da expedição Pedro de Ursua-Lope de Aguirre (1560-1561)	113
<i>Lúcia Maria Ferreira Amazonas</i>	
Alfred Russel Wallace: um viajante-naturalista em (trans) formação	143
<i>Carla Oliveira de Lima</i>	
Artigos	
O segundo coro das Troianas de Sêneca (vv. 371-408)	177
<i>José Eduardo dos Santos Lobner</i>	
O discurso sexual num texto árabe do século XII	191
<i>Marina Juliana de Oliveira Soares</i>	
Gregório de Tours e suas Histórias	215
<i>Edmar Checon de Freitas</i>	
Mulheres “bem guardadas” e mulheres “de coração”: gênero, política e identidade na produção cronística de Fernão Lopes	243
<i>Miriam Coser*</i>	



Apresentação

A revista *Canoa do Tempo*, em seu terceiro volume, tem como elemento central de seus diversos artigos as relações estabelecidas entre as representações textuais e as realidades históricas, trazendo assim à superfície o papel decisivo das maneiras de conceber e perceber o mundo em toda e qualquer experiência humana. A historicidade dos termos envolvidos nessas relações poderá ser apreendida, por sua vez, através da diversidade dos tempos e dos espaços em que os artigos oferecidos ao leitor revelam a sua presença.

As concepções de mundo formuladas pelas sociedades ao longo do tempo constituem, evidentemente, uma das dimensões de seu imaginário, cujas relações com as imagens são evidentes. Assim, o texto de abertura de nossa *Canoa do Tempo* reproduz uma conferência de Jean-Claude Schmitt, um dos mais importantes medievalistas contemporâneos, em que são analisadas as maneiras pelas quais certos manuscritos medievais representaram a história e o tempo em suas miniaturas.

Os relatos de viagem, fonte privilegiada nos estudos de nosso dossiê, pertencem a outra categoria discursiva propícia para a prospecção das representações da realidade histórica, tema que se coloca sob diversas formas nos artigos aqui publicados. Nos relatos abordados no artigo de Maria Eugênia Bertarelli a própria noção de realidade parece desaparecer diante do objeto narrado, o além. Ela retorna, porém, no texto de Auxiliomar Ugarte que, em outro espaço e tempo, o da Amazônia do século XVI, expõe as interferências do imaginário herdado na apreensão de uma realidade desconhecida. No texto de Lígia Ferreira, o imaginário, agora sob a forma da busca do Eldorado, retorna como fator impulsionador da trágica expedição de Pedro de Úrsua, enquanto Beatriz Bíssio revela e analisa os elementos propulsores das viagens no contexto árabe-islâmico medieval. Carla de Oliveira Lima encerra este dossiê abordando a narrativa do viajante inglês Alfred Russel Wallace, tomando como fio condutor o impacto transformador de suas viagens pelos rios Amazonas e Negro.

A seção de artigos abre com uma análise do cruzamento de gêneros nas tragédias de Sêneca, onde o latinista José Eduardo Lohner mostra como a atenção aos aspectos formais de um texto é essencial para a apreensão de seus significados. A mesma atenção para com a construção discursiva está na base

do artigo de Marina Soares, sobre um tratado erótico proveniente do universo árabe-islâmico medieval, e no de Edmar Checon, acerca das *Histórias* do bispo Gregório de Tours, texto fundamental para o estudo da Gália merovíngia.

O rico universo de possibilidades oferecidas pelos textos narrativos para uma abordagem renovada da História Política evidencia-se nos artigos de Miriam Cabral e Roberto Fabri, ambos dedicados à construção da imagem da dinastia de Avis. Para uma edição que privilegiou as narrativas e os relatos de viagem, nada mais natural do que terminar pelo texto de Lenora Mendes, que parte do contexto medieval ibérico, atravessa o Atlântico e vem reencontrar no nordeste brasileiro temas e motivos provenientes de suas canções.

Aos leitores dessa Canoa, desejamos uma boa viagem.

Sínval Carlos Mello Gonçalves

Professor do Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal do Amazonas.

Artigos



A Narrativa e as imagens da história

Jean-Claude Schmitt*

Um dos traços mais originais da cristandade medieval, entendida aqui como a formação sociocultural que caracterizou a Europa entre o século V e o século XV, reside na sua concepção do tempo. Sabemos que essa concepção combina duas dimensões habitualmente exclusivas, tanto nas civilizações anteriores (o paganismo greco-romano em primeiro lugar), quanto nas culturas vizinhas e, em determinados aspectos, concorrentes (o judaísmo medieval e o islã). A cristandade pensou e vivenciou o tempo, simultaneamente, numa dupla dimensão, cíclica e linear. A primeira dimensão, bem presente no paganismo, tomou, principalmente entre os cristãos, a forma da recorrência anual das festas litúrgicas. A segunda, herdada em parte do judaísmo antigo, consistiu no desenvolvimento linear e determinado de uma “história santa”, com fundamento religioso, desde a Criação por Deus do mundo e da humanidade, até a Parusia e o Fim dos tempos. É necessário insistir quanto à originalidade dessa concepção orientada e finalizadora do tempo histórico, e sobre sua influência duradoura nas representações modernas da história, quer sejam elas marxistas ou liberais.

A ideia de uma história contínua e orientada, desde o início até o fim, já estava bastante presente no judaísmo antigo. O que constituiu o aporte original do cristianismo e deu toda força a sua representação do tempo histórico foi a doutrina da Encarnação do Cristo: no centro do drama histórico da humanidade, tal como o judaísmo já o tinha pensado, o cristianismo acrescenta a irrupção do divino entre os homens, a assunção pelo Filho de Deus da natureza humana. Trata-se de uma revolução radical, que dá um sentido totalmente novo ao desenvolvimento linear do tempo. A história encontra-se desta forma dividida em duas: há um “antes” (o Antigo Testamento) e um “após” (o Novo Testamento) que acompanha o tempo da Igreja, um longo presente que terminará apenas com a volta do Cristo e o Juízo Final.

Desde os primeiros séculos do cristianismo, apesar de o ensino da história não fazer parte das sete artes liberais herdadas da Antiguidade, a refle-

xão sobre a história foi constitutiva da formação da cultura cristã. Nesse aspecto, como em tantos outros, Santo Agostinho é o autor decisivo. É dele, em especial, a fixação definitiva, a partir do relato bíblico, dos seis períodos históricos do mundo, desde a Criação até o Juízo Final. É o que ele estabelece em várias das suas obras, escritas entre 387 e 427 (do *De Genesi contra Manicheos*, I, XXIII-XXV ao *De civitate Dei*, XX, 23), que relacionam os seis períodos do mundo com os seis dias da Criação, com os seis períodos do homem e até mesmo com as doze horas do dia. O primeiro período vai de Adão a Noé, o segundo, de Noé a Abraão, o terceiro, de Abraão a David, o quarto, de David até o Cativo da Babilônia, o quinto, de Moisés ao Cristo, o sexto, do Cristo ao Juízo Final.¹ A divisão da história em seis períodos foi retomada por todos os autores cristãos posteriores, de Isidoro de Sevilha à Beda, o Venerável e para além dele. Mas ao contrário de muitos outros autores cristãos anteriores (Orígenes, Eusébio de Cesareia), contemporâneos (Paulo Orósio) ou posteriores (Isidoro de Sevilha, Beda o Venerável), Agostinho se recusa a atribuir um número preciso de anos para cada período e, da mesma forma, a contar o número de anos passados desde a criação do mundo, negando assim a validade das expectativas milenaristas da Parusia. A interpretação simbólica dos números, colocada ao serviço de uma concepção espiritual da história é, no seu entendimento, a única legítima.²

Atravessemos os séculos até chegarmos, já no tempo da escolástica, a um leitor assíduo da obra de Agostinho, Pierre Comestor, cuja *Historia escolastica* é igualmente de grande importância para a historiografia medieval. “O Comedor” (um devorador de livros!) foi chanceler da escola de Notre Dame de Paris e redigiu sua obra em torno de 1169 - 1173, antes de sua morte em 1178. Ele se inscreve na linha direta de Agostinho, mas complementa e sistematiza seus referenciais. Além disso, ele é particularmente importante do ponto de vista do imaginário da história.

O prólogo da *Historia escolastica* evoca a história através de metáforas que merecem nossa atenção.³ Ele mostra como a história doravante encontrou

¹ R. Schmidt, “Aetates mundi . Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1955-56, pp. 208-317.

² B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.

³ Petrus Comestor, *Historia Scholastica. Liber Genesis*, ed. Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005 (CCCM 191).

seu espaço e sua justificativa nas escolas urbanas do final do século XII e na cultura universitária da Idade Média central. Seria necessário citar ainda, a esse respeito, a influência decisiva de outro estudioso contemporâneo, Hugues de Saint-Victor. O saber cristão é assimilado por Pierre Comestor a um palácio que contaria três “mansões” (*mansiones*), dedicadas respectivamente às audiências (*auditorium vel consistorium*), às refeições (*cenaculum*) e ao descanso (*thalamum*). A história é associada à segunda “mansão”, o *cenaculum* ou sala de jantar: afirmação do caráter indispensável da sua função de “alimento” para o espírito. O *cenaculum* compreende, de fato, três partes (*partes*): a história (*historia*) lhe dá suas fundações (*fundamentum*); as paredes (*parietes*) representam a *allegoria*, ou seja, o sentido tipológico da história que completa o sentido literal; finalmente, o teto (*tectum*) representa a *tropologia*, o sentido moral, igualmente indispensável. Por sua vez, a *historia*, o sentido literal, compreende três elementos (*species*): a *annalis* que relata o que aconteceu ao longo do ano, a *kalendaria* que relata os eventos do mês, a *effimera* que registra o que acontece no instante (*repente*); e curiosamente, Pedro escolhe aqui como exemplo a morte do peixe, que ocorre no mesmo dia de seu nascimento!

Se a metáfora do palácio permite a Pierre Comestor fundamentar a legitimidade e ressaltar a importância da história, a qual é pensada como o “fundamento” da cultura livresca, vou chamar atenção, sobretudo, para uma segunda metáfora, que define o desenvolvimento da narrativa histórica, assimilada ao curso de um rio. O autor diz ter seguido o “rio das histórias” (*rivulum historiarum*) por meio dos quatorze livros do Antigo Testamento e, depois, do Novo Testamento, que ele qualifica de *historia evangélica*; sobretudo, ele afirma ter inserido nesse fluxo, respeitando a cronologia (*pro ratione temporum*), as *incidentia* das histórias paralelas dos pagãos, entendidas como afluentes do rio principal: “*De historiis quoque ethnicorum quedam incidentia pro ratione temporum inserui, instar rivuli qui secus alveum diverticula que invenerit replens preterfluere tamen non cessat*” (“Inseri, na devida cronologia, determinados ‘incidentes’ próprios das histórias de pagãos, assim como um rio enche seu leito graças aos pequenos riachos que ele encontra sem, no entanto, deixar de correr”). Os autores anteriores, a começar por Agostinho, tinham esboçado paralelos entre personagens e eventos do Antigo Testamento e outros relatos designados como histórias pagãs. Mas jamais o paralelismo foi levado tão longe, nem de maneira tão sistemática

quanto ele foi por Pierre Comestor. No desenvolvimento do seu relato, a palavra “*incidentia*” é claramente identificada cada vez que o autor recorre à história pagã: é desta forma que o Livro dos Juízos é interrompido várias vezes por “*incidentia*” que se referem à história de Hércules, a guerra de Troia, a odisseia de Ulisses ou a fundação de Roma por Eneias; a fundação de Cartago é inserida no Livro da Sabedoria; o nascimento de Sócrates é considerado contemporâneo do profeta Esdras, o de Platão ocorre na época de Ester, etc.

O sucesso da obra foi considerável: conta-se mais de 800 manuscritos, principalmente no século XIII. A *História escolástica* seria “a obra mais copiada e a mais lida” após a Bíblia, a *glose ordinária*, as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha e as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Certos manuscritos contêm miniaturas que introduzem os diversos capítulos da obra. Na maioria das vezes, uma figura bíblica (Daniel, Judite, Ester, etc.) acompanha a rubrica, mas ela pode ceder seu lugar ao herói pagão de uma “*incidentia*” contemporânea do livro bíblico. Num manuscrito latino da *Historia scolastica* produzido em torno de 1300 para os cistercienses de Hohenfurt, na Áustria, o livro dos Macabeus não é ilustrado pela imagem destes últimos, mas por aquela de seu suposto contemporâneo, o rei Alexandre, que, atraído por invenções técnicas, eleva-se ao céu em um balão. (Los Angeles, J. Paul Getty Museum, fol. 222, antigo ms. Ludwig XIII, 1). Os inúmeros manuscritos da tradução francesa da obra feita por Guyart des Moulins, sob o título de “*Bible historique ou histoire escolatre*”, confirmam esse sucesso. No magnífico manuscrito real 5212 da biblioteca do Arsenal em Paris, realizado por Carlos V e oferecido por Carlos VI ao seu tio Jean de Berry, em 1403, é uma vez mais a figura de Alexandre que introduz o livro dos Macabeus. A *incidentia* predomina em relação ao texto bíblico para suscitar a imagem.

A concepção renovada do tempo histórico não é, pois, apenas pura especulação. Ela se enriquece de imagens, algumas delas provenientes do relato bíblico, as outras das mitologias e das histórias pagãs colocadas a serviço da *doxa* particular da Igreja, num formidável movimento de criatividade do imaginário que se impõe pelas mediações da linguagem e pelas imagens concretas das iluminuras de manuscritos, e mesmo das pinturas murais e dos tímpanos esculpidos.

A metáfora do “rio” da história santa e dos seus afluentes (as histórias pagãs ligadas a ela *pro ratione temporum*) coloca a questão das representações

imaginárias e figuradas do fluxo da história e de sua narrativa. A imagem do rio não gerou, que eu saiba, nenhuma expressão iconográfica específica. Em compensação, entre o final do século XII e o século XIII, duas outras formas iconográficas, votadas a um grande sucesso, se impuseram na pintura dos manuscritos para exprimir visualmente o desenvolvimento e o ritmo da história: a de uma corrente, feita de medalhões entrelaçados, e a de uma genealogia, representada graficamente por linhas, rodela ou ornamentos vegetais.

A “corrente” do tempo

A primeira dessas formas caracteriza a iconografia do famoso saltério da rainha Branca de Castela, mãe do rei São Luís, realizado no início do século XIII (Paris, Biblioteca do Arsenal, ms. 1186).⁴ Esse manuscrito apresenta a estrutura habitual dos saltérios reais desse período: ele compreende sucessivamente um calendário, uma longa série de iluminuras relativas à história da Redenção, que ocupam a página inteira, e, finalmente, o saltério propriamente dito com as letras iniciais dos principais salmos. Porém, o saltério de Branca de Castilho também apresenta traços originais: ele é aberto por uma miniatura de página inteira representando um astrônomo, flanqueado por seus dois assistentes, localizando os astros através de um astrolábio. Essa imagem famosa situa desde o início o conjunto do manuscrito sob o signo do tempo e de sua medida, já que o astrolábio era utilizado, sobretudo, para saber a hora certa. Logo após o calendário, uma página com a imagem de uma tábua pascal, a qual era destinada a determinar, cada ano, a data da festa móvel da Páscoa, confirma a importância, para os autores do manuscrito, das questões relativas ao tempo. Do mesmo modo, a série das miniaturas históricas surpreende pela sua excepcional amplitude: ela começa com a queda dos anjos, verdadeira certidão de nascimento do tempo histórico, antes mesmo da criação do ho-

⁴ H. Martin, *Les Joyaux de l'Arsenal. I. Psautier de Saint Louis et de Blanche de Castille*, Paris, 1886, pp. 333-336. - R. Branner, *Manuscript Painting in Paris during the Reign of Saint Louis. A Study of Styles*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1977. p. 22. - 1789. *La Patrimoine libéré. 200 trésors entrés à la Bibliothèque Nationale de 1789 à 1799*, Paris, BN (6 juin - 10 septembre 1989), 1989, n.º 217, p. 284 (notice de Danièle Muzerelle).

mem e do pecado original de Adão e Eva. Passando-se alguns fólhos, a imagem da Árvore de Jessé aparece articulando o Antigo e o Novo Testamento: a imagem representa de fato os ancestrais do Cristo e os profetas da Encarnação, e, simultaneamente, a Virgem e o Menino. A série das imagens dos tempos evangélicos começa com a Anunciação e a Visitação e termina com o Coroamento da Virgem, mas uma nova série, apocalíptica, recomeça após os 150 salmos: ela mostra o final da história humana, com a volta do Cristo, a Ressurreição dos mortos, o Juízo Final e finalmente a abolição do tempo na eternidade, no paraíso para os eleitos, no inferno para os condenados.

O conjunto de todas essas imagens de página inteira compreende 27 grandes miniaturas. Entre elas, 19 consistem em dois medalhões superpostos, ligeiramente entrelaçados um no outro, representando num só fólio dois momentos sucessivos da história santa. Neles reside, de acordo com nossos propósitos, o traço mais notável da série, que ficou até agora sem análise nem explicação.

Na maioria dos casos, o medalhão inferior avança sobre o superior, de forma a sugerir o movimento da história não somente de cima para baixo da página, mas da esquerda para direita. Assiste-se assim, página a página, a um verdadeiro encadeamento da narrativa em imagens, seguindo um sentido imutável, do início ao fim do livro, ou dito de outra forma, do início ao fim da *história*. Que esse encadeamento dos medalhões seja intencional não deixa dúvidas, tanto por seu caráter sistemático no manuscrito, quanto pelos testemunhos textuais disponíveis em outros lugares. A própria Bíblia e os autores cristãos falam do “desenrolar” do tempo, utilizam a imagem do “círculo” do ano (*temporum spatia volverentur, anni circulus volveretur*⁵), multiplicam as expressões relativas à “revolução” dos tempos e do tempo, dos dias e dos anos (*temporalis revolutio, multorum dierum revolutio, temporis revolutio, per succedentia tempora annuali revolutione, longissimis temporum revolutionibus*).⁶ Mais precisamente ainda, a ideia de “corrente do tempo” sugerida pelas miniaturas do saltério de Branca de Castilho já estava presente em Tertuliano, que falava das *concatenationes temporum*.⁷

⁵ 2 Par. 21-19 et 36, 10.

⁶ MIGNE, Patrologia Latina, passim.

⁷ TERTULLIEN, *Apologeticum*, cap. 19, § 7.

No entanto, o sentido no qual os duplos medalhões são geralmente encadeados em cada fólio do saltério de Branca de Castilho é contrariado por duas vezes; uma primeira vez nos três últimos fólhos, neotestamentários, e uma segunda vez, no penúltimo fólio da série apocalíptica. Enquanto que todos os episódios do Antigo Testamento e a vida do Cristo se sucedem no sentido habitual até a visita das Santas Mulheres no túmulo e a descida do Cristo até os limbos (fólio 25v^o), incluindo-se aí a morte de Cristo na cruz, a seqüência se inverte para os episódios cristológicos que seguem imediatamente, colocando em cena sucessivamente a *volta* do Cristo ressuscitado na terra (no fólio 26, a dupla aparição do Cristo ressuscitado a Maria Madalena - *Nolli me tangere* – e depois a Tomé)- , em seguida o *retorno* do Cristo junto do Pai (com, no fólio 27v^o, a Assunção do Cristo e depois a Pentecostes). Depois, de novo, após o fólio 28, inteiramente ocupado pela imagem isolada do Cristo em majestade, o fólio 29v^o mostra, invertendo a seqüência habitual, os funerais da Virgem (medalhão inferior) e seu Coroamento no céu (medalhão superior). No caso dessa última imagem dupla, a seqüência do relato impõe excepcionalmente uma “leitura” de baixo para cima que pode explicar a inversão do encadeamento habitual. Mas há que se lembrar também que a morte e a Assunção da Virgem eram pensadas como uma réplica empalidecida da morte e da Ascensão do Cristo: ali também, conseqüentemente, é a ideia do *retorno* da Virgem na pátria celeste que provavelmente impôs a inversão da seqüência habitual dos medalhões.

Essas primeiras observações sugerem que a história santa foi entendida em imagens, pelos autores desse manuscrito, como a dramatização, através do destino do Cristo e secundariamente da sua mãe, da relação espaço-temporal entre este mundo e o além. Se o fio do relato é contínuo e sempre orientado no mesmo sentido -, pois o tempo cristão nunca é regressivo - a inversão da seqüência habitual dos medalhões chama a atenção para os *retornos* sobrenaturais do Cristo e da Virgem que, do céu para a terra e da terra para o céu extinguem no coração da história o limite comum entre o tempo e a eternidade. Essas três inversões sublinham na imagem a *exceção* perante a morte desses dois personagens singulares, o Cristo e sua Mãe, que, apesar de serem humanos, faziam parte da divindade.⁸

⁸ Schmitt, J.-C., " L'exception corporelle : à propos de l'Assomption de Marie ", dans *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, edited by Jeffrey F. Hamburger and Anne-Marie Bouché, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 151-185.

A última inversão da sequência dos medalhões se refere à série apocalíptica final e mais precisamente, após a Ressurreição dos mortos e a pesagem das almas (fol. 169v^o), ao aparecimento triunfal do Cristo da Parusia exibindo os sinais da Paixão (fol. 170, medalhão superior) e à separação dos eleitos e dos condenados (medalhão inferior). Esses dois últimos medalhões colocam em cena o último *retorno* do Cristo na terra, que aparece na sua total glória por ocasião do último sobressalto da história humana. Após o qual, na última imagem (171v^o), quando o destino dos homens é selado para sempre e a história submerge na eternidade, os dois medalhões encadeiam-se novamente da maneira habitual, como no começo da história da Redenção.

Devemos insistir, uma vez mais, sobre o fato de que a sequência dos medalhões num sentido ou no outro não representa de maneira nenhuma uma inversão do sentido da história. Essa, segundo a cultura cristã, conhece apenas uma única direção e exclui qualquer retorno cíclico. O que as imagens mostram, em compensação, ou melhor, pensam à sua maneira, é a distância espaço-temporal entre o céu e a terra e entre a eternidade e o tempo, cuja superação no decorrer mesmo da história, num sentido ou no outro, é o privilégio do Cristo (e por mimetismo da Virgem) em virtude da sua dupla natureza divina e humana.

Para figurar esse mistério e suas consequências, não é a teologia, a explicitação clara de conceitos, que é aqui utilizada, como o faziam com excelência, na mesma época, as *Summae* escolásticas. O que está em jogo no saltério da rainha Branca de Castela, é a **potência do imaginário**, a faculdade de pensar em imagens o paradoxo da dupla natureza do Cristo e suas consequências sobre a história humana. A finalidade dessas imagens não é a especulação intelectual, mas o exercício da devoção e da oração quotidiana de uma rainha. É ela, rezando ajoelhada na frente do altar, que talvez represente a inicial adornada do salmo 101. A própria Branca de Castela talvez não tenha sido sensível às variações sutis que detectamos nas imagens do seu saltério, mas os clérigos da sua capela certamente o foram, eles que tinham por missão cantar a cada semana o saltério inteiro. De qualquer forma, não devia escapar à rainha a que ponto o domínio do tempo é importante para um soberano: um testemunho disso é a figura do astrônomo – que não é um homem de Igreja, mas um mestre universitário –, na abertura do saltério, e, da mesma forma, o cuidado

dedicado a “encadear” umas às outras essas imagens relatando a totalidade da aventura humana.

A história como genealogia

Alguns anos antes da realização desse saltério tão extraordinário, o imaginário medieval da história conheceu ainda outro desdobramento, graças a um discípulo imediato de Pedro Comestor: Pedro de Poitiers, chanceler da Universidade de Paris de 1193 a 1205, cujo *Compendium historiae in genealogia Christi* é uma de suas maiores obras.⁹ As justificativas dessa obra são dadas no prólogo: a “prolixidade” da Bíblia torna difícil para os estudantes, sobretudo se eles não forem muito aplicados, a memorização de todos os relatos. O autor se esforçou, então, para abreviar esses relatos e conter suas informações num só opúsculo, comparado a um saco (*quasi in sacculo*), sem perder nada de essencial da série inteira dos patriarcas, juízes, reis, profetas e sacerdotes dos quais o Cristo tirou sua origem. Para conseguir isso, à custa de enormes dificuldades e de vigílias difíceis, ele optou por uma expressão gráfica de tipo genealógica.

A fim de poder desenrolar seu “compêndio da genealogia do Cristo”, o próprio Pedro de Poitiers parece ter feito a opção, desde o início, pelo uso de um suporte aparentemente anacrônico: o rolo de pergaminho, em oposição ao códex.¹⁰ Desde o final do século XII, a obra é de fato transmitida através de rolos de comprimento variável (Lyon, BM, ms 863, fim do século XII; Auxerre, BM, ms. 145, em torno de 1200 ; Cleveland, Museum of Art CMA 73-5, em torno de 1220). Mas, foram os dois suportes - rolo e códex – que garantiram em pouco tempo a imensa popularidade da obra, muitas vezes completada por genealogias reais, e fundida em *Crônicas universais* que reproduzem e complementam os dispositivos gráficos dela.

Vejamos de perto um desses rolos tão surpreendentes, o manuscrito 1234 da biblioteca do Arsenal em Paris. Esse rolo de pergaminho não mede

⁹ Moore, Phillip S., *The Works of Peter of Poitiers. Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame (Indiana), The University of Notre Dame, 1936, pp. 97-117 et p. 188-196.

¹⁰ A análise mais completa é a de Klapisch-Zuber, Ch., *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*. Paris: Fayard, 2000. p. 121-157.

menos de 8,75m de comprimento por 0,405m de largura. As peles foram cuidadosamente costuradas umas às outras e as extremidades fixadas em pequenas hastes de madeira que facilitam a consulta do manuscrito. A caligrafia e o conteúdo textual permitem datar o manuscrito do reinado do papa Bento XII (1334-1342), mas a origem geográfica (Avignon? Itália? Império?) permanece obscura.

O nome de Pedro de Poitiers não aparece no manuscrito, mas sua paternidade não gera nenhuma dúvida quanto à primeira parte da obra: é o que atestam o título (*Origo Christi per historias biblie*), o prólogo, que é de fato aquele que ele deu ao seu *compendium*, a imagem do candelabro de seis hastes do Êxodo 37, 18 e seu comentário, que se reencontra em todos os manuscritos de Pedro de Poitiers, e, finalmente, a genealogia do Cristo com todas suas ramificações, na forma de uma multiplicidade de linhas e de rodela coloridas com os nomes de todos os personagens bíblicos em questão. A linha genealógica principal, no sentido longitudinal, ocupa o centro do rolo. Ela é escandida por rodela individuais levando o nome dos ancestrais diretos do Cristo e se espalha em miríades de outras rodela reservadas aos cônjuges e aos ramos mais jovens. Em intervalos regulares, medalhões maiores, ocupados por uma figura humana, lembram a divisão agostiniana dos períodos do mundo, com as imagens sucessivas de Adão e Eva, de Noé, de Abraão, de David tocando harpa, do vigésimo-primeiro rei de Judá, Sedecias (primeiro cativo da Babilônia) e finalmente do Cristo (que beneficia sozinho de quatro medalhões superpostos representando a Natividade, a Infância, a Paixão e a Ressurreição). O número de rodela intercalares dá a medida de cada período: nove para os três primeiros, vinte entre David e Sedecias, e doze entre esse último e José, o pai putativo de Jesus. De uma e outra parte desta linha central, genealogias adjacentes ou paralelas desdobram-se em rodela menores de diferentes cores: umas correspondem às linhagens bíblicas mais jovens, que é o caso em especial das tribos oriundas dos nove filhos de Abraão; enquanto Isaac, e depois seu filho Jacob e seus descendentes prosseguem a linhagem principal, Levi, por exemplo, gera apenas uma linhagem paralela, à qual pertencem Moisés, Josué e pelo menos 160 descendentes (nomeados em outras tantas rodela); as outras correspondem às *incidentia* mencionadas por Pedro Comestor: são as linhagens dos reis de Babilônia ou mais tarde as dos reis de Macedônia oriundos de

Alexandre, ou ainda, do outro lado da linhagem central, os reis Ptolomaicos do Egito; são igualmente os imperadores romanos, de Júlio César a Tibério, e, mais distantes do centro, os “*presides*” romanos de Síria.

No entanto, o manuscrito não se limita em expor a genealogia do Cristo tal como ela foi concebida por Pedro de Poitiers: ele prossegue, sob uma forma gráfica semelhante, com a história cronológica dos papas e dos imperadores desde o nascimento do Cristo até a morte de Frederico II (1250) de um lado, e o advento de Bento XII (1334) do outro. Cada um desses soberanos é evocado numa pequena rodela tendo seu nome, a data da sua entronização, e um rosto de frente coroado com a tiara ou com a coroa imperial; os papas alinham-se na margem esquerda, os imperadores paralelamente na margem direita do rolo (do ponto de vista do leitor). As rodelas próprias de uns e de outros são ligadas por uma linha de cor distinta e mais ou menos longa segundo a duração do reinado.

Como muitos outros manuscritos oriundos da obra de Pedro de Poitiers, nosso rolo apresenta também diagramas, tabelas e gráficos resumindo os princípios da doutrina e da moral cristãs: essas “imagens classificatórias”, cuja gênese remonta a Hugo de São Victor e Alain de Lille, são comuns nos manuscritos universitários desde o século XIII.¹¹ No caso presente, elas lembram as funções alegóricas e tropológicas atribuídas ao estudo da história por Pedro Comestor e seu discípulo Pedro de Poitiers.

Finalmente, o manuscrito termina por um “Tratado do Anticristo”, cuja presença sublinha de forma exemplar o objetivo escatológico da história cristã.

Um exame mais atento da estrutura reticulada da genealogia evidencia a dificuldade encontrada pelos escribas e pintores para realizar tal manuscrito, para conseguir inserir tantas informações em tão pouco espaço, respeitando ao mesmo tempo o princípio de contemporaneidade entre personagens per-

¹¹ Vê-se sucessivamente os quadros seguintes : os "doze artigos da fé, doze profetas e doze apóstolos"; o "símbolo dos apóstolos com os profetas correspondentes"; as "sete horas canônicas, sete dons gratuitos da graça e sete dons do Espírito Santo"; as "oito beatitudes, oito remunerações e oito ordens angélicas"; a "árvore da sabedoria"; os "dez mandamentos da Lei"; a "torre da sabedoria"; as "árvores dos vícios e das virtudes"; a "esfera do Pater"; o "serafim tendo seis asas"; as "esferas celestes"; o "querubim tendo seis asas". Sobre a difusão desses esquemas nos manuscritos : Schmitt, J.-C., " Les images classificatrices ", dans Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, t. 147, 1989, p. 311-341.

tencentas a linhagens paralelas. Da dificuldade da colocação em imagens de tal história genealógica, a ascendência davídica de Maria dá uma boa ilustração. Enquanto que Jesus descende diretamente de David por meio de Salomão, e depois dos reis de Judá e seus descendentes até José (linhagem central), a Virgem descende deles por um filho mais novo de David, Jetan, cuja linhagem paralela estende-se ao lado direito do rolo e conta 48 rodela. À altura do Cristo, essa linhagem chega até Ana e sua irmã Hisméria (com sua filha Elisabeth e seu neto João-Batista). Aqui, o *trinubium* de Ana provoca, num labirinto de linhagens entrecruzadas, uma dispersão das rodela dos dois lados do rolo, para dar conta não somente da aliança de Maria e de José, mas dos parentes mais ou menos distantes do Cristo com uma série de outros personagens insígnies, os Evangelistas, os discípulos e os apóstolos...

A “*historia*” que se desenvolve num rolo desses não é evidentemente o que chamamos hoje de história. Ela não é sequer a organização de uma sequência de eventos bíblicos e de imagens narrativas, como no caso do saltério de Branca de Castilho. Ela assemelha-se apenas em parte às obras históricas medievais (crônicas, espelhos, etc.) mais desenvolvidas. Como indica seu nome, é uma “genealogia”, uma simples colocação em relação cronológica de indivíduos ligados entre eles pelo parentesco e/ou pela ordem sucessória. Mas não se deve minimizar a capacidade dessas listas para despertar um imaginário nutrido de cultura bíblica, de relatos conhecidos de todos e identificáveis numa multidão de imagens, como aquelas que representavam o sacrifício de Abraão ou os litígios de José com seus irmãos. A ordem genealógica de tal história sustenta e estrutura o imaginário, já que – os exemplos que acabei de citar o lembram – as relações de parentesco são na Bíblia (como muitas vezes na historiografia profana) um dos principais impulsos dramáticos dos relatos.

A eficácia do modelo genealógico explica sem dúvida nenhuma a fortuna da fórmula. Um testemunho disso, em nosso próprio rolo, é a maneira pela qual a genealogia do Cristo segue, quase sem solução de continuidade, na sucessão dos papas e dos imperadores. É o que demonstra, também, a retomada dos mesmos procedimentos gráficos nas crônicas universais que florescem no final da Idade Média, muitas vezes a serviço das novas ideologias dinásticas e nacionais. Tomemos como exemplo disso uma crônica universal francesa intitulada “*Genealogia da bíblia, dos papas, imperadores, reis da França e da*

Inglaterra, terminando com o Rei Carlos V no ano de 1375". Oriunda de uma encomenda real, essa obra é copiada em torno de 1450-1475 num precioso manuscrito que pertenceu a João de Orleães, conde de Angoulême, e depois ao rei Francisco I (Paris, BnF, ms. français 61). Não se trata desta vez de um rolo, mas de um códex que poderia, no entanto, ser chamado de um quase-rolo já que o livro é virado para si mesmo num ângulo de 45°, de maneira a oferecer sem interrupção as duas páginas sucessivas, frente e verso, ao esquema genealógico. Outra originalidade, que se reencontra também no manuscrito contemporâneo de uma *Genealogia da Bíblia e dos reis de França* (Tours, BM 1039, após 1498, proveniente da abadia Saint-Martin-des-Champs de Paris), as rodela não abrigavam simples nomes de personagens, nem suas figuras, mas as imagens dos lugares e dos monumentos fundados pelos soberanos (igrejas, mosteiros, cidades, castelos). Vê-se, por exemplo, que São Luís fundou as abadias de Royaumont e de Maubuisson, que beneficiam cada uma de uma rodela. No manuscrito de Tours, citado acima, a linha genealógica principal cede o lugar, no momento de dar conta da sucessão das três "raças" que ocuparam o trono de França, à imagem de uma verdadeira árvore, cujas folhas abrigam os primeiros reis merovíngios e cujas raízes levam até o último dos reis de França, ainda vivo.¹² Em todos os casos, é notável que a dinastia real prossiga a genealogia original do Cristo no centro da página: a história nacional expressa desta forma sua legitimidade e sua eleição divina, colocando seus passos na continuidade da descendência do Cristo e relegando para as laterais as linhagens derivadas e aliadas, em primeiro lugar aquela dos reis de Inglaterra, cujas pretensões eventuais à sucessão no trono de França são assim negadas.

Como restituir todo o imaginário da história?

As obras que acabaram de ser examinadas parecem esqueletos exageradamente distendidos que restituem, no melhor dos casos, apenas poucas informações históricas: nomes de pessoas e de lugares, laços de filiação e

¹² Ver, para a história das árvores genealógicas medievais, o estudo fundamental de Ch. Klapisch-Zuber, op. cit.

de aliança, uma ordem de sucessão. Mas para os próprios medievais, a história não se reduz a esse esquema. Tomando uma dimensão desmesurada, os Espelhos históricos (como o *Speculum historiale* de Vincent Beauvais e sua tradução francesa o *Miroir historial*)¹³ e as crônicas universais testemunham a ambição de dizer e mostrar muito mais. O Império possui a esse respeito uma rica tradição de crônicas universais versificadas em língua alemã, da qual a *Weltkronik* de Rudolf von Ems da metade do século XIII é uma de suas joias.¹⁴ Destinada a Conrad IV, filho de Frederico II (+ 1250), ela permaneceu inacabada: dessa forma, ela contém “apenas” 36.000 versos, ao passo em que era previsto escrever três vezes mais! Ela não se liberta nem da divisão agostiniana em seis períodos da história do mundo, nem da massa de informações fornecidas pela *Historia scholastica* de Pedro Comestor, mas desenvolve uma interpretação pró-imperial original da história, enquanto sua tradução manuscrita exhibe, página a página, um programa iconográfico ininterrupto e de uma extensão inigualável.¹⁵

No entanto, nenhuma obra manuscrita iguala, pela extensão do texto e pela compilação de múltiplas fontes, pelo número e diversidade das imagens, pela importância da difusão, garantida a partir da metade do século XV pela imprensa nascente, a edição incunábula da crônica universal do médico humanista Nuremberg Hartmann Schedel (1440-1514). Estima-se em mais de 2.100 o número de seus exemplares impressos entre 1493 e 1509, dos quais setecentos sobreviveram, seja em alemão, seja em latim. A difusão da crônica atingiu imediatamente todos os países da Europa e sua influência permaneceu grande até o século XVII.¹⁶ A crônica é um produto genuíno do ambiente humanista de Nuremberg, ilustrado por ricos patricios letrados como Willibald

¹³ Paumier-Foucart, M., *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 279 et suiv.

¹⁴ Jaurant, D., *Rodolfs Weltchronik als offene Form. Ueberlieferungsstruktur und Wirkungsgeschichte*, Tübingen / Basel, Francke Verlag, 1995. - Dunphy, R. G., *History as Literature. German World Chronicles of the Thirteenth-Century in Verse. Excerpts from Rudolf von Ems Weltchronik, the Christherre-Chronik, Jans Enikel Weltchronik*, Kalamazoo, Medieval Institute Publication, 2003.

¹⁵ Ver notadamente o ms. do J. Paul Getty Museum 33 (antigamente Ludwig 88 MP 70), originário do Voralberg, em torno de 1400-1410, 374 miniaturas.

¹⁶ Ver a edição fac-símile e sua apresentação: Hartmann Schedel, *Chronicle of the World. The Complete and Annotated Nuremberg Chronicle of 1493*. Introduction and Appendix by Stephen Füssel, Köln/London/Madrid/New York/Paris/Tokyo, Taschen, 2001.

Pirckheimer (1470-1530) ou Conrad Celtis (1459-1508) e artistas como Michael Wohlgemut ou Albrecht Dürer, que participaram com as gravuras da obra.

A estrutura da crônica de Nuremberg é tradicional: ela segue, uma vez mais, a sucessão das idades do mundo segundo Santo Agostinho, combinada com a consideração, à maneira dos autores escolásticos, das linhagens paralelas à “*linea Christi*”. Essa toma a forma de um tronco com ramificações arredondadas e múltiplas, cujas folhagens sustentam a representação das estátuas da multidão dos ancestrais e precursores do Cristo. Na margem, outras zonas coloridas dão lugar às linhagens paralelas, com muitos “retratos” cujo caráter estereotipado não impede a diversidade dos trajés e das atitudes. É o caso, por exemplo, da terceira idade do mundo, dos reis da Assíria. Ao contrário de Santo Agostinho, Hartmann Schedel não receia acrescentar explicitamente uma “sétima idade” inteiramente dedicada ao Anticristo e ao Juízo Final, talvez um eco aos “prognósticos” em voga no final da Idade Média. O autor partilha esse interesse com o das profecias, como testemunham os numerosos relatos de sinais celestes, o aparecimento de cometas ou a queda de meteoritos, tal como aquele que caiu nas proximidades de Ensisheim, na Alsácia, em 7 de novembro de 1492, suscitando o pavor ou a curiosidade dos contemporâneos.¹⁷

A profunda originalidade da obra deve-se, em primeiro lugar, aos efeitos produzidos sobre a ilustração em função do recurso à imprensa. Para 1804 ilustrações, são identificadas apenas 652 pranchas distintas. As repetições são, pois, numerosas. Às vezes, elas voltam como um *leitmotiv*, cuja identificação pelo leitor reforça a função memorialística da obra: é o caso, por exemplo, do invariável buquê de moças guerreiras que lembra várias vezes no decorrer do texto a lenda das Amazonas. Igualmente, apenas um único selo-tipo simboliza todos os concílios desde Niceia I (325) até os concílios do século XV (Pisa, Constança, Bâle, Florença). As fundações de novas ordens religiosas, quer sejam elas monásticas, canônicas ou mendicantes, são assinaladas indiferentemente pelas mesmas imagens de arquitetura eclesiástica. E da mesma forma para os *pogroms* de judeus que pontuam a história recente do Império: a cena da fogueira é sempre idêntica. Essa economia de meios tinha sem dúvida uma vantagem financeira. Mas ela assumia também uma função indiciária, assina-

¹⁷ Sébastien Brant usou isso como pretexto para escrever um panfleto político dirigido ao imperador Maximiliano.

lando ao leitor as passagens que ele desejaria reencontrar e ler num texto que é, em comparação com os manuscritos medievais, sufocante e denso.

O reemprego das mesmas pranchas ocorre, sobretudo, com uma das inovações mais notáveis da obra: o lugar sem precedente que ele dedica ao papel das cidades na história europeia. A esse respeito, são apresentados dois casos exemplares. Muitas vezes, esses “retratos de cidade” são totalmente convencionais e arbitrários, servindo uma mesma prancha para evocar qualquer outra cidade, quaisquer que sejam seus traços distintivos e as particularidades de sua paisagem. Assim a prancha utilizada para Tréves (cujo texto descreve, porém, os vestígios romanos da *Porta Nigra*) serviu também para Pádua, Marselha, Metz e Nice! A prancha que evoca a cidade desaparecida de Troia serviu, por outro lado, para cidades bem reais e tão diferentes quanto Pisa, Toulouse, Tivoli e Ravena. Para Paris contentou-se de retomar a metade da prancha de Magdeburg; e Mainz não se distingue de Nápoles, etc. A distância entre essas imagens estereotipadas e a realidade urbanística das cidades contemporâneas não parecia incomodar nem o autor, nem aos seus leitores, pois a crônica não é um guia de viagem. Ela compila, para o uso de leitores sedentários, todas as informações livrescas disponíveis sobre a “história” de cada cidade, seus mitos de fundação e a glória de seus cidadãos mais célebres desde a Antiguidade. É o imaginário urbano que é o objeto de cada uma dessas descrições e o caráter permutável das ilustrações apenas contribui para essa imprecisão onírica.

No entanto, outras gravuras são fiéis ao seu modelo. Nesses casos, a gravura não foi feita especialmente para a crônica de Nuremberg, mas extraída por Hartmann Schedel das crônicas urbanas ou das narrativas de viagens impressas e ilustradas anteriormente, na Alemanha e na Itália. Estes “retratos de cidade”, de maiores dimensões, em geral, são perfeitamente identificáveis. Observa-se que todas as cidades em questão pertencem ao Império (Colônia, Augsburg, Regensburg, Viena, Estrasburgo, Würzburg, Bamberg, Magdeburg, Ulm, Passau, Munique, Praga, Breslau) ou a regiões próximas e frequentemente visitadas (Buda, Bâle, e mesmo Florença, Roma e Veneza). Os textos correspondentes conservam a mesma porção de mitologia que aqueles relativos às vilas mais distantes, mas a descrição dos lugares, dos palácios, das igrejas e dos conventos da cidade, torna-se muito mais precisas: o imaginário dá lugar à experiência vivida e verificável de um espaço próximo e melhor conhecido pelo autor e

por seus leitores. O lugar de honra pertence a Nuremberg, cuja vista geral estende-se por toda a superfície dos fólhos 99v e 100, bem no centro da obra. É patente a vontade do autor de glorificar sua cidade, seus talentos e sua história. A gravura, realizada por Michael Wohlgemut, coloca em evidência as duas monumentais igrejas paroquiais de São Lourenço e São Sebald, com as quais se identificam as duas partes da cidade. As numerosas torres da cidade, cada uma delas nomeada, reforçam a intervalos regulares o circuito fortificado da cidade. Dois terços do texto são consagrados à história da cidade, retomados das crônicas universais de Godofredo de Viterbo e Otto de Freising. A lenda da fundação de Nuremberg pelo imperador Nero (mencionado como ancestral epônimo da cidade desde meados do século XI) é representada em lugar privilegiado. A situação privilegiada da cidade, “no centro da Germânia” é sublinhada em resposta a Enéas Silvio Piccolomini, que se perguntava se não seria melhor juntá-la à Francônia ou a Baviera. Hartmann Schedel recorda, ao contrário, a função imperial e quase universal de Nuremberg, que detém as insígnias da coroação: a espada, a coroa, o manto, o globo e o cetro.

As cidades, mas também regiões inteiras testemunham a preponderância do interesse do cronista pela geografia. Nuremberg é uma praça comercial de primeira grandeza e uma espécie de capital do Império, do qual ela também é a cabeça de ponte para o norte da Itália e para o Mediterrâneo. Assim, no princípio da “segunda idade” a partilha dos três continentes entre os filhos de Noé é a ocasião de republicar a carta de Ptolomeu editada um ano antes em Veneza, na *Chrographia* de Pomponius Mela (1492). Nenhum traço, neste mapa-múndi, das descobertas em curso: a despeito de todas as inovações formais e intelectuais testemunhadas por ela, a *Chronique de Nuremberg* ainda é uma obra bem medieval. E ela mostra claramente isso no mapa que acompanha a descrição dos povos exóticos e monstruosos dos confins do mundo, cujas imagens ocupam os dois fólhos precedentes e a própria margem do mapa de Ptolomeu. Através dessas descrições, a crônica inscreve-se na continuidade do imaginário geográfico dos autores antigos (Plínio) e dos enciclopedistas medievais (Isidoro de Sevilha, Rábano Mauro). Mas a colocação na “segunda idade” dessa evocação das raças estrangeiras mostra que Hartmann Schedel, mesmo vivendo em um mundo “pré-colombiano” (a América só aparecerá nos mapas depois de 1507), tem consciência de que elas pertencem a um tempo passado. Em

contrapartida, se a “sétima idade” do mundo acolhe as especulações a respeito do final dos tempos, ela serve, sobretudo, para esboçar um vasto panorama das nações europeias: Hungria, Valáquia, Polônia, Inglaterra, Portugal e muitas outras mais. Vê-se, então, de que forma o “pensamento mítico”, presente ao longo da crônica é, no entanto, contrabalançado pelo cuidado com um conhecimento objetivo do mundo contemporâneo. Em resumo, a história é mais acolhedora ao imaginário do que a geografia.

Na Idade Média, a história não é uma narração austera de informações positivas sobre o passado. Ela exprime uma “*imago mundi*”, uma “imagem do mundo” amplamente compartilhada, um “imaginário” do tempo e do espaço alimentado por imagens mentais e materiais, que transportam uma longa tradição de memória cultural, uma mistura heterogênea de mitos e de lugares comuns, dos quais a observação concreta do próximo e do cotidiano tem dificuldades para se libertar. Bem antes da era da “imagem reproduzível”, discutida por Walter Benjamin a propósito da fotografia, as imagens que nutriam e expressavam o imaginário medieval eram ainda mais eficazes pelo fato de reproduzirem, quase invariavelmente, imagens e motivos consagrados pela tradição iconográfica e facilmente reconhecidos por todos (Adão e Eva expulsos do paraíso terrestre, a Paixão de Cristo, etc.). No entanto, a representação da dinâmica histórica, o ritmo dos eventos e a sucessão das gerações diferem de acordo com as obras e as épocas. A este respeito, o número das soluções disponíveis era limitado: entre o início do século XIII e o fim do século XV, duas ou três fórmulas distintas foram desenvolvidas, utilizando os registros metafóricos do objeto (a **corrente** do tempo) ou dos seres vivos (a linha genealógica, o ornamento vegetal, a árvore). Os medalhões apresentam os episódios da história, que se encadeiam de dois em dois no saltério de Branca de Castela; de Pierre de Poitiers à Hartmann Schedel, as rodelas enquadram as imagens convencionais dos personagens e dos lugares, religadas por linhas coloridas e liames germinados; assim, a imagem sugere o movimento do tempo que passa. Como se fosse uma linguagem sem palavras. A linguagem das imagens, que fala ao imaginário.

Poderíamos, para efeito de comparação, interrogarmo-nos sobre o que estimula nosso imaginário histórico, no interior de um mundo bem menos seguro acerca de seu **porvir** (o Apocalipse não nos ensina mais sobre os *futura* da huma-

nidade) e bem menos convicta de suas crenças (o criacionismo seduz apenas os espíritos equivocados). Os filmes históricos, que substituíram em boa medida os velhos livros de história, atuam intensamente sobre nosso imaginário e lhes dão seu **tempo** próprio. E o que mudou mais, talvez, seja justamente o ritmo acelerado da difusão e da recepção das imagens, sua efêmera exposição aos olhares, compensada, é verdade, pela possibilidade – para todos e não apenas para uma pequena elite de letrados – de revê-las e delas alimentar-se à vontade.

Não se pode duvidar, em todo caso, da importância das estratégias do imaginário histórico. Elas recordam a necessidade de ensinar-se corretamente a história, tomando-se o cuidado de construir o imaginário sobre bases saudáveis, que não sejam contaminadas por nenhum desvio ideológico (nacionalista ou étnico-religioso). A história não é apenas um saber; ela é também uma ética. Essa é uma das maiores responsabilidades dos historiadores, não apenas porque os conhecimentos que eles trabalham para estabelecer com rigor podem ser falsificados por outros, distorcidos ou negados, mas por que o imaginário histórico está pronto para inflamar-se e deixar-se manipular. Cada conflito – e a Europa hoje em dia, dos Balcãs ao Cáucaso não está livre deles – aporta-nos uma grande abundância de provas tristemente eloquentes e, por vezes, trágicas.



Figura 1. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): O Astrônomo.



Figura 2. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): A Queda dos Anjos Rebeldes.



Figura 3. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): A Criação e o Pecado Original (da esquerda para a direita).



Figura 4. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): A Árvore de Jessé.



Figura 5. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Anunciação e Visitação (da esquerda para direita).



Figura 6. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Crucificação e Descida da Cruz (da esquerda para a direita).



Figura 7. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Visita das Mulheres Santas à tumba e Descida aos Limbos (da esquerda para a direita).

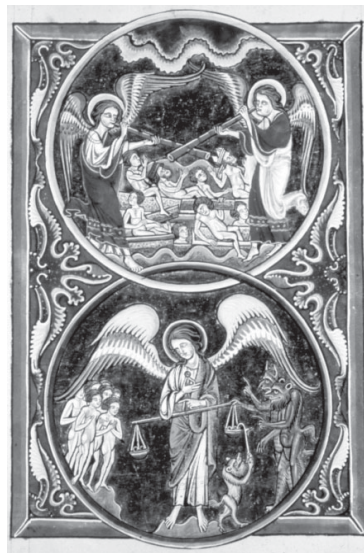


Figura 8. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Ressurreição dos mortos e pesagem das almas (da esquerda para direita).



Figura 9. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Seio de Abraão e Inferno (da esquerda para direita).



Figura 10. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Maria Madalena e Tomás (da direita para a esquerda).



Figura 11. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Ascensão e Pentecostes (da direita para a esquerda).



Figura 12. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Maria Madalena e Tomás (da direita para a esquerda).



Figura 13. Saltério de Branca de Castela (Arsenal, 1186, início do século XIII): Ascensão e Pentecostes (da direita para a esquerda).



Dossiê
História, Narrativa e Viagem



São Brandão, a Visão de Túndalo e o Purgatório de São Patrício: o paraíso perdido nas narrativas de viagens ao Além

Maria Eugenia Bertarelli*

Resumo: A narrativa de viagem ao Além foi o meio privilegiado dos homens e mulheres para falar dos reinos do *outro* mundo, especialmente ao final da Idade Média. Pretende-se, ao longo do artigo, analisar os espaços paradisíacos apresentados nas viagens imaginárias que circularam com bastante sucesso no ocidente medieval. Com um caráter iniciático e moralizante estas narrativas herdadas da cultura antiga, da tradição bíblica e da herança céltica se vulgarizaram dentro da cultura europeia onde ganharam diversas traduções em línguas latinas. Examinaremos, especialmente, as aventuras de *São Brandão*, a *Visão de Túndalo* e o *Purgatório de São Patrício* buscando observar o caráter ambíguo de passagem entre o mundo dos vivos e o Além-túmulo que o Paraíso assumiu dentro da cultura ocidental durante a Baixa Idade Média.

Palavras-chave: Idade Média. Narrativa de viagem. São Brandão. Túndalo. São Patrício.

Abstract: The narratives of the voyages into the beyond were the privileged means of men and women to speak of kingdoms from other world, especially in the end of the Middle Ages. One aims to, throughout the article, examine the paradisiacal spaces presented in imaginary journeys which have circulated quite successfully in the medieval West. With a initiative and moralizing character these narratives inherited from the ancient culture of the biblical tradition and the Celtic heritage were widespread within the European culture in several translations into Latin. We shall examine especially the adventures of St.

* Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisadora do Scriptorium - Laboratório de Estudos Medievais/UFF.

Brendam, the vision of Tgnudal and St. Patrick's Purgatory seeking to observe the ambiguous nature of passage between the world of the living and the Beyond tomb that Paradise assumed in the Western culture during the Low Middle Ages.

Keywords: Middle Ages. Narratives of voyages. St. Brendan. Tgnudal; St. Patrick.

Introdução: O Paraíso do Gênesis

Neste artigo apresentaremos algumas ideias e reflexões acerca da noção medieval de espaço paradisíaco e os caminhos encontrados pela literatura, através das narrativas de viagens, para aproximar-se desse universo mágico que representou a realização de um dos maiores sonhos do homem da Idade Média.

O tema do Paraíso, fundamentado na Bíblia, constituiu desde os primórdios do cristianismo um assunto complexo. As ideias e percepções do lugar de felicidade ideal não foram uniformes ao longo de toda a era medieval.

A origem da ideia cristã de Paraíso encontra-se na tradição bíblica iniciada com o Gênesis.¹ Nesse livro recebeu o nome de Jardim do Éden ³/₄ jardim é traduzido por “Paraíso” na versão grega, e depois em toda a tradição. “Éden” seria um nome geográfico, que foge a qualquer localização, e especulase que inicialmente poderia ter tido o significado de “estepe”. Os israelitas interpretam a palavra segundo o hebraico “delícias”, raiz “dn”. Daí entende-se a difusão do nome jardim das delícias. Seja como for, durante os primeiros séculos da era cristã o jardim descrito no Gênesis foi conhecido apenas pela palavra *paradisus*. Somente após um lento processo ao longo da Baixa Idade Média acrescentou-se o adjetivo terrestre, a fim de diferenciá-lo do Paraíso celeste. Segundo Jean Delumeau:²

¹ Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, (Nova edição revista e ampliada), 2002.

² DELUMEAU, Jean. O que restou do Paraíso?. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Que a palavra *paradisus* tenha designado apenas raramente o reino dos céus durante os primeiros séculos do cristianismo, nos é atestado por múltiplos documentos. Ireneu, Clemente de Alexandria, Atanásio, Dídimo, Epifânio, Gregório de Nisa, João Crisóstomo e muitos outros estão de acordo em pensar que o céu será aberto apenas no último dia, mas que os “santos”, os “mansos” e os “justos” estão já “em repouso” na “morada escolhida e soberanamente agradável”, chamada ora Paraíso, ora “seio de Abraão”.³

Com efeito, durante boa parte da Idade Média, o Paraíso Terrestre ou Jardim do Éden foi reconhecido como o lugar da felicidade paradisíaca por excelência, embora as referências a um espaço de repouso dos justos no céu nunca tenham sido inteiramente desconhecidas durante os primeiros séculos cristãos.

No Gênesis o Jardim do Éden é descrito como a morada dos primeiros homens criados por Deus, e estaria localizado em alguma paragem distante designada pelo vago termo “oriente”. De acordo com o relato bíblico, em seu solo crescem todas as espécies “de árvores formosas de ver e boas de comer”, além da árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Do Éden sai um rio para regar todo o jardim e de lá se divide em quatro: Fison, Geon, Tigre e Eufrates. O primeiro “rodeia toda a terra de Hévila, onde há ouro; é puro o ouro dessa terra na qual se encontram o bdélio e a pedra de ônix”.⁴ O segundo circunda toda a terra de Cuch, o terceiro corre pelo oriente da Assíria, “o quarto chama-se Eufrates”.⁵

Segundo o livro da criação do mundo, “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para cultivar e o guardar”,⁶ e deu o seguinte aviso: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”.⁷

³ Ibid., p. 123.

⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM. op.cit Gênesis, p. 36.

⁵ Ibid., p. 36.

⁶ Ibid., p. 36.

⁷ Ibid., p. 36.

Depois Iahweh Deus pensou que não seria bom que o homem estivesse sozinho e, então, “modelou, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu” e pediu-lhe que os nomeasse, “mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então, Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar”.⁸ Assim foi criada a companheira de Adão. Segundo o relato bíblico os dois andavam nus pelo jardim, mas não se envergonhavam.

Um dia a serpente se aproximou da mulher e incentivou-a a provar o fruto da árvore no meio do jardim, dizendo:

Não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.⁹

Eis o pecado original. Adão e Eva, então, foram expulsos do Paraíso por haver transgredido a lei divina e provado o fruto da árvore do conhecimento. Temendo que além deste fruto o homem provasse também da árvore da vida e vivesse para sempre, Deus os expulsou do jardim do Éden. “Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida”.¹⁰ Ali jamais poderiam retornar em vida.

A humanidade passa a conhecer a dor, o sofrimento e a ter de trabalhar para seu sustento. No Gênesis Deus adverte o casal pecador:

À mulher ele disse:
“Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,

⁸ Ibid., p. 36.

⁹ Ibid., p. 37.

¹⁰ Ibid., pp. 38/39.

na dor darás à luz filhos.
Teu desejo te impelirá ao teu marido
E ele te dominará”.
Ao homem, ele disse:
“Porque escutaste a voz de tua mulher
e comeste da árvore que eu te proibira comer,
maldito é o solo por causa de ti!
Com sofrimentos dele te nutrirás
Todos os dias de tua vida.
Ele produzirá para ti espinhos e cardos,
E comerás a erva dos campos.
Com o suor de teu rosto
Comerás teu pão
Até que retornes ao solo
Pois dele fostes tirado”.¹¹

Seria permitido retornar ao estado de felicidade no Paraíso perdido somente com a morte, advinda após o pecado. Conforme advertiu o criador a Adão, seus sofrimentos somente chegarão ao fim quando ao solo, de onde foi tirado, ele retornar. É interessante notarmos que o Paraíso Terrestre caracterizar-se-ia como um *lugar* situado, a princípio, sobre a face da Terra, mas que ao homem foi vedada a possibilidade de retornar. Significa, portanto, pensar na existência de um *espaço* localizado em algum ponto perdido da Terra, mas que, ao mesmo tempo, participa do “outro mundo”, pois somente seria possível retornar a ele após a morte imposta com o pecado original, já que até a expulsão os primeiros pais eram imortais.

Esta é, sem dúvida, uma característica peculiar do Paraíso Terrestre descrito no primeiro livro da Bíblia. O jardim do Éden situa-se em algum canto remoto da Terra, mas apenas é possível chegar até ele após a morte corpórea. Ou, quiçá, através de uma viagem mística.

De fato, esse espaço perdido por Adão e Eva possuiu um caráter ambíguo que acompanhou sua história ao longo da Idade Média. A possibilidade de que ele existisse em algum lugar da Terra despertou a curiosidade do homem medieval, e toda a tradição de representações simbólicas esteve ligada

¹¹ Ibid., p. 38.

a esta ambiguidade intrínseca. A busca dos caminhos e passagens que levam até o jardim de felicidade constituiu-se num dos maiores sonhos do cristão na Idade Média.

O Paraíso no ocidente medieval

Na tradição baseada no Gênesis o Paraíso aparece como o espaço que faz a ligação entre os mundos, pois ao mesmo tempo em que está na Terra, participa da natureza sobrenatural dos reinos do Além.

Em virtude desse caráter um tanto impreciso os sábios e filósofos da Igreja medieval encontraram dificuldades em caracterizar, definir e nomear o Paraíso. Segundo Jean Delumeau,¹² santo Agostinho teria se recusado a evocar concretamente como seria a vida paradisíaca, posto que, segundo escreveu, tal tema excederia toda a compreensão humana.

Os estudos de Martijn Rus¹³ abordam o tema no campo da literatura chamando a atenção para a dificuldade encontrada durante a Idade Média em qualificar ou adjetivar o Paraíso como um todo.

Levando em consideração os obstáculos enfrentados pelos autores medievais, Rus analisa algumas estratégias utilizadas para se aproximar desse mundo. Dentre elas estaria a de buscar uma descrição através da negação, isso é, afirmando ser o Paraíso um lugar onde “não se morre”, onde “não há dor”, “não há fome” e assim por diante. Uma outra solução bastante utilizada pelos autores místicos estaria em sugerir uma visão que, por inúmeras dificuldades, escapa de ser apreendida, referindo-se, por exemplo, a um local de difícil acesso, longe, isolado, no qual se vê mal, de seres indefiníveis, etc. Ainda segundo Rus, outro recurso frequente para descrever o *outro* seria aquele de associá-lo a termos e referências conhecidos no mundo natural. Nesse sentido, são citados seres metade peixe e metade homem, árvores de pássaros, rios de mel, rubis mais brilhantes do que qualquer um jamais visto na terra, entre outras coisas fantásticas.

¹² DELUMEAU. O que restou... op. cit., p. 36.

¹³ RUS, Martijn. Sur le paradis au Moyen Age: les mots pur le dire. Revista: Poétique, Paris: ano 2002, n. 132, p.415-426, nov. 2002.

Entretanto, afirma Rus, muitos autores terminam por fazer a apologia do silêncio: “é impossível descrever”, “faltam palavras para tanta maravilha!” ou “somente Deus seria capaz de dizer”. Não há dificuldade para encontrarmos exemplos desta atitude nos textos medievais. Por exemplo, nos últimos versos da *Divina Comédia*, escrita pelo florentino Dante Alighieri durante as primeiras décadas do século XIV, o autor nota que seria inútil continuar tentando descrever a imagem da trindade divina que via à sua frente, pois suas ferramentas eram insuficientes para descrever a visão beatífica.

Ma non eran da cio le proprie penne:
Se non che la mia mente fu percossa
da um fulgore in che sua voglia venne.¹⁴

Em meio à todas essas dificuldades encontradas pelo homem medieval em caracterizar o Paraíso, em dizer e descrever o *outro*, uma pergunta se impõe: em que medida foi possível compreender a ideia de um lugar na Terra que foi perdido pelos primeiros pais após o pecado original e poderia ser reencontrado em algum canto remoto do universo ou num tempo futuro de salvação? Abordar tal questão significa refletir, primeiramente, a respeito da própria noção de espaço na Idade Média, noção essa bastante distinta da que estamos habituados a pensar hoje em dia.

Como imaginar, na atualidade, um lugar que milagrosamente foi perdido? Dentro dos padrões contemporâneos em que desenvolvemos nossa percepção, o espaço é uma noção objetiva e linear e, portanto, invariável. Isso é, não é possível perder um lugar se fizermos o mesmo trajeto que sempre nos conduziu até ele. A Idade Média, porém, desconheceu essa concepção linear e absoluta do espaço.

Segundo Jérôme Baschet,¹⁵ o espaço na Idade Média não era contínuo, infinito, homogêneo e absoluto, isto é, independente dos objetos que ali

¹⁴ ALIGHIERI, Dante. A divina comédia. São Paulo: Ed. 34, 1998, p.234. Tradução de Cristiano Martins In: ALIGHIERI, Dante. A divina comédia. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia e São Paulo: Ed Universidade de São Paulo, 1979: "Mas não bastava ao voo minha plumagem;/ e súbito um relâmpago eclodia, /que me aclarou na lúcida voragem".

¹⁵ BASCHET, Jérôme. La civilisation Féodale de l'an mil à la colonisation de l'amerique. 2. ed. Paris: Aubier (collectioin historique), 2004.

se encontravam. Ao contrário, a noção de espaço medieval era afetada pelas coisas, objetos, pessoas e relações que continha.

A Idade Média teria adotado uma concepção de espaço do mesmo tipo que a de Aristóteles, preferindo a noção de *lugar*, definido como conteúdo as coisas que nele se encontram. A dimensão espacial não pré-existiria às coisas que contém. De acordo com Baschet: “É somente a partir das coisas existentes e seus valores respectivos que é possível pensar o lugar que os engloba [...]”.¹⁶ Somos, assim, remetidos a uma concepção simbólica de lugar.

Paul Zumthor¹⁷ constata que as línguas medievais não possuíam nenhum termo que permitisse expressar, nem de forma aproximada, nossa percepção de espaço. De acordo com o autor, todas as línguas românicas herdaram do latim *locus*, ou algum de seus derivados, a ideia que expressa a noção de *lugar*. Os termos que provêm dessa raiz designam o espaço em que se encontra um objeto determinado. *Spatium* parece não ter entrado no uso geral. Esta palavra, que passou primeiramente ao francês de onde foi tomada por outras línguas posteriormente, designou, até os séculos XVI e XVII, um intervalo cronológico ou topográfico que separa dois pontos de referência. Portanto, o espaço medieval é um “entre dois”, um vazio que deve ser preenchido. O *lugar*, por outro lado, tem forte carga positiva, estável e rica. É um fragmento de Terra onde se habita, do qual se pode sair e voltar. Não era possível dividi-lo em partes, pois totalizava os elementos e as relações que o constituíam. Sobre a noção de *lugar* na Idade Média Zumthor escreveu:

Un conjunto de signos se acumulan y se organizan en él como un Signo único y complejo, de donde resulta su coherencia, análoga a la de un texto. Efectivamente, es un texto en el que se inscribe una historia. Se entrecruzan en él unos ejes, de acuerdo con los cuales se articulan las propiedades físicas y simbólicas de la naturaleza.¹⁸

¹⁶ Ibid., p. 319.

¹⁷ ZUMTHOR, Paul. La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

¹⁸ Ibid., p. 52.

A partir do *lugar*, onde o homem experimenta seu enraizamento no cosmos, ele conhece e imagina todos os outros em zonas concêntricas, os mais próximos e familiares, os mais distantes e exóticos, aqueles, finalmente, que o desejo e temor abandonam aos poderes fantásticos.

Nesse sentido, existiria para o homem medieval não exatamente uma noção de distância ou de tempo de deslocamento, como concebemos nos dias atuais, mas sim, uma noção do *aqui* e o *lá*, o *dentro* e o *fora*. Nenhuma fronteira rigorosa distinguia o território habitado daquilo que era sagrado.

A relação do homem com o espaço irá se transformando lentamente a partir do século XIII, mas, segundo Zumthor, somente no século XVI, ou mesmo XVII, a oposição que separava o *aqui* e o *lá* se abre para a perspectiva de *movimento*. O *lá* irá se apagando e, então, se distinguirá nele o próximo e o longe. Este será, contudo, um processo bastante lento.

Assim, seria adequado compreender o Paraíso Terrestre dentro da concepção de espaço que vigorou no ocidente durante a era medieval. Nessa perspectiva, seria percebido como um lugar neste mundo, mas que participa da natureza do outro mundo.

Note-se que a distinção entre o mundo natural, habitado pelo homem, e o mundo sobrenatural, povoado pelos seres incorpóreos e fantásticos, era bastante tênue, e seria mais bem-ompreendida pela distinção (ou porque não dizemos indistinção?) entre o *aqui* e o *lá*. Desse modo, para compreendermos a noção de Paraíso Terrestre na Idade Média é preciso ter em mente a perspectiva simbólica do espaço daquele mundo, que permitiu conceber um jardim de felicidade que participa das dimensões do sagrado e do terreno de uma só vez. Sabendo desta imbricação entre a dimensão sobrenatural e a terrena, e concebendo a perspectiva não linear do espaço medieval será possível investigar por quais caminhos ou passagens o mundo habitado pelo homem faz sua comunicação com o Além.

Viagens ao Além

A narrativa de viagem ao Além foi o meio privilegiado dos homens na Idade Média para falar dos reinos do pós-morte, especialmente do Paraíso.

Segundo Jacques Le Goff,¹⁹ de modo geral, as narrativas de viagens ao Além da Idade Média são a continuação de três tradições: 1) uma tradição antiga de descrição de descida aos infernos, cujos extremos no tempo são, por um lado, as descrições do julgamento de um herói egípcio, e principalmente, das viagens de certos heróis assírio-babilônicos e, por outro, a célebre descida de Enéias narrada no VIº livro do poema épico escrito por Virgílio; 2) as narrativas de viagens ao Além da apocalíptica judaico-cristã, entre o IIº século aC e o IIIº da era cristã; 3) certas narrativas identificadas pelo medievalista como “bárbaras” ³/₄ principalmente celtas e, mais particularmente, irlandesas.

Neste artigo analisaremos alguns relatos de viagem que são a continuação da tradição identificada por Le Goff no terceiro grupo, isso é, aqueles com origem na literatura céltica produzidos durante a Idade Média. Buscaremos evidenciar como ³/₄ levando em consideração a perspectiva ambígua da noção de espaço paradisíaco ³/₄ a literatura medieval serviu-se da narrativa de viagem, de acentuado caráter místico, para alcançar uma representação da passagem do personagem do plano dos mortais para o Além. Nesse sentido, o caminho que separa o *aqui* e o *outro* mundo devia ser percorrido dentro de uma perspectiva simbólica, através de uma viagem de purificação. Com efeito, desejamos demonstrar como o meio privilegiado encontrado pelo imaginário medieval para referir-se ao Paraíso foi, sobretudo, o relato de uma viagem de conteúdo iniciático.

A viagem mística

Dentro do terceiro grupo identificado por Le Goff encontramos algumas narrativas amplamente difundidas no ocidente medieval; uma delas é a Viagem de São Brandão.²⁰

A versão de que dispomos é uma edição espanhola que traduz a história latina escrita pelo arcebispo Benedeit no século XII. O argumento seguido por Benedeit foi a *Navigatio Santi Brendanni Abbatis*, escrita possivelmente no

¹⁹ LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

²⁰ BENEDEIT. *El Viaje de San Brandán*. 5. ed. Madrid: Ediciones Siruela, 1995.

século X, na região do Reno, por um dos monges conhecidos como *sotti litterati*, cujas obras, compostas na época do imperador Otón I, serviram de fonte para diversas correntes literárias na Idade Média.

De acordo com Marie José Lemarchand,²¹ a narrativa teria nascido no século VI, época que corresponde ao começo da *peregrinatio pro Christo* dos monges que, após sua expulsão da Irlanda e Inglaterra, fundaram mosteiros como Luxeuil, Salzburgo e Bobbio. A *Navigatio Santi Brendanni* pertenceu à cultura medieval, latina e monástica como um todo, apesar de sua origem na tradição céltica.

Giuseppe Tardiola²² nota que são conhecidos mais de 120 manuscritos latinos que divulgaram por toda a Europa a história do santo navegador: “numero invero impressionante e che esibisce una fortuna mai toccata a nessuna fra le tante leggende di análogo argomento”.²³ O sucesso das versões da *Navigatio* em língua romance manteve até o século XVIII a crença popular na existência de uma ilha paradisíaca, descoberta por Brandão, possivelmente no arquipélago canário. Pelo menos até o século XVII encontramos a ilha desenhada em alguns mapas, cada vez mais em direção ao norte do oceano Atlântico na medida em que as expedições marítimas avançavam. Segundo Lemarchand, os reis de Portugal e Espanha disputaram a oitava ilha paradisíaca descoberta por Brandão, ficando a mesma adjudicada no Tratado de Évora, cedida pela majestade portuguesa “si la hallare”.

Comparando a *Navigatio* e a *Viagem* escrita por Benedeit, Lemarchand identifica nesta uma busca pelo interesse narrativo, fazendo alusão às riquezas, tesouros, requinte à mesa, maravilhas etc., e suprimindo as passagens fastidiosas de caráter monástico, como longos hinos, orações e jejum; nada que aborreça o público aristocrático da *Chambre des Dames*.

Lemarchand ressalta a influência sobre a *Viagem* de uma ampla tradição, que vai desde a herança greco-latina até a tradição de contos árabes. Segundo ele, a *Odisséia* e a *Eneida* oferecem paralelismos difíceis de ignorar. As-

²¹ LEMARCHAND, Marie José. Prólogo. In: BENEDEIT. op. cit., p.11-38.

²² TARDIOLA, Giuseppe. (org). *I viaggiatori del Paradiso: Mistici, visionari, sognatori allá ricerca dell'Aldilà prima di Dante*. Florença: Le Lettere, 1993.

²³ Ibid., p. 106.

sim, a ilha dos ciclopes de Homero ou o Polifemo da *Eneida* talvez puderam inspirar o episódio do diabo ferreiro, com seu exército diabólico, que dispara uma chuva de projéteis na direção dos viajantes, como foi narrado na *Navigatio*. Por outro lado, o arabista espanhol Miguel Asin Palácios acreditou que o original latino da *Viagem* baseou a narrativa das aventuras da baleia em alguns contos da tradição árabe, que tornam a aparecer nas aventuras de Simbá, no *Livro das mil e uma noites*. Ainda, o episódio da árvore de pássaros ofereceria outro exemplo de influência da tradição oriental. Brandão, como o herói Alejandro no *Shāhnāma* persa, recebeu através da “árvore que fala” uma série de orientações a respeito de seu itinerário.²⁴

Ao analisarmos as aventuras de São Brandão encontramos ali um exemplo de viagem iniciática. Para viajar ao Paraíso não bastava ao homem alguns cavalos, uma grande e resistente embarcação ou disposição para desbravar terras distantes: fundamentalmente, era necessário ser escolhido por Deus. Aquele que, em vida, aspirasse empreender uma viagem ao Paraíso deveria ser um homem santo que buscaria, através de sua elevação espiritual, cruzar a tênue fronteira que separa os dois mundos.

São Brandão não foi apenas um aventureiro que empreendeu uma viagem ao Paraíso. Logo no primeiro capítulo da narrativa ele é apresentado, em uma brevíssima biografia, como um verdadeiro homem santo, de linhagem nobre e eleito por Deus. Brandão decide deixar para trás a segurança familiar e seguir o chamado divino: “abandonó las falsas riquezas por otros bienes más verdaderos: se vistió de monje, quedando desposeído de bienes terrenales [...]”.²⁵ Ou seja, um dos primeiros passos em direção ao Paraíso foi tornar-se monge, e, conseqüentemente, se aproximar a Deus. A partir daí, São Brandão começa a rezar e rogar aos céus para que o auxiliassem em seu projeto de conhecer o lugar onde teria tido direito de se sentar caso Adão não

²⁴ A obra teria influenciado a *Divina Comédia*, especialmente o Purgatório, de acordo com Lemarchand. Os castigos apresentados por Dante no lugar de purgação teriam se baseado naqueles descritos na breve passagem pelas terras infernais na Viagem de São Brandão. Segundo Edoardo Coli, “la leggenda che há colla Divina Commedia maggiori analogie è la Navigazione di San Brandano”.COLI. Il paradiso terrestre dantesco. Florença: Tipografia G. Carnesecchi, 1897, p. 152.

²⁵ BENEDEIT. op. cit., p. 3.

houvesse transgredido a lei. Assim, antes de empreender uma viagem iniciática o herói vai consultar uma autoridade sagrada que o pudesse aconselhar.

Quiere ahora Brandán poner a prueba aquel anhelo divino que le apremia. Reflexiona primero, y luego decide ir a confesar su propósito a un siervo de Dios: Barinto se llama aquel ermitaño, que llevaba una vida de santidad y virtuosas costumbres.²⁶

Só depois disso Brandão decide escolher e reunir 14 monges que o acompanharão. Dirigindo-se a eles, o santo diz:

Señorías, lo que estamos proyectando, ignoramos cuán difícil resultará, pero roguemos a Dios que nos guíe y nos lleve hasta donde quiera su buen deseo; y, en nombre del Espíritu Santo, hagamos ayuno, para que nos guíe: ayunemos durante cuarenta días, tres veces por semana.²⁷

Para alcançar seu objetivo os monges não buscam mapas, bússolas ou quaisquer instrumentos que os auxiliem na navegação. Eles devem jejuar, rezar e esperar que Deus os conduza até o fim reservado para eles. Encontramos na *Viagem de São Brandão* um forte caráter místico. O caminho que os monges deviam percorrer até o Paraíso Terrestre não era linear, e sim, circular. Assim, eles passariam sete vezes, durante sete anos, pelo mesmo lugar, como foi indicado a São Brandão, até que lhes fosse oferecida a graça de chegar ao Paraíso. Este “itinerário” foi anunciado por um dos pássaros da “árvore dos pássaros”:

Un año hace que las pruebas del mar venís aguantando, y faltan todavía otros seis hasta que al Paraíso lleguéis. Muchas penas y males sufriréis en el océano, rumbo al norte, rumbo al sur, y cada año celebraréis encima del gran pez la fiesta de la Pascua.²⁸

²⁶ Ibid., p. 5.

²⁷ Ibid., p. 5- 6.

²⁸ Ibid., p. 20.

A cada ano os monges retornam à ilha-peixe para celebrar a Páscoa. Desse modo, não seguem seu caminho em linha reta, mas numa espécie de círculo que os leva a retornar, anualmente, ao mesmo lugar. Entretanto, percebemos que esse percurso é fundamental para atingir o fim desejado, mesmo que em nossa concepção de espaço pareça pouco coerente. Na realidade, notamos que uma lenta transformação ocorre com os monges viajantes ao longo da viagem; um processo de elevação e purificação espiritual. A confiança e fé em Deus aumentam na medida em que conseguem superar os perigos e adversidades que surgem.

Se ha levantado un viento hostil, que va arreciando, y les faltan los víveres; pero ellos ya no se asustan con cualquier peligro que surja: tanto les ha sermoneado el abad, y tanto les ha colmado Dios, a todo lo largo del viaje, que ya de nada desconfían.²⁹

À medida que a fé aumenta, eles se aproximam da divindade, logo, do Paraíso.

Observamos que a perspectiva de distância que separa o mundo habitado pelos homens dos reinos do Além possuiu um caráter acentuadamente simbólico. A respeito da percepção do espaço na Idade Média, Claude Kappler³⁰ escreveu: “O mundo está sulcado de rotas, fluviais ou terrestres, que não devem ser vistas pelo ângulo utilitário ou puramente material, mas como os caminhos vivos que levam a outros mundos”.³¹

Existem, portanto, passagens e caminhos que conduzem até o Paraíso, contudo, é impossível transpô-los com uma simples viagem. É preciso fazer uma “viagem” em direção a Deus, uma experiência de purificação e, mesmo, de viagem interior. Entendemos, dessa forma, o paralelismo entre o significado de aventura em São Brandão e a noção islâmica de *Hijra*, que tem, além do significado literal de viagem como deslocamento físico, por exemplo, a do profeta Maomé até Meca, o de *hégira interior*, como migração espiritual e rup-

²⁹ Ibid., p.37.

³⁰ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

³¹ Ibid., p35.

tura dos vínculos familiares e dos privilégios da linhagem (no caso de Brandão renuncia ao trono para tornar-se monge). Isso é, o protagonista se afasta dos falsos bens terrenos, numa fuga que termina com a aproximação ao desconhecido.

Destacamos uma segunda narrativa que teve ampla circulação na cultura do ocidente medieval e que, assim como a anterior, apresentaria um caráter iniciático e moralizante: a *Visão de Túndalo*.

Esse relato hagiográfico teria sido escrito por volta de 1149 por um monge de origem irlandesa chamado *Marcus*, na cidade de Ratisbona, no sul da atual Alemanha, segundo consta no prólogo das versões mais antigas. De acordo com Giuseppe Tardiola, a obra teria sido redigida pelo clérigo irlandês sob encomenda da abadessa Gisella, do mosteiro de São Paulo de Ratisbona.

Redigido originalmente em latim ou irlandês foi traduzido para mais de trinta idiomas durante a baixa Idade Média. Uma quantidade considerável de manuscritos chegou até nós, 250 aproximadamente. Seleccionamos para este estudo uma versão que reproduz uma vulgarização toscana da *Visione d'uno quale ebbe nome Tugdalo*, publicado pela primeira vez por Francesco Corazzini, em 1870, e retirada do Códice Riccardiano 2404, de princípios do século XIV. Além disso, examinamos também uma edição portuguesa de José J. Nunes, publicada na Revista Lusitana VIII,³² segundo a versão do século XV que se encontra no códice alcobacense CCLXVI na coleção mística de Fr. Hilário da Lourinha. Observamos que esta versão, mais abreviada que a italiana, não apresenta diferenças significativas de conteúdo com aquela, sendo ambas essencialmente parecidas.

A *Visão de Túndalo* ou *O cavaleiro Tugdalo*, *Tnugdali* ou *Tungullo* (a grafia varia dependendo da versão) narra a história de um cavaleiro irlandês, “pieno d’ogni crudeltade e malizia”. Segundo a versão portuguesa: “mancebo de mui grande linhagem, mas que havia pouco cuidado com sua alma, nem havia cuidado de dar esmolas, nem de ir a Igreja [...]”.³³ Um dia encontrava-se este homem muito adoentado, jazendo moribundo e todos pensavam que estives-

³² NUNES, José Joaquim (editor). A Visão de Túndalo ou O cavaleiro Tungullo. *Revista Lusitana* n. VIII, p.1903-05.

³³ *Ibid.*, p.117.

se já morto e queriam enterrá-lo “não fosse um pouco de quentura que tinha do lado direito”.³⁴ Nesse estado ficou durante três dias, até que finalmente abriu os olhos e fez sinal que lhe dessem o *corpo* de Deus. Nesse meio tempo, enquanto desfalecia em sua casa, foi-lhe dado o direito de empreender uma viagem para conhecer as penas do inferno e as alegrias do Paraíso. De acordo com a versão toscana:

E questo Tugdalo aperse gli occhi e debilmente cominciò a guatare la gente che v'era d'intorno al letto, ed eglino lo domandarono se egli si volea comunicare, e Tugdalo rispose di si e volentieri; e recato ch'ebbero il Corpo di Cristo egli lo ricevette com grandíssima reverenzia; e quando l'ebbe ricevuto, incominciò a dire: 'O signore Iddio[Deus], quanto è maggiore la misericórdia tua che la iniquità mia! Quante tribulazion tu m'hai mostrate e ancora m'hai vivificato e de l'abisso della terra m'hai ridottto'. E dette ch'egli ebbe queste parole, fece venire uno notaio e fece testamento, e lasciò cio che avea al mondo a' poveri di Cristo, ed egli si cominciò a segnare del segno della santa croce di Cristo e fece voto a Dio di giammai non tenere quella vita e modi e atticattivi che prima avea tenuto. E fatto e detto ch'ebbe questo, si disse per ordine tutto quello che avea veduto e patito.³⁵

É interessante notarmos nesta narrativa que o cavaleiro visitou o “outro mundo” apenas com sua alma, assim, a narrativa do cavaleiro irlandês relata uma viagem a um espaço propriamente fora do âmbito terreno. Consideramos a *Visão de Túndalo* uma viagem mística até a glória paradisíaca, assim como a narrativa analisada inicialmente, mesmo que na *Visão* somente a alma

³⁴ Ibid., p. 118.

³⁵ TARDIOLA. op cit., p. 181. Tradução nossa do original italiano arcaico: “E este Tundalo abriu os olhos e debilmente começou a olhar a gente em volta da cama, e estes perguntaram se ele queria se comulgar e Tundalo respondeu que sim, com prazer e lhe deram o Corpo de Cristo que recebeu com grandíssima reverência, e depois de receber começou a dizer: O senhor Deus, quanto é maior a misericórdia sua que a iniquidade minha! Quantas tribulações me mostrastes e ainda me ressuscitastes e do abismo da terra me reduzistes. E depois destas palavras, mandou vir um notário e fez testamento, e deixou aquilo que tinha aos pobres de Cristo, e ele começou a fazer o sinal da santa cruz de Cristo e fez voto a Deus de jamais seguir aquela vida e modo que havia tido anteriormente. E feito e dito isto, disse em ordem tudo aquilo que havia visto e vivido.” NOTA: Doravante para esta obra utilizaremos tradução própria.

do herói faça a viagem, enquanto no relato anterior o abade Brandão não teve de abandonar seu corpo para empreender a aventura.

Segundo a versão toscana ao encontrar-se fora do corpo, Túndalo nota com havia sido um homem mal e esquecido dos assuntos da *eternale salute*. Muito assustado começa a chorar esperando a morte de penas e de dor eterna que o aguardaria. “Ma come piacque a Dio che non vuole la morte de peccatori e a nostri peccati sempre dà medicina e lo quale dopo la nostra morte aparira copioso e misericordioso, ispezialmente a questo Tugdalo tempero le sue pene”.³⁶ O cavaleiro então passa por um processo de purificação, que, neste caso, não ocorre antes da viagem, mas sim, no outro mundo, à medida que caminha pelo inferno sofrendo os martírios que lhe eram devidos.

Acompanhado do anjo percorre os lugares escuros e tenebrosos do inferno, onde vê as penas incutidas aos danados, às quais ele mesmo se submete no percurso de purificação. Na versão toscana lê-se: “E l’anima disse: Come há nome questa pena? E l’angelo disse: Chiamasi Vulcano, nel quale tormento caggiono molte anime e sostengono molti martiri. E l’anima domando: Debo io sostenere questo tormento? E l’angelo rispuose e disse: Si, dei”.³⁷ E, assim, começa a ser castigado como as almas que ali estavam. Ao final das paragens infernais a alma, sentindo-se diferente, fala ao anjo:

Io ti priego, signor mio, che tu mi dici che è cio ch’io mi sento cosi mutata: io era cieca, e ora veggio, io era trista, e ora sono lieta, io sono passata per quella via ov’era puzzo, e ora sento buono e soave odore; io avea grande paura ed erro molto tenebrosa, ora nosso allegra e sicura. E l’angelo dise: Sai benedetta, o figliuola, non ti fare maraviglia, impero che questa è la mutazione dell’altissimo Iddio [...]”³⁸

Assim que o cavaleiro, acompanhado do anjo, chega ao Paraíso Terrestre se encontra numa espécie de lugar de espera e purgação. Trata-se de um

³⁶ Ibid., p. 182.

³⁷ Ibid., p. 196.

³⁸ Ibid., p. 203: “Eu te suplico, meu senhor, que você me diga porque me sinto tão mudada, eu era cega, e agora vejo, eu era triste e agora sou alegre (contente), eu passei por aquela via que fedia e agora sinto bom e suave odor, eu tinha muito medo e era muito tenebrosa, agora sou alegre e segura. O anjo disse: Sois bendita, o filha, não te maravilhes, pois está é a mutação do altíssimo Deus.”

precioso campo, florido e de delicado odor “um bello campo odorifero, pieno di fiori, molto dilettevole e fruttuoso”.³⁹ Ali estavam muitas almas em meio a uma fonte de água viva. O anjo explica-lhe, segundo a versão portuguesa: “Aqui moram os bons e, porque não foram perfeitos como deviam, não lhes deram lugar para viver com os santos e ficarão aqui até que Deus mande”.⁴⁰ Segundo a versão toscana, “Qui abitano coloro che non furono troppo buoni [...] non hanno ancora meritato di essere congiunti alla compagnia degli angioli e de’santi [...]”.⁴¹ Era um lugar onde habitavam os bons, mas que todavia, deviam esperar para alcançar o reino da felicidade eterna, posto que ainda não haviam se livrado completamente de seus pecados.

Ali Tândalo vê uma casa inteiramente de ouro, prata e pedras preciosas de todas as espécies, e ao entrar nela percebe que era clara como o sol. Dentro da casa avista sentado um rei vestido de “tais vestiduras como nunca vira e nem um homem poderia contar”. Na versão toscana lemos: “sopra questa sedia vide sedere uno rei l quale aveva nome Cromacio ed era vestito di si belle e preziose vestimenta delle quali veruno re del mondo si potrebbe vestire”.⁴² Em torno ao rei viu muitos homens; alguns, de joelhos, entregavam-lhe relíquias e presentes divinos. Eram aqueles aos quais o rei havia dado esmolas em vida. De repente, o rei começa a sofrer penas terríveis e a chorar, a casa torna-se escura e as almas ali dentro rogam a Deus por ele. Sem entender nada o cavaleiro pergunta ao anjo o que estava acontecendo. Este explica que o rei devia sofrer durante três horas e descansar vinte e uma horas, esperando o dia em que Deus decida livrá-lo dos tormentos. O sítio lembraria um lugar de purgação na medida em que ali a alma sofre alguns tormentos, mas tem a certeza de um dia participar, definitivamente, da glória paradisíaca. Observa-

³⁹ Ibid., p. 203. “Um belo campo odorífero, cheio de flores, muito deleitoso e cheio de frutos”.

⁴⁰ NUNES. op. cit., p.123. Tradução própria do original italiano arcaico: E a alma disse: “Come se chama esta pena?. E o anjo disse: Se chama Vulcão, no qual caem muitas almas e sofrem muitos martírios. E a alma perguntou: Devo eu sofrer este tormento? E o anjo respondeu e disse: Sim, deve”. NOTA: Doravante para esta obra utilizaremos tradução própria.

⁴¹ TARDIOLA. op. cit., p. 203. “Aqui habitam aqueles que não forma demasiado bons [...] ainda não merecem serem colocados na companhia dos anjos e santos”.

⁴² Ibid., p. 203. “Sobre esta cadeira viu sentar-se um rei, cujo nome era Cromacio e estava vestido de tão belas e preciosas vestimentas das quais nenhum outro rei do mundo poderia vestir-se”.

mos que o lugar de purgação das almas na *Visão de Túndalo* é contíguo ao Paraíso Terrestre, pois se localiza conforme descrevem as duas versões em meio ao precioso campo florido.

Logo depois o cavaleiro e o anjo seguem adiante até um lugar alto e formoso, todo feito em ouro e prata. Túndalo não vê porta ou qualquer entrada, mas quando se dá conta está do lado de dentro. Trata-se de um campo “mui fremoso e deleitoso”, onde todos cantam glória com grande alegria.

A seguir, os peregrinos avistam um precioso muro feito de ouro e, como num passe de mágica, encontraram-se dentro dele. Mais uma vez a alma vê coisas preciosas, dentre as quais um livro inteiramente escrito com letras douradas. Tanta maravilha não teria palavras para descrever adequadamente.

Mais adiante, a alma avista as torres de um formoso castelo e algumas tendas de ouro, seda púrpura, cristal, rubis, esmeraldas e todas as pedras preciosas. O cavaleiro pede, então, para ver os que estão dentro, mas o anjo diz que ali não poderá entrar porque aqueles estavam sempre na presença de Deus, e ninguém podia estar na companhia dos santos se não fosse virgem. Eles continuam caminhando e avistam uma grande árvore com muitos frutos, onde descansavam inúmeros pássaros de diversas cores, cantando em uma “dolcíssima melodia di diverse voci”. Ao redor cresciam lírios e rosas muito perfumados. Em baixo da árvore avistaram alguns homens e mulheres louvando a Deus. Túndalo perguntou ao anjo do que se tratava e este explicou: “Questo albero significava la Santa Chiesa: questi uomini e femine sono gli edificatori della chiesa”,⁴³ que abandonando a vida mundana e os prazeres do corpo se dedicaram a esperar pela vida beata que agora desfrutavam.

Mais à frente, os peregrinos avistam um muro maior que todos os outros em altura e beleza, cravejado de pedras preciosas, que o anjo procura identificar e distinguir uma por uma: “le pietre preziose ch'erano sono queste: cristallo, crisólito, berillo, giaspide, giacinto, smeraldo, zaffino, onichino, opazio, sardonio, crisopisto, amatisto, tucato e granao, scarbonchi e diamanti e calcidonio e simili a queste”.⁴⁴

⁴³ Ibid., p. 209. "Esta árvore significava a Santa Igreja: estes homens e mulheres são os edificadores da Igreja..."

⁴⁴ Ibid., p. 210. "As pedras preciosas que haviam eram estas: cristal, crisólito, berilo, jaspe, jacinto, esmeralda, safira, topázio, sárdonix, crisólito, ametista, diamante e alguns similares a estas".

A versão portuguesa termina neste momento, porém a toscana descreve ainda como o cavaleiro reconhece alguns bispos que em vida haviam sido muito bondosos, simples e piedosos e imediatamente depois, sentido o peso do corpo, desperta em sua casa.

E l'anima si rivolse, quase non potendosi muovere: súbito si senti agravata della gravezza del corpo, né non senti che ci fosse intervallo veruno di tempo, ma in uno medesimo spazio di tempo in cielo parlava col'angelo, e súbito si senti in terra vestita del corpo suo. Allora, egli, molto debile, aperse gli occhi corporali, e fortemente sospirando e non dicendo nulla, ragurardò i chierici e l'altra gente che gli erano d'intorno.⁴⁵

Assim, após o seu retorno, o cavaleiro Túndalo torna-se um homem bom, doando todos os seus bens aos pobres de Cristo. Ele conta o que havia visto, rogando para que todos seguissem uma vida pura e santa, conduzidos pela palavra de Deus. Por último, é interessante notarmos o caráter didático e exemplar da obra nas últimas palavras da narrativa

Noi che non possiamo però seguitare la vita sua, per frutto e utilità de' leggitori e degli auditori abbiamo scritte queste cose; onde preghiamo com umili e divoti prieghi la vostra pietà, o santa Vergine Maria, che noi indegni peccatori si ci abbi a memòria nelle tue orazione, acciò che noi possiamo piacere al Nostro Signore Iesù Cristo, a cui è onore e gloria in *secula seculorum, amem*.⁴⁶

Na *Visão de Túndalo* observamos que o lugar visitado pela alma identifica-se com o *locus amoenus* associado ao Paraíso Terrestre pela tradição cristã

⁴⁵ Ibid., p. 212. "E a alma se remexeu, quase não conseguindo mover-se: de repente sentiu-se preocupada com o peso do corpo, nem sentiu que houvesse nenhum intervalo de tempo, mas em um milésimo de espaço de tempo no céu falava com o anjo, e de repente sentiu-se na terra vestida com seu corpo. Então, ele, muito fraco, abriu os olhos corporais, e fortemente suspirando não disse nada, olhou os clérigos e a outra gente que estava ali em torno".

⁴⁶ Ibid., p. 212. "Nós que não podemos seguir sua vida, para fruto e utilidade dos leitores e dos ouvintes escrevemos estas coisas, onde rogamos com humilde e devoto rogo a vossa piedade, o snata Virgem Maria, que nos indignos pecadores sejamos lembrados nas tuas orações, aquilo que possamos agradecer ao Nosso Senhor Jesus Cristo, a quem é honra e gloria pelos séculos dos séculos, amém".

dos primeiros séculos. Este jardim ao qual foi permitida a entrada de Tündalo diferencia-se do ambiente onde se encontram os santos em torno de Deus e ao que lhe foi negada a entrada. Note-se uma distinção entre o que seria o Paraíso Terrestre, um jardim edênico, e aquele celeste, onde permanecem os anjos e os santos na presença divina.

Embora a narrativa apareça numa perspectiva aproximada àquela observada na *Viagem de São Brandão*, na história de *Tündalo* o processo de purificação ocorre já no outro mundo enquanto a alma do cavaleiro visita as paragens do Além. Contudo, observamos como em ambos os relatos ao Paraíso chegava-se através de uma viagem mística, ou então após o cristão abandonar definitivamente o corpo.

Apresentaremos, a partir deste momento, outra narrativa de viagem bastante difundida na Idade Média conhecida como *O Purgatório de São Patrício*.⁴⁷ A lenda conta a história do cavaleiro irlandês Owain que se aventura pelo Purgatório de São Patrício, onde sofreu grandes torturas para purgar seus pecados.

Segundo Cláudia Di Fonzo,⁴⁸ a história do cavaleiro irlandês foi contada em duas versões originais: por Matheus Parisiense, na rubrica do ano 1153 na *Cronica maiora*, e depois no *Tractatus de Purgatorio Sactii Patricii* de Henricus Saltereiensis, escrito entre 1170 e 1185. Segundo Le Goff,⁴⁹ na realidade este autor seria um monge, e a respeito dele o único que se sabe é a inicial H. Porém no século XIII ele teria se transformado em *Henricus*, residindo, no momento da redação, no mosteiro cisterciense de Saltrey, daí advém o nome que passou para a posteridade. Ainda, de acordo com Le Goff, a data de composição da versão de H não é segura. A obra teria sido produzida entre 1190 – posto que a tradução francesa de Marie de France não parece ser posterior à última década do século XII – e 1210. Contudo, o medievalista afirma que não se pode ter certeza quanto à datação precisa.

⁴⁷ LACHIN, Giosuè (org.). *Il Purgatorio di San Patrizio* (Versão de Marie de France). Roma: Carocci editore, 2003.

⁴⁸ DI FONZO, Cláudia. La leggenda del Purgatorio di San Patrizio fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi. *Revista di Studi Danteschi*. Vol 65, Ano 2000, pp.177-201.

⁴⁹ LE GOFF, Jacques. O nascimento do... op. cit., 1993.

A lenda nascida na Irlanda teria, segundo Di Fonzo, conhecido diversas redações em língua vulgar, dentre as quais o inglês medieval, o anglo-normando, o provençal, o francês antigo e o espanhol. A estudiosa distingue quatro versões latinas da obra: a primeira, mais ampla, foi publicada na obra de Joannes Colganus; a segunda seria uma versão intermediária identificada no *Tractatus de Sacti Patrici* de Henry of Saltrey (versão inglesa do nome latino Henricus Saltereiensis); a terceira versão abreviada encontra-se na *Cronica maiora*; a quarta foi identificada por Paul Meyer no manuscrito Ee.6 da Cambridge University Library II, contendo uma tradução anglo-normanda do texto latino de Henricus Saltereiensis. A história do cavaleiro Owain não seria a única narrativa da descida ao Purgatório de São Patrício, já que outras lendas encontradas em manuscritos antigos, como uma *Peregrinatio* compilada em 1358 por um certo Lodovico Di Sur, narram as aventuras de outro peregrino àquele lugar de purgação. Estas versões a respeito do Purgatório de São Patrício divergem quanto à topografia do lugar, que ora figura numa caverna no Lago Derg, ora numa montanha em Connaught. Tais diferenças estariam presentes, afirma Di Fonzo, nos textos anglo-normandos do século XII, e explicitam-se na iconografia italiana com uma variedade de representações.

Utilizaremos neste estudo a versão de Marie de France (no francês⁵⁰ moderno e na tradução italiana⁵¹), considerada a mais célebre e conhecida das versões poéticas, responsável pela difusão da lenda em toda a Europa. Segundo Jacques Le Goff, depois da tradução de Marie de France surgem numerosas redações do Purgatório em latim, mas também em língua vulgar. De acordo com Giosuè Lachin,⁵² *L'Purgatoire seint Patriz* de Marie de Francia é conservado em um único testemunho: o volume da Biblioteca Nacional de Paris, composto de três diversos manuscritos de pergaminho, feito por três mãos distintas, datado em torno do final do século XIII. O manuscrito pertencia ao fundo da catedral de Notre-Dame, doado a Luís XV em 24 de abril de 1756.⁵³

⁵⁰ FRANCE, Marie de. *Le purgatoire de saint Patrick*. In: *Lais*. Paris: Lettres Gothiques; Librairie Générale Française, 1990.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² LACHIN, Giosuè (org.). *Il Purgatorio di San Patrizio*. Roma: Carocci editore, 2003.

⁵³ O manuscrito A contém l'Image du monde, de Gossuin de Metz. O manuscrito B, compõe-se de 87 folhos, distinguidos em 11 cadernos. Os primeiros quatro cadernos contém o Torneiamente Antechrist de Huon de Meri. Os sete cadernos sucessivos contém l'Espurgatoire seint Patriz de Marie de Frania, uma vulgarização em prosa francesa do *Moralium dogma philosophorum* e o *Romaz des Romanz*. O manuscrito C composto de sete cadernos contém um fragmento do Credo em francês, um *Pater noster* latino com paráfrasi em francês e o *Livre de Sibile* de Philippe de Thacon.

Marie de France inicia o relato oferecendo algumas lições de moral cristã, cujo argumento central consiste na defesa de que todos aqueles que tiveram uma vida cativa conhecerão uma eternidade de tormentos depois da morte. Por sua vez, aqueles que foram bons conforme suas obras receberão mais ou menos penas no Purgatório, assim mesmo aqueles que se encaminham para a glória deviam conhecer os tormentos e receber torturas e penas para serem purgados dos seus pecados antes de alcançar a salvação. Segundo ela, os maiores tormentos são mais profundos e dolorosos, enquanto os outros são menos pesados para aqueles que se dirigem à graça e não serão danados. A seguir a autora afirma que contará tudo aquilo que ouviu e reteve guardado em sua memória:

*Se ho conservato bene nella memória
cio che ho udito nel racconto,
vidirò sinceraemnte,
com ordine, l'inizio.*⁵⁴

Marie de France abre o relato contando como Patrício foi um santo homem, muito religioso e valente, que foi pregar na Irlanda para ensinar a palavra de Deus. Ele buscou conduzir à razão os habitantes que acreditavam em coisas absurdas, e assim, para tirá-los do erro, pregou muito a Deus pela sua salvação. Em uma de suas pregações apareceu Jesus Cristo, como havia feito outras vezes, e lhe entregou um livro com todos os Evangelhos. Depois Deus levou São Patrício e indicou-lhe, em um lugar ermo, uma espécie de fossa perfeitamente circular, grande, profunda, escura e muito assustadora. Depois disse que era a entrada do Purgatório, e que se fosse seguro em sua fé e com esperança em Deus, e se houvesse confessado poderia entrar lá, e permanecer um dia e uma noite e de lá retornar tornando-se assim livre de seus pecados e purgado de seus delitos. Deus apenas lhe disse isso e desapareceu. São Brandão ficou muito feliz de vê-lo e, naquele lugar, ergueu uma abadia que encheu de homens santos. Precisamente no cemitério ficava a fossa, na direção do oriente; ele a cercou de muros e fechou-a com um portão. Somen-

⁵⁴ LACHIN., op. cit., p. 125.

te se podia entrar lá com a sua permissão e a de todos os monges da abadia. Muitos foram os homens que fizeram penitência e, depois de haver conseguido a absolvição, entraram no fosso para sofrer muitas penas e tormentos. Depois daquela tristeza viram grande joia e alegria e o que viram contaram a São Patrício que ordenou que fosse transmitido. Marie de France conta que pelo fato de haver sido mostrado primeiramente a São Patrício o Purgatório ganhou seu nome. Naquele tempo muitos entravam e saíam do fosso, e voltavam para contar tudo aos frades que transmitiam as experiências às outras pessoas para que não houvesse dúvida. Aqueles que queriam entrar tinham de falar com o bispo e se confessar: este os induzia a desistir, mas quando via a vontade dos que resistiam deixava entrar depois de passar 15 dias na igreja em jejum, rezando e em penitência.

De acordo com Marie de France, na época do Rei Stefano havia na Irlanda um cavaleiro de nome Owain. Certo dia ele foi se confessar com o bispo onde encontrava-se o Purgatório e pedir perdão por seus pecados. O bispo queria dar-lhe uma penitência grande para seus terríveis pecados contra Deus, a fim de liberá-lo da culpa. Mas o cavaleiro, que queria uma pena muito dura, escolheu ir até o Purgatório de São Patrício. O bispo procurou desencorajá-lo. Depois de muita insistência, ao ver que o cavaleiro não desistia autorizou sua entrada. Ele, então foi levado até a igreja onde ficou 15 dias de jejum rezando e onde passou pelo ritual da benção com água santa para purificar-se. Foi ainda advertido de que poderia purgar aqui seus pecados e servir a Deus; mesmo assim o cavaleiro não desistiu. Então, teve de ouvir tudo o que lhe aconteceria e os tormentos que sofreria. Ao final falou diante de todos que não tinha medo e não abandonaria o projeto: fez o sinal da cruz e penetrou na cavidade. O prior fechou a porta e todos saíram em procissão pregando a Deus pelo cavaleiro. A partir deste momento, a autora inicia a narrativa da peregrinação de Owain, contando as penas e martírios sofridos pelo herói.

Observamos mais uma vez um exemplo de viagem iniciática, na qual os preparativos para a aventura consistem em 15 dias de rezas e jejuns dentro da igreja, e um ritual de sacrifício. O processo de purificação, contudo, não ocorre somente antes da entrada, mas como nos casos narrados anteriormente, dá-se ao longo do percurso de viagem enfrentado pelo herói. Na medida em que vai vendo e sofrendo os castigos destinados aos pecadores o cavaleiro

vai se aproximando da divindade e, assim, conquistando lentamente a possibilidade de alcançar o Paraíso.

Owain, segundo Marie de France, estava muito bem-armado com a esperança e fé em Deus. Assim, quando os demônios se aproximavam dele para persuadi-lo, prometendo-lhe muitas regalias, ele seguia adiante, desprezando-os. Então os demônios o levaram para lugares onde o cavaleiro sofreu grandes torturas em meio àqueles que ali purgavam com imenso tormento. Cada vez que ele era submetido a alguma tortura muito terrível se lembrava do nome de Deus e, assim, era salvo.

A autora conta como Owain viu algumas almas em meio às chamas eternas penduradas pelos pés, mãos, cabelos e até pelos olhos, nariz, seios e mesmo pelo sexo. Ainda, viu como se aproximavam os demônios para jogar-lhes metal derretido, aumentando o sofrimento. Descrevendo cenas tão terríveis a autora desabafa: *Tous ces pleurs, tous ces cris, nul ne pourrait les dire ni même les évoquer dans un livre.*⁵⁵

Depois de livrar-se dos demônios furiosos e descer por uma ponte, o cavaleiro se encontra diante de um muro muito alto e magnífico, onde as portas são de ouro, recobertas de pedras preciosas, exalando um delicioso odor: Owain estava no Paraíso Terrestre. Então, aproximam-se dois personagens parecendo bispos que conduziam uma procissão. Estes explicam que estavam ali porque não haviam pagado seus pecados em vida, e por isso, passaram por todos os tormentos que o cavaleiro acabara de ver, permanecendo em cada castigo o tempo determinado pelo tamanho de suas faltas. Neste lugar eles aguardavam o dia que poderiam passar ao Paraíso eterno. Os três caminham até o alto de uma montanha de onde os padres mostram ao peregrino a porta do Paraíso que eles esperavam um dia alcançar.

Como acontece na aventura do cavaleiro Túndalo, Owain também não pode passar além deste recinto paradisíaco, observando somente de longe a entrada da morada eterna dos bem-aventurados. Este lugar em que foi permitida sua entrada corresponde, na tradição do Paraíso Terrestre, ao local onde as almas purificadas após purgarem seus pecados aguardavam o dia da salvação.

⁵⁵ FRANCE. op. cit., p. 351.

Ao retornar, o cavaleiro parte em peregrinação à terra santa e termina seus dias aos serviços da ordem cisterciense.

Observamos, através das narrativas apresentadas ao longo deste estudo, como a ambiguidade intrínseca da noção de Paraíso foi abordada pela literatura de viagem medieval em algumas das obras mais difundidas no ocidente cristão. Tendo em vista a afirmação de Le Goff de que na Idade Média o Além “é uma dimensão imediata da vida neste mundo”,⁵⁶ buscamos entender como a ideia de viagem iniciática possibilitou a representação simbólica da passagem ao Paraíso Terrestre, cuja noção estava baseada no caráter ambíguo de fronteira com o *outro* mundo, entre a purificação nesta vida e a felicidade imortal.

Para finalizar, ressaltamos como o Paraíso Terrestre na Idade Média assumiu um caráter essencialmente impreciso de passagem entre o *aqui* e o Além, já que estava localizado em algum canto remoto deste mundo, porém havia sido perdido com o pecado original. De fato, o homem medieval jamais se cansou de procurá-lo. A busca pelo Paraíso perdido ou a crença num tempo de felicidade paradisíaca restaurada no mundo alimentou a fantasia dos cristãos e construiu uma das grandes esperanças do ocidente medieval.

⁵⁶ LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc-Imprensa Oficial, 2002. p. 22.

A viagem e a construção do saber no Islã Medieval

Beatriz Bissio*

Resumo: Estudo do papel da viagem no Medievo islâmico, quando ela constituía uma manifestação religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber. Como expressão religiosa, a viagem cumpria um papel fundamental, uma vez que a peregrinação ritual à cidade de Meca é um dos cinco pilares da fé muçulmana e uma obrigação para todo fiel. Mas, os deslocamentos também visavam o reconhecimento da condição de homem erudito: viajar pelos domínios muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seletto reduto dos sábios. Assim, a construção do saber exigia deslocamentos no espaço e no tempo que podiam consumir uma significativa parte da vida. Dada a sua importância, as viagens costumavam ser perenizadas através da escrita, originando um gênero literário conhecido como *ribla*.

Palavras-chave: Islã Medieval. Viagem. Espaço.

Abstract: The study of the role of travel in Medieval Islam, when it constituted a religious manifestation and, at the same time, a way of build knowledge. As religious expression, the travel had a fundamental role, once the ritual pilgrimage to Meca is one of the five pillars of muslim faith and an obligation for every believer. But, the displacements also aimed the recognition of learned man: travel through muslim domains to go after the great masters, with which would be possible to enhance studies, was a condition *sine qua non* to get into the selected stronghold of the wise. Thus, the building of knowledge needed

* Pós-Doutoranda em História Medieval (UFF) e pesquisadora do Scriptorium - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos (UFF).

displacements in space and time that could consume a significant part of one's life. Given its importance, the travels used to be eternized through writing, creating a literary genre named *rihla*.

Keywords: Medieval Islam. Travel. Space.

No mundo islâmico, durante toda a Idade Média a viagem foi uma manifestação religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber. Como expressão religiosa, a viagem cumpria um papel fundamental, uma vez que a peregrinação ritual à cidade de Meca é um dos cinco pilares da fé e uma obrigação para todo muçulmano. Embora sempre foram reconhecidas certas circunstâncias que podiam absolver o muçulmano dessa obrigação religiosa, na prática, essas benevolências foram ignoradas por centenas de pessoas devotas que empreendiam a viagem, apesar de obstáculos como idade, pobreza e problemas de saúde. Consequentemente, a não ser em períodos em que a guerra o impedia, o fluxo de peregrinos aos Lugares Santos do Islã foi constante ao longo dos séculos. Os peregrinos procediam de todos os cantos do mundo, mesmo de localidades tão distantes da Península Arábica como a Península Ibérica (al-Andalus) ou a Índia e a China.

Mas, a viagem cumpria também outra função: o reconhecimento da condição de homem erudito exigia deslocamentos cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida. Viajar pelos domínios muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seletor reduto dos sábios, dos doutos, daqueles que faziam a glória do Islã no cultuado terreno do conhecimento. Os viajantes procediam de todos os cantos do mundo, mesmo de localidades tão distantes da Península Arábica como al-Andalus ou a Índia e a China.

Durante os primeiros séculos posteriores à morte do profeta Maomé, a viagem também desempenhou uma função de destaque na formação da doutrina muçulmana. Nessa época, de forma progressiva, porém irreversível, o Islã deixou de ser uma religião aberta a variadas interpretações para adotar a

forma que até hoje tem na versão sunita⁵⁷ e nas diferentes correntes xiitas.⁵⁸ Esse processo remonta ao período posterior à desapareição de Maomé e surge com o papel desempenhado pelos especialistas nos *exemplos* deixados por ele, conhecidos, no Islã, como os Tradicionalistas.

Na função de escolhido de Deus para receber as profecias, Maomé não teria sucessor, pois quando aconteceu a sua morte o ciclo das Revelações estava concluído.⁵⁹ Mas ele também era o líder político da comunidade de fiéis, a *umma*, e sua desapareição deixava um vazio de poder que devia ser preenchido, apesar da falta de regras explícitas para a sucessão. Não tendo nem o Corão nem Maomé definido o tema, coube aos seus mais próximos colaboradores assumir a responsabilidade pela escolha do sucessor (*califa*).

O problema não era simples. Implicava, ao mesmo tempo, a definição do tipo de poderes que seriam adjudicados ao novo chefe da *umma* e aos que viriam daí em diante, assim como a delimitação do papel da família do Profeta e dos novos convertidos, no contexto de uma comunidade em rápida expansão. Só a escolha do primeiro dos califas, Abu Bakr,⁶⁰ foi uma decisão unânime. Mas tendo sido escolhido quando já estava muito idoso, o seu reinado foi curto e o tema da sucessão voltou logo a desafiar a jovem comunidade

⁵⁷ Sunna é uma palavra árabe que significa "hábito, norma de conduta". Ela deu origem ao termo sunismo, depois de ter assumido no léxico técnico muçulmano o significado de "conjunto de exemplos normativos que emanam da vida do Profeta". Nessas atitudes e hábitos de Maomé se fundamentam os juristas e os teólogos para aprimorar o conteúdo da lei muçulmana, que também se nutre do Corão. Os sunitas são os seguidores da *umma*.

⁵⁸ Os "partidários" (em árabe *shia*) de Ali, primo e genro de Maomé (casou com a sua filha Fátima) são conhecidos como xiitas. Ali, o quarto dos califas "rashidun", ou bem-guiados, foi um dos primeiros a aderir ao Islã e lutou junto ao Profeta em diversas batalhas. Suas virtudes pessoais e sua capacidade de liderança atraíram numerosos seguidores. A divisão entre sunitas e xiitas começou no plano político e não na esfera religiosa. Inicialmente, não havia diferentes interpretações a respeito do legado islâmico, salvo na delicada questão de quem devia ser o sucessor do Profeta na condução política da *umma*. Com o passar dos séculos, os xiitas foram desenvolvendo uma identidade própria e surgiram subdivisões. A função de dirigir a comunidade, para os xiitas, só pode caber a um imã (líder) escolhido entre os descendentes de Ali (o primeiro imã, segundo eles). Mas o último dos imãs desapareceu há séculos, interrompendo essa descendência, e a sua volta é aguardada até hoje. Segundo acreditam, haverá de retornar para restabelecer a justiça e a paz na terra.

⁵⁹ Na religião monoteísta por ele fundada, Maomé é apenas o Profeta, não lhe correspondendo o mesmo caráter de divindade que é, por exemplo, atribuído a Jesus pelos cristãos. Mas, ao contrário de Jesus, ele foi também um governante temporal que combinava as funções de chefe de Estado com as puramente espirituais.

⁶⁰ Abu Bakr pertencia ao círculo íntimo do Profeta e a sua mesma tribo, mas não tinha vínculos de sangue com Maomé. Convertido ao Islã desde o início, acompanhou o Profeta durante a migração para Medina, participando de diversas batalhas. Era o pai de Aisha, a esposa favorita de Maomé, com quem ele casou depois da morte da primeira mulher e mãe de seus filhos, Khadija.

de crentes. Os seguidores de Ali nunca aceitaram o fato de ele ter sido várias vezes preterido. Primo e genro de Maomé, quando finalmente ele foi eleito quarto califa, em 656, as rivalidades tinham atingido uma dimensão tal que a divisão tornou-se inevitável. O derramamento de sangue provocado pelo assassinato de Ali e de sua descendência, que constituía uma trágica série de mortes na família do Profeta, cobra vítimas até os dias atuais.⁶¹

Tal qual os sunitas, os xiítas acreditavam que o Corão e os exemplos deixados por Maomé ao longo da vida (conhecidos como os *hadith*⁶²) serviam como guias de conduta. Mas, como vimos, eles delegavam aos *imãs* a responsabilidade de transmitir e interpretar essa herança. Ou seja, fazia-se necessária uma liderança para assegurar a interpretação correta. A partir do século XIII, com o desaparecimento do último *imã* durante o califado abácida, os xiítas se voltaram para os sábios para interpretar a fé por meio do esforço intelectual, *ijtihad* (daí o nome por que eram conhecidos esses especialistas, *mujtahid*). Esses homens não eram infalíveis e não tinham orientação direta de Deus, mas sim, capacidade para interpretar a doutrina dos *imãs* segundo o melhor de si mesmos.⁶³

Nos primeiros momentos posteriores à morte de Maomé, a única fonte aceita pelos muçulmanos para orientar-lhes a conduta era o Corão. Mas logo ficou claro que o Livro Sagrado era insuficiente para dar conta de todas as situações que iam se apresentando e exigiam respostas. Foi assim que, principalmente durante o império abácida, os muçulmanos assumiram uma tarefa da maior responsabilidade procurar meios de refazer até os mínimos detalhes a vida do Escolhido de *Allah*, em busca de inspiração. Importantes movimentos surgiram com a missão de recopilar os exemplos deixados por Maomé através de atos, decisões, falas, tratamento de casos específicos e até mesmo silêncios, que progressivamente foram adotados como referências para preencher os vazios de interpretação.

⁶¹ O sunismo é majoritário entre os seguidores do Islã e o xiismo, minoritário.

⁶² Hadith é a palavra árabe que designa o conjunto dos ensinamentos de Maomé e constitui o que se chama de "Tradição do Profeta" ou Sunna, um dos alicerces do direito islâmico. Diferentes ahádith (plural de hadith) foram compilados e essas coleções receberam o nome de musnad, palavra derivada de "isnad", que significa "corrente".

⁶³ Fortalecia-se assim uma teologia racional para explicar e justificar a fé, fundada nos ensinamentos de al-Murtada (966-1044), para quem as verdades da religião podiam ser estabelecidas pela razão.

Especialistas foram encarregados de reunir, em todos os domínios do Islã, o maior número possível de testemunhos e de perenizá-los através da escrita. As primeiras viagens para a coleta dos testemunhos foram feitas pelos membros dos círculos de estudo constituídos nos centros urbanos da Península Árábica (Meca e Medina), do Iraque (Basra e Kufa) e da Síria (Damasco), que trocavam informações entre si. Alguns desses estudiosos já costumavam fazer périplos bem mais abrangentes, chegando a Pérsia, Iêmen, Kurasan e Transoxiana.⁶⁴ Mais tarde, por volta do século X, esses materiais seriam agrupados e codificados em função de critérios predeterminados, principalmente pelos assuntos tratados.

Por mais de um século os eruditos e os seus alunos viajaram de um lugar a outro do império árabe-muçulmano à procura desses materiais e a viagem foi sendo progressivamente associada à construção do saber, à aquisição do conhecimento alicerçado na experiência. Dessa forma, num fecundo período da civilização islâmica, entre os séculos IX e XII, nasce e amadurece o gênero literário *rihla*, dedicado à narrativa das viagens.

As primeiras recopilações dos exemplos deixados por Maomé, das quais só se dispõem hoje de comentários feitos a seu respeito nos séculos posteriores,⁶⁵ eram fundamentalmente obras de direito, mas também serviram como fontes doutrinárias e históricas. Daí que muitos autores considerem que a cidade de Meca é o berço da historiografia árabe.

Essa origem comum da historiografia e da ciência da Tradição levou André Miquel a afirmar que entre ambas existe uma relação “de parentesco”: “a história é assim uma espécie de parente da ciência da tradição, tanto mais que, além dos métodos, se aproxima dela também por uma marcante afinidade de objetivos”.⁶⁶

Ao utilizar esse método de verificação e impô-lo ao longo dos séculos como o único aceitável para assegurar a fidelidade do legado profético, os tradicionalistas firmaram a ideia de que a Tradição tinha o mesmo estatuto que

⁶⁴ TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 23.

⁶⁵ Os hadith mais antigos foram recopilados durante o império omíada. Na altura não havia, ainda, uma separação rigorosa entre uma recopilação de hadith e um tratado de direito.

⁶⁶ MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 e siècle*. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 30

a palavra divina, ao ser divinizado igualmente o seu modo de transmissão.⁶⁷ Por outro lado, a história, nos seus começos, como vimos, foi tributária da ciência da tradição: era o resultado da projeção, para o momento da escrita, de um passado ideal, adotado como referência.⁶⁸

A literatura relacionada aos *hadith* aborda o tema da viagem à procura do conhecimento, colocando-a como um caminho para alcançar a graça divina. As consequências dessa elevada valorização da viagem permitem afirmar que a civilização islâmica medieval, “no sentido mais completo, deve a sua vibração ao constante movimento”.⁶⁹ A literatura sobre as Tradições do Profeta inclui os professores e seus alunos entre os seres humanos mais valiosos e coloca em alta consideração a preservação e divulgação do conhecimento – aí incluída a viagem como instrumento dessa procura. A aquisição do saber é concebida como uma graça de *Allah*, que permite reduzir as diferenças entre os homens decorrentes de linhagens e de hierarquias de poder.

Com a autoridade de provir das lições deixadas por Maomé, a viagem como método de estudo foi, durante a Idade Média, assumida como um dever por todos os que aspiravam a integrar o círculo dos eruditos. Não havia diferenças significativas entre aqueles cujas inclinações os levavam a especializar-se em ciências corânicas ou os que preferiam as ciências naturais, como a astronomia, as matemáticas, a medicina, que também adquiriram grande desenvolvimento. A viagem pode ser considerada um tema que “unificou a história” do Islã medieval.⁷⁰

Referencie-se o fato que, partilhando com a Cristandade a “autoridade da voz”, o Medieval islâmico também esteve fortemente dominado pela escrita. A questão que se colocou, como consequência dessa duplicidade, foi

⁶⁷ TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 42. (A respeito desse método, o autor assinala que não é uma criação dos muçulmanos. Bem antes, os judeus, ao tratar da transmissão da Lei e da doutrina rabínica, faziam uso dos “transmissores da Tradição” [shalshet há-qabbalah] – ver a mesma obra, p. 43).

⁶⁸ MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 e siècle*. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 31.

⁶⁹ GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.). *Muslim Travellers*. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Londres: Routledge. 1990, p. 51.

⁷⁰ GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.). *Muslim Travellers*. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Londres: Routledge. 1990, p. 56.

definir o estatuto de cada uma delas. Na transmissão do saber, poderia o livro substituir o mestre? Isto é, a escrita assumiria, por si só, a autoridade de fazer ingressar alguém no círculo restrito dos sábios? A resposta foi Não. Durante um longo período, pelo menos até o século X, a supremacia incontestável correspondeu ao mestre. Ou seja, os livros não falam por si próprios; é preciso uma autoridade para fazê-los falar: “Destá forma, a cultura islâmica definiu que não se pode atingir a condição de sábio autorizando-se por si mesmo. Só se chega a ela por filiação”.⁷¹

Para serem acolhidos por algum desses grandes mestres, muçulmanos de al-Andalus e do Magrebe se lançavam à aventura da viagem, visitando o Egito e o Oriente, em particular cidades como Alexandria, Cairo, Bagdá e Damasco. Os muçulmanos orientais podiam fazer o percurso inverso para encontrar os sábios de Córdoba, Fez e Granada. Às vezes a viagem – que “costumava ser um dos requisitos mais importantes da carreira intelectual de um sábio árabe-muçulmano durante o Medievo”⁷² – coincidia com a peregrinação a Meca. A partir da Península Arábica, o peregrino continuava sua experiência rumo à Ásia Central e até à Índia e à China.

Seja como for, ao voltar, o peregrino, enaltecido com o título de *hājj* (peregrino), é tido como uma espécie de herói; pois o fato de ter percorrido grandes distâncias, suportado cansaço de toda índole, superado toda classe de perigos, arriscado a sua vida para chegar à “Casa Sagrada” lhe conferem um caráter quase santo.⁷³

Há numerosos exemplos de sábios que utilizaram a viagem como forma de completar a sua instrução. Felipe Mailló Salgado⁷⁴ relaciona vários estudiosos andaluzes que se deslocaram para o Oriente Próximo com o objetivo de aperfeiçoar os seus conhecimentos.

⁷¹ TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 16.

⁷² MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)* Madrid: Alianza Literaria. 2007, p. 26

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ O filólogo e arabista espanhol Felipe Mailló Salgado é professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Salamanca e, além de sua tradução comentada da *rihla* de Ibn Yubayr, também traduziu para o espanhol outras obras árabes, como a História de al-Andalus, de Ibn al-Kardabús.

Para citar somente andaluzes, temos notícias desde o século XI de personagens conhecidos que realizaram esse tipo de viagem: Ibn Habib (m. 238/852), que percorreu o Oriente à procura de conhecimento; o cordobés Yahya b. Umar (m. 283/896), que para instruir-se viajou a al-Qayrawân e depois a Fustat; seu conterrâneo e contemporâneo Baqi b. Majlad (m. 276/889), que percorreu de um lado para o outro o domínio islâmico para recolher tradições proféticas.⁷⁵

Alguns desses sábios quase pagam com a própria vida essa experiência, como é o caso do andaluz do século X, Ibn al-Qallas:

Um outro desses precursores é Ibn al-Qallas (270/883-337/948), sábio da província de Málaga que viajou para o Oriente onde permaneceu sete anos, desde al-Andalus, estudando com vários professores pelo caminho, em al-Qayrawân, Túnis, Egito e Arábia, local no qual caiu doente, não podendo seguir para a Índia, cujo objetivo seria quase com certeza o comércio. Teve que ficar em Meca, onde fez reiteradamente a peregrinação e, depois de permanecer várias vezes no Egito, embarcou em Damietta de regresso para a sua terra, mas naufragou perto de Egito, perdendo quase todos os seus livros. Em Trípoli ainda estudou com outro mestre antes de voltar para al-Andalus em 299/903.⁷⁶

Os desafios da viagem, que na maior parte das vezes implicava longas, perigosas e cansativas jornadas em diferentes meios de transporte, quando não fome e doenças, eram o preço a ser pago para aprofundar os conhecimentos:

A viagem funciona como uma ponte que abre caminho para uma esfera de pesquisa comparativa através da cultura e da história sem pressupor qualquer conteúdo particular. Destarte, revela-se não apenas uma associação transcultural de mobilidade e conhecimento, mas também um extraordinário conjunto de ansiedades e ambivalências comuns ocasionadas pela viagem. Essas ansiedades se vinculam em

⁷⁵ MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)*. Madrid: Alianza Literaria. 2007. p. 27.

⁷⁶ *ibid.*

parte aos riscos inevitáveis que um viajante pode enfrentar – Ibn Khaldun perdeu sua família e todos os seus pertences num naufrágio no século XIV, e o viajante tangerino Ibn Baccka foi roubado e escapou por pouco da Peste Negra no mesmo século – riscos e esforços refletidos na ligação etimológica entre *travel* (viagem) e *travail* (trabalho, lida).⁷⁷

Os próprios riscos dos deslocamentos eram vistos como fonte de experiências enriquecedoras, já que os perigos não eram uma exceção. Os viajantes sabiam que ao empreender a viagem para longas distâncias estariam enfrentando situações que lhes poderiam, inclusive, custar a vida. Por isso, entre as providências recomendadas a quem pretendia partir estava a de pagar todas as dívidas e deixar por escrito um testamento, validado por testemunhas. E, mais importante ainda: jamais partir uma sexta-feira entre o amanhecer e o meio-dia.⁷⁸ Segundo se acreditava, os dias mais propícios para iniciar uma viagem eram as segundas e as quintas-feiras. Aconselhava-se, também, a preparar-se com uma purificação ritual e orações com pedidos de proteção.⁷⁹

Muitos dos conselhos estavam reunidos em manuais, nos quais se incluíam regras de higiene a serem adotadas durante os deslocamentos e dietas, destinadas a advertir os viajantes a respeito de alimentos que poderiam lhes causar problemas se misturados de forma inadequada. Essas recomendações iam acompanhadas de receitas apropriadas para as diversas circunstâncias.⁸⁰

Os cuidados sugeridos eram particularmente detalhados em relação à água de beber. Para a eventualidade de encontrar somente água de qualidade duvidosa, recomendava-se levar sempre um pouco de argila do país de origem, para purificá-la, atuando como um filtro das impurezas.⁸¹ A existência desses manuais e as providências recomendadas sugerem que “a viagem é um ato social e ritual altamente codificado”⁸² e que “não se empreende a viagem como se quer, mas como o exige a sociedade”.⁸³

⁷⁷ FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007 (Obs: O texto foi cedido gentilmente pelo autor).

⁷⁸ TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 285.

⁷⁹ *ibid.*

⁸⁰ *ibid.*, p. 286.

⁸¹ *ibid.*

⁸² TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 287.

⁸³ *ibid.*

Mesmo se a motivação central da viagem não fosse o estudo, mas a peregrinação ritual a Meca, os deslocamentos não se esgotavam na visita aos Lugares Santos. Costumavam ir além, num esforço por apreender o máximo possível daquele espaço dominado pelo Islã. Do ponto de vista temporal também a viagem ficava indefinida, pois não havia um período rigoroso a ser respeitado para ir e voltar; podia durar até o próprio fim da vida.

Ao contrário de outras religiões, nas quais a teologia é o principal interesse dos estudiosos, no islamismo os eruditos entregavam-se com igual paixão ao estudo da lei e de sua aplicação na vida cotidiana. É óbvio que tanto em função de suas origens como de seu desenvolvimento, a lei islâmica (*sharia*) e o direito muçulmano (*fiqh*⁸⁴) – a interpretação da *sharia* pelos juristas do Islã – não podem ser assimilados mecanicamente aos correspondentes ocidentais.

Os cristãos dos primeiros séculos utilizaram as ferramentas herdadas do sistema legal do Império Romano para enfrentar as novas situações e, num processo longo e não livre de experiências traumáticas, as esferas da religião e do direito foram separadas. Mas, no caso do Islã, o processo não seguiu um curso semelhante. O império árabe-islâmico não encontrou nenhum “sistema legal coerente anterior”⁸⁵ para valer-se dele, e além disso, para os muçulmanos a submissão à vontade de Deus é o mandamento maior; é dele que emanam as leis que regulam a conduta dos fiéis e da sociedade.

O conceito de uma lei divina é, evidentemente, muito antigo no Oriente semítico; no Islã, o conceito de lei decorre, muito naturalmente, do Alcorão, onde Deus aparece ordenando, proibindo, premiando e castigando.⁸⁶

Assim, na sua origem, o direito islâmico, como aconteceu também na religião judaica, não era uma disciplina independente. O seu fundamento era a

⁸⁴ A primeira parte dos livros de *fiqh* corresponde às leis que governam a conduta do homem em relação a Deus (os atos de culto ou de obediência), tais como a oração, o jejum, a esmola e a peregrinação. (Ver ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 73.)

⁸⁵ ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964. p. 71.

⁸⁶ ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964. p. 71.

própria Revelação e, por fazer a lei parte da religião, os juristas eram ao mesmo tempo teólogos. Disso depreende-se que o direito muçulmano é basicamente um conjunto de regras destinadas a satisfazer Deus, seja no culto ou nas relações de cada fiel com a comunidade.

Para o Ocidente, que acabou separando os domínios do sagrado e do profano, do público e do privado, do indivíduo e da comunidade, é difícil entender que, no Islã, “a finalidade da *charia* é organizar a Cidade de Deus na Terra”.⁸⁷

O homem foi criado para prestar homenagens a unidade de Deus, para adorar seu Criador, para louvar a Ele, para servir a Ele. Deus colocou o homem no centro do universo de modo que ele tivesse autoridade sobre o mundo e pudesse ser seu rei ou, de preferência, seu administrador. O *homo islamicus* é essencialmente um homem “submisso” (*muslim*) à vontade de Deus. O que o distingue dos demais é o total predomínio de Deus sobre seu comportamento, a necessidade de envolver Deus em todo e qualquer detalhe de sua vida. O muçulmano é um homem que vive sob os olhos de Deus, e a sociedade muçulmana é uma sociedade teocêntrica.⁸⁸

Porém, se bem é verdade que o direito muçulmano, na sua origem, não era uma disciplina independente e se nutria do texto sagrado, os versículos do Corão tanto se referem a questões estritamente religiosas como a aspectos de caráter jurídico, visando regular a vida individual e coletiva e indicando sanções para os delitos. E foi essa abrangência que obrigou a ir delimitando os campos, se não na sua raiz, pelo menos no que diz respeito ao estudo, tratamento e implementação.⁸⁹ Por esse motivo, começou a ser desenvolvida a

⁸⁷ LAMAND, Francis. La Charia o ley islámica. In: BALTA, Paul. *Islam. Civilización y Sociedades*. México: Siglo Veintiuno Editores (S/d), p. 27. (“a finalidade da sharia é organizar a Cidade de Deus na Terra”)

⁸⁸ ANAWATI, Georges. Philosophy, theology and mysticism. In: SCHACHT, Joseph (org.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1974. p. 352.

⁸⁹ VIVANCO, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. *Analogia: Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Año 12. n. 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998, p. 108.

nomenclatura jurídica propriamente dita, sendo definida a *Sharia* como a “Lei Islâmica”, constituída pelo Corão e a *Sunna* do Profeta, aos quais se somam o *Iyma*, ou consenso dos fiéis,⁹⁰ e o *Qiyas*, ou juízos por analogia.⁹¹

A complexidade derivada das múltiplas fontes do direito islâmico – que exigia, como destaca Ibn Khaldun, “estudos sistemáticos” – fez com que durante o processo de codificação da Lei surgissem “escolas” jurídicas, que na verdade eram correntes de pensamento destinadas a sistematizar a interpretação e as análises teóricas dos estudiosos da Lei. Das várias escolas surgidas nos primeiros séculos do Islã, quando passaram a ser identificadas por áreas geográficas – a escola do Iraque, de Medina, da Síria, entre outras – cristalizaram e subsistiram quatro, que representavam

a ortodoxia da maioria muçulmana, ou melhor a sua *orto praxe* (como um orientalista observou penetrantemente): pois os muçulmanos, consoante a sua ênfase na lei, preocupam-se mais com aquilo que o homem faz do que com o que ele crê [...]⁹²

Essas escolas, cujos preceitos definem como devem ser desempenhados os deveres religiosos e como se interpreta a lei, levam nomes derivados dos seus fundadores: a hanafita,⁹³ herdeira das escolas de Kufa e de Basra, expandiu-se por Iraque, Kurasan, Turquia e, posteriormente, nas províncias otomanas; a maliquita,⁹⁴ filha da antiga escola de Medina, espalhou-se pelo Magrebe, al-Andalus e Egito; a shafiita⁹⁵ foi também muito importante no

⁹⁰ O consenso dos fiéis foi mudando com o tempo, já que a comunidade de crentes foi aumentando e não era possível recorrer ao consenso de todos; em consequência, o *Iyma* passou a ser uma responsabilidade dos ulemás (plural de *alim* = sábio), os estudiosos encarregados de interpretar o Livro Sagrado, de acordo com normas já estabelecidas.

⁹¹ O *Qiyas* é a aplicação a um problema novo dos princípios que conduziram a adotar uma decisão preexistente que por algum motivo possa ser equiparada ao problema que deve ser resolvido.

⁹² ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 72.

⁹³ A escola hanafita deve o seu nome a Abu Hanifa, sábio nascido em Kufa e morto em 767 em Medina.

⁹⁴ A escola maliquita honra o nome de Malik ibn Anas (m. em 795 em Medina). Pertenciam à escola maliquita Ibn Khaldun e Ibn Battuta, ambos juizes (*qadis*).

⁹⁵ A escola shafiita leva o nome em memória do sábio Shâfi'i, morto em 820, no Egito.

Iraque, Kurasan e Transoxiana; e a hanbalita⁹⁶ se implantou em Bagdá, Síria, Palestina e na Mesopotâmia. Todo fiel suni deve seguir uma delas.⁹⁷

Embora o sunita possa sentir que a sua própria escola é, de algum modo, “melhor” do que qualquer dessas quatro – e houve ocasiões de tensão política e religiosa entre uma escola e outra – a posição oficial é, todavia, que todas as quatro são legítimas e aceitáveis.⁹⁸

Durante a sua visita à cidade de Sanub, na Península de Anatólia, Ibn Battuta relata um episódio que mostra pequenas diferenças entre as práticas religiosas dos habitantes da localidade e as do Magrebe, justificando-as como uma consequência das especificidades nos ritos seguidos nas diferentes escolas jurídicas. No seu relato encontra-se um interessante testemunho da estreita relação existente entre a religião e a jurisprudência. Diz ele:

Quando entramos em Sanub, o pessoal nos viu rezar com as mãos caídas. Eles são *hanafites* e não conhecem a escola de Malik nem sua maneira de rezar: segundo o ritual *maliquí*, é preferível fazê-lo com as mãos caídas, ao longo do corpo.⁹⁹

Os xiitas não seguem nenhuma dessas quatro escolas jurídicas, mas também não elaboraram normas essencialmente diferentes das seguidas pela

⁹⁶ Esta escola leva o nome em homenagem a Ibn Hanbal, morto em 855 em Bagdá. Com poucos seguidores quando surgiu, foi redescoberta no século XVIII por Muhammad Abdel Wahhad, o idealizador do Estado teocrático saudita, e constitui uma das fontes de inspiração dos fundamentalistas islâmicos do século XX e XXI. (Mais informação ver: VIVANCO, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión. Año 12. n.º 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998.)

⁹⁷ Para explicar sucintamente o teor da interpretação jurídica de cada escola, Roger Garaudy, na sua obra *Los integrismos. Ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo*, editada originalmente em francês em 1990, afirma que Abu Hanifa e Muhammad bin Idris al Shafii, fundadores das escolas hanafita e shafiita, respectivamente, buscavam adaptar a lei islâmica aos tempos e às sociedades em que viviam, enquanto que Ibn Hanbal e Ibn Tamimiya, o seu discípulo, fundadores da escola hanbalita, convocavam a adaptar a sociedade e os tempos em que viviam aos princípios que eles acreditavam ser os originais da primeira comunidade de crentes, considerada como o Estado islâmico ideal (Citado por Luis Ignacio Vivanco; ver: VIVANCO, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión. Año 12. n.º 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998, p. 119.)

⁹⁸ ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 73.

⁹⁹ IBN BATTUTA, A través del Islam. Madrid: Alianza Editorial. 2005, p. 443.

corrente majoritária do Islã. Possivelmente, isso se deveu ao fato de ambas comunidades terem permanecido em estreito contato ao longo dos séculos, influenciando-se mutuamente.¹⁰⁰

No campo da historiografia, uma produção original da cultura islâmica da época foram os chamados “livros das gerações”, também conhecidos como “livros dos sábios”, nos quais personalidades de vários campos do conhecimento eram apresentadas por “gerações”, não se referindo esta palavra à época em que esses sábios viveram, mas às sucessivas correntes formadas por mestres e alunos. Assim, podia um livro desse gênero abordar, por exemplo, o tema das gerações de sábios de cada uma das escolas jurídicas. Cada geração era tão longa quanto a duração ininterrupta da corrente formada para cada mestre e os seus seguidores.¹⁰¹

A viagem em busca do conhecimento sem dúvida constitui um componente central do Islã, e “uma das principais vias de transmissão de saberes nessa religião abraâmica”.¹⁰² De fato, a procura do saber era uma necessidade de primeira ordem numa sociedade que outorgava alto valor à erudição e que perseguia o *adab*, palavra árabe que não tem equivalente nas línguas ocidentais, pela amplidão de conceitos que encerra, e que, à falta de outra melhor, tem sido traduzida por “cultura”. É através do *adab* que a elite política prepara os seus descendentes para a vida social e para o exercício do poder, e é também por meio dele que mesmo os filhos de famílias excluídas das linhagens nobres e dos círculos palacianos podem ascender socialmente.

Lévi-Strauss apresentava a viagem como um triplo deslocamento, no tempo, no espaço e na hierarquia social¹⁰³ de modo que, sem negar a importância e a idealização da procura do saber *per se*, não faltou uma aspiração bem mais concreta:

¹⁰⁰ Poucas modificações foram incorporadas pelos xiitas, talvez sendo a única expressiva a que diz respeito ao direito de herança, que no caso dessa minoria muçulmana é muito independente em relação à letra do Corão. (Para mais detalhes, ver o texto "Islamic Religious Law", de Joseph Schacht, pp. 392-403. In: SCHACHT, Joseph (org.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

¹⁰³ Citado por André Miquel: MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 e siècle*. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001. p. 115

Apesar de tudo, essa aspiração à elite comporta alguns traços mais realistas: ela estabelece em princípio [...] que a cultura, assim que a possuímos, serve antes de tudo à procura combinada da autoridade social e do dinheiro, um ideal, sim, mas um ideal pragmático e acessível.¹⁰⁴

Independentemente de quais fossem os seus objetivos últimos, o fato é que alimentada pelo cosmopolitismo da sociedade muçulmana, “a viagem em busca do conhecimento (*fī calab al-ilm*) é mais do que apenas um tema recorrente no Islã ou uma prática ocasional dos muçulmanos. É um *ethos*.”¹⁰⁵

O estudo das fontes permite compreender que os objetivos procurados com a viagem são diferentes dos perseguidos pelos viajantes do Ocidente cristão da época, cujo maior expoente é Marco Polo. Se na Cristandade a viagem era uma forma de conhecer o “Outro”, até para ajudar a definir a própria singularidade, no Islã, em vez de procurar uma hermenêutica do Outro, ela se destinaria antes a uma construção exegética dele mesmo.¹⁰⁶

Tzevetan Todorov, no livro *A conquista da América*, afirma que quando Colombo escreve na sua *Carta Rarissima*, de 7 de julho de 1503, que “O mundo é pequeno”, os homens estavam descobrindo a totalidade de que faziam parte.¹⁰⁷ Era o século XVI e já se anunciava a era moderna. Séculos antes, quando o Atlântico ainda era o Mar Tenebroso e marcava os confins do mundo conhecido, para descobrir a totalidade de que faziam parte, os muçulmanos não saíam ao encontro do “outro”, possivelmente porque sabiam que no mundo dos “infieis” não encontrariam o conhecimento que procuravam. Eles percorriam as terras conquistadas pelo Islã, desde aquelas mais ocidentais, na Península Ibérica, aos limites orientais, próximos da China, ao mesmo tempo apropriando-se desse espaço através da experiência e recopilando informações que seriam processadas depois, ao longo dos anos, dando origem a tratados, compêndios, comentários, antologias, destinados a preservar essa rica herança para a posteridade.

¹⁰⁴ id., *L'Islam et as civilisation*. VII-XX siècle. Paris: Librairie Armand Colin, 1968, p. 160.

¹⁰⁵ FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

¹⁰⁶ TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. p. 10.

¹⁰⁷ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 7.

Do ponto de vista formal¹⁰⁸ o espaço é percebido como uma unidade, uma espécie de corpo, “com ganglios nervosos que são as vilas e nervos formados pelas rutas do comércio”.¹⁰⁹ Sem fronteiras delimitadas entre os diversos reinos, porém com alfândegas a demarcarem divisões administrativas internas, “este mundo é sentido como prodigiosamente um”.¹¹⁰ Jamel Eddine Bencheikh¹¹¹ acredita que a amplidão do espaço árabe-muçulmano era, em si mesma, um estímulo à viagem.

Estava inscrito em sua civilização serem viajantes e, de rota em rota, sem ruptura de civilização, percorrer uma grande parte do mundo. Os exemplos são marcantes: a viagem de Ibn Jubayr, Ibn Khaldun retornando em direção ao Oriente até encontrar Tamerlan, Ibn Arabi deixando Andaluzia para ir inflamar de ardor místico em Damasco. [...] ¹¹²

Bencheikh diz duvidar que algum outro povo tenha tido uma oportunidade semelhante, na história, de percorrer distâncias tão grandes mantendo-se sempre “em casa”,¹¹³ isto é, dentro de um mesmo contexto cultural.

Outros povos exploraram o desconhecido, os vikings inicialmente, e alguns outros. Porém, sem deixar seu espaço, os árabes foram capazes de percorrer o mundo. Talvez seja essa sua vocação para a unidade, esta sensação que eles têm de sentir-se diferentes e semelhantes; o mesmo repetido com variações, o diferente que não deixa de ter ligações com o mesmo. Há aí um ser ampliado aos limites de um espaço que se ajusta aos próprios limites. Que grande oportunidade de poder explorar-se ao mesmo tempo que conhecer os outros e aproximá-los!¹¹⁴

¹⁰⁸ Aqui utilizamos a expressão no sentido de Henri Lefevre.

¹⁰⁹ BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992. p. 130.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 131.

¹¹¹ Jamel Eddine Bencheikh era historiador e escritor marroquino; faleceu em 2005 e deixou uma importante obra. Alguns de seus livros foram escritos em parceria com André Miquel.

¹¹² BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992. p. 139.

¹¹³ A expressão no original em francês é: “chez eux” (Ver: *ibid.*).

¹¹⁴ *ibid.*

Se essa forma particular de apropriação do espaço em busca do conhecimento é, na sociedade muçulmana um *ethos*, é pertinente lembrar que ela tem os alicerces na fé. Para o Islã, todo conhecimento humano, seja relacionado à religião ou não, se origina em *Allab*, o Deus único. Daí que tudo o que o conhecimento teoricamente possa alcançar, faz parte da criação divina. “O escopo do que os seres humanos podem conhecer é claramente delimitado pelo Alcorão, que invoca reiteradamente a onisciência de Deus”.¹¹⁵ Estaria, então, de alguma forma, limitada a aspiração humana à sabedoria? Se for assim, também seriam limitados os frutos a serem colhidos da experiência dos deslocamentos? Não necessariamente.

Quando combinada à exortação para a viagem e o aprendizado, a invocação da onisciência de Deus serve não para amarrar a investigação humana, mas para insistir em seus limites; ela prescreve a humildade em vez da ignorância. A crença de que apenas Deus conhece os segredos do universo pressupõe, como faz a hermenêutica, a finitude do entendimento humano – e, por extensão, que a sabedoria pode residir não apenas no que se sabe, mas também, como Sócrates afirmou, no reconhecimento do que não se sabe.¹¹⁶

Por outra parte, a viagem proporcionava a oportunidade do autocohecimento e de conhecer em profundidade os eventuais companheiros de rota, caso fosse feita em companhia. A experiência de visitar outras terras implica o desarraigamento e a desestabilização emocional, o sofrimento da separação. O viajante deixa para trás a família e o seu entorno afetivo para penetrar em espaços de convívio social novos. Essa ruptura abre na sua existência um parêntese temporal mais ou menos longo que continuamente estará colocando-o à prova. Nesse sentido, alguns depoimentos de viajantes muçulmanos falam de uma espécie de ritual iniciático que a viagem proporciona, que contribui, muitas vezes, para aumentar o sentimento místico que já naturalmente acompanha a peregrinação à Meca.

¹¹⁵ FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

¹¹⁶ *ibid.*

É possível distinguir pelo menos quatro tipos de viagens nas narrativas da época anterior ao século X, em função das suas motivações e protagonistas. Um primeiro tipo corresponde aos testemunhos deixados por mercadores e marinheiros (entre os temas abordados por esses autores, o comércio é o mais destacado). Um segundo grupo é constituído pelos relatos de funcionários de diversas índoles, entre eles, embaixadores; um terceiro é formado pelas memórias dos peregrinos, ainda muito marginal, e, finalmente, todos aqueles relatos que não se encaixando em nenhuma dessas categorias correspondiam a viajantes movidos por motivos pessoais ou pela curiosidade da própria viagem.

Em meados do século X começa a surgir a viagem no interior dos domínios muçulmanos como tema literário. André Miquel comenta o fato da seguinte forma:

A literatura sedentária é uma coisa, e a viagem é outra: sua reunião em uma descrição concreta e pessoal do domínio islâmico, a formulação definitiva, por escrito, da viagem em si considerada como tema literário, não aparecerá muito [...] apenas com Istahri e os *masalik wa l-mamalik*, em meados dos séculos IV/X.¹¹⁷

Esses relatos de viagens surgem quando a unidade política do califado é substituída por vários polos de poder, que redesenharam a geografia político-administrativa dos territórios muçulmanos. Nesse momento, as narrativas passam a privilegiar as experiências de deslocamentos dentro do espaço islâmico. Mesmo politicamente dividida, a comunidade muçulmana continuava a ocupar a maior parte do mundo conhecido e só fronteiras intangíveis, de caráter cultural, separavam a *umma* do resto do mundo, dominado pelos infieis.

As viagens dentro desse espaço foram as que, perenizadas através de uma escrita com características próprias, deram origem ao gênero literário *rihla*.

Por que a necessidade de perenizar através da escrita os deslocamentos no próprio espaço islâmico teria surgido só em meados do século X? André Miquel

¹¹⁷ MIQUEL, André. La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 e siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p.115

arrisca uma explicação: com trezentos anos de vida, a essa altura o Islã tinha conseguido um sucesso significativo na consolidação de sua mensagem unitária, ao mesmo tempo que reunia sob os seus extensos domínios uma rica diversidade humana. As condições estavam dadas para voltar-se sobre si mesmo.

É possível, também, procurar a explicação do surgimento da *ribla* como gênero literário no século X na própria fragmentação do califado. A perenização da experiência da viagem pelos domínios do Islã através da escrita seria uma forma de discutir e de preservar a identidade muçulmana. Os alicerces dessa identidade já não estão mais na unidade política, que pertence ao passado. Se dependesse dela para sobreviver, o Islã estaria ameaçado. Mas, se essa identidade se funda na cultura, na língua e no espaço da *umma*, esse sim, unido em torno da fé comum, a ameaça de perder a identidade estaria superada.

Um conceito interessante para entender o sentimento de “fazer parte” vinculado ao espaço islâmico medieval posterior ao desmembramento do califado é o que Miquel chama de uma “pequena pátria” (a terra natal propriamente dita) no interior da “grande pátria” islâmica, formada pela totalidade espacial ocupada pela *umma*.¹¹⁸ Pátria é um conceito utilizado com certa liberdade neste contexto por André Miquel para ilustrar a dupla identidade do muçulmano em relação a um espaço local, o seu lugar de origem, e a um espaço global, o espaço da *umma*, cuja percepção unitária não se perde com a fragmentação do império, porque ela não está regida por parâmetros políticos, mas culturais e, fundamentalmente, religiosos.

A viagem, na sua definição mais abrangente, assegurava a unidade da comunidade muçulmana; porém, da mesma forma, favorecia a valorização da própria terra natal. Espanha, Egito e Irã eram sociedades islâmicas medievais, cada uma delas com a sua identidade específica. Mas cada região fazia parte de uma unidade civilizatória maior. [...] A viagem as unia e, simultaneamente, estimulava o surgimento de suas identidades locais e regionais.¹¹⁹

¹¹⁸ BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992. p. 137.

¹¹⁹ GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F.; PISCATORI, James (org.). *Muslim Travellers*. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Londres: Routledge, 1990. p. 51.

Os deslocamentos de Ibn Battuta são paradigmáticos neste sentido, já que se sente à vontade, “em casa”, em territórios muito distantes do ponto de vista geográfico, porém, próximos, se olhados sob o prisma cultural.

Marco Polo visitou a China como um estrangeiro, como um estrangeiro, enquanto seu equivalente muçulmano reuniu uma *rihla* baseado nas viagens que fez a terras distantes e sagradas, que eram em algum grau muçulmanas. Ibn Battuta podia não conhecer as línguas faladas nos locais que visitou, mas conhecia a língua dos muçulmanos e se sentia em casa.¹²⁰

Esse sentimento de pertencimento à “grande Pátria muçulmana” permite que o viajante marroquino possa satisfazer os seus anseios de conhecimento e a sua curiosidade a respeito dos alcances do Islã, usufruindo do tempo e do espaço necessários para os seus objetivos:

Para Ibn Battuta, trata-se de correr o mundo [...] para saber até onde vai o Islã. A ausência de dimensão temporal torna-se quase eternidade, como se uma vida humana se inscrevesse com outras, sobre o fio da duração infinita.¹²¹

Ibn Battuta – assim quanto outros viajantes do Islã que se deslocaram à procura de conhecimento e escreveram suas memórias – deixa entrever que essa experiência individual é tida como um privilégio a ser partilhado e uma forma de fazê-lo é através da escrita:

Não há, nessa época, vida possível quando se dispõe de um tesouro, se esse tesouro não é partilhado [...] Ser escritor significa pegar a pena porque tem-se uma função de transmissão do conhecimento; não se trata, efetivamente, de viver unicamente para si, a partir do momento que se sabe qualquer coisa.¹²²

¹²⁰ GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.). *Muslim Travellers*. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Londres: Routledge, 1990. p. 51.

¹²¹ BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992. p. 143.

¹²² Ibid.

Quando faz referência basicamente aos Lugares Santos, a narrativa recebe o nome de *ribla hiyazíyya*,¹²³ já que se trata de uma descrição mais ou menos precisa do Hiyaz e das cerimônias relativas à peregrinação. O objetivo desse tipo de obra é facilitar a realização dessa obrigação religiosa.¹²⁴ A *ribla* escrita por aqueles que viajam “em busca da ciência” não entra nessa categoria. Ela surge no final do século XI, quando as narrativas ficavam “na metade do caminho”¹²⁵ entre a geografia e o relato de viagem dos eruditos. O sevilhano Abu Bakr al-Arabi (1076-1148), autor da *Tartib ar-ribla*, obra carregada de depoimentos pessoais a respeito dos professores com os quais estudou na viagem realizada ao Oriente em 1099, é considerado o verdadeiro iniciador do gênero literário *ribla*.¹²⁶

Com variada proporção de comentários de natureza filosófica, política e religiosa, segundo os autores, a característica do gênero *ribla* é a reflexão de testemunhas privilegiadas – porque se trata de sábios e frequentadores dos círculos mais sofisticados da época – a respeito das sociedades de seu tempo. Com a obra do valenciano Ibn Yubayr, um dos primeiros autores a deixar por escrito as impressões de sua viagem de peregrinação, “e o primeiro a redigir um autêntico relato de viagem e não uma relação erudita [...], o gênero da viagem emigra da esfera do saber ao domínio da literatura”.¹²⁷

A dedicação e até mesmo a paixão com que esses viajantes do Medievo se lançaram nas terras do Islã à procura do saber e o esforço na sua perenização permitem extrair uma conclusão: essa sociedade se percebia como a mais sofisticada civilização da época, a depositária do conhecimento herdado dos povos sucessivamente conquistados, por sua vez enriquecido e moldado pela sua particular visão do mundo e da transcendência. Daí o enorme sentido de responsabilidade, nos séculos que se seguiram à fragmentação do califado –

¹²³ MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)*. Madrid: Alianza Literaria, 2007. p. 26.

¹²⁴ Segundo Maíllo Salgado, existem exemplos ainda nos dias de hoje de relatos deste tipo.

¹²⁵ MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)*. Madrid: Alianza Literaria, 2007. p. 28.

¹²⁶ *ibid.*

¹²⁷ MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)*. Madrid: Alianza Literaria. 2007. p. 30.

quando novos sujeitos históricos, entre eles, os turcos e os mongóis, conquistam o seu espaço no Islã –, com que foi assumida a tarefa de assegurar que esse legado estivesse ao alcance das gerações futuras. A construção da memória do período de auge, ou clássico, da civilização islâmica estava iniciada.

Este conhecimento deve se transmitir, é parte integrante da vida de todos; [...] os grandes pensadores do mundo árabe-muçulmano não trabalham somente para sua comunidade, mas para a de todos os homens.¹²⁸

Por todos esses motivos, a viagem justificava qualquer sacrifício e também trazia compensações em vários planos; ela podia e devia ser vivida de forma intensa e até mesmo prazerosa. Aliás, Bencheikh insiste na necessidade de evitar a associação entre o Islã e uma sociedade que só se ocupa de fazer as cinco orações diárias e de estudar a lei, pois seria uma interpretação falsa. Lembra, nesse sentido, que tanto os contos como os das *Mil e uma noites*¹²⁹ quanto relatos de viagens – exemplificados pelo gênero *ribla* – mostram que o imaginário muçulmano, o árabe particularmente, é muito rico e revela uma sociedade com forte hedonismo. Os árabes têm sonhado muito, afirma.

Seja teólogo, cádi, jurista, poeta, *adib*, há uma magnífica ligação com a vida, uma capacidade de alegrar-se diante das paisagens, nas estadas, no meio da natureza, na relação com as coisas; uma sensualidade profunda se liberta dos tecidos, dos tapetes, das peças de mobiliário, de jóias; o bem-estar reflete uma visão da existência.¹³⁰

Impossível não mencionar – no contexto do significado da viagem na cultura islâmica e ao lembrar das *Mil e uma noites* – uma das mais famosas histórias dessa coletânea de contos, a de Simbad, o marujo, originário de Bagdá, que fez sete viagens ao redor do mundo. Motivado inicialmente a empreender a viagem

¹²⁸ BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992. p. 143.

¹²⁹ Bencheikh fez a primeira tradução da versão completa das “Mil e uma noites” para o francês, além de ter escrito numerosos textos a respeito.

¹³⁰ *ibid.*

como meio de recuperar a fortuna perdida, ele logo descobre o gosto pela aventura, enfrenta numerosos desafios, recupera a liberdade depois de ser vendido como escravo... e, ainda, consegue retornar para casa com a tão almejada fortuna:

Em relação ao gosto muçulmano pela vida, a *rihla* de Ibn Battuta é um belo exemplo. Sempre discreto quanto aos seus sentimentos pessoais, o viajante tangerino não omite detalhes em relação àquilo que lhe exalta os sentidos: jardins, aromas de flores, lagos de águas cristalinas, ricas vestimentas, frutos exóticos de sabores agradáveis, músicas e danças, e, naturalmente, belas mulheres. Nada disso lhe é indiferente, muito ao contrário. No padrão seguido pelo viajante para descrever as paisagens e as cidades há sempre detalhes que mostram o olhar atento a tudo aquilo que estimula a sensualidade.

No território do atual Irã, por exemplo, a caminho de Isfahan, Ibn Battuta chega ao povoado de Usturkan, que descreve como uma bela cidade com muitas hortas, água abundante e uma bela mesquita;¹³¹ daí parte para Fayruzan, nome que ele diz corresponder a “Dois turquesas”, e dessa cidade não só dá uma descrição (pequena, com rios, árvores e hortas), mas detalha uma cerimônia fúnebre que estava acontecendo nesse momento e que chama a sua atenção, por estranha aos costumes que lhe são familiares, em particular pela presença, algo inusitada, dadas as circunstâncias, de músicos e de cantores:

Chegamos lá depois da oração da tarde e as pessoas tinham saído para a rua para enterrar um morto. Tinham acendido tochas na parte da frente e detrás do caixão, e iam detrás tocando flautas e cantando todo tipo de canções ditosas. Ficamos surpresos com este costume.¹³²

A seguir, Ibn Battuta narra a chegada à cidade de Isfahan. Descreve, brevemente, a cidade e seus conflitos, e depois o viajante relaciona os frutos que ali se comiam:

¹³¹ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 308.

¹³² IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 309.

Há muita fruta, sobretudo pêssegos, que são incomparáveis e os chamam *qamar ad-din* [lua da religião]; secam-nos e conservam-nos [figos secos], e rompem o osso para extrair uma almendra doce. Há marmelos, também incomparáveis por sua grossura e bom sabor, uvas excelentes e melões de magnífica qualidade, que não têm igual no mundo, a não ser em Bujârâ e Juwârizm; sua cor é verde e vermelha por dentro, e secam-nos da mesma forma como o fazem com a carne no Magrebe.¹³³

Logo confessa que algumas frutas, apetitosas... lhe provocaram desarranjos: “(os frutos são) muito doces e a quem não tem o costume de comê-los, no início lhe provocam diarreia, como aconteceu comigo quando os comi em Isfahân”.¹³⁴ Não é só a fartura em produtos naturais que lhe chama a atenção. As pessoas da cidade lhe parecem “de bela estampa” e suas vestes e um costume curioso da localidade também são descritos no relato:

As pessoas de Isfahan têm bela estampa e cor branca e vistosa misturada com vermelho; são particularmente fortes, valentes e generosos, e disputam fortemente entre si o fato de convidarem-se a comer. A respeito disto contam-se histórias curiosas; qualquer um deles convoca amiúde um companheiro, falando: venha almoçar comigo *nan e mäs* (na sua língua isso significa “pão e “leite”), porém quando o amigo acompanha-o, o que lhe oferece são todo tipo de pratos extraordinários, vangloriando-se disso perante ele.¹³⁵

Um trecho delicioso da *rihla*, exemplo do hedonismo de que se falou acima, é o referido às Ilhas Maldivas, no Oceano Pacífico. Ibn Battuta começa por descrever a vegetação que encontrou no arquipélago, afirmando que a maior parte das árvores são coqueiros e que, junto com o peixe, servido em folhas de palmeiras, segundo o costume local, o coco constitui a base da alimentação do povo. Dele tira-se leite, azeite e mel; com o mel preparam-se doces, que se comem junto com o que chama de “noz”, seca.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 309.

Interessante é a descrição do viajante dos efeitos dessa alimentação, “a base de peixe e produtos do coqueiro”: ela fornece “um vigor maravilhoso e sem igual para o sexo: os maldivinhos são extraordinários nisso”.¹³⁶ Se alguém imagina que ele reprovou esse cardápio afrodisíaco, engana-se, pois a seguir, Ibn Battuta nos diz que ele próprio teve nas ilhas quatro esposas, “além das escravas” e que “a todas fazia uma visita diária, passando depois a noite com aquela a quem lhe correspondia a vez; e isto durante o ano e meio que estive por lá”.¹³⁷

De um canto ao outro do espaço percorrido – onde costumes são presenciados, paisagens são observadas, pessoas são contatadas, enfim, onde a vida transcorre entre um deslocamento e outro – é possível perceber a fruição do viajante com as festas (sobretudo se nelas há música e danças), com as belezas naturais, com a diversidade humana, a arquitetura, as comidas; enfim, encontram-se múltiplas justificativas para concordar com a afirmação de Bencheikh de que o muçulmano costuma ser um amante do prazer, um apreciador da vida em todas as suas dimensões.

A *rihla* de Ibn Battuta também permite constatar a importância da língua comum¹³⁸ e o caráter cosmopolita da cultura islâmica, elementos que minimizavam eventuais diferenças regionais. Da mesma forma, o relato mostra a organização desenvolvida pela comunidade de fiéis para dar resposta às demandas da peregrinação e da viagem empreendida para completar os estudos.

Por mais longa que fosse a viagem, os milhares de muçulmanos que se dispunham a cada ano a cumprir com a exigência ritual da visita aos Lugares Santos de Meca¹³⁹ podiam confiar na rede de solidariedade criada pelos seus irmãos de fé, que lhes permitiria encontrar sempre um local para pernoitar e alimento para suprir as suas necessidades. Aliás, o Islã recomenda que seja

¹³⁶ Ibid. p. 695.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ A língua árabe continuava a ser utilizada no mundo muçulmano em função dos requerimentos administrativos e religiosos (a leitura do Corão na versão original, principalmente). Mas no século XIV o persa já era largamente falado e o turco também. Em algumas regiões essas línguas tinham substituído o árabe nos assuntos administrativos.

¹³⁹ Referencie-se que, à diferença do que acontecia na Cristandade, na qual a peregrinação aos Santos Lugares de Jerusalém era uma experiência excepcional, no caso do Islã a peregrinação a Meca era (como é ainda nos dias de hoje) um dos cinco pilares da religião, e portanto, uma experiência massiva e repetida a cada ano.

oferecida hospitalidade aos estrangeiros e viajantes. Ibn Battuta recheia toda a sua narrativa com exemplos a respeito.

Na sua passagem pelo Iêmen e a África oriental, por exemplo, conta que visitou a cidade de Hali, conhecida também pelo nome de Ibn Yaqub, um dos sultões iemenitas que no passado residiu nela. Quando chegou à cidade, o sultão da localidade, chamado Amir b. Duwayb, do clã dos Banu Kināna – descrito como “homem erudito e poeta”¹⁴⁰ – hospedou-o na sua própria casa. Nessa localidade, Ibn Battuta diz ter desfrutado da hospitalidade desses comerciantes, que qualifica de bondosos e generosos, pois “dão comida aos caminhan-tes e ajudam os peregrinos, os embarcam em seus navios e lhes fornecem (ali-mentos) de seu próprio bolso: são conhecidos e renomados por isso”.¹⁴¹

A rede de solidariedade criada pelos muçulmanos se fazia mais preciosa e imprescindível fora dos domínios islâmicos, no território dos “infiéis”. Ibn Battuta referencia a verdadeira falta de solidariedade vivenciada em várias ocasiões. Vejamos o seguinte exemplo, da sua passagem pela Índia, quando chega a Malabar, “país da pimenta, cuja extensão é de dois meses de marcha, ao longo da costa, de Sandābur (Goa) a Kawlam (Quilon)”.¹⁴² Depois de fazer a descri-ção do local, Ibn Battuta afirma que todas as casas têm poços e que numa delas um “infiel” serve água em pequenas jarras aos pagãos, mas dá de beber aos muçulmanos nas suas próprias mãos.¹⁴³ A discriminação vai além: os infiéis da costa de Malabar têm o costume de não deixar entrar nas suas casas os muçul-manos, nem deixá-los comer em seus pratos,

se isso ocorrer, os rompem ou ao oferecem aos muçulma-nos. Quando um deles chega a um local onde não há ne-nhuma casa muçulmana, lhe preparam a comida e a ser-vem em folhas de banana, colocando em cima os condi-mentos; as sobras as comem os cachorros e os pássaros.¹⁴⁴

¹⁴⁰ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 360.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., p. 678

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 678

O que salva a situação dos viajantes é que por todas as paradas do caminho há casas de muçulmanos, “nas que (eles) se alojam; (os muçulmanos) lhes vendem tudo o que necessitam e lhes preparam a comida; se não fosse por isso, nenhum muçulmano poderia viajar por este país”.¹⁴⁵

A fortuna do peregrino era maior quando encontrava algum colega de infância ou alguém oriundo de sua cidade, ou se ostentasse um cargo de destaque na hierarquia política ou militar. Mas mesmo os que não contassem com nenhum desses privilégios teriam a sua disposição uma infraestrutura mínima de apoio, criada pelos membros da *umma*.

Os mecanismos, em certa medida institucionalizados, de acolhimento aos peregrinos e viajantes, serviam igualmente para amparar os mais necessitados e eram formados de uma rede de conventos, pequenas mesquitas (*zawiya*),¹⁴⁶ financiados com fundos públicos e contando também com doações dos fiéis. Essa rede constituía um elo fundamental entre as diferentes cidades muçulmanas e contribuía para fomentar o sentimento de pertencimento a uma grande comunidade, a *umma*.

Ibn Battuta tem o cuidado de falar da infraestrutura existente nas localidades visitadas para a acolhida aos visitantes e peregrinos, possivelmente com a consciência de que o seu relato serviria de referência a futuros viajantes. De suas descrições é possível deduzir que toda cidade possui pelo menos uma “*zaguía*”, na qual, além de um local para a oração, há quartos para hóspedes.

Não raro, a “*zaguía*” acolhe também o túmulo de alguma figura muito venerada, à qual lhe são atribuídas características de santidade, e que era chamada de morabito.¹⁴⁷ Na religiosidade popular muçulmana do Medievo, a visita individual ou coletiva (no marco da peregrinação) aos túmulos de ho-

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ A *zawiya* (*zaguía*) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto um cemitério. (Ver: *Enciclopedia del Islam*. (Emilio Galindo Aguiar, dir.) Madri: Darek-Nyumba, 2004. p. 493.

¹⁴⁷ Morabito era o túmulo de uma pessoa que por sua atuação em vida era equiparada a um santo. Acreditava-se que o túmulo preservava a “graça” ou “dom” da pessoa (em árabe designado pela palavra “*baraka*”, que também significa bênção), e por isso surgiu e se alastrou o costume de visitar esses túmulos, em particular no norte da África. É sabido que desde os primórdios do Islã a prática de veneração de supostos santos foi condenada pelos teólogos, mas esse costume não acabou. O povo simples, assim como sucede no catolicismo, tem confeccionado uma lista de especialidades de cada wali, solicitando a eles tal ou qual graça. (Ver: Morabito In: GALINDO AGUILAR, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004. p. 337).

mens ou mulheres que em vida tinham se destacado por suas atividades filantrópicas ou por sua religiosidade, e que eram venerados depois de mortos ao estilo dos santos cristãos, era muito praticada. Neles procurava-se obter a graça (*baraka*) daquele morto que era objeto de veneração. A proibição formal do Islã a este tipo de ritual não impediu que o culto desses homens ou mulheres fosse corriqueiro e que o povo acreditasse na possibilidade de eles fazerem milagres.¹⁴⁸

No relato a respeito da experiência vivida no continente indiano, Ibn Battuta cita alguns lugares de peregrinação na cidade de Delhi, que o viajante descreve como sede do trono e capital da Índia¹⁴⁹ e como “a maior das cidades do Islã no Oriente”.¹⁵⁰ Entre os lugares de peregrinação menciona o túmulo de um santo xeique Qutb ad-Din Bajtiyār al-Ka’ki.¹⁵¹ O sepulcro era muito venerado, afirma Ibn Battuta, em razão de sua muita “*baraca*”.¹⁵² Por que teria essa graça o túmulo? A explicação é dada em seguida: al-Ka’ki tinha sido um soberano bondoso. Quando as pessoas simples lhe comunicavam os seus sofrimentos devido às suas dívidas ou pela pobreza em que viviam, ou quando era procurado por homens que tendo filhas não podiam dar-lhes a dote do enxoval por falta de dinheiro, entregava a todos moedas em forma de biscoitos (*ka’ki*), de ouro ou prata, até ficar famoso e ser apelidado de al-Ka’ki.¹⁵³

Entre os detalhes oferecidos na *rihla* há sempre descrições das rotinas da vida do bom muçulmano: a prática da oração, o acolhimento ao viajante e aos pobres, a leitura coletiva do Corão. Referencie-se que ao citar os horários em que aconteceram os fatos que está narrando, em geral Ibn Battuta toma como referência as horas das rezas; ou seja, o tempo está organizado pelo cronograma e pelos horários das obrigações religiosas.

¹⁴⁸ Essa prática persiste na religiosidade popular muçulmana ainda hoje. É habitual que figuras às quais lhe são atribuídas características de santidade percorram diferentes localidades atendendo aos necessitados. (Para mais informação, ver verbete “baraka” In: GALINDO AGUILAR, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004. p. 100).

¹⁴⁹ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 532.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

Ao chegar à cidade de Wasit, no Iraque, por exemplo, descrita como uma das mais belas desse país, cheia de árvores e de hortas, Ibn Battuta assinala que nela moram personalidades cuja presença já por si só conduz ao bem e cujos lugares de reunião conduzem à reflexão. E continua da seguinte forma:

Seus habitantes são dos melhores do Iraque; mais ainda, são absolutamente os melhores. A maior parte deles sabe de cor o santo Corão e são conhecidos pela correta recitação do mesmo. Pessoas de todas as comarcas do Iraque viajam para cá para aprender essa arte; no grupo com o qual chegamos havia pessoas que tinham vindo para [aprender a] recitar o Corão junto aos xeiques da cidade. Há uma grande madrasa, sempre cheia, com aproximadamente trezentas pessoas, onde se hospedam os forasteiros que vêm aprender o Corão.¹⁵⁴

Salta à vista, também, a ênfase com que o viajante relaciona os sábios que vai encontrando e a minuciosa descrição dos centros de estudo das diferentes cidades pelas quais vai passando. Estando na Anatólia, por exemplo, ao visitar a cidade de Milas – considerada pelo viajante uma das mais belas e grandes da região, com água e frutos abundantes – relata como foi a acolhida:

Nos hospedamos na zaguía de um dos *fityan ajjyya*, que superou em muito o que tínhamos conhecido em generosidade e hospitalidade, na entrada aos banhos e em outros fatos bons e louváveis.¹⁵⁵

Assinale-se que a escrita da *ribla* – gênero que, como se viu, surge na época que corresponde à Baixa Idade Média, quando progressivamente outras formas de narrativas de viagens vão sendo abandonadas – tem uma exigência literária bem maior que as dos séculos anteriores. Possivelmente isso se deve ao fato que nesse lapso de tempo o peso da oralidade foi sendo reduzi-

¹⁵⁴ Ibid., p. 293

¹⁵⁵ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 406.

do e os livros passavam a ser apreciados mais pela forma da escrita que pela emoção da recitação.¹⁵⁶

Além da necessidade de descrições detalhadas das localidades visitadas, havia a necessidade de responder à expectativa do “prazer da leitura”. Nesse sentido, a *rihla* de Ibn ʿYubair, apelidado pelos cristãos de “o Valenciano”, é tida como exemplo, uma vez que lhe é reconhecida uma grande beleza literária. Seria também essa a razão pela qual um homem letrado como Ibn Battuta, que exerceu o cargo de *cádi* em várias partes do mundo e, portanto, não enfrentaria dificuldades em escrever pessoalmente as suas memórias, teria optado por ditar suas aventuras de quase 30 anos pelos domínios do Islã ao poeta Ibn Juzayy.

Uma última questão diz respeito às motivações que estariam por trás das viagens de Ibn Battuta. O périplo, não há dúvidas, extrapolou em muito – no espaço e no tempo – o roteiro tradicional dos seus contemporâneos. Por isso ele ficou conhecido como um dos maiores viajantes de toda a Idade Média,¹⁵⁷ superando Marco Polo. Os milhares de quilômetros percorridos desde o Marrocos natal à China, com variadas passagens pelos Lugares Sagrados do Islã, na Península Arábica, e incursões fora do *dar al-Islam*, em terras da Europa, África subsaariana e Extremo Oriente, superaram amplamente os périplos habituais da época.

Mas quais motivações teriam propiciado essas longas viagens? Há um depoimento do próprio Ibn Battuta a respeito. Ao se referir à primeira passagem pelo Iraque, ele conta que um homem devoto lhe desejara que pudesse cumprir, nesta e na outra vida, todos os seus anseios, com a ajuda de Deus. Nesse momento, o viajante fez a seguinte reflexão:

Já cumpri, graças a Deus, o meu desejo neste mundo, que era percorrer a Terra. E nisso tenho conseguido – segundo acredito – o que ninguém tem feito até agora. Resta a outra vida, porém espero muito da misericórdia e da tolerância de Deus para conseguir o desejo de entrar no Paraíso.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Ver TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, pp. 294-295.

¹⁵⁷ O périplo de Ibn Battuta, segundo estimativas de estudiosos de sua obra, abrange 120 mil quilômetros e o território de 44 países da época contemporânea.

¹⁵⁸ IBN BATTUTA. *Através del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005. p. 300.

Como ele afirma, o seu maior desejo nesta vida era percorrer a Terra. Pode-se deduzir então que a principal motivação de Ibn Battuta foi a sede de aventura. Mas esse desejo naturalmente não estaria dissociado da vontade de ampliar e aprofundar os seus conhecimentos. Porém, não parece tão relevante nele o desejo do reconhecimento da condição de sábio, o que implicaria a expectativa de retornar e fazer carreira em alguma corte do Magrebe, ou projetar-se na vida religiosa.

Sem pressa de voltar às suas raízes, onde o reconhecimento poderia render frutos, Ibn Battuta contentou-se com o espaço conquistado em terras longínquas, como a Índia e as Ilhas Maldivas, onde chegou a se desempenhar como *cadí* e embaixador. E se satisfaz com o prazer das descobertas dos vastos confins do Islã.

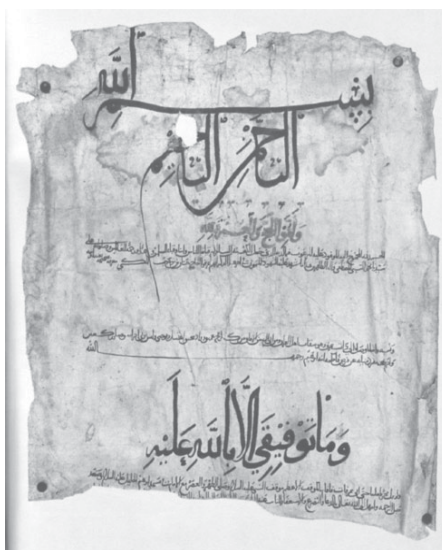


Figura 1. O certificado do peregrino.

A viagem em peregrinação era tão ritualizada que os viajantes recebiam um certificado após a realização da mesma, atestando o seu feito. A ilustração mostra um desses certificados, datado do século XII. (Foto de Dominique Sourdel -) SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 366.



Elementos do maravilhoso na visão de Frei Gaspar de Carvajal sobre a Fauna Amazônica (séc. XVI)

Auxiliomar Silva Ugarte*

Resumo: o artigo analisa algumas atitudes dos membros da tropa comandada por Francisco de Orellana perante a fauna amazônica, no decurso de sua viagem pelo rio Amazonas em 1542. Seu enfoque recai numa das dimensões do imaginário europeu ocidental, segundo o qual aqueles exploradores ibéricos interpretaram alguns acontecimentos relacionados a certos animais como manifestações do *maravilhoso*. A fonte principal deste estudo é a *Relación* escrita pelo frei dominicano Gaspar de Carvajal, que se tornou o cronista da referida viagem.

Palavras-chave: Amazônia. Imaginário. Fauna. Maravilhoso.

“Yo fray Gaspar de Carbajal, el menor de los religiosos de la sagrada Orden de nuestro religioso padre Sancto Domingo, he querido tomar este poco trabaxo de escribir el subçesso de nuestro camino é navegjacion, assi para deçir é notificar la verdad en todo ello, como para quitar ocasiones á muchos que por ventura querrán contar ó escribir esta nuestra pregrinaçion de otra manera, ó al revés de como lo avemos passado é visto... pero assi superficial é sumariamente he relatado la verdad en todo lo que yo vi é he passado por el capitan Francisco de Orellana é por los hidalgos é personas, ó çinquenta compañeros que salieron del real de Gonçalo Piçarro... Sea Dios loado”.¹⁵⁹

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

¹⁵⁹ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madri, Real Academia de la Historia, 1855, Tercera Parte, Tomo IV, p. 573.

Com estas palavras frei Gaspar de Carvajal terminou sua **Relación del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón**, deixando à posteridade um dos mais fascinantes e ricos testemunhos das impressões que os adventícios europeus tiveram dos ambientes e gentes do grande rio, durante sua expansão no continente americano. Quem foi esse cronista? Qual a importância de seu relato para o conhecimento do mundo amazônico, no século XVI? O que podemos apreender de sua narrativa, quanto ao universo mental dos conquistadores espanhóis?

Segundo o historiador chileno José Toribio de Medina, frei Gaspar de Carvajal nasceu por volta de 1504, em Trujillo (Extremadura espanhola). Em 1537, quando embarcou para o Novo Mundo, já era sacerdote. Foi um dos oito religiosos dominicanos que acompanharam frei Vicente de Valverde, no momento em que se tornava bispo da, então, recém-criada diocese do Peru. Já em 1538, Carvajal tornou-se vigário provincial dos dominicanos na cidade de Lima. Em fins de 1540, licenciou-se do cargo para acompanhar Gonzalo Pizarro, na expedição ao *País da Canela*, servindo de capelão. Um ano depois, fazia parte do contingente que, sob o comando de Orellana, foi encarregado de buscar os alimentos para seus coexpedicionários que ficaram com Pizarro, às margens do rio Coca. Dado que a pequena tropa não retornou ao acampamento de Pizarro, o padre Carvajal tornou-se capelão da mesma, navegando pelo rio Amazonas, de fevereiro a agosto de 1542. É bem possível que seu retorno ao Peru tenha ocorrido ainda em 1542, quando reassumiu suas antigas funções, cuidando dos interesses de sua ordem. Nos tumultuados anos que se seguiram entre 1544 e 1550,¹⁶⁰ frei Gaspar de Carvajal evitou maiores transtornos à sua pessoa e aos dominicanos, devido à sua autoridade moral e à sua habilidade diplomática. Prosseguindo no seu ministério, veio a falecer em 1584.¹⁶¹

¹⁶⁰ Lembremos: 1) a famosa rebelião comandada por Gonzalo Pizarro, que manteve o Peru afastado da autoridade monárquica de Carlos V, pelo menos por quatro anos (1544-1548), e cujo fim ocorreu com a intervenção diplomática e bélica arquitetada por D. Pedro de La Gasca; 2) as rebeliões comandadas, respectivamente, por Sebastián de Castilla (1553) e Francisco Hernández Girón (1553-1554), ambas sufocadas pela Audiência Real de Lima. Para maiores detalhes, vide MIJARES, Lucio y TAPIA, Angel Sáenz. "El Desarrollo Histórico en las Regiones". In SALMORAL, Manuel Lucena (Coord.) et alii. *Historia de Iberoamérica. Tomo II (Historia Moderna)*. Madrid, Cátedra, 1992, pp. 491-492; BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo. Da Descoberta à Conquista, uma Experiência Europeia (1492-1550)*. São Paulo, Edusp, 1997, pp. 561-575; ORTIZ DE LA TABLA, Javier. "Introducción". In VÁZQUEZ, Francisco. *El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 11-21.

¹⁶¹ Cf. MEDINA, José Toribio de. "Fr. Gaspar de Carvajal, Cronista de la Expedición de Orellana". In CARVAJAL, Gaspar de. *Descubrimiento del Río de las Amazonas según la Relación de Fr. Gaspar de Carvajal...* Sevilla, E. Rasco, 1894, pp. 7-18.

Dentre os variados temas que podemos extrair do relato de nosso autor dominicano, há os que explicitamente se referem à dimensão imaginária do *fantástico* ou *maravilhoso*, que se expressou em alguns significativos momentos da viagem pelo rio Amazonas. Só a título de exemplo famoso, recordemos o encontro nada amistoso com as mulheres guerreiras, a partir das quais o grande rio ficou conhecido. Neste ensaio, como o seu título indica, vamos focar os episódios/temas inseridos na trama do maravilhoso, em que a fauna amazônica teve seu papel. Antes, porém, vamos abordar a experiência gastronômica dos expedicionários com várias espécies faunísticas, lembrando que os *amazonautas* padeceram de constantes desabastecimentos de alimentação e, na maioria dos casos, recorriam ao saque das aldeias indígenas para consegui-la.

Frei Gaspar de Carvajal narrou que ele e seus companheiros degustaram *pescado* – neste caso, entendamos *peixes* –, quando estiveram em aldeias dos índios Irimays e dos senhorios de *Aparia menor* e *Aparia maior*.¹⁶² O dominicano não forneceu qualquer descrição de tais peixes, quiçá, porque já estivessem cozidos e, mais provavelmente, defumados ou moqueados. Nas mesmas aldeias, ainda, os expedicionários comeram carnes de aves, que tomaram como sendo de *papagayos*, *pavas* (mutuns) e *perdices* (inanbus), além da que identificaram como sendo de *gatos monillos/monos* (macacos).

Ainda na província de *Aparia maior*, os comandados de Orellana receberam – além dos mantimentos sobreditos – vários outros, que incluíam, em sua classificação zoológica, animais que eles chamavam, igualmente, de *pescados*, ou seja, peixes-boi¹⁶³ e tartarugas.¹⁶⁴ Se os peixes-boi fluviais da Amazônia, identificados aos já conhecidos *manatís*¹⁶⁵ antilhanos, não foram descritos, por

¹⁶² Cf. CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón... In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., pp. 545 e 549; CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), pp. 11 e 17.

¹⁶³ Cf. CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 17; CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón... In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., pp. 550 e 552.

¹⁶⁴ CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón... In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., pp. 548; 549; 553; CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), pp. 16 e 17.

¹⁶⁵ O nome manatí é de origem taína e aparece registrado por escrito, em castelhano, nos inícios do século XVI. Cf. COROMINAS, Joan. Breve Diccionario de la Lengua Castellana. Madrid, Gredos, 2.^a edição, 1967. Sobre os manatis, vide: OVIEDO, Gonzalo Fernández de. Sumario de la Natural Historia de las Indias, (1526). México, Fondo de Cultura Económica (edición, introducción y notas de José Miranda), 1996, pp. 258-260.

seu lado, as tartarugas foram admiravelmente avaliadas, quando certos índios *truxeron algunas tortugas de las muy grandes, que no es cosa de dexar de contemplar, porque estábamos muy léxos de la una é de otra parte del Norte é del Sur, donde se suelen hallar tales pescados*.¹⁶⁶ O tom surpreso do comentário de Carvajal sobre o grande tamanho desses quelônios fluviais amazônicos – acerca dos quais cronistas posteriores dariam mais descrições – tinha suas justificativas. É muito provável que, até aquele momento, o dominicano conhecesse, direta ou indiretamente, apenas grandes tartarugas marinhas, como as que poderia ter visto no mar das Antilhas,¹⁶⁷ quando chegou à América do Sul, em meados da década de 1530.

Em 3 de junho de 1542 – sábado, véspera dos festejos da Santíssima Trindade, quando pela embocadura do rio Negro –, ao buscarem alimentos, os espanhóis conseguiram dominar uma pequena aldeia, malgrado seus habitantes a terem defendido. Para sua alegria, ali *se hallaron algunas gallinas de las de Castilla, en que se conosció aver llegado chripstianos á este rio, puesto que no sabiamos que rio fuese*.¹⁶⁸ Em meados do século XVI, a existência dessas galinhas – animais de origem europeia –, que poderia ser algo estranho em ambientes muito recônditos da Amazônia, não tem nada de excepcional. Todavia, não constitui elemento suficiente para a hipótese de que o interior amazônico fosse tão frequentado por europeus, e que estes trouxessem seus animais diretamente da Europa, de maneira incólume, até à região, como sugeriu Carvajal. Na verdade, embora não saibamos dizer de que região americana – em que os europeus as tenham introduzido primeiramente e aí hajam se adaptado – essas galinhas procediam, elas podem ser tomadas como exemplos de mercadoria num comércio intertribal de longuíssima distância, em cujo circuito foram introduzidas, assim como outros elementos de origem europeia.¹⁶⁹

¹⁶⁶ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 547.

¹⁶⁷ Sobre as tartarugas do mar antillano, vide: OVIEDO, Gonzalo Fernández de. *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, p. 255-256.

¹⁶⁸ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 557. Vide CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande...* (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 39.

¹⁶⁹ Somos partidários de que animais - como as galinhas mencionadas por Carvajal - devem constar juntos aos "objetos manufaturados e micro-organismos [que] invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram". CUNHA, Manuela Carneiro da. "Introdução a uma historia indígena". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Organizadora). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992, p. 12.

Quase saindo para o Mar Oceano, numa indeterminada praia da foz do rio Amazonas, mais uma vez os espanhóis voltaram a padecer de fome, enquanto consertavam um de seus bergantins. Traziam milho tostado, que esperavam consumir somente quando estivessem em alto-mar; por isso, abstiveram-se de comê-lo no período de conserto. Para mitigar a fome, aproveitavam a maré baixa e coletavam alguns pequenos moluscos que chamaram genericamente de *caracóis* – *eran pocos caracoles é muy pequeños; eran unos caracolejos* – e alguns crustáceos chamados genericamente de *caranguejos* – *algunos cangrejos chiquitos; unos cangrejos bermejuelos del tamaño de ranas*.¹⁷⁰

Todavia, ao longo da viagem comandada por Orellana pelo rio-mar, a presença de elementos zoológicos não se reduziu aos animais que serviram de alimento para os espanhóis. Essa presença foi marcada, ainda, por interpretações, expectativas e projeções que estiveram além do simples consumo de peixes, aves ou mamíferos, bem como *além da e*, ao mesmo tempo, *fazendo parte da* própria existência concreta dos animais da fauna amazônica, inclusive, dos que serviam para alimentação.

Em 5 de junho, ultrapassada a embocadura do rio Negro, os espanhóis conseguiram dominar uma pequena aldeia, em cuja praça *estaba un tablón grande de diez pies en cuadro, figurada y labrada de relieve una ciudad murada con su cerca y una puerta. En esta puerta estaban dos torres muy altas de cabo con sus ventanas, y cada torre tenia una puerta frontera la una de la otra, y en cada puerta estaban dos columnas, y toda esta obra ya dicha estaba cargada sobre dos leones muy feroces que miraban hacia atrás, como recatados el uno del otro, los cuales tenían en los brazos y uñas toda la obra... En fin el edificio era cosa mucho de ver, y el Capitán, y todos nosotros espantados de tan grande cosa, preguntó a un indio que aquí se tomó qué era aquello o por qué tenían aquello en la plaza, y el indio dijo que ellos eran sujetos y tributarios de las amazonas... y que los pueblos que ellos tenían eran de aquella manera, y por memoria lo tenían allí*.¹⁷¹ Que seriam esses leões,

¹⁷⁰ CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón... In: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 570; CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 68.

¹⁷¹ CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 40. Na versão de Oviedo, consta comentário semelhante: "Y este día tomamos puerto en un pueblo, donde se halló en una plaza en un oratorio del sol, figurado de relieve, un tablón grande de diez pies en redondo é de una pieza todo, de que podrá conjeturar el lector quán grande árbol debiera ser aquel, de donde se sacó tal pieza. Aquella labor que estaba en aquel tablón, era como es dicho relevada, é mostraba una torre de cubo redonda con dos puertas, y en cada puerta dos columnas, é á los dos lados de la torre estaban dos leones de feroces aspectos, que miraban hácia atrás, como recatándose. Los cuales tenían con los brazos é uñas toda la obra que allí estaba esculpida de medio relieve...". CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón... In: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 557-558.

pretensamente identificados por frei Carvajal e seus companheiros no dito pranchão de madeira, guarnecendo uma figura de cidade que – segundo a interpretação de Orellana daquilo que um índio falou – representava o modelo de cidades do *senhorio das Amazonas*? Em nossa opinião, frei Carvajal operou uma junção de elementos, literários e reais, que se complementam. É sabido que a figura do *leão* – a representação do grande felídeo de juba que outrora habitou a Eurásia, mas que sobreviveu somente nos ambientes africanos – era elemento da tradição literária europeia em geral, e da espanhola em particular, principalmente dos romances de cavalaria; e era símbolo da escultura medieval, guarnecendo lugares estratégicos de edifícios, como portas de santuários e de sepulcros.¹⁷² Por outro lado, o nome *leão* foi empregado pelos espanhóis para designar exemplares do felídeo americano – suçuarana/onça-vermelha/puma – que compartilhavam a semelhança da cor amarelo-avermelhada, com o seu famoso parente do Velho Mundo, embora não tivesse a juba característica.¹⁷³

Carvajal não fez mais do que utilizar a imagem que o termo *leones* evocava, de acordo com as tradições literárias e pictóricas que conhecia, para se referir, na verdade, aos felídeos americanos que assim já eram denominados pelos espanhóis. Talvez, um incauto leitor peninsular imaginasse o *leão* do Velho Mundo; mas, não aquele que, já afeito aos elementos das Índias Ocidentais, fosse acostumado às renomeações que nelas se operavam.

Houve, ainda, momentos em que pretensos entendimentos linguísticos transformaram-se em *notícias* sobre animais. Isto aconteceu em duas ocasiões. A primeira deu-se em fins de maio, quando os espanhóis adentraram nos domínios do *senhor Paguana*, sendo informados pelos indígenas de tal província que este seu *senhor* possuía *muchas ovejas de las del Perú*?¹⁷⁴ A segunda ocasião foi a 25 de junho, após ferrenho combate entre espanhóis e indígenas da *provin-*

¹⁷² Cf. HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales de las Crónicas Coloniales Españolas: las "Relaciones" del río Amazonas. São Paulo, Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado em Letras, p. 170. Sobre o uso da figura do leão na literatura europeia, vide, ainda, CURTIUS, Ernst Robert. Literatura Europeia e Idade Média Latina. São Paulo: Hucitec; Edusp, tradução de Paulo Rónai e Teodoro Cabral, 1996, pp. 242-243.

¹⁷³ Acerca de tais leões americanos, vide: OVIEDO, Gonzalo Fernández de. Sumario de la Natural Historia de las Indias, p. 150. Sobre esse mesmo tema: ARANÍBAR, Carlos. "Índice Analítico y Glosario". In LA VEGA, Inca Garcilaso de. Comentarios Reales de los Incas. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, volume II, p. 824.

¹⁷⁴ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande...* (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 38.

cia de São João, em cujo meio havia mulheres lutando, e que foram chamadas de *Amazonas*. Destarte, um índio, capturado no decurso da batalha e levado rio abaixo pelos espanhóis, passou a ser interrogado pelo capitão Orellana, que queria saber quem eram aquelas mulheres, onde elas habitavam e quais os seus costumes. Mais de uma vez, o capitão Francisco de Orellana – que conseguira ajuda nos senhorios de *Aparia menor* e *Aparia maior*, utilizando seu vocabulário rudimentar da língua omágua – aplicava sua pretensa habilidade em aprender línguas de forma rápida, e que em pouco tempo “pôde se comunicar” com os índios de *Paguana* e fazer um “vocabulário” da “língua” falada pelo prisioneiro de guerra, pelo qual “pôde” interrogá-lo. Quais seriam, então, as línguas dos índios de *Paguana* e do índio prisioneiro dos espanhóis? Temos como impossível dar uma resposta a essa indagação! No que tange às “informações” sobre a fauna existente no *senhorio das Amazonas*, Orellana interpretou que o índio dizia lá haver *muchas ovejas de las del Perú... Dijo más, que en esta tierra, según entendimos, hay camellos que los cargan, y dice que hay otros animales, los cuales no supimos entender, que son del tamaño de un caballo, y que tienen pelo de un jeme y la pata hendida, y que los tienen atados, y que éstos hay pocos*.¹⁷⁵

Na verdade, do ponto de vista comunicativo, não ocorreu qualquer entendimento entre Orellana e os índios de *Paguana* ou entre Orellana e aquele prisioneiro, simplesmente porque o capitão espanhol não tinha domínio algum das línguas que uns e outros nativos falavam. Portanto, aquelas que poderiam ter sido “notícias” sobre a possível existência de uma fauna exótica, quer no *senhorio de Paguana* quer no *senhorio das Amazonas* – *ovelhas do Peru* (alpacas, lhamas, vicunhas), que eram símbolos de riqueza e poder no mundo andino, assim como de *camelos* e outros animais peludos de pata fendida e do tamanho de cavalos somente no *senhorio* das mulheres guerreiras – e que poderiam ser oriundas de “informações”, não passaram de meras interpretações de Orellana, segundo as expectativas de que os espanhóis eram portadores, desde quando saíram do Peru rumo às baixadas amazônicas.¹⁷⁶

¹⁷⁵ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande...* (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 55. Vide, ainda, CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 565.

¹⁷⁶ Conforme observa Antonio Porro, esses elementos faunísticos, juntamente com outros, fazem parte de um contexto "decididamente andino e nunca poderia ter sido referido a qualquer lugar da bacia amazônica [destaque do Autor]". PORRO, Antonio. *As Crônicas do Rio Amazonas*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 42.

Nas referências dadas por Carvajal acerca da representação dos felídeos amazônicos numa prancha de madeira (os *leões*) e da fauna exótica do senhorio das Amazonas (*ovelhas do Peru*, *camelos*, animais grandes e peludos de pata fendida), podemos observar um tratamento diferente quanto ao que havia explanado sobre os animais que serviram de alimentação no decorrer da viagem. Uma vez que tais referências zoológicas foram compreendidas e inseridas, sem qualquer problema de categorização, pelos comandados de Orellana na estrutura mítico-lendária das *Amazonas* – herança cultural pré-cristã que, re-situada em desconhecida região norte da América do Sul, ganhava elementos das Índias Ocidentais em sua nova versão –, somos de opinião que essas referências passaram a fazer parte de um domínio conceitual que Jacques Le Goff denominou de *mirabilis* ou o *maravilhoso*, em sentido mais amplo, com raízes pré-cristãs.¹⁷⁷ Todavia, defendemos a ideia de que, malgrado não se darem conta da transformação que estavam operando, pela inserção daqueles elementos zoológicos na estrutura mítico-lendária referida, os expedicionários de Orellana ajudaram a formar algo novo, isto é, um *maravilhoso mestiço*!

O domínio do *mirabilis* revelou-se, ainda, em fins de junho de 1542, quando os expedicionários – depois de mais uma batalha contra os índios –, possivelmente na região próxima à ou numa das margens da embocadura do rio Tapajós – na província de Nurandaluguaburabara/Ichipayo/Erva – passaram quase dois dias num local, cuja formação arbórea foi tomada como sendo um carvalho. Narrou o dominicano sobre um pássaro adivinho:

Aquí se avisó de una cosa no de poco espanto y adivinación a los que la vimos, y fué que a hora de vísperas se puso sobre un árbol debajo del cual estábamos aposentados un pájaro del cual nunca oímos más del canto, que a muy gran priesa hacía, y distintamente decía hui, y esto dijo tres veces dándose muy gran priesa. También sé decir que este mismo pájaro u otro oímos en nuestra compañía desde el primer pueblo donde hicimos los clavos, y era tan cierto, que notando que estábamos cerca de poblado, al cuarto del alba nos decía desta manera: hui; y esto muchas veces: quiere

¹⁷⁷ LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Estampa, trad. de Manuel Ruas, 1994, p. 49.

decir que era tan cierta esta ave en su canto que lo teníamos ya por tan cierto como que lo viéramos; y así era que cuando se oía nuestros compañeros se alegraban, y en especial si había falta de comida, y se aparejaban a ir todos a punto de guerra. Aquí nos dejó esta ave, que nunca la oímos más.¹⁷⁸

Em que consistiu o *mirabilis* nessa narrativa sobre tal pássaro na localidade sobredita? Podemos dizer que ele apresentou as seguintes características: a) com seu canto característico, essa ave fez os espanhóis recordarem que ela própria ou outra da mesma espécie vinha lhes acompanhando desde o povoado, onde se fizeram cravos para um bergantim; b) esse canto foi associado aos momentos em que os expedicionários estiveram próximos a povoados indígenas, parecendo que o tal pássaro os avisava de sua proximidade; c) ao terem se acostumado a ouvir o pássaro cantar com alguma regularidade, para os espanhóis tal fato significava não somente que encontrariam povoados, mas também a possibilidade de lá haver comida. Na verdade, o canto do dito pássaro, em alguma localidade da foz tapajônica, desen-

¹⁷⁸ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande...* (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 58. Na versão de Oviedo, os elementos narrados são, praticamente, os mesmos: "Estovimos en aqueste assiento [na província de Nurandaluguaburabara/Ichipayo/Erva] día y medio; y en fin deste tiempo se oyó un páxaro que se puso ençima de un roble [carvalho], junto donde estábamos; el qual, á muy grande prisa, en su canto nos paresçia que deçia clara é distintamente: 'Huyr, huyr, huyr'. Y esto dixolo muchas veçes esta aveçica, que todo este viaje la oíamos, quando estábamos çerca de poblado; é deçia tan claro como un hombre puede deçir: 'buhio, buhio, buhio', que quiere decir: 'casa, casa, casa'. Y era cosa maravillosa lo que se alegraban los compañeros, quando la oían, en especial si traíamos nesçessidad de mantenimiento". CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In: OVIEDO; VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 566. Em comentário sobre esse pássaro que os expedicionários de Orellana teriam "ouvido", e que Carvajal registrou em sua Relação, C. de Melo-Leitão declarou o seguinte: "É bem provável que esse pássaro que os companheiros de Orellana sempre ouviam nas proximidades dos povoados, com esse ui, fosse o jacamim, que é representado no Amazonas por seis espécies, todas facilmente domesticáveis e criadas pelos índios como chirimbabos. O não terem mais os espanhóis ouvido o seu canto do Tapajós para baixo corrobora esta suposição, pois está de acordo com a distribuição geográfica dos jacamins brasileiros". MELO-LEITÃO, C. de. *Nota 28 à Relação que escreveu fr. Gaspar de Carvajal*. In: CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristóbal de. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, tradução e notas por C. Melo-Leitão (Col. Brasiliana, vol. 203), 1941, p. 71. Embora não possamos descartar que, em algum momento, os expedicionários possam ter ouvido o canto do jacamim, todavia, a onomatopeia do canto reproduzida por Carvajal desautoriza a hipótese feita por Melo-Leitão de que o pássaro ouvido fosse, provavelmente, o jacamim. Ao conhecermos diretamente esta ave, nada de seu canto lembra a onomatopeia registrada por Carvajal, dado que seus sons bem-característicos terminam com um rumor semelhante a um estrondo abafado. Ademais, embora possa voar, seus voos são baixos e curtos, sendo uma ave terrestre e, não, aérea.

cadeou recordações que fizeram associá-lo, por sua vez, aos presságios que os espanhóis tomaram como já realizados; por isso, Carvajal adiantou sua conclusão: *una cosa no de poco espanto y adivinación a los que la vimos*.

Observemos que Carvajal, em nenhum momento de sua narrativa sobre o pássaro, estabeleceu qualquer vínculo com o mundo sobrenatural de matiz cristã. Simplesmente, veio à tona uma crença de origem pré-cristã que, por séculos, o cristianismo apenas conseguira domar, mas não remover da mentalidade daqueles que o adotaram e que, ironicamente, revelou-se no imaginário e na pena de um sacerdote cristão! Na Península Ibérica, era crença popular que os cantos de certas aves pressagassem eventos; indícios dessa crença aparecem em monumentos da literatura castelhana, como o *Poema de Mio Cid*.¹⁷⁹

No decorrer da viagem pelo rio-mar, os expedicionários contaram com a presença de outros elementos zoológicos. Dessa vez, sua aparição foi compreendida, quer implícita quer explicitamente, a partir de elementos propriamente cristãos. Nesse caso, podemos situar o aparecimento desses animais, junto aos expedicionários, no domínio do que Le Goff denominou de *miraculosus*, ou seja, o *maravilhoso cristão*.¹⁸⁰ A primeira ocorrência foi com um peixe e a segunda com uma anta. Vejamos a seguir:

[Após vários dias que haviam saído da província de Aparia maior] viniendo assi caminando, un dia, á medio dia, llegamos á un asiento alto que peresçia aver seydo poblado en otro tiempo, é mostraba el rio aver dispusiçion para pescar; é paramos allí dia de Sanct Johan Ante portam latinan, qués á seys de mayo [...] Allí se siguió un caso que

¹⁷⁹ Cf. HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. *Raíces Medievales de las Crónicas Coloniales Españolas: las "Relaciones" del río Amazonas*, p. 143.

¹⁸⁰ "O sobrenatural propriamente cristão, aquilo a que justamente se poderia chamar de maravilhoso cristão, é o que pertence ao *miraculosus*; mas o milagre, o *miraculum*, não me parece ser senão um elemento - e eu diria um elemento bastante restrito - do vasto domínio do maravilhoso. O *miraculosus* não era apenas mais que uma parte do maravilhoso: tendia também a fazê-lo desaparecer... no maravilhoso cristão e no milagre há um autor, mas único - Deus -, e é aqui que se revela o problema do maravilhoso não apenas numa religião mas numa religião monoteísta... Ora, o milagre, que não depende senão do arbítrio divino - o que justamente o distingue dos eventos naturais, que, bem-entendido, são também da vontade de Deus mas que Deus decidiu de uma vez por todas ao criar uma regularidade no mundo -, não escapa, por sua vez, nem ao plano divino nem a uma certa regularidade [destaques do Autor]". LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*, p. 49-50.

yo no lo osara escribir, si no toviera tantos testigos como en ello ovo; é fué que un compañero que ya está nombrado, llamado Mexía, con su ballesta tiró á una yvana [iguana] que estaba en un árbol, cerca del río, é saltóle la nuez fuera de la caja de la ballesta é cayó en el río é tragóse la nuez; y estando essa mesma tarde descuidados de poder cobrar la nuez, é aun muy pesante toda la compañía porque quedaba una ballesta perdida, un compañero echó un ançuelo al río é pescó el mesmo pez, que tenia en el vientre la mesma nuez ques dicho. Assi se reparó la ballesta, que fue bien menester adelante; porque después de Dios, las ballestas nos dieron las vidas.¹⁸¹

Reparemos que nosso dominicano não se apressou em dizer que o evento com o peixe foi um milagre, embora desse sinais que o mesmo tenha sido. Sua prudência fê-lo preparar o leitor para essa conclusão. De que modo? Temeroso de que sua narrativa fosse tomada como crédula, ou seja, por transformar imediatamente a história de uma coincidência – o peixe fígado foi o mesmo que engolira a noz da besta – em história de um milagre, Carvajal resguardou-se em dois pontos: a) pela autoridade testemunhal de seus companheiros, assegurando a condição de veracidade do que narrou; b) pela sutil menção a Deus, que juntamente à ação das bestas – inclusive a recuperada – dava segurança aos espanhóis. Assim, o acontecimento envolvendo um peixe foi tomado e tornado, implicitamente, como ato da Providência Divina (*miraculum*) em favor dos espanhóis.

¹⁸¹ CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del famosissimo é poderoso río llamado el Marañón... In OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 552. Na versão editada por Medina, o animal atirado foi uma ave e o espanhol, que fígou o peixe, chamava-se Contreras: "Viniendo caminando con nuestro acostumbrado trabajo y mucha hambre, un día a mediodía llegamos a un asiento alto que pareció haber sido poblado y tener alguna disposición para buscar alguna comida o pescado, y fue aqueste día, día de San Juan Ante-portanm-latinam, que era seis de Mayo, y allí se sugirió un caso que yo no le osara escribir si no tuviera tantos testigos que a ello hallaron presentes; y fue que un compañero ya nombrado, que es el que dio orden en el bergantín tiró a una ave con una ballesta, que estaba en un árbol junto al río, y saltó la nuez de la caja y cayó en el río, y estando en ninguna confianza de cobrar la nuez, otro compañero llamado Contreras, echó un anzuelo en el río con una vara y sacó un pescado de cinco palmos, y como era grande y el anzuelo pequeño, fue menester sacarlo con maña, y, abierto, dentro del buche se halló la nuez de la ballesta, y así se reparó que no fue después poco menester, porque, después de Dios, las ballestas nos dieron las vidas". CARVAJAL, Gaspar de. Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande... (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 25.

A necessidade constante de alimentos, na longa viagem pelo rio Amazonas, que fez os espanhóis ingerirem couros de seus sapatos e ervas venenosas, também oportunizou achados que, se não foram os melhores, não foram os piores. Aconteceu que, em alguma região incerta do Baixo Amazonas, os expedicionários encontrassem uma *anta* morta, boiando no rio, a qual não foi pouco pasto para homens tão famintos:

Assimesmo mostró Nuestro Señor aqui el particular cuidado que tenia de nosotros pecadores, é nos quiso proveer nuestra neççessidad como en todas las demás que tengo relatado. É fué assi que estando con mucha hambre é debilitadas ya las fuerças de los españoles, acaesçió por la dispuçion de Dios que un dia, sobre tarde, el rio abaxo de la banda é costa de tierra donde se aderesçaba el bergantín, venia por el agua una vaca danta muy grande; y el capitan Françisco de Orellana mandó á çiertos compañeros que entrasen en el rio é truxessen aquella vaca. É assi se hiço; é se repartió entre todos, de manera que á cada uno le alcançó buena parte, con que reçibieron socorro los dolientes é substentaçion los demás.¹⁸²

Asimismo, estando en esta necesidad, mostró Nuestro Señor el particular cuidado que tenía de nosotros pecadores, pues quiso proveer en esta necesidad como todo lo demás que tengo dicho; y fue así, que un día sobre tarde pareció que venía por el río una danta muerta, tamaño como una mula, y visto por el Capitán mandó a ciertos compañeros que la trujesen y tomasen una canoa para traerla, y la trujeron y se repartió por todos los compañeros, de manera que a cada uno le cupo de comer para cinco o seis días, que no fué poco, sinó mucho remedio para todos. Esta danta venía recién muerta, porque estaba caliente y no traía ninguna herida.¹⁸³

¹⁸² CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del famosissimo é poderoso rio llamado el Marañón...* In: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. Op. cit., p. 570.

¹⁸³ CARVAJAL, Gaspar de. *Relacion del Nuevo Descubrimiento del famoso Rio Grande...* (versão publicada por Toribio de Medina - "Biblioteca Amazonas" I), p. 67.

Se compararmos a narrativa sobre o recolhimento da anta com aquela sobre o peixe, podemos observar que Carvajal não teve a menor dúvida em apresentar o aparecimento do animal morto como uma intervenção divina explícita em favor dos espanhóis. A narrativa sobre o tapirídeo não envolveu quaisquer elementos que viessem perturbar a compreensão do *miraculum*, uma vez que, pela confiança cotidiana que os espanhóis depositavam em Deus, aquele acaso foi inserido no tecido da regularidade que eles acreditavam ocorrer por intermédio da Providência Divina.¹⁸⁴

Praticamente, todas as informações “objetivas” sobre répteis, mamíferos e aves da fauna amazônica, que nos foram transmitidas pelos cronistas do século XVI, apresentam um cunho utilitarista. Em primeiro lugar, porque a maior parte dos animais registrados serviu de alimento a homens que não tinham outro estoque de comida, e cujo companheiro constante era o medo de passarem grandes períodos de escassez alimentar. Em segundo lugar, mesmo aqueles animais inexistentes na Amazônia (como as *ovelhas do Peru*) ou existentes mas encarados sob o manto do *maravilhoso* pagão ou cristão (o pássaro adivinho, o peixe que tinha engolido a noz da besta) foram *úteis* para os hispânicos; os primeiros por serem indícios de riquezas; os segundos por serem instrumentos de algum ente sobrenatural que auxiliou os espanhóis.

Podemos dizer, metaforicamente, que Carvajal foi, ao mesmo tempo, um *Amadis de Gaula* e um *Heródoto*, combinando a intrepidez do herói conquistador do romance de cavalaria mais famoso da Península Ibérica no século XVI e a curiosidade do historiador-geógrafo da Antiguidade grega.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cf. nota 397 deste capítulo.

¹⁸⁵ Tomamos emprestadas essas denominações poéticas, no caso dos amadises, de PADRÓN, Francisco Morales. *Fisonomia de la Conquista Indiana*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1955, p. 15; e no caso dos heródotos, de GIFRE, Emma Martinel. *La Comunicación entre Españoles y Indios: Palabras y Gestos*. Madrid, MAPFRE, 1992, p. 50.



A experiência de Omagua e Dorado nas crônicas de três sobreviventes da expedição Pedro de Ursua-Lope de Aguirre (1560-1561)

Lígia Maria Ferreira Amazonas*

Resumo: O presente trabalho pretende investigar, em uma expedição específica do século XVI, o mito ou fábula do El Dorado nas crônicas de Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo e Gonzalo de Zúñiga, todos soldados sobreviventes desta expedição. El Dorado tratava-se, na época, de uma região supostamente rica em metais preciosos e de grande densidade demográfica, cuja expectativa para encontrá-la seduzia muitos conquistadores espanhóis, os quais devassavam territórios inóspitos e desconhecidos em pleno território sul-americano motivados pela esperança concreta de enriquecimento. Com este objetivo, analisamos as três crônicas, procurando demonstrar nelas de que forma a procura pela fabulosa região era experimentada em uma expedição marcada por dificuldades e tensões que resultaram na famosa rebelião liderada por Lope de Aguirre.

Palavras-chave: El Dorado. Lope de Aguirre. Rebelião.

Abstract: the present work intend to investigate, into a certain expedition from the sixteenth century, the myth or fable of *El Dorado* in the chronicles of Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo and Gonzalo de Zúñiga, all of them survivors of this expedition. *El Dorado* was, at that age, a region supposedly rich in precious metals and with a great demographic density, in which expectations to find it seduced many Spanish, which probed inhabited and unknown areas inside a fully south-american territory motivated by the concrete hope of becoming rich. With that objective, we analyze the three chronicles,

* Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

looking for demonstrate within these chronicles how the demand for that fabulous region was experienced in that expedition marked by difficulties and tensions that resulted into that famous rebellion led by Lope de Aguirre.

Keywords: *El Dorado*. Lope de Aguirre. Rebellion.

Introdução

Entre os anos de 1560 e 1561 a expedição Pedro de Ursua-Lope de Aguirre deixava na memória a impressão de seus acontecimentos por meio de um número relativamente elevado de *crônicas*.¹⁸⁶ O historiador Emiliano Jos, um dos primeiros estudiosos a ocupar-se do tema, enumerava, em 1927, cerca de dez crônicas relativas a esta expedição.¹⁸⁷

No entanto, apesar do número já considerado pelo referido autor como bastante expressivo, ele não descartava a possibilidade de que, no futuro, este número viesse a aumentar, visto que, quando do levantamento documental minucioso empreendido, ele encontrara, tanto em bibliotecas espanholas quanto estrangeiras, vários documentos, os quais de algum modo continham informações relativas à expedição.¹⁸⁸

Rafael Díaz,¹⁸⁹ editor da crônica de *Pedrarías de Alместo*, afirmava, em 1986, que existiam onze relatos. Três anos mais tarde, Javier Ortiz de la Tabla,¹⁹⁰

¹⁸⁶ O termo crônica é aqui utilizado para identificar os relatos escritos pelos soldados sobreviventes desta expedição. Na realidade, de certa forma a utilização deste termo é deliberada, já que, de acordo com Auxiliomar Ugarte, há uma curiosa falta de clareza quanto à terminologia adotada para classificar toda a produção textual deste período. Dessa forma, e porque, ainda de acordo com o mesmo autor, o termo-guia utilizado em geral para este tipo de produção seja crônica, optamos por utilizá-lo como uma forma de convenção. Para mais detalhes, vide: UGARTE, Auxiliomar Silva. *O Mundo Natural e as Sociedades Indígenas da Amazônia na Visão dos Cronistas Ibéricos (séculos XVI-XVII)*. São Paulo, 2004. Tese de Doutorado, p. 27.

¹⁸⁷ JOS, Emiliano. *La Expedición de Ursúa al Dorado y la Rebelión de Lope de Aguirre. Según documentos y manuscritos inéditos*. Talleres Gráficos Editorial V. Campos, España, 1927, p. 21-22.

¹⁸⁸ Idem, p. 29.

¹⁸⁹ DÍAZ, Rafael. "Introducción". In: ALMESTO, Pedrarías de. *Relación verdadera de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado que el gobernador Pedro de Orsúa fue a descubrir por poderes y comisiones que e dio el visorey Marqués de Cañete, desde el Pirú, por un río que llaman de Amazonas, que por otro nombre se dice el río Marañón, el cual tiene su nacimiento en el Pirú, y entra en el mar cerca del Brasil. Trátase asimismo de alzamiento de don Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre, y de las crueldades de estos perversos tiranos*. In: CARVAJAL; ALMESTO; ROJAS. *La aventura del Amazonas*. Madrid, Historia 16 (Crônicas de América 19), 1986.

editor da crônica de *Francisco Vázquez* acrescentava à lista de Rafael Diaz mais um autor: Juan Vargas Zapata, totalizando doze crônicas.

Antonio Esteves,¹⁹¹ em trabalho recente, considerou a existência de doze crônicas. Por sua vez, Elsa Barriá¹⁹² e Auxiliomar Ugarte¹⁹³ informaram, em seus respectivos trabalhos, a existência de onze crônicas relativas à expedição.

Diante dessa imprecisão, optamos em considerar que existem *onze ou doze* crônicas conhecidas até este momento que informam os acontecimentos relativos à expedição Ursua-Aguirre. Seus autores são: Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo, Toribio Ortiguera, Pedro de Monguía, Gonzalo de Zúñiga, Custodio Hernández, Anônimo,¹⁹⁴ filho de Juan Pérez,¹⁹⁵ Vargas Zapata, Aguilar y Córdoba e Altamirano.

Pedrarias de Alместo merece uma ressalva porque escreveu duas crônicas: a primeira delas é seu texto original, cujo manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris.¹⁹⁶ Já a segunda versão, de acordo com Emiliano Jos, foi uma cópia da crônica de Francisco Vázquez, onde Alместo acrescentou alguns parágrafos de sua própria autoria. De acordo com Auxiliomar Ugarte, esta segunda versão é a mais conhecida.¹⁹⁷ Apesar disto, esta sua segunda versão é legítima fonte de pesquisas, tanto que ela, ao lado da crônica de Francisco Vázquez e de Gonzalo de Zúñiga, constituíram as fontes eleitas para este estudo.

O fio condutor das crônicas foi a rebelião ocorrida em meio à viagem de exploração da região, bem como o modo como a revolta foi conduzida pelo líder rebelde Lope de Aguirre. A viagem tinha como finalidade encontrar as ricas terras de Omagua e Dorado, plano que foi abortado a partir do início da rebelião. Do início do movimento rebelde, marcado pelo assassinato do

¹⁹⁰ LA TABLA, Javier Ortiz de. "Introducción. In: VÁZQUEZ, Francisco. El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre. Madrid: Alianza Editorial, 1989,

¹⁹¹ ESTEVES, Antonio. Lope de Aguirre e a História. In: ANUÁRIO BRASILEÑO DE ESTÚDIOS HISPÂNICOS. São Paulo, 1997.

¹⁹² HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales de Las Crónicas Coloniales Españolas: las "Relaciones" del Río Amazonas. São Paulo, 2000. Tese de Doutorado.

¹⁹³ UGARTE, Auxiliomar Silva. O Mundo Natural...

¹⁹⁴ Isto é, de autor desconhecido.

¹⁹⁵ O autor se identificou desta forma.

¹⁹⁶ Cf. UGARTE, Auxiliomar Silva. *O Mundo Natural...*, p. 60; ESTEVES, Antonio. *Lope de Aguirre...*, p. 176.

¹⁹⁷ Idem.

governador Pedro de Ursua até o seu desfecho, com a morte do soldado Lope de Aguirre, as crônicas procuram dar um testemunho por escrito desses acontecimentos à medida em que a viagem prosseguia, ao mesmo tempo em que cada um de seus autores dá um sentido muitas vezes de caráter sobrenatural aos acontecimentos, os quais, pela sua natureza, deixaram uma profunda impressão em todos os sobreviventes. É desses acontecimentos, registrados nestas narrativas, que nos ocuparemos neste pequeno escrito.

1 Os Cronistas

Tendo em vista a impossibilidade real de examinar todos os testemunhos escritos desta expedição, optamos por trabalhar com três crônicas. Dessa forma, após a leitura de seis destes documentos,¹⁹⁸ optamos pelos escritos de Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo e Gonzalo de Zúñiga. Tendo como temas-guia a rebelião e o mito ou fábula¹⁹⁹ de El Dorado, procederemos a uma breve análise de como os três cronistas tratam desses assuntos.

A relação de Francisco Vázquez é uma das mais completas e importantes, de acordo com Esteves²⁰⁰ e Antonio Porro.²⁰¹ Ugarte informa que Vázquez, diferentemente dos outros cronistas da expedição, era um homem letrado com formação jurídica.²⁰² Talvez por este motivo a sua relação seja uma das mais utilizadas pelos estudiosos. Esteves também informa que seu relato foi o primeiro a ser publicado, em 1842.²⁰³

¹⁹⁸ Além dos três relatos que foram escolhidos, examinamos também os relatos de: Custódio Hernandez, Pedro de Monguía e a Relação Anônima. Os relatos de Custodio Hernandez e a Relação Anônima encontram-se editadas na obra *La Expedición de Ursúa al Dorado...*, de Emiliano Jos. Já a relação de Pedro de Monguía ao qual tivemos acesso encontra-se publicada, juntamente com a de Gonzalo de Zúñiga, na *Colección de documentos inéditos... de América y Océania*. Cf. PORRO, Antonio. *As Crônicas do Rio Amazonas...*, p. 84.

¹⁹⁹ Em relação a esse assunto, não encontramos consenso entre os autores pesquisados se El Dorado (ou Eldorado) trata-se de mito, fábula ou lenda, de forma que, entre os autores, predominam as três denominações, ocorrendo inclusive situações onde um mesmo autor utiliza-se de dois adjetivos simultaneamente. Por essa razão, optamos por não escolher uma terminologia específica para qualificar a região fantástica, detendo-nos muito mais ao significado intrínseco que ela trouxe para elucidar alguns aspectos importantes da história da Conquista americana.

²⁰⁰ ESTEVES, Antonio. *Lope de Aguirre e a História...*, p. 174.

²⁰¹ PORRO, Antonio. *As Crônicas...*, p. 85-114.

²⁰² UGARTE, Auxiliomar. *O Mundo Natural...*, p. 65.

²⁰³ ESTEVES, Antonio. *Lope de Aguirre e a História...*, p. 174.

Pedrarias de Almesto, como já comentamos anteriormente, tem dois relatos de sua autoria: uma relação pessoal e outra baseada na de Francisco Vázquez. A relação de Pedrarias de Almesto que iremos examinar é a que contém o relato de Vázquez acrescida dos comentários de Almesto, razão pela qual se torna mais completa e mais valiosa. Segundo Ugarte, que também utilizou como uma das fontes de sua pesquisa a relação de Almesto, embora tenha sido elaborada em grande parte sobre o relato de Francisco Vázquez, mesmo assim esta crônica traz notícias inéditas, pois Almesto inseriu nesta segunda versão as notícias presentes em seu primeiro relato.²⁰⁴

Gonzalo de Zúñiga é nosso terceiro e último cronista. De acordo com Antonio Porro, Zúñiga fugiu do acampamento de Aguirre ao chegar à Ilha Margarita.²⁰⁵ Seu relato foi publicado em 1865. Segundo Emiliano Jos, sua relação era na verdade uma carta que escreveu com destino a seus familiares. Diferentemente das duas anteriores, a relação de Zúñiga não termina com a morte de Lope de Aguirre. A justificativa, segundo Emiliano Jos, é o fato de que, ao fugir na Ilha Margarita, Zúñiga não retornou para a armada, e ficou escondido na Ilha até que Aguirre a deixou, no dia 31 de agosto.²⁰⁶

Um elemento comum às três relações, que percebemos após o contato com elas e que orientou a nossa escolha é que, do grupo das seis examinadas, elas são as mais completas – muito embora a de Zúñiga não chegue, como às outras, até a morte de Lope de Aguirre. Apesar disso, a notícia sobre Omagua e El Dorado ganha maior relevo nesta crônica. Mas a despeito dessas sutis diferenças, todas trazem, em maior ou menor profundidade, o relato dos acontecimentos desta expedição, de modo que a temática “Omagua e Dorado” será examinada nos três escritos.

2 A expedição

A expedição de Pedro de Ursua-Lope de Aguirre (1560-1561) partiu naquele ano com o objetivo de encontrar províncias conhecidas pelos nomes

²⁰⁴ UGARTE, Auxiliomar Silva. O Mundo Natural..., p. 62.

²⁰⁵ PORRO, Antonio. As Crônicas do Rio Amazonas..., p. 84.

²⁰⁶ JOS, Emiliano. La Expedición de Ursúa..., p. 22.

de Omagua e Dorado.²⁰⁷ Para tanto, o vice-rei do Peru Marquês de Cañete nomeou Pedro de Ursua governador das províncias, *cujá incerta localização aumentava o fascínio de muitos espanhóis pelas riquezas imaginadas naqueles territórios.*²⁰⁸

Os cronistas Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo e Gonzalo de Zúñiga informam que o conhecimento que se obteve das províncias supostamente existentes na região leste dos Andes²⁰⁹ partiu tanto de Francisco de Orellana e de seus colegas expedicionários como de índios Tupi que chegaram às terras peruanas em 1549. Os cronistas comunicam em suas crônicas que as informações sobre estas terras chegaram até os colonos por meio destas duas fontes.²¹⁰

De acordo com Rafael Díaz²¹¹ e Javier Ortiz de la Tabla,²¹² a jornada era um sonho antigo de Pedro de Ursua. Javier Ortiz de La Tabla informa que Ursua acalentava o projeto desde sua chegada à América. Em razão disto, o comandante, determinado, não mediu esforços para levar a cabo seu empreendimento.

Os preparativos para a expedição duraram perto de um ano e meio. Naquela época, as entradas de descobrimento ficavam por conta de seus chefes.²¹³ Durante este longo período, Ursua enfrentou vários obstáculos, dentre

²⁰⁷ VÁZQUEZ, Francisco. Relación de todo lo que sucedió en la jornada de Amagua y Dorado, que fue descubrir el Gobernador Pedro de Ursua, con poderes y comisiones que le dio el Virrey Marqués de Cañete Presidente de Peru. Tratase, asimismo, del alzamiento de Don Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre y otros tiranos. In: El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre. Madrid, Alianza Editorial, 1987. Introdução e notas de Javier Ortiz de la Tabla, p. 49.

²⁰⁸ "Era o governador Pedro de Orsua natural de Navarra [...] tendo o marquês de Cañete sabido de seu valor e habilidade, o encarregou da jornada de el Dorado [...]". In: VÁZQUEZ, Francisco. Relação..., p. 85. In: PORRO, Antonio. As Crônicas do Rio Amazonas...

²⁰⁹ Cf. PORRO, Antonio. As Crônicas do Rio Amazonas..., p. 81.

²¹⁰ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 50; ALMESTO, Pedrarias de. Relación verdadera de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado que el gobernador Pedro de Orsúa fue a descubrir por poderes y comisiones que e dio el visorey Marqués de Cañete, desde el Pirú, por un río que llaman de Amazonas, que por otro nombre se dice el río Marañón, el cual tiene su nacimiento en el Pirú, y entra en el mar cerca del Brasil. Trátase asimismo de alzamiento de don Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre, y de las crueldades de estos perversos tiranos. In: CARVAJAL; ALMESTO; ROJAS. La aventura del Amazonas. Madri, Historia 16 (Crónicas de América 19), 1986, p. 102; ZÚÑIGA, Gonzalo de. Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río del Marañón, en la provincia del Dorado, hecha por el gobernador Pedro de Orsua, dende que fue enviado de la ciudad de Lima por el Marqués de Cañete, visorey de Los reinos del Pirúy de la muerte del dicho Pedro de Orsua y el comienzo de los tiranos D. Fernando de Guzman y Lope de Aguirre su sucesor, y de lo que hicieron fasta llegar á la Margarita y salir della. In: Colección de Documentos Inéditos...de América y oceanía. Madri, Colección del Archivo de Indias, 1865, vol. 4, p. 217.

²¹¹ Cf. DÍAZ, Rafael. "Introducción". In: ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 101-102.

²¹² LA TABLA, Javier Ortiz de. "Introducción". In: VÁZQUEZ, Francisco. El Dorado..., p. 24.

²¹³ Cf. MAHN-LOT, Marianne. A conquista da América Espanhola. Campinas, SP: Papirus, 1990. trad. Marina Appenzeller, p. 12.

eles a nomeação de um novo vice-rei para o Peru, que substituiria Andrés Hurtado de Mendoza. Mas, graças à morte do novo candidato a caminho do vice-reino, o Marquês de Cañete pôde continuar no cargo e dar apoio a Ursua.²¹⁴

Os cronistas não informam em que circunstâncias ocorreu a morte de D. Diego de Azevedo. A preocupação deles foi demonstrar que a expedição enfrentou dificuldades para a sua realização, mas que, apesar disto, Ursua partiu em setembro de 1560. Com ele, cerca de *370 soldados, dois bergantins, sete chatas, 20 balsas e um sem-número de canoas, além de mais de 500 índios e uma despesa ambulante de 1.000 porcos.*²¹⁵

Em vários momentos da narrativa da expedição, pode-se identificar a existência de uma tensão generalizada entre uma parcela dos soldados. Dependendo dos rumos tomados pela jornada, essa tensão vinha à tona.

Como exemplo dessa situação, tem-se a presença de Dona Inês, que ia na condição de acompanhante do governador Pedro de Ursua.²¹⁶ Vázquez deixa claro, por exemplo, que a presença desta mulher era contrária à vontade de todos, ou seja, Pedro de Ursua não levou em consideração, segundo Vázquez, a opinião da tropa, levando sua amiga mesmo sem o consentimento da maioria. O cronista dá a entender que, com essa atitude, Ursua desafiou sua própria armada, e adianta que a tropa respondeu a essa afronta com extrema violência:

[...] vino a donde Motilonos una D.^a Inês moza mui hermosa, la cual era amiga del gobernador, y venía para irse con él a la dicha jornada, bien contra la opinión de los amigos del gobernador, que se lo estorbaban, y él lo hizo contra la voluntad de todos, de lo cual pesó a mayor parte del campo, lo uno por el mal ejemplo y lo otro porque se decía que la dicha D.^a Inês tenía mala fama y peores hechos y mañas, la cual fue la causa principal de la muerte del gobernador y de nuestra total destrucción.²¹⁷

²¹⁴ ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 104; VÁZQUEZ, Francisco. Relación... p. 51-52.

²¹⁵ Cf. PORRO, Antonio. As Crônicas do Rio Amazonas..., p. 81. Segundo Elena González, fazia parte das cláusulas referentes às expedições de descobrimento e colonização o provimento do novo continente com homens e também com animais, uma vez que, na época, ambos escasseavam naquelas partes. Cf. GONZÁLEZ, Elena Mampel. "Prólogo". In: Lope de Aguirre: crônicas (1559-1561). Ediciones Universidad de Barcelona, Editorial 7½ S. A., 1981, p. 3.

²¹⁶ Pelos dados de que dispomos, D. Inês era viúva de um encomendero, e Ursua, até onde se sabe, era solteiro. Nesse caso, poderia-se concluir que Inês de Atienza era concubina de Ursua; no entanto, os cronistas a qualificam como amiga do governador. Igualmente, não encontramos nenhum termo correspondente que, na época, pudesse melhor esclarecer a natureza da relação entre os dois.

²¹⁷ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 57.

Após um ano e meio, a expedição, saindo em busca das riquezas almeçadas, passou por algumas regiões identificadas por *Província dos Caperuzos*, *Carari*, *Maricuri* e *Machifaro*.²¹⁸ Mas, entre um *poblado* e outro, a armada enfrenta imensas regiões desabitadas. Não podiam compreender este fato, uma vez que tanto Orellana e seus homens quanto os índios-guia haviam testemunhado que Omagua e Dorado seriam terras densamente povoadas.²¹⁹ Nesta última província, mais especificamente no *Povoado de Mocomoco*,²²⁰ o governador é assassinado. As causas relacionadas que resultaram neste crime foram dadas pelos cronistas: o governador havia sido relapso nas suas funções de comandante; problemas logísticos; a ida de Inês, mesmo contra a vontade do grupo; e, finalmente, entre as causas mais imediatas, a situação de angústia gerada ao verem-se perdidos, uma vez que não encontravam as ditas províncias ricas.

Devido a esta situação de frustração, associada aos inúmeros problemas enfrentados, alguns dos quais já mencionados, os expedicionários, que já traziam intenção de fazer motim, vendo que Ursua era leal ao ideal de Serviço de Deus e de Sua Majestade²²¹ e que, portanto, não organizaria nenhum levante, como acreditavam, decidiram eliminá-lo.²²²

²¹⁸ Vide crônicas.

²¹⁹ Entendemos que o depoimento de Orellana procede se levarmos em conta a afirmação de Antonio Porro, para o qual os primeiros viajantes - ou seja, os expedicionários seiscentistas - descrevem o encontro com densas populações porque percorriam territórios de várzea. Por sua vez, este argumento depõe a favor da tese, já levantada por arqueólogos da Amazônia, de que o ambiente de várzea, devido ao seu potencial para alta produtividade, concentrava alta densidade populacional. Cf. PORRO, Antonio. O Povo das Águas. Ensaio de Etno-História Amazônica. São Paulo: Edusp; Petrópolis: Vozes, 1995, p. 13-14.

²²⁰ Cf. ZÚÑIGA, Gonzalo de. Relación..., p. 229.

²²¹ Segundo Auxiliomar Ugarte, o serviço de Deus e de Sua Majestade correspondia a uma norma moral que deveria regular os atos dos súditos de Sua Majestade nas Índias Ocidentais. Uma norma de conduta, tal qual o era a honra. A diferença entre elas reside, ao menos aparentemente, na condição de seu portador: enquanto a honra fazia parte do universo ético de todo aquele que fosse caballero, o ideal de serviço, que passou a existir como necessidade em função da conquista e da migração de súditos da Coroa Espanhola para o Novo Continente atingia a todos os súditos da Coroa de Castela, fossem ou não nobres. Por várias vezes, os cronistas referem-se à noção de serviço, e a traição como oposição a esta noção que, segundo Ugarte, correspondia a uma norma suprema de cunho ético, cuja desobediência era considerada crime, e tratada como tal. Cf. UGARTE, Auxiliomar. O Mundo Natural..., p. 64-65.

²²² Já comentamos que, durante os preparativos da expedição, chegaram notícias da Espanha informando que o rei havia nomeado D. Diego de Azevedo para substituir o então vice-rei do Peru, Hurtado de Mendoza. Por conta disto, de acordo com os cronistas, teoricamente o vice-rei, decepcionado porque tencionavam retirar-lhe o cargo, e como por vingança, organizava não uma entrada de descobrimento, mas um motim. Desta sorte, vários expedicionários ? entre eles Lope de Aguirre ? haviam se alistado apostando neste resultado. Para mais detalhes, vide VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 52 e ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 123.

A partir dali, a expedição, que iniciara com Pedro de Ursua, conhece uma realidade cuja história lhe rendeu fama: a história da expedição que se tornara a mais famosa do período não pelos seus feitos, *nulos em face de seus objetivos*,²²³ mas pelos inomináveis assassinatos que se sucedem ao longo da viagem de regresso ao Peru. Conforme assinalou Auxiliomar Ugarte, nesta segunda etapa, a expedição mergulharia em sangue, pois Lope de Aguirre, utilizando-se de todos os meios de que dispunha, eliminando opositores reais ou imaginários, pôs fim às buscas a Omagua e Dorado e deu início a uma das mais sangrentas rebeliões do período.²²⁴

3 Buscando Omagua e Dorado nas crônicas de Francisco Vázquez, Pedrarias de Alместo e Gonzalo de Zúñiga

De certa forma, admitimos que, da mesma forma que aquele contingente de espanhóis saía do Peru em direção ao território amazônico embalado pelo sonho de encontrar riquezas, igualmente procuramos, nas crônicas, algum indício que fosse da existência real de um lugar promissor onde existissem metais preciosos em abundância como havia acontecido quando da conquista do Peru, no ano de 1532; afinal, precisávamos compreender as motivações daqueles homens e mulheres que devassavam territórios ainda desconhecidos, tendo de enfrentar obstáculos como a fome, a doença, a morte, as hostilidades, as dificuldades logísticas e todas as adversidades, enfim, que acompanham um empreendimento daquela natureza.

Dessa forma, apesar de constatararmos que o tema que norteou os escritos dos cronistas foi a rebelião e seus desdobramentos, também pudemos encontrar neles elementos que interpretamos como sendo expectativas reais e objetivas de se encontrar a região fabulosa. Tem-se assim, por exemplo, a situação de pessoas presentes que venderam seus bens com a esperança de enriquecerem; homens poderosos do Peru desejaram ter feito parte do corpo

²²³ UGARTE, Auxiliomar Silva. O Mundo Natural..., p. 56.

²²⁴ Cf. UGARTE, Auxiliomar Silva. Margens Míticas: a Amazônia no Imaginário Europeu do século XVI. In: DEL PRIORI, Mary; GÔMES, Flávio dos Santos (org). In: Os Senhores dos Rios: Amazônia, Margens e Histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 26.

expedicionário, mas foram impedidos pelo vice-rei.²²⁵ Uma outra situação que encontramos foi o fato, relatado por Javier Ortiz de la Tabla, de que a jornada a Omagua e Dorado era um projeto há muito acalentado por Pedro de Ursua desde sua chegada ao Novo Continente.²²⁶

Essas situações presentes nas crônicas depõem a favor da expectativa de encontrar a região. Esses dados são importantes na medida em que ampara, por assim dizer, a nossa hipótese de que a região devia ser, para aqueles aventureiros, um objetivo plausível, e que era uma questão de tempo encontrá-la.

No exame das crônicas, encontramos passagens que denunciam as expectativas do corpo expedicionário em encontrar as ricas terras. Aqui, examinaremos e, de certa forma, acompanharemos o itinerário da viagem nas narrativas dos cronistas, detendo-nos junto com seus autores nas passagens onde a expectativa fora “testada” nos lugares concretamente visitados.

3.1 Do início da jornada até a Província de Machifaro

Na fase de preparação da jornada, Pedro de Ursua enfrentou dificuldades variadas. Uma delas foi o financiamento da expedição. Em relação a este aspecto particular, Gonzalo de Zúñiga oferece alguns exemplos que nos ajudam a entender a dificuldade do governador.

Ao que tudo indica, o financiamento de uma entrada ficava por conta de particulares. Para esta jornada, por exemplo, Zúñiga informa que, algum tempo antes desta expedição se realizar, Gómez de Alvarado havia solicitado autorização para fazê-la no tempo em que o vice-rei do Peru era Antonio de Mendoza. Alvarado, dispondo de uma quantia de cerca de 500 mil pesos, estava disposto a financiar tal empreendimento. Mas, para sua decepção, não foi atendido:

²²⁵ LA TABLA, Javier Ortiz. Introducción..., p. 23.

²²⁶ "Pedro de Ursua había llegado a Cartagena de Indias en 1545 (tenía unos veinte años), con su primo el también navarro Miguel Díez de Armendáriz, enviado éste por Gobernador del Nuevo Reino de Granada (Colombia). Con tan buen valedor y protector el joven Ursua pudo ejercitarse en las tareas de gobierno y milicia, siendo teniente del Juez de Residencia en Santa Fe de Bogotá, encargado para dirigir expediciones locales para descubrir minas y ricas sepulturas, para pacificar las provincias de los Chitareros (donde fundó la ciudad de Pamplona) y de los belicos Musos (donde fundó la de Tudela), dejando en la toponimia colombiana estos recuerdos de su tierra natal. Tras estos méritos esperaba poner en ejecución un proyecto que fraguaba tal vez desde su llegada a América: conseguir licencia para emprender la jornada de El Dorado. Tendría que esperar diez años más." LA TABLA, Javier Ortiz. Introducción, p. 23-24 (grifo nosso).

[...] *Gómez de Alvarado [...] la habia pretendido hacer, y se la habia pedido al virey D. Antonio de Mendoza, y gastaba en ella quinientos mill pesos,*²²⁷ *suyos y de particulares, como hombre que era de los más poderosos de Pirú;* el cual dicho Virey no se determinó á dársela, por ciertas causas que para ello hubo, y si la hiciera entonces, sacára mas de mill hombres de Pirú y entrellos muchos vecinos y muy ricos que para ello estaban movidos.²²⁸ (grifo nosso).

Além de Alvarado, segundo Zúñiga, muitos homens ricos do Peru estavam interessados na realização da empresa, uma vez que tinham condições materiais para assumi-la, o que nos faz reconhecer que, desse ponto de vista, Pedro de Ursua não era o melhor candidato, uma vez que não tinha posses. No entanto, surpreendentemente obtém do então vice-rei Hurtado de Mendoza autorização para efetuá-la:

De entonces acá nadie se habia atrevido á pedir la dicha entrada, por ser cosa de tan gran gasto y costa, hasta que Pedro de Orsua la pidió al Marqués de Cañete, y se la dio, no teniendo mas de una capa y una espada [...].²²⁹

Quais seriam as intenções do vice-rei ao entregar esta missão a um homem sem recursos? Teria ele outros predicados que porventura o tornavam melhor que os demais, melhor até que os mais ricos e poderosos? Zúñiga fornece uma pista que pode responder à primeira questão: desejava o vice-rei “limpar” o Peru de homens sem ocupação:

²²⁷ Para estimarmos o que representava a quantia de 500 mil pesos em se tratando do financiamento de uma entrada de descobrimento, é útil sublinharmos aqui uma pequena passagem na qual o cronista comenta que, em relação a esta entrada, “[...] outro no se atrevera á hacer menos de con ducientos mill pesos” Cf. ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 218. Neste caso, 500 mil pesos equivaliam a uma quantia mais que suficiente para custear uma empresa deste porte.

²²⁸ ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río del Marañón, en la provincia del Dorado, hecha por el gobernador Pedro de Orsua, dende que fue enviado de la ciudad de Lima por el Marqués de Cañete, visorey de Los reinos del Pirú de la muerte del dicho Pedro de Orsua y el comienzo de los tiranos D. Fernando de Guzman y Lope de Aguirre su subcesor, y de lo que hicieron fasta llegar á la Margarita y salir della*. In: *Colección de Documentos Inéditos... de América y oceanía*. Madri, Colección del Archivo de Indias, 1865, vol. 4, p. 216.

²²⁹ ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 216-217.

[...] y le ayudó de la caja de S. M. con quinze mill pesos para ello, por dar remedio á muchos caballeros é hijos-dalgo que en Pirú andaban perdidos, y por el provecho que á S. M. se le seguía de que se poblase y descubriese tan rica y gran tierra, como se creyó sería [...].²³⁰

Optamos em considerar que Ursua foi autorizado em razão de sua larga experiência nas Índias. Sobre esse assunto, Pedrarias de Alместo, logo iniciando sua relação, faz um pequeno histórico de Pedro de Ursua destacando suas grandes habilidades nesta área:

Fue el gobernador Pedro de Orsúa, de nación navarro; era caballero, y Señor de la Casa de Orsúa hombre de gran habilidad y experiencia en los descubrimientos y entradas de indios. Descubrió y pobló en el Nuevo Reino de Granada la ciudad de Pamplona; anduvo por Capitán en la jornada de Tairona y en otras partes del dicho Nuevo Reino. Y en el Nombre de Dios y Panamá, le encargó el marqués de Cañete la guerra contra los negros cimarrones, que hacían gran daño en aquella tierra; la cual hizo con tan buena maña y solicitud, que destruyó, prendió y mató muchos de los indios negros, y a los demás dejó tan escarmentados y medrosos, que por muchos días no osaran hacer más daño; y acabada esta guerra, pasó al Pirú en fin del año de mil y quinientos y cincuenta y ocho años; y habiendo entendido el dicho marqués de Cañete su valor y habilidad, le encargó la jornada del Dorado [...].²³¹

Dessa forma, a expedição deveria atender a dois objetivos: a conquista de “tão rica e grande terra” e a deportação de homens indesejados que habitavam o vice-reino. Justificam, desse modo, a razão de o vice-rei, o marquês de Cañete, ter autorizado a entrada a Pedro de Ursua: sua grande habilidade nas conquistas das Índias. Mas, não obstante a quantia dispendida pelo vice-rei – perto de 15 mil pesos, Ursua precisou levantar fundos. Primeiramente, fundou um estaleiro no Povoado de Santa Cruz, pertencente à *Província*

²³⁰ Ibidem, p. 217.

²³¹ ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 101. A mesma passagem encontra-se na relação de Vázquez, embora em outro momento da narrativa. Cf. VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 79.

dos Motilones. Feito isto, parte dali com o objetivo de recrutar pessoas e obter recursos para as demais despesas:

Partido el gobernador Pedro de Ursua de su astillero para la ciudad de Lima, para acabar de aderezar su jornada, por la poca posibilidad que tenía, en especial de dineros, a esta causa se detuvo por allá cerca de año y medio [...].²³²

Durante este tempo, necessário aos preparativos da jornada, alguns acontecimentos quase colocaram a perder todo o empenho de Ursua. Circulavam boatos, por exemplo, de que o governador das províncias Omagua e Dorado estava na realidade a serviço do vice-rei do Peru organizando um levante, a fim de tomar o Peru das autoridades espanholas. A origem do boato, de acordo com Vázquez, foi o fato de, durante os preparativos da jornada, Hurtado de Mendoza, o marquês de Cañete, ter recebido a notícia de que seria substituído em seu cargo de vice-rei. Por esse motivo, acreditavam que, como reação a esta situação, organizava um levante sobre o Peru:

[...] Pedro de Ursua [...] estuvo en harto poco de desbaratar la dicha jornada [...] porque al tiempo que andaba aprestándose, vino nueva de España que su Majestad había proveido por virrey a D. Diego de Azevedo con la cual nueva el Marqués de Cañete se había enfriado en alguna manera en dar calor al dicho Pedro de Ursua para proseguir lo comenzado, y los oidores de la real audiencia y algunos vecinos de cuenta decían, que no convenía que se hiciese la dicha jornada, ni se hiciese junta de gentes en tal coyuntura. Estando los negocios en estos términos medio suspensos, vino otra nueva de España que D. Diego de Azevedo había muerto en Sevilla estando para embarcarse a servir su plaza de virrey, y con esta nueva el Marqués tornó a favorecer al dicho Ursua más que antes, aunque en esto no faltaron mordaces y maliciosos porque se dijo públicamente que el Marqués de Cañete teniendo recelo de la cuenta que le venían

²³² VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 51.

a tomar, y que también enojado y afrentado de que Su Majestad en tan poco tiempo le removía el cargo, quería en achaque de hacer la jornada juntar gente para alzarse con el Perú contra Su Majestad, y tener a Pedro de Ursua que era hechura suya por su capitán, para que acabada de juntar gente revolviere sobre el Perú [...].²³³

Apesar desse contratempo, e graças ao infeliz incidente com o candidato ao cargo, Ursua pôde continuar obtendo o apoio de Hurtado de Mendoza. No entanto, os obstáculos não se encerram por aí.

Prosseguindo a narrativa, Vázquez disserta sobre um incidente envolvendo um clérigo chamado Pedro Portillo, ainda durante aquele intervalo de tempo que antecede a partida da expedição. De acordo com o cronista, Pedro de Ursua, dirigindo-se ao povoado de Moyobamba, onde residia o clérigo Pedro Portillo, estabelece com este um acordo: levaria o clérigo na jornada como “cura” e vigário em troca de 2 mil pesos.²³⁴ Ursua, contando que receberia o dinheiro, fez despesas. Mas, para sua frustração, Portillo arrepende-se e volta atrás no negócio. Desesperado, Ursua reúne alguns soldados que, juntos, tomam o dinheiro do clérigo à força.²³⁵

Por sua vez, Zúñiga informa que alguns comerciantes ofereceram ao governador a quantia de 100 mil pesos, a qual certamente seria de extrema importância, dada a precariedade dos recursos. Mas, por algum motivo que não esclarece, os mercadores – à semelhança de Pedro Portillo – voltam atrás de sua decisão: *Y luego le ofrescieron, entre vecinos mercaderes, cien mill pesos, y despues se salieron afuera; y con todo esto, hizo la jornada, con mucho trabajo y poco dinero [...].*²³⁶

Quanto à situação do governador diante das circunstâncias, restava então contentar-se com a colaboração de amigos e expedicionários recrutados. Não eram ricos, mas contribuíram conforme permitiam suas condições:

²³³ Ibidem, p. 51-52. Em Zúñiga não há alusão explícita ao incidente, mas em Alместo podemos encontrar trecho muito semelhante ao que aparece em Vázquez. Cf. ZÚNIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 223; ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 104-105.

²³⁴ "Alcabo de año y medio o poco más [Ursua] vino a un pueblo que llamaban Moyabamba, donde residía por Cura y vicario un clérigo llamado Pedro Portillo, el cual pueblo estaba cerca de su astillero; este clérigo estaba rico y tratando y conservando con el dicho gobernador, según se entendió, se acordó entre ellos que diese el gobernador orden como él fuese por Cura y vicario de la dicha armada que él le prestaría dos mil pesos, y el gobernador se lo prometió que se haría como él lo pedía [...]". VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 52.

²³⁵ Em Alместo, a passagem onde registram o acontecido com Pedro Portillo é idêntica à descrita por Vázquez. Zúñiga também narra de forma semelhante, embora de maneira muito mais sintética que os dois primeiros.

²³⁶ ZÚNIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 218.

[...] el dicho Pedro de Ursua [...] andaba en todo este tiempo por el Perú buscando gente y dineros [...]. Y entre algunas personas amigos suyos, unas a mil y a dos mil pesos, con que se comenzó aunque trabajosamente con algunas deudas y falta de algunas cosas necesarias que le daban pena [...].²³⁷

Uma exceção era feita pelo caso de Inês de Atienza. Inês, viúva de um *encomendero*, acompanhou Ursua como sua concubina. Também ela ajudou Ursua e, a despeito de sua condição social acima mencionada, acreditamos que sua colaboração tenha sido prestimosa. A respeito dessas fontes de recursos, o próprio Javier Ortiz de la Tabla, na introdução da edição da crônica de Vázquez, informa que *el cronista Zúñiga aportó²³⁸ tres caballos e 2.000 pesos; Almesto, Gáelas, Valladares y otros muchos gastaron toda su hacienda.²³⁹ La propia doña Inés, la amante de Ursua, vendió todos sus bienes.²⁴⁰*

Graças a estas colaborações é que Ursua pôde, enfim, partir com sua expedição em busca da notícia que animava tantos aventureiros no Peru. Mas, à hora da partida, outro contratempo adia mais um pouco o início da jornada: é que as embarcações que foram construídas, 11 no total, ao serem lançadas na água, a maior parte se rompeu, de sorte que se aproveitaram somente três delas:

[...] la gente de la mar y oficiales que habemos dicho que [Ursua] dejó en el astillero hicieron once navíos grandes y pequeños [...]. Todos estos navíos [...] se pudrieron²⁴¹, de suerte que al echarlos al río se quebraron los más dellos, que solamente quedaron dos bergantines y tres chatas, y éstos tan mal acondicionados, que al tiempo que los comenzaban a cargar, se abrían y quebraban todos dentro del agua, de manera que no las osaron echar casi carga [...].²⁴²

²³⁷ VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 52.

²³⁸ "Aportó", isto é, "contribuiu com".

²³⁹ Propriedade, bens.

²⁴⁰ LA TABLA, Javier Ortiz de. *Introducción...*, p. 25.

²⁴¹ Apodreceram.

²⁴² ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 109.

Em razão desse novo contratempo, no momento de partir, em função da redução no número de embarcações, a expedição deixou para trás muitos cavalos, gado, porcos, cabras, ovelhas (para alimentação e também para reprodução)²⁴³ etc. O fato de não poderem transportar todos os animais e de ter que deixarem para trás seus pertences deixou tristes muitos soldados. Esta situação, aliada ao fato de serem obrigados a enfrentar um rio tão perigoso, segundo Alместo, acaba provocando uma reação negativa nos membros da expedição, e alguns manifestam a vontade de regressar ao Peru:

[...] nos echamos en el río abajo, harto descontentos por dejar los caballos y mucha ropa y ganados, y otras cosas que por falta de barcos no se pudieron llevar, y con harto riesgo de nuestras vidas, porque el río es poderosísimo y los navíos que llevábamos eran quebrados y podridos, y también al tiempo de la partida hobo algunos motines, dejando aparte que se quisieron volver al Pirú [...].²⁴⁴

Em Vázquez, a passagem é quase idêntica, embora este omita a referência aos animais que não puderam ser embarcados, além de o texto ser bem mais claro e direto.²⁴⁵ Já em Zúñiga encontramos uma versão bem diferente no modo como os expedicionários enfrentaram a situação da falta de embarcações. Escreve este cronista que, exatamente como Alместo e Vázquez narraram, o fato de terem que deixar para trás animais para pasto e reprodução e cavalos, além de roupas, deixou os soldados muito tristes; mas a esperança que nutriam em encontrar dentro de um mês uma terra tão rica foi o suficiente para consolá-los das perdas:

Ali era de ver la gran perdicion que quedó, y ver todos los soldados tan tristes y pesantes, en ver quedar sus caballos

²⁴³ Segundo González, fazia parte das cláusulas referentes às expedições de descobrimento e colonização prover o novo continente de homens e também de animais, uma vez que, na época, ambos escasseavam naquelas partes. Cf. GONZÁLEZ, Elena Mampel. *Lope de Aguirre...*, p. 3.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 110.

²⁴⁵ "[...] y con harto riesgo de nuestras vidas por ser el río muy poderoso en demasía y los navíos que llevábamos estan quebrados y podridos y al tiempo de la partida hubo algunos motines, dejando aparte que se quisieron volver al Perú [...]". Cf. VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 59.

tan queridos y regalados, sus ganados, ropa y hacienda, que era gran lástima de verlo; y todo esto o recibian con buen ánimo, porquesperaban verse dentro de un mes, como decian las guías, en la mejor y más rica tierra del mundo.²⁴⁶

Zúñiga não faz qualquer menção a uma reação negativa por parte da expedição, destacando, ao contrário de Alместo e Vázquez, a grande esperança que tinham os expedicionários em alcançar as províncias ricas em metais preciosos.

Não obstante todas as dificuldades, Pedro de Ursua consegue partir com seu corpo expedicionário no dia 20 de setembro do ano de 1560. Sua determinação, conforme nossa leitura, mostrou ser superior às dificuldades, atitude coerente de quem desejava realmente assumir o comando da expedição na busca de Omagua e Dorado. No tópico seguinte, examinaremos a expedição já em viagem até a província ou povoado de Machifaro, procurando perceber como a expectativa de encontrar as ricas províncias era experimentada desta vez *in loco*, ou seja, o momento em que o sonho cede lugar à realidade: chegava a hora do teste.

3.2 Procurando indícios de Omagua e Dorado

Prosseguindo a viagem, partindo da *Provincia dos Caperuzos*, a armada passa pelas junções dos rios Motilones-Bracamonos e Motilones-Cocama, até encontrarem um rio que descrevem como um “rio grande”. Acreditam que seja o rio da Canela, por onde veio o capitão Orellana. Alcançando uma ilha que nomeiam de Ilha Garcia de Arce, Pedro de Ursua nomeia D. Juan de Vargas seu tenente-geral e D. Fernando de Guzman seu alférez geral.²⁴⁷ Estaria Ursua imaginando que estavam próximos de Omagua e Dorado? É provável que sim, pois, um pouco antes, encontraram um rio grande, e confiaram que o mesmo era o rio da Canela. Além disso, o governador havia prometido antes

²⁴⁶ ZÚNIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 224.

²⁴⁷ ALMESTO, Pedrarias. *Relación...*, p. 116. Em Vázquez, o trecho é idêntico. Cf. VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 64.

que só distribuiria cargos quando chegasse à região que buscavam.²⁴⁸ Um outro indício que aponta para esta hipótese é o fato de, nesta ilha, o governador ter enviado gente para ver se encontravam índios-guia e intérpretes.²⁴⁹

Em Zúñiga, não encontramos referências à parada na *Provincia dos Caperuzos*. Escreve o cronista que o primeiro povoado encontrado, após vinte dias que haviam partido do estaleiro, foi onde estava Garcia de Arce. De forma semelhante a Alместo e Vázquez, Zúñiga faz uma descrição da ilha, sua localização, etc. Mas, no lugar de narrar, como os dois primeiros, que Ursua envia gente para ver se encontravam guias e intérpretes, Zúñiga dá mais detalhes. Para efeito de comparação, vejamos como se expressam os cronistas.

Alместo assim descreve: *Desde aquí [na ilha de Garcia de Arce] envió el gobernador a descubrir y tomar algunas guías y lenguas, y no se halló ni tomó nada.*²⁵⁰ Depois da descrição da ilha, esta é a única referência da tentativa de reconhecimento ou exploração do lugar por parte de Ursua.

Entretanto, em Zúñiga encontramos a seguinte passagem:

[...] y desde se lo preguntaba [o governador aos índios da ilha], decian que la tierra adentro, de una parte y de otra del rio, no habia poblado, ni ellos lo sabian, ni trataban²⁵¹ con otros indios sino con los del rio, y que abajo habian gran tierra; y era por echarnos de sus pueblos. Envió el Gobernador á descubrir por un rio arriba al capitan Pedro Alonso, el cual no halló cosa ni noticia dello.²⁵²

Zúñiga, além de dar uma informação importante – um índio “indica” a Pedro de Ursua onde estaria a terra pela qual buscava –, informa o nome do soldado enviado, o capitão Pedro Alonso. Zúñiga não destoa, no que se refere ao conteúdo e à estrutura, de modo geral, das narrativas de Alместo e Vázquez,

²⁴⁸ Essa informação é retirada de Zúñiga, o qual se expressa nos seguintes termos: "Hobo algunos amigos suyos que muchas veces le dijeron y aconsejaron que repartiase cargos y hiciese capitanes y oficiales de su campo, lo cual no habia hasta entonces fecho, ni los pensaba hacer hasta descubrir la tierra [...]". Cf. ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 229.

²⁴⁹ ALMESTO, Pedrarias. *Relación...*, p. 115; VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 64.

²⁵⁰ ALMESTO, Pedrarias. *Relación...*, p. 115; VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 64.

²⁵¹ Isto é, não comercializavam com outros índios.

²⁵² ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 226.

mas acrescenta detalhes importantes ao tema aqui investigado, que é a busca das ricas províncias.

Gostaríamos de ressaltar, ainda, que Zúñiga informa que, antes de encontrarem a ilha, durante todo este tempo vinte dias, equivalendo a trezentas léguas de despovoado, a expedição passou por grande necessidade de alimentos. Almesto informa também que há em todo o rio cerca de trezentas léguas de despovoado,²⁵³ de forma idêntica a Vázquez,²⁵⁴ embora os dois últimos tenham mencionado a parada na *Provincia dos Caperuços*. Para nós, é um dado importante, uma vez que a região pela qual procuravam deveria ser densamente povoada, segundo as informações que traziam.

Prosseguindo a narrativa, Almesto assinala outra parada: a armada encontra o povoado chamado *Carari*, nome pelo qual os expedicionários chamaram a toda a província; nesse caso, a ilha Garcia de Arce pertenceria à *Provincia de Carari*.²⁵⁵ Neste povoado, Ursua envia Pero Alfonso Gáelas para descobrir se na região adentro haveria caminhos ou população. Gáelas, indo por um estuário, encontra um grupo de índios que carregava *caçabi* (*beiju*, ou pão de mandioca). Ao avistarem os espanhóis, os índios fogem, mas aqueles conseguem capturar uma índia, que lhes disse por sinais que a terra à qual ela pertencia estaria distante dali o equivalente a cinco dias de caminho.

O grupo leva a índia à presença de Ursua. Alguns expedicionários opinaram que deveriam investigar a terra da qual a índia falava. Entretanto, Ursua não aceitou a opinião, alegando que a principal notícia era Omagua, e para esta busca deveriam preservar as embarcações que possuíam e, uma vez que já estivessem comprometidas, seria bom não arriscar, para que depois não lhes faltasse transporte.²⁵⁶

Zúñiga não menciona essa parada: em sua narrativa, descreve o momento em que chegam até onde está Garcia de Arce, e em seguida narra a parte em que a expedição enfrenta uma segunda região despovoada.²⁵⁷ Este cronista salienta que essa situação difícil foi causada por causa dos índios intérpretes, os quais mentiam em suas informações:

²⁵³ ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 114.

²⁵⁴ VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 63.

²⁵⁵ ALMESTO, Pedrarias. *Relación...*, p. 116.

²⁵⁶ ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 117; VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 66.

²⁵⁷ ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 227.

[...] dimos en un despoblado, sin saberlo ni entenderlo que lo habia, donde se pasó más hambre que en el primero, porque nos decian las lenguas, que traíamos del Pirú, que no habia despoblado y que dentro de cinco dias que caminásemos agua abajo, llegaríamos á Omagua, y así nos lo venian diciendo más habia de veinte dias.²⁵⁸

Almesto e Vázquez também mencionam o grande despovoado encontrado, após a passagem pela *Provincia* ou *Povoado de Maricuri*.²⁵⁹ Mas desta vez Almesto, de forma muito semelhante a Vázquez, e pela primeira vez, emite um juízo a respeito de Ursua. Opina o cronista que *Hobo en esto gran descuido el Gobernador y en los que mandaban el campo, por no examinar cada día las lenguas y guías; así, a durar más el despoblado, no sé qué fuera de nosotros [...]*.²⁶⁰

Há uma diferença sutil na relação de Vázquez, porém significativa: *Fue ése un gran descuido del Gobernador y de los demás que mandaban en el campo, por no examinar cada día las lenguas y guías hubo este devenido, que a durar más el despoblado nos pudiéramos quedar burlados*²⁶¹ [...]²⁶²

Mais direto, Vázquez deixa entrever o alcance das consequências da negligência do governador: poderiam ficar mais tempo perdidos, enganados, e passando mais e mais necessidade. Mas estaria Ursua sendo negligente? Por um lado sim, por não se certificar com os índios-guia para onde estavam indo. Mas Ursua, ao que parece, prossegue obstinado em sua busca, apesar de todos os percalços. A diferença que notamos entre Zúñiga e os dois últimos é que o primeiro culpa os índios pelo fato de estarem praticamente perdidos, enquanto os dois apontam a negligência de Ursua como a causa de terem enfrentado aquela situação desnecessariamente.

Notemos um tema recorrente nos cronistas: com frequência, eles mencionam as regiões despovoadas, inclusive Zúñiga, que, dos três, é o mais sucinto; apesar disso, o tema tampouco lhe escapa. Acreditamos que a recorrência e o registro, nos relatos, desta realidade geográfica que experimentavam se deva

²⁵⁸ ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 227.

²⁵⁹ ALMESTO, Pedrarias de. *Relación...*, p. 118.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ Isto é, perdidos.

²⁶² VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 67.

ao fato de que, conforme tinham conhecimento, Omagua e Dorado seriam uma região densamente povoada. Sendo assim, como e por que encontravam tantos lugares desabitados? Isso nos leva crer na grande probabilidade de que, diante destes vazios demográficos encontrados, a armada, e talvez mesmo até Ursua, começasse a desconfiar de que ou estavam no caminho errado ou então a província não existia.

Após ultrapassarem toda esta região desabitada, o que durou nove dias, chegam até *Machifaro*, *província* da qual Orellana havia falado quando esteve em Espanha. Mas eis que, ao encontrarem a região, ela não se parecia em nada com a que descrevia Orellana:

Caminamos por este segundo despoblado nueve dias, fasta la provincia de Machifaro, de la cual dijo Orellana grandes cosas quando fue á España; [...]. Y un español, de los que con él bajaron de Pirú, venia con nosotros, é dijo que aquella era la provincia que Orellana habia visto, y que le parecia quando por allí pasaron muy grande, y asi les salió á dar guerra, y como iban pocos y temeroos y no osaban tomar tierra y caminaban día y noche y veian muchas candelas, pareciables que todas las candelas²⁶³ y montes eran indios, y que habiendo indios, habia riqueza, y á esta causa llevaron tan gran noticia del dicho rio.²⁶⁴

Do trecho acima, achamos interessante destacar a prova do equívoco de Orellana e de seus companheiros de jornada: a expedição põe à prova o testemunho deixado por ele, e inclusive o de um de seus homens, que se encontrava nesta jornada: na realidade, o que haviam descrito em Espanha era fruto de suposições, e não correspondia à realidade que ali, no presente, era experimentada. Desse modo, a expedição de Orellana confundiu “candelas”, isto é, luzes, com índios, concluindo apressadamente que a região devia ser densamente habitada. E como região bastante habitada combinava com riquezas... Entretanto, Machifaro é “mal-povoada” em suas 200 léguas, concluem os expedicionários,

²⁶³ Por “candela”, entende-se luz de vela ou de candelabro. Cf. Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana / Joan Corominas. Madrid, Espana: Editorial Gredos, S. A., segunda edición, 1967, p. 125.

²⁶⁴ Cf. ZÚÑIGA, Gonzalo de. Relación..., p. 228.

e seus índios não tinham ouro ou prata. E, à semelhança dos habitantes do primeiro povoado encontrado, os índios de *Machifaro* informaram que a “terra” pela qual procuravam estava “abaixo”: [...] *preguntóles el Gobernador por la noticia que llevábamos, y dijeron como los de arriba, que abajo estaba, que fuésemos allá*”. *Envió a descubrir al capitán Sancho Pizarro la tierra adentro, el cual no halló cosa buena.* [...] ²⁶⁵

Segundo Zúñiga, Ursua, percebendo que a “notícia” de Omagua e El Dorado era incerta, o seu comportamento muda: tornou-se triste, reservado e negligente em suas funções de governador. Com isto, atraiu a antipatia de boa parte de seus soldados. Alguns amigos seus o aconselharam que distribuisse cargos e fizesse uma guarda pessoal, uma vez que não estava agradando a alguns soldados. Zúñiga faz aqui uma ressalva: lembra que a soldadesca era “gente do Peru”, e que os amigos de Ursua só tencionavam prevenir-lhe quanto a um possível motim, já que estavam praticamente perdidos. Ou seja: àquela altura, o fato de estarem perdidos, pois não encontravam a região esperada, poderia resultar em uma perigosa reação – que foi em realidade o que aconteceu, pois, em *Machifaro*, Ursua foi executado.

Antes de concluirmos este tópico, observamos o que dizem Vázquez e Almesto. Já mencionamos o fato de que, segundo Zúñiga, Ursua fica desanimado ao constatar/perceber que a notícia pela qual buscavam era “incerta”, seja porque os guias não mostravam o caminho certo, seja porque não havia nenhuma região rica. Mas em Vázquez encontramos uma versão diferente. Segundo este cronista, não é Ursua quem começa a desconfiar de que estavam sendo enganados, mas sim, o corpo expedicionário:

Aquí [em Machifaro] pareció a la mayor parte del campo que las guías que llevábamos (que eran ciertos indios brasiles de los que arriba hemos dicho) habían dado falsa relación y mentían en toda la noticia que nos habían dado, porque habíamos andado por el río casi 700 leguas sin ver cosas de las que nos habían dicho, y asimismo iba con nosotros

²⁶⁵ ZÚÑIGA, Gonzalo de. *Relación...*, p. 228.

uno de los soldados que habían bajado por el dicho río con el capitán Orellana el cual no conocía la tierra y desatinaba la gente de la armada y la mayor parte della desconfiaban de la noticia teniendo por burla la jornada, y deseaban volver al Perú y decían que no había más que buscar; lo cual entendido por el gobernador dijo que no pensase nadie tal, que los que entonces eran muchachos se habían de envejecer buscando la tierra [...].²⁶⁶

O trecho, praticamente idêntico, também pode ser encontrado em Almesto.²⁶⁷ Aqui, completamente diferente de Zúñiga, é o corpo expedicionário quem desconfia que a notícia era mentirosa. Podemos supor, a considerar a versão de Vázquez e de Zúñiga, que também Ursua estivesse desconfiado de que havia algo errado. No entanto, demonstrar isso de alguma forma poderia ser perigoso, visto estarem ali presentes tantos homens potencialmente perigosos; ou talvez Ursua tivesse receio de admitir até para si mesmo que poderia estar fracassando; porém, são apenas especulações que levantamos com os dados de que dispomos. Mas o fato, narrado por Vázquez e Almesto, de ele ter se utilizado de sua autoridade para coagi-los a continuar buscando a terra até envelhecer demonstra que *ao menos ele* parecia não ter desistido. Ursua devia estar a par de tantos outros exploradores que, contemporâneos a ele, haviam se arriscado terras adentro à procura da região, e haviam fracassado.²⁶⁸ Ele devia saber, portanto, pela experiência que não poderiam encontrá-la facilmente.

Um outro fator que auxilia na compreensão da atitude de Ursua deve-se à noção de *honra*. Ora, na passagem do texto de Vázquez, Ursua sentenciava que “*los que entonces eran muchachos se habían de envejecer buscando la tierra*”. Neste

²⁶⁶ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 71-72.

²⁶⁷ "Aquí pareció a la mayor parte de la gente del campo que las guías que traíamos, que eran ciertos indios brasiles de los que por ese río salieron a Pirú, según se había dicho, habían dado falsa relación y mentían en toda la noticia que nos habían dado: fuimos por el río casi setecientas leguas, sin que viésemos cosa de las que nos habían dicho; y asimismo iba con nosotros un español de los que habían bajado por el río con el capitán Orellana, el cual no conocía la tierra, y desatinaba, y así, la gente comenzó a desconfiar de la noticia, teniéndola por burla, y deseaban volver al Pirú, que decían que no había más que buscar; lo cual, entendido por el Gobernador, dicen que dijo que no pensase nadie tal, que los que entonces eran muchachos habían de envejecer buscando la tierra (...)." Cf. ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 122.

²⁶⁸ A este respeito, consultar, por exemplo: FAUCHER, FAUCHER, Manoel. Aguirre o La Fiebre de La Independência. Relato Verídico de La Expedición de Omagua y El Dorado (1560-1561). Editorial Txertoa, s.d.

pequeno trecho, encontramos pelo menos duas referências à noção de honra: a apelação de Ursua, instigando aqueles que eram “muchachos” a continuarem procurando pela terra, e, como continuação desta apelação, a ênfase no “envelhecer buscando”: ou seja, todos aqueles que eram homens honrados manteriam sua palavra, pois esta é mais valiosa que a própria vida: trata-se da *honra-palabra dada*, uma das variantes da tipologia desenvolvida por Elsa Barría.

Segundo esta pesquisadora, *una característica marcante de todo caballero que se precie de tal es el cumplimiento de la palabra dada [...]*.²⁶⁹ Pedro de Ursua, segundo a literata, é o único homem de linhagem identificado como tal na expedição, de acordo com a relação de Vázquez,²⁷⁰ identificação esta feita, aliás, pelo próprio cronista.²⁷¹ Quanto aos demais espanhóis que formavam a expedição, estes não possuíam nenhum elemento comum com a nobreza; aliás, muitos deles, pelo fato de, devido à sua condição, terem que dedicar-se a “ofícios baixos”, eram considerados “desonrados”:

Aquéllos que ejercían algún trabajo manual (él o sus ascendientes) eran excluidos, porque era considerado un tipo de actividade que envilecía. Cualquier oficio efectuado con las manos, como el de pintor, orfebre, sastre, escribano, sirviente, prestamista y/o tabernero, entre otros, era considerado oficio infame, de baja suerte, de poco valer, y, quienes lo ejercían, quedaban destituidos del honor.²⁷²

Portanto, compreende-se melhor a atitude de Pedro de Ursua quando se leva em consideração seu *status quo* – era cavaleiro, segundo Vázquez – e sua

²⁶⁹ Cf. HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales..., p. 223.

²⁷⁰ A relação de Vázquez constitui, aliás, uma das fontes de pesquisa da autora.

²⁷¹ "Vázquez reconoce el linaje de Ursúa cuando lo describe como: "...natural navarro, y muy caballero, hijo del señor de la casa de Ursua, hombre de grande habilidade y experiencia en los descubrimientos". Cf. HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales..., p. 200. González, por sua vez, esclarece: "la conquista e colonización de las Indias fue llevada a cabo por hombres pertenecientes en su mayoría a las clases humildes. Rufino Blanco, en su obra específica que entre los primeros conquistadores no había un solo hombre ilustre añadiendo (...). Es decir, gente proveniente de los estratos con menor poder social y económico: soldados, plebeyos, segundones, gente desarraigada de su tierra; en resumen, hombres que nada perdían con su partida porque nada tenían que perder." Cf. GONZÁLEZ, Elena Mampel. Lope de Aguirre..., p. 2.

²⁷² Cf. HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales..., p. 208.

palavra dada – diga-se de passagem, ao próprio vice-rei: era preferível e, coerente com a sua posição, morrer a desistir.

Por essas razões expostas, concluímos que, de acordo com os padrões da época, e baseados nas relações que aqui utilizamos, Pedro de Ursua não desistira da busca de Omagua e Dorado, entre outras razões, porque temia ser imputado como traidor, ser desonrado e ter seu nome difamado. Como todo cavaleiro de seu tempo, buscava não só o ouro, mas a fama, a honra e a glória; optara, então, por morrer defendendo estes ideais, para ele mais importantes que sua própria vida, como bem colocara Zúñiga.

3.3 De Machifaro ao Atlântico: o fim das buscas a Omagua e Dorado

Ainda em Machifaro, de acordo com Francisco Vázquez, os “traidores” formam uma junta. Entretanto, os novos planos não eram unanimidade entre os membros da facção rebelde. Inclusive Vázquez informa que, ao que parece, a “junta” formada decidiu retomar a busca da província: *Fueron de acuerdo y parecer que se debía buscar la tierra y noticia que Pedro de Ursua traía, y que la debían poblar, y que por este servicio Su Majestad perdonaría a los matadores del gobernador [...]*.²⁷³

A fim de se livrarem da acusação de um crime, da qual sabiam que não escapariam, eles tentaram remediar a situação: como eram muitos, caso conseguissem provar, mediante posteriores testemunhos, que Ursua é quem era o traidor, pois estava negligente no que se refere ao serviço prestado a Deus e à Sua Majestade, talvez conseguissem escapar da pena de morte e das subsequentes penalidades previstas para este tipo de delito. Além do que, caso encontrassem regiões ricas, as circunstâncias poderiam ser mais favoráveis a eles, e poderiam tornar-se ricos e respeitados. Entretanto, a fim de que pudessem se ver livres da culpa pelo crime, que era o objetivo mais imediato naquele momento, os membros da nova facção formada resolvem formalizar a decisão. Desse modo, e a fim de terem como argumentar em sua defesa, redigem um documento contendo todas as informações referentes aos motivos que os levaram à execução do governador.

²⁷³ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 82. O mesmo conteúdo podemos encontrar na relação de Alместo, p. 132.

Após o documento ficar pronto, os “principais”²⁷⁴ do campo deveriam assinar seus nomes. O primeiro a assiná-lo foi, conforme Vázquez, Fernando de Guzman. Em seguida, foi a vez de Lope de Aguirre. Mas Aguirre, após a assinatura, pôs ao lado a palavra “traidor”, e manifesta a todos que não está de acordo com a decisão tomada, pois não acredita que possam salvar-se daquela situação, e argumenta que, mesmo que achassem a terra, seriam inevitavelmente condenados.²⁷⁵ Sendo assim, a melhor opção seria o Peru. Mas Juan Alonso de la Bandera,²⁷⁶ capitão de guarda²⁷⁷ e um dos implicados no movimento, discorda de Aguirre, alegando que matar o governador não havia sido traição, mas sim, serviço ao rei. Por causa dessa tensão, estabelece-se uma rivalidade entre Juan Alonso de la Bandera e Lope de Aguirre, revelando a existência de duas facções no grupo dos amotinados, rivalidade que tem fim com a execução de Juan Alonso de la Bandera²⁷⁸ por Lope de Aguirre.

Ou seja, a busca pelas terras de Omagua e Dorado não é o objetivo de Aguirre e de seus aliados,²⁷⁹ revelando um desprezo desses soldados ao ideal de serviço à Sua Majestade, ideal este que, conforme vimos, conduzia em boa parte as atitudes de Pedro de Ursua.

Na realidade, como já havíamos ressaltado, os amotinados perseguiram um dos objetivos da expedição, que era a organização de um levante sobre o Peru. Nesse sentido, em meio à frustração de não se ter alcançado a tal região ou mesmo qualquer outra que valesse a pena explorar,²⁸⁰ a expedição ia mudando

²⁷⁴ Isto é, as pessoas que possuíam os cargos mais proeminentes.

²⁷⁵ Notemos que Lope de Aguirre, mesmo sendo domador de cavalos, é um homem bem informado a respeito da jurisdição espanhola de sua época, a despeito de sua condição social.

²⁷⁶ Juan Alonso de la Bandera é um dos nomes citados por Vázquez envolvidos no movimento rebelde; porém, como já havíamos salientado, como o movimento não é unânime, Bandera fazia parte do subgrupo que pretendia buscar Omagua para povoá-la e desse modo prestar serviço à Sua Majestade. Cf. VÁZQUEZ, Francisco. *Relación...*, p. 82.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 81.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 83.

²⁷⁹ De acordo com Ugarte, "o capitão Altamirano relata que sete dias antes da expedição partir, o governador Pedro de Ursua foi questionado por alguns soldados, dentre eles Lope de Aguirre, sobre a validade do empreendimento, pois, para eles, não havia lugar onde houvesse mais prata e ouro que no Reino do Peru, onde estavam e sem muito trabalho". Cf. UGARTE, Auxiliomar Silva. *O Mundo Natural...*, p. 22.

²⁸⁰ Percebemos, durante a leitura dos relatos, e "nas entrelinhas", que o grupo rebelde poderia desistir do levante caso encontrassem uma região rica para ser explorada, fosse ela ou não a região de Omagua e Dorado, pois a descoberta de uma região potencialmente rica em metais e/ou especiarias compensaria assim os esforços daqueles homens que, como no caso de Lope de Aguirre, já vinham amargando frustrações há algum tempo por não poder desfrutar de uma vida mais abastada. Prova disto são os pedidos destes homens a Pedro de Ursua para explorar algumas regiões que encontravam ? no que tiveram seus pedidos negados.

de feição, e aquele primeiro objetivo deixava de existir juntamente com a eliminação de Pedro de Ursua e, agora, de Juan Alonso de la Bandera, cedendo lugar à rebelião que naquele momento ia tomando corpo e forma na liderança pessoal de Lope de Aguirre.

Nos relatos, principalmente nos de Vázquez e Alместo, o novo objetivo da expedição torna-se oficial com o discurso de Guzman, por conselho de Lope de Aguirre. A partir dali, o novo objetivo declarado ainda que não fizesse parte dos planos da maioria ou não tivesse sido assimilado pelos demais membros²⁸¹ passaria a conduzir os rumos da expedição.

Como desdobramento do movimento rebelde, Guzman é “eleito” príncipe do Peru para ser coroado ao chegarem ao vice-reinado. Dessa forma, após uma estada de três meses no Povoado dos Bergantins, a armada parte dali com o propósito de “tiranizar o Peru”; nesses termos, ao menos aparentemente, a busca pelas terras de Omagua e Dorado chegava ao seu término.

Entretanto, o novo objetivo declarado, ele não é unânime. Já havíamos mencionado anteriormente que a expedição também tinha como objetivo retirar alguns soldados do Peru que “ameaçavam a ordem”. Para estes, a expedição se transformara na possibilidade de alcançarem aquilo que havia tempos muitos já haviam tentado sem sucesso: tomar o Peru das autoridades espanholas. Entretanto, muitos ali receavam compactuar com a rebelião temendo uma provável condenação por parte da monarquia espanhola. Para estes, muito embora Omagua e Dorado não fossem encontradas, seu dever era um só: terminar seus dias procurando a terra, como já havia dito Pedro de Ursua, pois mais valia morrer pela *honra* ou seja, pelo ideal do serviço de Deus e de Sua Majestade do que perdê-la. E é exatamente isso o que alguns irão procurar, conforme veremos adiante.

Assim, saindo do Povoado dos Bergantins, a armada encontra outro povoado. Saindo dele, de acordo com Francisco Vázquez, entram em um

²⁸¹ Com este comentário, estamos fazendo uma tentativa de traduzir o que se passava naquele momento. Uma vez que a morte do governador, que representava autoridade máxima na expedição, era recente, entendemos que talvez os expedicionários ainda estivessem assimilando a situação em que se encontravam: estavam sem um comandante oficial, perdidos em uma terra desconhecida e, para piorar, sendo arrastados para participarem de um levante que começava a se formar. Sendo assim, é muito provável que muitos ali ainda não soubessem direito o que seria mais sensato fazer dali em diante.

braço de rio do lado da margem esquerda. De acordo com o cronista, ocorre uma mudança no que se refere ao sentido da navegação: até ali, a armada sempre buscou ir margeando a terra firme da mão direita; agora, Lope de Aguirre e seus aliados a evitavam, a fim de não correrem o risco de encontrarem “tierra buena”:

Partidos deste pueblo de los bergantines, fueron aquel día a outro pueblo desta misma provincia, y desde allí fue la armada por un brazo del río, que va sobre mano izquierda desvianos a la tierra firme de mano derecha, que siempre habíamos costeadado; esto por apartarnos de la noticia y población de Amagua, que según teníamos por relación estaba en la tierra firme de mano derecha, y esto hicieron el tirano Lope de Aguirre y otros de su opinión, pareciéndoles que si acaso tomásemos tierra buena que nos diese deseo de poblar, estorbaríamos su mala pretensión y propósito.²⁸²

Portanto, podemos concluir que, não obstante não terem encontrado nenhum vestígio de Omagua e Dorado até ali, os amotinados, nomeadamente Lope de Aguirre e seus aliados, temiam encontrar “terra buena”; assim, se admitirmos que esses homens tinham receio de encontrar a região, mesmo ao acaso, isto significa que, de certa forma, as províncias ainda estavam presentes em suas mentes. O que Lope de Aguirre queria evitar era uma possível deserção, já que a adesão ao movimento liderado por ele dava-se mais pela coerção e pela força do que de forma espontânea.

Mas além desse fato que registramos, gostaríamos de ressaltar outro acontecimento que reflete a existência da expectativa de encontrar as regiões fantásticas entre aqueles expedicionários. Após a Páscoa, a expedição encontra um povoado grande, o maior que até ali haviam experimentado.²⁸³ Nele, encontram bastante comida e boa madeira para terminar a obra dos bergantins, e decidem alojar-se aí. Naquele lugar, escreve Vázquez que D. Fernando de Guzman, que havia sido eleito príncipe do Peru, estava arrependido de ter

²⁸² VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 90. Em Alместo, a passagem é a mesma. Cf. ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., pp. 141-142.

²⁸³ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 91.

participado da morte de Ursua, bem como todos os demais oficiais. Movidos por este arrependimento, reúnem-se com o objetivo de remediar sua situação, e tomam, pela segunda vez, a decisão de buscar a terra e povoá-la:

En este asiento arrepentido ya D. Fernando de Guzmán del yerro que había hecho y todos los demás sus oficiales en haber muerto a su gobernador, y viendo el mal camino que llevaban, deseando ver si podrían remediarlo, entraron un día en consulta sin llamar al tirano Lope de Aguirre, ni a ninguno de sus amigos, y acordaron segundo vez buscar la tierra y poblarla, y como para hacer esto el mayor estorbo que tenían era Lope de Aguirre y algunos de sus amigos que deseaban la guerra del Perú, acordaron que debían matarlos [...].²⁸⁴

Aqui cabe uma ressalva: é muito provável que Fernando de Guzman não desejasse de fato *envelhecer buscando a terra*; o que na realidade ele queria evitar era ver o seu nome envolvido numa rebelião, bem como sua posterior condenação e execução, optando pelo ideal de serviço já comentado aqui. Assim, a vontade de Guzman e dos demais oficiais que haviam naquele momento optado pela busca da região confunde-se com o ideal de serviço de Deus e de Sua Majestade, traduzindo naquele momento um único objetivo: o cumprimento de uma ordem que vinha da autoridade máxima. Nesse sentido, este grupo estaria fazendo uma escolha no mínimo mais sensata, não fossem os arroubos e a espantosa liderança de Lope de Aguirre.²⁸⁵

Em Almesto, a passagem é quase idêntica, a não ser pelo fato de Almesto não referir-se a Aguirre como “tirano”.²⁸⁶ Já em Zúñiga não encontramos qualquer alusão a este plano dissidente; o cronista apenas descreve que Aguirre, desconfiado como costumava ser, suspeita que D. Fernando pudesse traí-lo e, a fim de evitar que isto acontecesse, mata primeiro à quele.

²⁸⁴ Ibidem, p. 93.

²⁸⁵ Não queremos entrar em detalhes aqui a respeito da rebelião, já estudada em capítulo anterior. Por ora, apenas comentamos o que consideramos indispensável à construção deste capítulo no que se refere ao movimento.

²⁸⁶ Cf. ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 144-145.

Após este acontecimento, a última alusão, em Vázquez, às províncias de Omagua e Dorado, se dá alguns dias após a morte do seu “príncipe”. Dois dias depois de deixarem aquele povoado onde ocorre a morte de Guzman, navegam por oito dias. Avistam uma “cordilheira com cabanas”, e populações à margem do rio. Os índios-guia dizem que ali estava a “província” que procuravam:

Parecióse aquí sobre mano derecha una cordillera no muy alta de cabañas y sierras peladas, y había en esta cordillera grandes humos, y divisábanse algunas poblaciones orrila del río; allí dijeron las guías que estaba Amagua y las tierras buenas que ellos nos habían dicho. Mandó el tirano que nadie hablase con las guías; pasamos algo desviados desta tierra [...].²⁸⁷

Esta é a última alusão de Vázquez, em sua relação, às províncias que haviam motivado esta expedição, até porque o grupo estava bastante próximo do mar, já saindo das regiões prováveis onde poderiam estar as tais riquezas. Não encontraram, como vimos, nenhuma região rica, mas é muito provável que, não fosse a rebelião acontecer, a expedição terminaria trágica como tantas outras, com muitos morrendo de doenças e de fome ou mesmo perdidos no meio do caminho.

Em Alместo, podemos encontrar praticamente a mesma passagem,²⁸⁸ e em Zúñiga, embora o texto seja diferente, o sentido é o mesmo:

En aquel pueblo [...] los índios del Brasil [...] dijeron allí algunos que la noticia de la tierra que traía el Gobernador, era en un brazo del rio en el depoblado postrero que habíamos pasado, y otros decían que aun estaba delante, á los cuales tenía pensado el cruel tirano dejar empalados en aquel pueblo.²⁸⁹

²⁸⁷ VÁZQUEZ, Francisco. Relación..., p. 101.

²⁸⁸ ALMESTO, Pedrarias de. Relación..., p. 151.

²⁸⁹ ZÚÑIGA, Gonzalo de. Relación..., p. 248.

Novamente, aqui, os índios parecem insistir na existência do lugar, muito embora Lope de Aguirre desejasse evitar qualquer tentativa no sentido da procura, a fim de que nada ameaçasse seus planos.

Em razão disto, mais uma expedição encerrava-se sem encontrar o tal lugar encantado e, como nas demais, perderam várias de suas vidas buscando. Mas não é difícil imaginar o risco, pois, no Peru daqueles tempos, arriscar a vida em busca de riquezas era quase a única chance que se tinha de ascensão social. É somente nesse sentido que podemos compreender a aventura de uma expedição tão arriscada em regiões praticamente desconhecidas.



Alfred Russel Wallace: um viajante-naturalista em (trans) formação

Carla Oliveira de Lima*

Resumo: Este artigo é um estudo da narrativa *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, do naturalista britânico Alfred Russel Wallace. Concebida quando da passagem deste viajante-naturalista pela Amazônia de meados do século XIX, seu testemunho oferece não apenas uma riqueza de informações sobre a região, mas revela ainda temáticas que transcenderam os objetivos literais de seus escritos. Assim, neste trabalho, não apenas demonstro quão o olhar deste viajante britânico estava condicionado pelos debates intelectuais da época (romantismo, evolucionismo e criacionismo), como observo que a experiência de viagem a Amazônia foi fundamental para sua formação. Para além de perscrutar parte de suas premissas intelectuais que balizaram algumas de suas atitudes frente à realidade a ser apreciada, minha inquietação centrou-se em perceber de que forma os impactos da realidade amazônica incidiram sobre ele.

Palavras-chave: Narrativa. Viagens. Amazônia.

Abstract: This article is a study of the narrative *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, of the british naturalist Alfred Russel Wallace. Conceived for the travels of this naturalist-traveler through Amazonia at the mid-nineteen century, his testimony offers not only a wealthy information about this area, but also reveals subjects that transcended the literal objectives of his writings. Thus, in this article, not only demonstrate how this British traveler's point of view was conditioned by the debates of that time (romanticism, evolutionism and creationism), as I also observe that the experience of traveling through Amazonia was fundamental for his shaping. In addition to scrutinizing some of his intellectual assumptions that guided some of his attitudes to the observed reality,

* Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

my concern has focused on how to perceive the impacts of the Amazonian about him.

Keywords: Narrative. Travels. Amazonia.



Alfred Russel Wallace

Primeiras palavras

A literatura de viagem tem sido bastante utilizada como fonte de pesquisa nas recentes produções acadêmicas brasileiras. Dentre estas, os livros de alguns viajantes que passaram pela Amazônia no século XIX oferecem não apenas um manancial de informações sobre a região, mas também inspiram e oferecem novas possibilidades para a investigação em história.

Embora muito utilizada por esta disciplina, esta literatura de viagem, quase sempre é genericamente tratada como o olhar de “fora”. Este sempre limitado a enxergar a região por meio de filtros preconceituosos, etnocêntricos, por meio dos “olhos do imperialismo”. Por esta via, todo viajante do oitocen-

tos é pensando como vinculado aos interesses eurocêntricos de dominação. Assim, confrontado com uma realidade totalmente adversa a sua realidade, o viajante não encontrava espaço para expressar outro tipo de sentimento em relação ao que via, a não ser pelo o que estava sendo requerido pela emergente sociedade capitalista. Portanto, não existe a singularidade do “olhar viajante”, já que este pode ser pensado como sendo sempre igual. Então, se todos os viajantes são iguais por que continuar insistindo em estudá-los?

Assim, ao se observar algumas produções acadêmicas que utilizaram as narrativas de viagem como fonte de investigação histórica, estas quase sempre foram utilizadas de maneira secundária, recortando-se parte do discurso, sem levar em consideração a lógica interna da narrativa, o contexto em que foi produzida e expectativas de seu autor. Tendo em vista essas preocupações, a proposta desse artigo se insere neste esforço de pensar novas possibilidades de estudo dessa literatura de viagem, restringindo-se aqui, por falta de espaço, o campo de análise a narrativa do naturalista britânico Alfred Russel Wallace, *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*.

Cavallero de fina estampa a andar, andar...²⁹⁰

Alfred Russel Wallace, oriundo da classe operária inglesa, irá se interessar por história natural em 1840, influenciado pelas viagens que fazia pelo interior da Grã-Bretanha como aprendiz de topógrafo, mas principalmente após o seu contato com a polêmica obra *Vertiges*, de Robert Chambers. Contrariando a mentalidade religiosa do período, o livro defendia uma causa natural para o surgimento do sistema solar e dos seres vivos. Entretanto, o início do ano de 1844 pode ser apontado como decisivo em seus estudos, quando de sua contratação para lecionar no Collegiate School, um colégio público da cidade de Leicester. Neste local conheceu o estudioso Henry Walter Bates, seu futuro companheiro de viagem ao Brasil. Bates, assim como ele, era um jovem

²⁹⁰ Citação retirada de uma das estrofes da valsa Fina Estampa da compositora peruana Chabuca Granda.

estudioso diletante que dava atenção especial ao estudo dos insetos (a entomologia), ramo no qual era considerado um grande especialista. Muitas das afinidades entre os dois amigos surgiram, portanto, não apenas por pertencerem a uma mesma geração de homens (Wallace contava nesta época 23 anos e Bates 21), mas, sobretudo, pelo fato de comungarem das mesmas ambições e expectativas intelectuais, entre as quais, merece destaque: o fascínio pelas regiões tropicais e pelo dilema da teoria da transmutação, cuja ideia será mais tarde batizada por Charles Darwin de a origem das espécies. Em conformidade com esta última preocupação é que em 1845 escreve em carta a Henry



Henry Walter Bates

Bates: *I do not consider it a hast generalization, but rather na ingenious hypothesis strongly supported by some striking facts and analogies*²⁹¹ (eu não considero a teoria transformista uma generalização ligeira, mas uma teoria engenhosa fortemente suportada por fatos evidentes e analogias).

²⁹¹ AMORIN, Dalton de Souza. Ao redor de Charles Robert Darwin. [http://pos-darwinista.blogspot.com/2009/04/aoredor-de-charles-rober t-darwin.html](http://pos-darwinista.blogspot.com/2009/04/aoredor-de-charles-rober-t-darwin.html).

Alfred Russel Wallace, na ocasião em que visitou o Brasil (1848-1852), era um jovem coletor independente de espécimes raras e desconhecidas do mercado de colecionadores europeu. Mas, para além de seu papel de coletor e explorador, havia uma causa superior para escolha da Amazônia como destino da viagem: achar a chave de interpretação das causas da evolução orgânica. Assim, no outono de 1847, quando propõe insolentemente ao seu amigo *uma expedição ao Amazonas, com o fim de explorar a História Natural de suas margens*,²⁹² onde ganhariam a vida através da coleta e da venda de objetos de História Natural, sua motivação partia de um desejo íntimo de conhecer e encontrar respostas para aquelas indagações. Além disso, deveu-se a leitura do livro do americano Wiliam H. Edwards – *A voyage up the Amazon, including a residence at Pará*, a definição da Amazônia como roteiro para suas ambições de colecionador e de estudos. No início do ano de 1848, os dois naturalistas se encontraram em Londres, com o objetivo de planejar a viagem e de estudar as principais coleções de História Natural sul-americana que lá se encontravam. Ambos previram partir utilizando seus próprios recursos. O plano, segundo Bates, era *coleccionarmos produtos naturais, dispondo das duplicatas em Londres para pagar as despesas...*²⁹³ Ambos partem, após três meses de preparação que incluiu pesquisas e muitas leituras sobre o Brasil. Em abril de 1848, atravessam o canal da Mancha a bordo de um pequeno navio mercante, alcançando a foz do rio Amazonas um mês depois. Por motivos que nunca ficaram bem esclarecidos, após a viagem ao Tocantins, os dois companheiros rompem a associação de excursionarem juntos. Os dois amigos só se reencontraram novamente em fevereiro de 1850 em Barra do Rio Negro, sendo este o último encontro de ambos em terras brasileiras. Bates resolveu efetuar por sua própria conta a exploração da bacia amazônica, por ele nomeada de *o paraíso do naturalista*. Wallace parte em outra direção: rumo aos rios Negro e Orinoco.

Na época da chegada ao Brasil, Alfred Russel Wallace tinha 25 anos e Henry Walter Bates 23. O período de viagens desses dois naturalistas variou

²⁹² BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Candido de Mello-Leitão. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944. p. 11.

²⁹³ *Ibidem*, p. 11.

consideravelmente. Wallace percorreu as regiões dos rios Amazonas e Negro por quatro anos (1848-1852); enquanto a viagem pelas margens dos rios Amazonas e Solimões de Bates durou mais de uma década (1848-1859). Assim, não podemos esquecer a repercussão, em sua trajetória de vida, que teve a viagem à Amazônia. Graças a ela, Wallace pôde tornar suas aventuras conhecidas, alcançando reconhecimento público no meio letrado com sua *A Narrative of Traves on the Amazon and Rio Negro*, publicada pela primeira vez na Inglaterra por Reeve and Company em 1853. Popularidade esta que pode ser visivelmente creditada se observarmos as várias reimpressões da obra, em diferentes períodos e formatos – como por exemplos os livros de bolso mais baratos e acessíveis a classes menos privilegiadas – até a sua morte, ocorrida em 1914.²⁹⁴ Por outro lado, a região revelou-se para ele um verdadeiro laboratório para suas ambições intelectuais, já que na medida em que descobria espécies novas, estas respondiam e se conectavam a algumas de suas indagações. Obviamente, estas perguntas não foram respondidas e aprofundadas como havia planejado, principalmente devido ao desfecho de sua viagem de volta à Inglaterra: o navio de bandeira britânica, o *Helen*, em que tomou passagem pegou fogo. No episódio, Wallace viu as chamas arrasar toda sua coleção (de animais vivos e não vivos, desenhos, esquemas e um grande álbum), já que a alfândega brasileira não havia despachado parte de sua coleção, como previra antes de sua viagem ao rio Negro. Dos objetos que conseguiu salvar do incêndio o viajante relata: *Tirei apenas o meu relógio e uma pequena caixa de folha de flandres, que continha algumas camisas e uns dois livros de notas, com alguns desenhos de plantas e animais*²⁹⁵ os quais estavam em sua cabine; sobre outros objetos que ficaram lamentou-se: *Na verdade, senti uma espécie de apatia para tratar de salvar o que quer que fosse, mesmo porque, no momento, eu dificilmente podia atinar com o que devia fazer, com o que valesse a pena salvar.*²⁹⁶

Seis anos mais tarde, após a tragédia com o *Helen*, no dia 1.º de julho de 1858, a Sociedade Lineana de Londres assistiu atônita a apresentação de

²⁹⁴ WALLACE, Alfred R. Uma Narracion de Viajes por el Amazonas y el Rio Negro. Trad. Rafael Lassaletta y Jose Alvarez. Iquito-Peru: Monumenta Amazônica, 1992. p. 28 e p. 38.

²⁹⁵ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p.488.

²⁹⁶ Ibidem, pp., 488.

uma nova descoberta científica assinada por dois britânicos. Sendo que Sir Charles Lyell e Sir Joseph Hooker foram os encarregados de anunciar do púlpito o conteúdo desta: tratava-se da teoria da origem das espécies por meio da seleção natural. A sessão foi aberta com comentários introdutórios que remetiam a primazia da solução desse mistério a um dos descobridores: era Sir Charles Robert Darwin, por isso o trabalho deste foi lido primeiro; e em segundo a Alfred Russell Wallace, um naturalista diletante que se encontrava na atual Indonésia, e lá havia escrito e enviado a Darwin um artigo que resumia os fundamentos da ideia da seleção natural, enquanto sofria acessos intermitentes de malária, sendo seu artigo lido por último na reunião. O primeiro ganhou notoriedade no meio científico com a publicação da famosa obra “A origem das espécies”, enquanto o segundo, não teve a mesma oportunidade de escrever uma pesquisa mais detalhada sobre a teoria a qual intuiu.

Ponto de Partida: o gosto pelos estudos naturalistas

Foi no dia 26 de abril de 1848, *a bordo de um pequeno navio mercante*²⁹⁷, que os dois jovens naturalistas ingleses, Alfred Russel Wallace e Henry Walter Bates, partiram do porto de Liverpool, na Inglaterra. Ambos encontravam-se ansiosos pelo primeiro vislumbre de terras tropicais, *e após rápida travessia do Canal da Mancha ao Equador*²⁹⁸ chegaram a *uma pequena aldeia, antiga sede de missão dos jesuítas*²⁹⁹, denominada Salinas, em 26 de maio, *único porto de entrada para a vasta região banhada pelo rio Amazonas*.³⁰⁰

Mas as cenas de partida e de chegada não dão conta de explicar quais as motivações, os interesses, os anseios desses personagens que seguiram em direção ao Brasil. Desse modo, achamos necessário fazer um breve recuo no tempo e perscrutar o imaginário social da época que foram decisivos para se conceber e planejar uma viagem dessa natureza, que tinha como porto final o espaço amazônico brasileiro.

²⁹⁷ BATES, Henry Walter. O Naturalista no Rio Amazonas. Tradução Candido de Mello-Leitão. Vol. 1; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p. 6.

²⁹⁸ Ibidem, p. 6.

²⁹⁹ Ibidem, p. 6.

³⁰⁰ Ibidem, p. 6.

Diante do exposto, comecemos pelo imaginário intelectual da época. Antes de ser considerada uma atividade profissional, o interesse pela botânica e pela história natural fazia parte de um diletantismo intelectual que estava bastante em voga entre os jovens europeus e norte-americanos, principalmente os da classe média, desde o século XVIII. Na verdade, essa ampliação do interesse pelo estudo do mundo natural, de acordo com o historiador Keith Thomas, remonta ainda ao século XVII em que *o estudo de aves, moluscos, fungos, borboletas, algas marinhas, fósseis, flores e animais selvagens se firmara como uma recreação de classe média*.³⁰¹ Desde então era cada vez maior o número de pessoas, *fidalgos, clérigos e gente da cidade (incluindo suas esposas)*,³⁰² que dirigem sua atenção (seu tempo ocioso) ao mundo da natureza, seja *por curiosidade, prazer ou satisfação emocional*.³⁰³ No entanto, nesse período, embora parte dessa atividade tivesse fim utilitário (médicos estudavam plantas para uso medicinal; entomologistas estudavam insetos para exterminar pragas agrícolas) muitas práticas de história natural excederam em muito tais fins utilitaristas. Na verdade, o estudo de história natural deriva de uma combinação de elementos: *...impulso religioso, curiosidade intelectual e prazer estético. Foi a religião que ensinou que o mundo natural era o livro de Deus, e seu estudo um atalho para a compreensão da sabedoria divina*.³⁰⁴ Neste sentido, a contemplação da natureza era pensada como um dever moral, um tributo prestado ao Criador.

Mas foi o século XVIII que definiu novos contornos à atividade naturalista, quando esse impulso moral é acrescido *da pressão mais persistente da moda e do prazer*.³⁰⁵ O período do Setecentos, juntamente com a revolução industrial e explosão demográfica, testemunhou a crescente popularização de autores que escreveram sobre temas de história natural tanto para instruir quanto para divertir seus leitores.³⁰⁶ Além disso, a Inglaterra setecentista vai dar vazão a diversos artistas especializados em temas de história natural, entre os quais podemos citar: Eleazer Albin, Moses Harris, William Lewin e Thomas Bewick.

³⁰¹ THOMAS, Keith. O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. Trad. João Roberto Martins Filho; São Paulo: Cia. das Letras, 1988. Ibidem, p. 332.

³⁰² Ibidem, p. 332.

³⁰³ Ibidem, p. 332.

³⁰⁴ Ibidem, p. 334.

³⁰⁵ Ibidem, p. 335.

³⁰⁶ Isto graças à produção e circulação de textos em vernáculo e não em latim. Cf. THOMAS, Ibidem, p. 335.

*Suas meticulosas pinturas sobre borboletas e aranhas em estampas coloridas eram comercializadas em mercado de luxo, bem como gravuras em preto e branco para um mercado mais amplo.*³⁰⁷ Essa demanda por coleções, livros, gravuras indicava que a história natural tinha se tornado um tema altamente prestigiado e compartilhado por diversos setores da sociedade. Ao mesmo tempo, o século XVIII assistiu a multidões de pessoas que seguiam para o litoral e/ou excursionistas e se aventuraram por penhascos, montanhas a fim de coletar seixos, conchas e algas marinhas ou observar aves exóticas, as quais construíam seus ninhos naqueles lugares. Também viu nascerem sociedades e clubes de história natural e botânica de campo.

Para Thomas, se por um lado, tal movimento não se restringiu às classes médias britânicas, pois também é possível observá-lo em simultâneo acontecendo em outros países europeus, sobretudo França e Alemanha, por outro, não se pode negar que *em nenhuma outra parte a história natural se tornou mais popular que na Inglaterra... A flora e a fauna das Ilhas Britânicas foram talvez mais intensamente estudadas que as de qualquer outra região comparável.*³⁰⁸ Portanto, nas ilhas britânicas era grande o número de pessoas que partiam de áreas inteiramente urbanizadas em direção aos campos, bosques e outras paisagens naturais em busca de coletar espécimes novos para suas coleções particulares. E serão esses amadores naturalistas que garantirão aos cientistas a maior parte de suas informações sobre o mundo natural.

Foi nesse século, quando a história natural não tinha se profissionalizado, considerada apenas um passatempo para naturalistas amadores, que vemos se engendrarem novas sensibilidades que culminariam *nas legislações dos fins dos séculos XIX e todo o século XX para preservação da natureza e a proteção de seres selvagens.*³⁰⁹ A perda do prazer de caçar e a descoberta do prazer de raciocinar em vez de matar por entretenimento os animais tornaram-se sentimentos recorrentes no imaginário da época.

³⁰⁷ Ibidem, p. 335.

³⁰⁸ Ibidem, p. 333.

³⁰⁹ Ibidem, p. 337.

Wallace entre o pensamento tradicional e o pensamento revolucionário

Além disso, espriam-se por todos os cantos da Europa clubes para homens interessados em história natural, como a Sociedade Pliniana, cujos integrantes debatiam concepções bastante ousadas para a época, em contraposição as ideias consagradas na política, filosofia e religião. Os debatedores colocavam na berlinda o pensamento ortodoxo, ou tradicional, e o pensamento herético, ou radical. De um lado estavam os pensadores ortodoxos, cujas ideias eram compartilhadas não apenas pela maioria dos intelectuais, mas por quase todos os setores sociais, os quais reafirmavam as concepções bíblicas da criação do mundo e de todas as coisas. Do outro, os pensadores hereges passaram a negar a explicação da criação do mundo pela via divina. Por sua vez, seria a ciência a única via possível para dar uma explicação com base nos fenômenos das forças físicas, forças naturais, reações químicas, sendo o homem parte do mundo natural e não uma criação especial, separada.³¹⁰ Na ciência, a primeira grande contestação das concepções bíblicas, veio da parte da geologia. O questionamento veio à tona com base em achados fósseis. Alguns cientistas perceberam que os fósseis eram relíquias reais de seres que haviam existido, desta forma:

como poderiam ter se transformado em pedra em apenas alguns milhares de anos? O mistério aumentou quando começaram a ser escavados fósseis que claramente não tinham relação com nenhuma criatura viva na época. Os mais espetaculares foram os fósseis de dinossauros, primeiro deles descoberto em 1822 por um casal inglês, Gideon e Mary Ann Mantell... Mas como isso poderia ter ocorrido se, como afirmavam os ortodoxos, Deus criara cada espécie na sua forma definitiva para toda eternidade.³¹¹

³¹⁰ Cf. STEFOFF, Rebeca. Charles Darwin: a revolução da evolução. Tradução Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 25.

³¹¹ *Ibidem*, p. 27-28.

A resposta dos ortodoxos cristãos a essas questões veio com a teoria chamada catastrofismo, segundo a qual a Terra passou por inúmeros eventos súbitos e devastadores como inundações, terremotos erupções vulcânicas, acontecimentos tão catastróficos quanto o que ocorreu na passagem bíblica da arca de Noé. Deus então teria criado e destruído o mundo diversas vezes, pois *a Criação descrita na Bíblia é apenas a mais recente. Os dinossauros e outros animais extintos provinham de criações anteriores e haviam perecido na destruição que precedera a cada nova criação.*³¹²

Assim qual Charles Dawin, Alfred Russel Wallace tomou conhecimento dessas concepções pioneiras. Entretanto, ele colocava como maior destaque no seu engajamento nessas ideias a obra anônima de um livreiro chamado Robert Chambers:

Bem me lembro da sensação causada pelo aparecimento dos Vestiges e do ardoroso prazer com que li essa obra. Embora verificasse que Chambers realmente não oferecia nenhuma explanação do processo de transformação das espécies, não obstante a perspectiva de que a mudança se efetuava, não através de qualquer meio inimaginável, mas de acordo com leis conhecidas e métodos normais de reprodução, considerei o mencionado livro como perfeitamente satisfatório e como marcando o primeiro passo em direção a uma teoria mais completa e explicativa. Causa-nos hoje maior espanto o ter sido esse primeiro passo, como sabemos, *considerado uma heresia, a qual era quase universalmente condenada, por oposta aos ensinamentos, quer da ciência, quer da religião.*³¹³ [grifos nossos]

A empreitada de Alfred Russel Wallace, ao estabelecer sua teoria e imediatamente pôr no papel sua redação definitiva, consolidada na forma de um artigo científico, ao contrário de seu contemporâneo Darwin que a adiou por 20 anos, nos parece uma demonstração importante de como sua condição de viajante o privilegiou de um modo ou de outro, haja vista que a articu-

³¹² Ibidem, p. 28.

³¹³ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro... p. 20.

lação dos termos gerais de seus princípios de seleção natural não foi composta em seu gabinete de estudo, mas enquanto permanecia como estrangeiro em Ternate:

e estava sofrendo de um ataque de febre intermitente, a qual me prostrava... durante os acessos, quando eu meditava novamente no problema das origens das espécies, alguma coisa levou-me a pensar no Essay on population... de Malthus, e nos reveses positivos, guerra, epidemias, fome... aos quais atribuía ele se conservarem mais ou menos estacionárias todas as populações selvagens. Ocorreu-me, então, que tais reveses deviam também influir nos animais e diminuir-lhes o número... Enquanto vagamente eu pensava como era que isso atingiria a qualquer espécie, eis que me iluminou subitamente a ideia a sobrevivência dos mais capazes, isto é, de que os indivíduos, removidos pelos reveses, deviam ser, na totalidade, inferiores àqueles que sobreviviam... o método integral de modificação específica tornou-se nítido pra mim....³¹⁴

Jamais lhe ocorrera que poderia ser tomado como herege, nem que poderia ter sua imagem maculada, ou sentiu algum escrúpulo religioso de qualquer natureza que o fizesse deixar de lado a ideia, ou engavetar o projeto. Exemplos para isso não lhe faltavam: sabia de cor a história do autor de *Vestiges* e como a maior parte da sociedade científica da época deu cabo de seu livro, cobrindo-o de escárnio e insultos pelo motivo de contradizer a versão bíblica da origem dos seres vivos. Conforme a biógrafa de Charles Darwin, Rebeca Steffoff, ao negar a Criação relatada na Bíblia, Chambers evocava o *espectro do materialismo*, ideia bastante perturbadora para a sociedade vitoriana.³¹⁵ Diante disso, sabia-se das controvérsias sociais para estabelecer os termos gerais da seleção natural. Darwin tinha consciência do abalo e comoção social que sua teoria poderia desencadear, sabia tudo que havia causado *Vestiges*, temia, sobretudo, pela sua carreira, pela sua imagem e reputação social; talvez

³¹⁴ Ibidem, p. 22.

³¹⁵ STEFFOFF, Rebeca. Charles Darwin: a revolução da evolução... p. 74.

não quisesse desafiar os costumes, a tradição, romper a ordem social estabelecida, enfim, temia ser proscrito pela sociedade, já que sua condição social não permitia tal ousadia. No caso de Wallace, talvez tal atitude tenha sido facilitada, em termos, por sua própria condição de viajante; outrossim, em parte porque sua frustrante viagem à Amazônia acendeu nele a necessidade de procurar outros remotos confins não só para comprovar empiricamente a teoria da seleção natural, mas porque lá se lhe ofereceriam objetos de história natural, os quais poderiam ser vendidos no mercado de colecionadores naturalistas; ambas as ações lhe trariam benefícios em escala social, isto é, reconhecimento público, sucesso profissional, dinheiro; enfim, a atitude de Wallace nos coloca a seguinte indagação: o viajante, ao ter passado tanto tempo distante (foram doze anos de viagens exteriores quase ininterruptas) de seus credos, de seus costumes, adaptando-se e diante de outra cultura, diante de outras paisagens, sentiu-se distanciado o suficiente de seus condicionamentos sociais, encontrando naqueles territórios ambiente fértil e propício para dar vazão aos seus desejos e ideias mais íntimos? Em princípio a vantagem que se abre no horizonte do viajante indica a falta de amarras sociais e intelectuais que pudessem tolher os seus passos. Nesse sentido, a ânsia de viajar para conhecer inexplorados rincões mostra uma postura que anseia pela liberdade e pela ruptura com a tradição. Outrossim, pode-se compartilhar a visão do historiador inglês, Eric Hobsbawn, que situa a atitude de Wallace como parte da conjuntura política e ideológica do país, ou seja:

Ele [o evolucionismo] foi, evidentemente, adotado de imediato pela extrema esquerda, que já havia muito tempo atrás fornecido um poderoso representante. *Alfred Russel Wallace* (1823-1913), que de fato descobrira a *teoria da seleção natural independente de Darwin* e partilhou essa glória com ele, *vinha da tradição de ciência artesã e radicalismo* que teve papel tão importante no começo do século XIX e que *achava a "história natural" muito normal*. Formado em Salões de Ciência cartistas e owenistas, permaneceu *bomem de extrema esquerda* e voltou à política mais tarde na vida, dando apoio à *nacionalização da terra* e mesmo ao *socialismo*, enquanto mantinha sua crença em outras características da ideologia plebéia e heterodoxa,

como a frenologia e o espiritualismo. Marx imediatamente colocou a Origem de Darwin como a base das ciências naturais... e a social democracia tornou-se fortemente...Darwnista.³¹⁶ [grifos nossos]

De qualquer forma, ao tomarmos por imagem a figura de Charles Darwin na famosa expedição de volta ao mundo a bordo do navio *Beagle*, iniciada em dezembro de 1831, observa-se claramente que a prática de estudar história natural por diletantismo irá para além de suas pretensões iniciais. A trajetória de Darwin ilustra exemplarmente os perfis de alguns viajantes naturalistas ingleses e/ou de origem anglo-americana que se aventuraram para além-mar. Nesse contexto, o prazer de viajar, para muitos jovens europeus, advinha da necessidade de escapar³¹⁷ das ordenações sociais que compunham a sociedade burguesa. Nesse sentido, lembremos que até o momento de sua partida, Darwin sentia-se pressionado pelo pai a escolher uma carreira profissional: tentou estudar medicina, mas logo abandonou o curso; após sua decepcionante trajetória na faculdade de medicina foi coagido por seu pai a servir à Igreja Anglicana. Curiosamente, invertendo a lógica atual, foi no seminário que Darwin ampliou seus conhecimentos e seu entusiasmo por história natural, principalmente porque conseguiu estabelecer boas relações com influentes clérigos-cientistas, entre os quais merece destaque John Stevens Henslow, seu professor e amigo, por tê-lo recomendado a participar da excursão do *Beagle*.

Portanto, a presença do precursor da teoria do evolucionismo, na excursão do comandante Robert Fitzroy, não se deveu a uma missão de caráter oficial. Na realidade o comandante do *Beagle* ... *queria encontrar um passageiro particular para a viagem porque as regras da etiqueta naval impediam qualquer contato social do capitão com os oficiais e a tripulação.*³¹⁸ Robert Fitzroy entedia que somente

³¹⁶ HOBBSAWN, Eric. A Era do Capital... p. 361.

³¹⁷ Nesse sentido, Alexander von Humboldt serve também como modelo para outros viajantes, pois segundo Pratt, sua viagem, em parte, advinha da necessidade de escapar das estruturas sexistas e matrimonialistas burguesas: "A história da viagem e da ciência é significativamente erigida sobre o fato de que era esses contextos para a intimidade entre indivíduos do mesmo sexo e para uma sociedade exclusivamente masculina." Cf. PRATT, Mary. Os olhos do império... p. 205.

³¹⁸ Cf. STEFOFF, Rebeca. *Charles Darwin: a revolução da evolução*. Tradução Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 40-41.

um *gentleman* com origem familiar e educação apropriada poderia servir-lhe de companhia na viagem, já que, como descendente do rei Carlos II, acreditava que ninguém da tripulação pertencia à sua classe social. Darwin, como um estudante diletante³¹⁹ e muito rico, ofereceu-se como possível candidato à viagem, entusiasmado com a ideia de viajar pelo mundo e *ver pessoalmente algumas daquelas maravilhas tão distantes*.³²⁰ Tanto assim, que para fazer parte da excursão, ele teve de arcar com seus próprios recursos todas as suas despesas de viagem.

Ver e olhar com os próprios olhos

Fazer o caminho ao encontro do maravilhoso. Essa foi a intenção *a priori* que mobilizou Wallace para a região Amazônica, ver com os próprios olhos *todas as maravilhas que tanto me deliciavam, quando eu lia as descrições feitas pelos viajantes que as contemplaram*.³²¹ Ler e imaginar formam a base das ações objetivas para a disposição de viajar. Resultado da herança imagética deixada por outros viajantes e cronistas que, ao revelarem sua experiência de viagem por meio de cartas, jornais e/ou livros, estimularam imaginações sobre as riquezas naturais da América meridional. Este legado descritivo e narrativo, uma vez combinado com o legado visual, no formato de quadros, fotografias e ilustrações – frutos do trabalho do crescente número de artistas que se moviam pelos quatro cantos do mundo atrás de material promissor³²² – definiu para o imaginário ocidental do Oitocentos os termos pelos quais o Brasil passou a ser representado: espaço-símbolo de uma natureza tropical e exótica. Quadro esse sempre presente no primeiro impacto visual do viajante:

Daí a pouco, num céu sem nuvens, surgia o sol, e avistamos, então, cercada de *densa floresta*, a cidade do Pará, com suas *bananeiras e palmeiras*, que se destacavam

³¹⁹ Ibidem, p. 33-37.

³²⁰ Ibidem, p. 37.

³²¹ Ibidem, p. 31.

³²² MANTHORNE, Katherine. O Imaginário Brasileiro para o Público Norte Americano do Século XIX. Revista USP, São Paulo, n.º 30, jun/ago. 1996. p. 60.

magnificamente, *oferecendo aos nossos olhares um espetáculo duplamente belo*, já pelo *tom alegre da paisagem*, já pela presença daqueles *luxuriantes espécimes dos países tropicais*, na sua esplêndida pompa nativa, os quais tantas vezes tivemos ocasião de admirar nas estufas de Kew e de Chatsworth.³²³ [grifos nossos]

Ponto de chegada para suas ambições de naturalista independente, a região banhada pela bacia do Amazonas se configurava no espaço-símbolo de uma natureza luxuriante, primal, e, conseqüentemente, preche de fantasias sociais. Análoga a atitude da maior parte dos jovens que, corriam pelo interior da Grã-Bretanha, impulsionados pela febre do colecionismo, e, pela moda de ler sobre intrépidos viajantes que percorriam regiões inexploradas pelo homem (branco), o viajante britânico escolheu a região amazônica por que havia lido a narrativa de viagem do americano William H. Edwards – *A voyage up the Amazon, including a residence at Pará*. Foi a inspiração que faltava para impulsionar o naturalista para o encontro de seus anseios científicos mais íntimos. É o que podemos perceber na seguinte passagem: *para lá resolvi partir, não só em razão da facilidade de seu acesso, mas também pelo pouco que era conhecida aquela região, em confronto com outras da América do Sul...*³²⁴ Em outras palavras, pode-se concluir que Wallace explicitamente revelava o desejo por aventura, a excitação que lhe proporcionaria o vislumbre de novas paisagens e de novas experiências. E dentro dessa questão, não podemos esquecer que em vez de escolher outros pontos da América do Sul, que sintetizava para o imaginário europeu o exotismo e a exuberância da paisagem do Novo Continente – as montanhas de picos gelados dos Andes peruanos, os campos abertos dos pampas argentinos – Wallace e Bates decidiram-se pelas densas matas virgens das margens do Amazonas e do Orenoco para suprir suas expectativas naturalistas. Além dos motivos acima salientados por Wallace, outra razão para tal escolha deriva do fato de Alexander Von Humboldt não ter conseguido explorar a bacia do Amazonas.

³²³ WALLACE, op. cit., p. 36

³²⁴ WALLACE, Alfred Russel. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro. Trad. Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, 2004. p. 32.

Evidenciando que parte do fascínio pela região amazônica resultou de uma intenção consciente de completar a etapa pela qual o grande naturalista alemão deixou de executar, ou, talvez até, igualá-la ou superá-la em grandeza e em extensão de realizações. Nada mais emocionante para um europeu, cuja mente foi alimentada por histórias fantásticas de outros mundos, do que a ideia de *romper a trama de sua vida cotidiana* e partir para *alguma terra bem distante, onde reina um sertão constante*.³²⁵

Assim, acompanhando o imaginário científico da época, a jornada ao Brasil tinha como propósito satisfazer suas expectativas científicas, refutar antigos preconceitos contra o Novo Mundo, elaborar hipóteses sobre a origem da vida, identificar novas espécies por meio de métodos taxionômicos e, por fim, ver e sentir as forças da natureza em toda a sua plenitude. Esses foram os princípios reguladores do olhar naturalista do viajante britânico Wallace em relação ao meio ambiente amazônico. Com estes objetivos, o viajante ao mergulhar na floresta, considera tudo passível de exame: *Fiz um passeio ao longo da praia, para examinar as rochas, verificando serem elas efetivamente de origem vulcânica, tendo cor escura*³²⁶ *as borboletas amarelas que levantam-se a um só tempo, formando uma verdadeira nuvem flutuante, de cor amarela ou alaranjada*³²⁷ *as conchas eram toleravelmente abundantes grupos de árvores e de arbustos, no meio dos quais se viam também lindíssimas flores na lagoa, viam-se bonitos lírios, de uma cor amarelo-clara, e algumas lindas ranunculáceas. inúmeros jacarés, apontando as suas cabeças aqui e acolá*.³²⁸

Desse modo, a medida que se movia pelo interior da Amazônia seu olhar preconcebido tentou selecionar tudo o que viu de acordo com dois princípios explicativos da realidade: as descrições taxionômicas e as descrições estéticas (sublime e pitoresco). O primeiro, fixado pelo suíço Carl Linneo em 1735, visou instrumentalizar qualquer pessoa para dispor da maneira correta os seres de acordo com a classe e a ordem correta. Esta metodologia consistia no uso de terminologias em latim para designar plantas e outros seres conhecidos ou desconhecidos, atribuindo-se um padrão universal normativo de descrições da natureza. Com o desenvolvimento desse método classificatório,

³²⁵ Ibidem, p. 32.

³²⁶ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro... p. 103.

³²⁷ Ibidem, p. 104.

³²⁸ Ibidem, p. 108.

a nomenclatura linneana de descrição dos seres passou a ser parte integrante de todos os relatos de viagem a partir da segunda metade do século XVIII. Conforme Pratt: *A coleta de espécies, construção de coleções, o batismo de novas espécies passaram a ser temas típicos da literatura de viagem.*³²⁹

O outro princípio descreve a natureza lançando mão de uma linguagem emotiva, que visa demonstrar ao receptor da mensagem as reações e os sentimentos dos viajantes em relação ao ineditismo da paisagem; um estilo literário que visa produzir uma pintura verbal de modo que transmita ao expectador a mesma sensação de prazer sentida pelo observador-viajante. Portanto, a contemplação do novo cenário causa prazer e por si só justifica e dá significado à jornada:

A manhã está deliciosa. As saracuras e uma espécie de cordonizes estavam entoando os seus melancólicos cantos, que se ouvem quase sempre, de manhã e à noite, nas margens dos rios. Altas palmeiras erguem-se ali, na beira do rio. Quando o sol surgiu, com aquela *manhã tão fresca e tão agradável, o espetáculo era realmente belo.*³³⁰

Como podemos conjecturar, o olhar sobre a natureza ocupa-se em demonstrar as sensações que um viajante sente ao se deparar com uma natureza estranha, infinita, sempre em movimento. A contemplação de uma paisagem inédita gera expectativas e ativa os sentidos do corpo e da imaginação. Para eles a natureza era sentida em sua plenitude, cujas sensações revelavam o gosto romântico por lugares agrestes, por regiões extra-europeias que abrigavam criaturas estranhas e admiráveis como na cena a seguir:

As pequenas e admiráveis *borboletas, de asas ornadas de ouro*, e que *luzem como metal*, escondem-se sob as folhas das árvores ou expandem as asas ao sol da manhã, enquanto as maiores e mais majestosas voam negligentemente pelos *sombrios caminhos da floresta.*³³¹

³²⁹ Ibidem, p. 59.

³³⁰ WALLACE, op. cit., p. 89.

³³¹ Ibidem, p. 125.

Sendo assim, Wallace ao observar pela primeira vez espécies como *a maravilhosa arara azul*, assim como o artista que olha sobre a face da natureza almejando transferir a bela cena para sua tela, longe de usar termos técnicos, efetua descrições escritas como se estivesse traçando seus contornos e cores na tela de um quadro: *A sua plumagem, muito brilhante, é inteiramente azul, como anil, sendo seu bico esbranquiçado.*³³² A natureza é, neste aspecto, reproduzida e fixada por meio de uma descrição estética.

Mas, se por um lado estava consciente em dar asas à sua imaginação ao contemplar uma paisagem corretamente pitoresca, por outro ao se aproximar da realidade objetiva, a superfície do quadro da natureza mostrava-lhe detalhes desmistificadores, levando-o a enxergar deformidades na paisagem antes pintada:

Eu nunca tive, entretanto, tão grande e tão completo desapontamento. A temperatura não era tão ardente, os costumes do povo não eram lá tão esquisitos, nem mesmo a vegetação era tão espantosa, como o que eu havia imaginado e conjecturado durante o tédio de uma viagem marítima.³³³

Considerando que o primeiro impacto dos naturalistas sobre a Amazônia foi realizado pela via textual – livros, jornais, revistas – uma resposta provável para tal atitude mostra que o viajante ao ver a realidade dos trópicos tenha expressado uma espécie de sentimento de cura pelo gosto da natureza tropical:

O exagero das idéias, que geralmente fazemos a respeito dos trópicos, provem da leitura dos trabalhos de naturalistas, que são em grande número entre os viajantes daquelas regiões. Se eu cheguei a uma conclusão diferen-

³³² WALLACE, op. cit., p. 104.

³³³ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro...p. 38.

te, *não é porque eu seja incapaz de apreciar os esplendores do cenário tropical, porém, sim, porque acredito que eles não são da natureza ou da espécie com geralmente são pintados.* Os cenários de nossa terra são insobrepujáveis. Nada há nos trópicos que se lhes aproxime, nem os cenários dos trópicos são como os que vêm aqui. *Lá* – singulares estruturas de caules e de lianas, folhas gigantescas, palmeiras esbeltas e as plantas, individualmente, tendo vistosas flores, são os aspectos característicos. *Aqui* – um interminável tapete de verdura com tufos de vistosas flores, dos mais variados matizes, e uma constante variedade de planícies e de florestas, de prados e de bosques, que mais do que os objetos individualmente, enchem de verdadeiro deleite o espectador.³³⁴ [grifos nossos]

Em outras palavras, da relação textual de que dispunham emergia uma geografia imaginativa carregada do mito de uma natureza intocada, ideal, paradisíaca; no entanto, ao contrário do que suas expectativas queriam encontrar, evidenciaram que nas florestas tropicais *nota-se que pouco de beleza e de vigor possuem o seu colorido.*³³⁵ Essas evidências mostram que o desapontamento fora, sobretudo, estético. Nesse sentido, é significativo que Wallace tenha usado a metáfora da pintura para justificar o fato de não ter encontrado prazer estético na paisagem. Se os cenários por ele vistos discordaram das vistas usualmente pintadas por outros viajantes, é por que as *sensações de prazer que experimentamos, quando observamos os objetos naturais, dependem mais das associações de ideias que fazemos sobre sua utilidade, a sua novidade ou a sua história,*³³⁶ que do resultado de eventual falha em sua educação estética, de sua pouca sensibilidade para *apreciar os esplendores do cenário tropical com que geralmente são pintados.*³³⁷ Além disso, como podemos observar acima, os signos *Aqui* e *Lá* foram usados na forma de um espelho que reflete nitidamente o contraste entre dois mundos. *Aqui – prados e bosques das regiões temperadas... os tratos de solo expandindo-se em verdejantes pradarias ou em ricas pastagens... Lá – densa e alta floresta primitiva, sendo ao mesmo tempo, a mais*

³³⁴ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro... p. 546.

³³⁵ Ibidem, p. 541.

³³⁶ Ibidem, p. 544.

³³⁷ Ibidem, p. 546.

*dilatada e mais selvagem, que existe na superfície da terra.*³³⁸ Tal julgamento evidencia que o viajante não apenas possuía resquícios das visões depreciativas sobre as zonas equatoriais em seu pensamento, mas, além disso, que revisava sua posição em relação à polêmica, passando a ver de forma crítica os princípios da filosofia da natureza, base das descrições românticas sobre os trópicos, do mesmo modo que Hegel (também um detrator da América) o fez, conforme nos esclarece Gerbi:

Porém na idade madura, distanciando-se de Schelling e aborrecido com as rapsódias místicas dos românticos, Hegel constatava friamente e descrédito em que caíra a pretensa ciência filosófica da natureza: Aquilo a que, em tempos mais recentes, se deu o nome de filosofia da Natureza consiste em grande parte num jogo fútil com analogias vazias e superficiais, as quais, não obstante, se pretende que sejam conclusões profundas. Com isso, a contemplação filosófica da Natureza mergulhou em merecido descrédito.³³⁹

Segundo Gerbi, a originalidade da tese de Buffon foi determinar diferenças entre os continentes, o Europeu e o Americano, para o qual este era terra nova, pois *ficou mais tempo sob as águas do mar, que mal acaba de emergir e ainda não secou direito.*³⁴⁰ Conseqüentemente, no plano humano *é um ambiente ainda intocado, do qual o homem ainda não tomou posse, insalubre, portanto, para gente civilizada e animais superiores.*³⁴¹ Wallace, portanto, reaviva os princípios da tese de Buffon, embora tenha por outro lado, revisado algumas daquelas idéias depreciativas:

Nós não estamos de acordo com a generalizada crença de que os pássaros dos trópicos têm uma deficiência de canto, proporcional ao brilho de sua plumagem, crença essa que deverá ser modificada. A maior parte das aves dos trópicos, de brilhante plumagem, pertencem a famílias e grupos que não são cantores, enquanto os nossos pássaros de

³³⁸ Ibidem, p. 533.

³³⁹ GERBI, Antonello. O Novo Mundo: História de uma polêmica... p. 318.

³⁴⁰ Ibidem, p. 27.

³⁴¹ Ibidem, p. 27.

plumagem mais coloridas, como o pintassilgo, o canário, não são menos canoros, havendo também pequenos pássaros, que igualmente assim o são. Ouvimos uns cantos parecidos com os do nosso melro e com o do pintarroxo, e um pássaro soltou três ou quatro doces e queixosas notas, que atraíam muito a nossa atenção. Os interessantes gorjeios de muitos deles prestam-se facilmente, graças à nossa fantasia, para formar verdadeiras frases e, no silêncio da floresta, produzem efeito encantador.³⁴²

Como podemos evidenciar nos trechos anteriores, parece-nos evidente que viajante compartilhava de alguns posicionamentos hegelianos sobre a natureza americana – não no mesmo tom radical de De Pauw – mas revisando alguns pontos da tese Setecentista. Desse modo, Wallace contrariava os adeptos das ideias buffonianas, para os quais os trópicos úmidos causaram a deficiência canora das aves, uma característica que afetava os órgãos sexuais dos pássaros.³⁴³ Igualmente a observação feita sobre os pássaros, o viajante exaltou o clima de Belém, onde a uniformidade da temperatura, e, a constância da umidade tornavam-no *um dos climas mais agradáveis do mundo*.³⁴⁴

Embora esses trechos indiquem uma visão benéfica sobre a natureza da região, ao final de sua narrativa de viagem (não esqueçamos que suas conclusões foram escritas em perspectiva, digo, rememorando a experiência já em sua terra natal), reitera os princípios da tese de debilidade. Desse modo, reafirma a inferioridade do clima do vale do Amazonas em relação ao clima temperado devido:

O calor na estação seca, e a umidade, na estação das águas, impedem os exercícios ao ar livre, os quais os habitantes de uma zona temperada pode entregar-se quase constantemente... Não há estradas ou caminhos no interior do País, que o levem para fora das vilas ou das cidades, ao longo das quais uma pessoa possa caminhar com conforto e com prazer... Aqui, não se veem as longas

³⁴² WALLACE, op. cit., pp. 61-62.

³⁴³ GERBI, op. cit., p.135.

³⁴⁴ WALLACE, op. cit. p. 527

tarde de verão, para perder-se tempo, admirando as lentas e gloriosas mutações do sol poente, nem as longas noites de inverno, que inflamam os corações e fazem aproximar em doce convívio todos os membros de uma família, no mais íntimo e mais estreito contato, aumentando, assim, *o intercâmbio social e os encantos do lar*.³⁴⁵ [grifos nossos]

Visivelmente ele expressa sua dificuldade de conviver com a natureza dos trópicos por esta não se encontrar domesticada, evidenciando o gosto por ambientes naturais semelhantes aos europeus. No entanto, em confronto com as paisagens pitorescas, encontramos outras descrições que tendem a enfatizar o caráter sombrio e indômito da *selvagem floresta virgem, que é inteiramente desabitada*.³⁴⁶ Em uma excursão ao Marajó, Wallace enfatiza essa mutação de cenários:

O cenário tornou-se agora muito mais sombrio. *Enormes árvores uniam, lá no alto, as suas frondes, como que para nos privar de qualquer raio solar*.³⁴⁷

Maior não poderia ser o *contraste das cenas*, que tínhamos acabado justamente de deixar, como a em que agora estávamos entrando. *Uma era de luxuriante verdura e outra de aspecto tão triste e tão estéril*, quanto pode ser um triste e *assolado pântano, agora tismado pelo ardente sol* e que se cobre de tufos de uma erva feito de arame, vendo-se daqui e acolá uns caniços e plantas sensitivas espinhosas, com algumas lindas e minúsculas flores entre estas e aquelas... *Era muito desagradável a caminhada* naquele solo composto de numerosos e pequenos montículos, tão unidos uns aos outros, que *não era possível caminhar bem*, nem sobre eles, nem por entre eles.³⁴⁸ [grifos nossos]

Em relação a isso, se levarmos em consideração que na Inglaterra, mesmo os espaços não vinculados para produção agrícola já haviam sofrido

³⁴⁵ Ibidem, p. 473.

³⁴⁶ Ibidem, p. 169.

³⁴⁷ Ibidem, p. 136.

³⁴⁸ Ibidem, p. 137.

algum tipo de intervenção humana, poderemos levantar alguns pontos que explicam em parte a ambiguidade das descrições do viajante. Com isso, entende-se que a crescente consciência, surgida a princípio pelas razões utilitaristas, de perda da natureza, gerou nos indivíduos o gosto por lugares não cultivados como forma de satisfação não apenas econômica, mas também estética. A emergência desse gosto estético estimulava os homens à imposição de novas práticas sociais, entre as quais estão os passeios ao ar livre. Em Londres, o costume de andar a pé para tomar ar generalizou-se de tal maneira na vida social inglesa que os parques londrinos se *converteram no cenário-modelo para desfiles elegantes ao ar livre*.³⁴⁹ Nesse sentido, não podemos estranhar que Wallace tenha expressado seu desapontamento nos seguintes termos: *Não há estradas ou caminhos no interior do país, que o levem para fora das vilas ou das cidades, ao longo das quais uma pessoa possa caminhar com conforto e com prazer*. Na verdade, essa reação deve ser pensada como uma reivindicação do homem urbano, cujas sensibilidades estéticas eram satisfeitas com a apreciação de jardins botânicos, cinturões verdes e santuários de animais, entre outros espaços “naturalmente” artificiais. Voltamos a frisar que essas novas sensibilidades partiam de homens nostálgicos, cada vez mais comprimidos pelo adensamento populacional e multiplicação das fábricas, que viam nas solidões dos cenários incultos um retiro temporário do burburinho das multidões.

Caminhando por entre os rastros e astros da natureza

Ainda que tenha concebido a natureza amazônica como um espelho invertido da sociedade europeia - ou seja, a refletir os pares de opostos: natureza/cultura; selvageria/civilização; espaços incultos/ordenação da paisagem etc. – levando-o a um nível de consciência mais profunda do lugar a que pertence – a cultura europeia anglo-saxônica – todavia, não podemos esquecer que para seguir para esses lugares inexplorados pelo homem (branco), o viajante tinha que se adaptar aos modos de vida da população ribeirinha *conquistar sua amizade se quiser ser levado de um lugar a outro*.³⁵⁰ Conforme Sérgio Buarque de Hollanda, desde os primeiros

³⁴⁹ THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural... p. 245-246.

³⁵⁰ BATES, p. 67.

tempos de colonização, passando pelos sertanistas e jesuítas do século XVII que singraram o interior do País, todos haviam se rendido à destreza pela qual os naturais da terra sabiam se conduzir pelos *rastros e astros da natureza*. Era para o indígena que recorriam aqueles, já que este o era único possuidor de uma capacidade de orientação pelas espessas matas e pelos caminhos rudimentares *estreitas veredas e atalhos que estes haviam aberto para uso próprio*³⁵¹, impondo, desta maneira, seu ritmo de vida aos adventícios. Ainda de acordo com Hollanda *uma sequência de galhos cortados à mão poderia significar uma pista... golpes de machados nos troncos mais robustos... uma vareta quebrada em parte desiguais*³⁵² que somente um olho habilmente treinado saberia distinguir os sinais: *Era o processo chamado ibapaá, segundo Montoya, caapeño, segundo o padre João Daniel, cuapaba, segundo Martius, ou ainda caapepena, segundo Stradelli*.³⁵³

Saber o significado desses sinais no meio da espessa mata resultava de um conhecimento muito superior ao sistema de sinalização dos brancos, cujos mapas mais desorientavam que elucidavam algum ponto obscuro. Assim, dotado de seus aguçados sentidos e de uma capacidade inventiva para desenvolver técnicas e mecanismos mais adequados às circunstâncias fazia do indígena *o senhor de um admirável instrumento para triunfar sobre as condições mais penosas e hostis*.³⁵⁴ Ao adventício restava ficar à mercê dos expedientes inventados pelos selvagens, haja vista que seu equipamento técnico trazido do Velho Mundo não estava preparado para a realidade das úmidas brenhas tropicais. Para ultrapassar a mata fechada, carregar uma espingarda representava, por seu peso e por sua dimensão, um incômodo maior que a zarabatana e a flecha indígena. Além disso, a espera por encontrar o ponto de melhor precisão para mira da arma deixava escapar o momento de surpreender a presa. A umidade da atmosfera equatorial muitas vezes afetava o mecanismo da arma fazendo-a negar fogo, importunações pelas quais passou Wallace quando avistou a espécie que pretendia capturar e sua *espingarda, contudo, tinha-se molhado de orvalho, na longa caminhada, e negou fogo*.³⁵⁵ Episódio que o leva a refletir sobre a superioridade das armas e técnicas indígenas para sobrepujar a natureza:

³⁵¹ Hollanda, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 20.

³⁵² *Ibidem*, p. 19-20.

³⁵³ *Ibidem*, p. 20.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 24.

³⁵⁵ WALLACE, op. cit. p. 291.

Para esse propósito, usavam a zarabatana ou tubo de assoprar... por intermédio do qual, soprando, eles conseguem disparar pequenas setas, mas com muita precisão e uma força tais, que conseguem matar a grande distância, pássaros ou outra caça qualquer. Fazem-no com tanta certeza, como se fosse com uma espingarda. As setas que empregam são envenenadas. Assim, pois, ainda que elas produzam um pequeno ferimento, isso é o bastante para fazer vir abaixo uma grande ave.³⁵⁶

Assim, a cada novo contato com a selva e com seus primitivos moradores tornava o viajante ou o colono cada vez mais aclimatado ao ambiente diferente dos moldes europeus. De tal modo que Wallace expressa *estranheza* em relação aos costumes adquiridos pelos moradores de um sítio em Manaquiri, no Solimões, colonos de origem portuguesa: *Era de causar estranheza, outrossim, ver-se uma moça, decentemente trajada, sentar-se numa esteira, no chão, tendo à sua roda meia dúzia de índias, que ficavam fazendo rendas e outros trabalhos de agulha.*³⁵⁷

Em viagens pela Amazônia podemos observar a correspondência desse legado na trajetória de viagem de Wallace. Andando descalço, somente em mangas de camisa, cada vez mais o autor se torna ciente da necessidade de se adaptar aos costumes indígenas desfazendo-se de alguns estatutos da civilização. Mas é seu companheiro de viagem, Bates, a nos fornecer uma emblemática imagem sobre os efeitos do impacto que as determinações do meio selvagem podem causar sobre o viajante. Em excursão aos arredores do Pará, ao vagar por um caminho de mata espessa, cujos troncos das árvores estavam cobertos por uma espécie de trepadeira espinhosa, o viajante observou que esta constituía *o grande estorvo para o viajante, pois pendem acima do caminho e costumam prender o chapéu do passante e arrancá-lo, ou rasgar a sua roupa.*³⁵⁸ A cena mostra a sensação de impotência do indivíduo civilizado em meio a um ambiente bravio. Ao penetrar nas brenhas selvagens, o viajante não apenas têm suas roupas rasgadas a cada movimento, mas também percebe sua autoconfiança abalada. Do mes-

³⁵⁶ Ibidem, p. 270.

³⁵⁷ WALLACE, op. cit., p. 233-234.

³⁵⁸ BATES, Henry. Um naturalista no rio Amazonas... p. 29.

mo modo, na subida da serra Cobati, em Roráima, Wallace chegou à conclusão das ruins consequências de não se adaptar aos imperativos da floresta:

*E eu ia patinando por cima de tudo isso com os pés descalços. Esbarrava nos ramos das árvores, que me fazia cair o chapéu, ou, então, me prendiam a espingarda, que eu trazia à mão, causando-me, assim, grandes incômodos. Lá mais adiante, os aguçados e recurvados espinhos das trepadeiras obstinavam-se em agarrar-se-me às mangas da camisa, obrigando-me, com toda prudência, a fazer alto, para poder desembaraçar-me deles, ou, então, me arrancavam alguns pedaços de roupa, já um tanto gasta, e que iam ficando para trás, dependurando neles. Os índios iam quase todos completamente nus. Os que haviam trazido roupa, calças e camisas, levavam estas em pequenas trouxas, que eram conduzidas ao alto da cabeça. Olhando, então, para mim mesmo, nenhuma dúvida tive da excelente demonstração da pouca valia, senão ruins consequências, de andar vestido em uma floresta.*³⁵⁹ [grifos nossos]

As passagens acima grifadas revelam como o impacto da experiência da viagem, em um lugar que por excelência é a antítese do mundo cultivado europeu, incita o adventício a fazer um autoexame sobre sua própria condição de homem civilizado. A autorreflexão sugere que alguns de seus juízos de valor, como, por exemplo, as roupas que definem, via de regra, o seu estatuto social de homem educado, assumem *pouca valia* num mundo que julga incivilizado. Para além do incômodo sentido, o adventício evidencia compreender a lógica pela qual faz os indígenas *andar totalmente nus*. Ele, do mesmo modo que Bates, não mais caminhava com a autoconfiança de um indivíduo condicionado pelos espaços urbanos. Por outro lado, a reação de Wallace olhando para si mesmo e para o Outro remete à consciência da necessidade de assimilar alguns valores que não eram mais os seus. Para esses viajantes a realidade da mata virgem aconselhava-os a se acostumar com a ideia de despir-se

³⁵⁹ WALLACE, Alfred. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro... p. 279.

de seus costumes e a diminuir o distanciamento de contato com os habitantes da floresta.

Assim sendo, quando Wallace soube da existência de uma ave rara (o galo-da-serra), pássaro desconhecido para ele, na fronteira com a Venezuela, primeiro recorreu a *um índio, que sabia falar português*³⁶⁰ para saber onde encontrar e depois o contratou para que o conduzisse à região desejada. Em seguida, para trilhar os perigosos e longos percursos até a serra, o viajante precisou contar com o apoio de um grupo maior de homens que, ao mesmo tempo, o guiasse ao local desejado e trabalhasse para ele na identificação e caça as espécies. Para isso lançou mão da antiga fórmula da persuasão para convencer os nativos. Prometendo um generoso pagamento em sal e outros arsenais de interesse indígena, como *anzóis, canivetes, colares*,³⁶¹ o viajante-naturalista conseguiu *persuadir quase todos os homens da aldeia* de Guia, no total de 13 homens, para acompanhá-lo até a serra de Cobati, com a promessa de *pagar-lhes bem cada galo que matassem e me trouxessem*.³⁶² Além do mais, as distâncias longas e o caminho de difícil acesso a ser vencido a pé impeliram o viajante a compreender a necessidade de se familiarizar com outros artifícios dos gentios:

Como o nosso caminho se estendia através da floresta e tínhamos que fazer o percurso de uma dez milhas a pé, não podíamos conduzir muitas bagagens. Cada homem levava a sua gravatana, arco, setas, rede e alguma provisão de farinha. Além disso, levavam ainda somente um pouco de sal, confiantes, como estávamos, de que a floresta haveria de fornecer-nos o mais que fosse preciso para o nosso alimento. Eu mesmo tive que reduzir a minha bagagem e as minhas provisões, chegando até a dispensar a minha diária e única delícia do café.³⁶³

O princípio da viagem por si só já nos mostra outros indícios que revelam como essa experiência o levou a um movimento (por vezes a um

³⁶⁰ Ibidem, p. 272.

³⁶¹ Ibidem, p. 345.

³⁶² Ibidem, p. 276.

³⁶³ Ibidem, p. 277.

estado mental) de identificação, de reciprocidade com a alteridade humana que o acompanhava na maior parte de suas peripécias – o indígena. Em princípio, pensemos nos fatos narrados pelo próprio naturalista. O viajante havia sido ressalvado pelos próprios indígenas sobre a necessidade do comportamento frugal para vencer a natureza. Por essa razão, abstém-se de mais um símbolo de sua existência civilizada: *a minha diária e única delícia do café*. Nisso, compartilhou das mesmas certezas dos índios: *de que a floresta haveria de fornecer-nos o mais que fosse preciso*. Isso somado ao fato de que na longa distância percorrida a pé até a serra do Cobati o viajante inglês não contou com a companhia de nenhum homem branco, pode-se especular algumas outras consequências do resultado dessa expedição: com os primitivos habitantes da região o viajante ainda teria muito a aprender.

Tomando uso dos costumes locais, o adventício parece esquecer-se, mesmo que momentaneamente, da sua missão civilizatória. As cenas que narram as refeições em diversos acampamentos são significativas sobre este aspecto, pois mostram o viajante compartilhando a refeição, quase sempre, ignorando seus valores próprios que demarcavam uma fronteira nítida entre o civilizado e o selvagem. Consequentemente o viajante não compartilhará somente o alimento. Assim sendo, retomemos novamente a excursão de Wallace pelo Alto Rio Negro, até a serra de Cobati:

Acendeu-se o fogo e a carne dos porcos foi posta a assar. Em roda de fogo, estavam 13 índios nus, que conversavam em uma língua desconhecida. Dois deles, somente, sabiam falar um pouco de português. Com eles eu passava o tempo a conversar, respondendo-lhes várias perguntas que me faziam a respeito de onde vinha o ferro, como se faz o tecido de algodão, se o papel crescia em meu país e se nós lá temos mandioca e bananas. Eles então ficavam muito espantados, ao ouvir que em nosso país só há homens brancos, e, mais ainda, não podiam imaginar como esses homens podem viver em uma terra onde não há florestas. E, assim, iam sucedendo outras perguntas mais, procurando eles saber de onde vêm o vento e a chuva, e como o sol e a lua voltam para os seus lugares outra vez, após desaparecerem de nós. Eu tentava satisfazer-lhes todas as

perguntas, com as minhas explicações. E, daí, então, eles por sua vez, contavam as suas histórias de onças, dos pumas, dos ferozes porcos-selvagens, do terrível curupira, o demônio dos matos, e do homem selvagem, que tem uma longa cauda e que se encontra lá bem no centro da floresta. Assim, iam me contando histórias interessantes.³⁶⁴

Como vemos, a cena é governada pela *descoberta que o eu faz do outro*.³⁶⁵ Ao contrário de outras cenas de contato em que o viajante conserva-se imóvel – cujo *discurso reside no distanciamento narrativo daquilo que é dito*³⁶⁶ – em que procura demarcar a fronteira entre o civilizado e o incivilizado, e, portanto, sem espaço para interação, nesse caso os dois lados interagem, trocam (é possível que quase se toquem) suas visões de mundo, suas versões da realidade, apropriam-se mutuamente das experiências um do outro. Se de um lado, observamos o viajante tentando satisfazer a curiosidade nativa sobre o seu mundo, em troca os índios satisfazem ao próprio naturalista contando suas *histórias interessantes*. Nenhuma outra cena possui tantos elementos que traduzem ou exemplificam a *mística da reciprocidade*.³⁶⁷ O viajante ao invés de mostrar a superioridade do conhecimento europeu frente às histórias supersticiosas indígenas, sua postura, ao contrário, foi de delegar o mesmo interesse que lhe fora reservado por estes.

Como já expressamos em diversos momentos, a necessidade de superar determinados obstáculos naturais constitui o imperativo para o viajante estabelecer essa aproximação. Assim, se a princípio espantou-se com os costumes dos habitantes de Castanheira que *vivem da maneira mais frugal possível* deixando-o *deveras confundido com isso, procurando então descobrir o que é que eles comem em suas refeições*.³⁶⁸ no último ano de sua excursão, mesmo sofrendo com *chuvas, outras vezes com sol, as mais das vezes, porém, somente passando a papas de farinha e água* ele declarou estar *tão bem-acostumado, que já não me lembrava de mais nada daquilo que, um*

³⁶⁴ Ibidem, p. 288.

³⁶⁵ Aqui usamos a expressão inicial da obra de TODOROV, Tvezan. A Conquista da América: A questão do outro... p. 3.

³⁶⁶ PRATT, Mary Louise. Os olhos do império... p. 140.

³⁶⁷ Apud PRATT, passim.

³⁶⁸ WALLACE, op. cit., p. 222.

*ano antes, fora para mim uma grande e penosa provação.*³⁶⁹ Assim, provavelmente com os pés descalços, ele continua sua trajetória no encalço indígena, acostumando-se às circunstâncias adversas, por vezes, assimilando as tudo ao redor. Sua chegada em Barra, após longo período de excursão, que levou quase dois anos, evidencia novamente que, apesar da identificação com o selvagem, o viajante não conseguiu desprender-se do lugar a que pertence – a cultura europeia. Ao avistar Barra novamente, a primeira impressão negativa do lugar foi esquecida para dar vazão à sua satisfação de encontrar um lugar povoado por gente civilizada:

No dia 18 de setembro, exatamente quinze dias após ter deixado São Joaquim, chegamos, sem novidade, à cidade de Barra. As suas alvas casas e a vista franca da cidade, que vimos de longe, pareciam encantadoras, sobretudo depois de haver-me acostumado com as casas de paredes barreadas e sepultas na floresta das aldeias do rio Negro. Fiquei logo sabendo que meu amigo, o Sr. Spruce, se achava na cidade, ali estando detido, como sucedeu também comigo em Guia, por falta de homens. Estava ele numa casa que se tornou clássica para os naturalistas, pois aí também residiu Natterer.³⁷⁰

Referências

AMORIN, Dalton de Souza. *Ao redor de Charles Robert Darwin*. Disponível em: <<http://pos-darwinista.blogspot.com/2009/04/ao-redor-de-charles-robert-darwin.html>>. Acesso em: 10.5.2009.

BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Cândido de Mello Leitão. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944. v. 1.

³⁶⁹ Ibidem, p. 401.

³⁷⁰ Ibidem, p. 404

BATES, Henry. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1750-1900*. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Henry O. Forbes. *Obituary: Alfred Russel Wallace, O. M., The Geographical Journal, vol. 43, n. 1 (jan.,1914), p. 88-92*. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/1778825>>. Acesso em: 8/05/08.

HOBBSAWN, Eric J. *A Era do Capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Temi, 1977.

MANTHORME, Katherine. O Imaginário Brasileiro para o Público Norte Americano do Século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, jun/ago. 1996.

PIZARRO, Ana. Imaginario y Discurso: La Amazônia. *Revista de Critica Literária Latinoamericana*, Año XXXI, n. 61, Lima-Hanover, Semestre 2005.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Gutierre. Bauru, SP: Edusc, 1999.

RABY, Peter. *Wallace, o herói esquecido da evolução*. Folha de SP, São Paulo, 29 jun. 2008. Entrevista concedida a Folha de SP. Disponível em: <<http://integras.blogspot.com/2008/6/150-anos-depois-teoria-da-evolucao-est.html>> Acesso em: 10/8/8.

REICHEL, Heloisa Jochims. *Os relatos dos viajantes como fonte para o estudo da história*. Texto de Comunicação. Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS – RS- BRASIL.

STEFFOFF, Rebeca. *Charles Darwin: a revolução da evolução*. Tradução Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. Trad. João Roberto Martins Filho; São Paulo: Cia das Letras, 1988.

TODOROV, Tzevan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Wallace Biography section. Disponível em: <<http://www.wku.edu/~smithch/wallace/BIOG.htm>>. Acesso em: 1/6/08.

WALLACE, Alfred R. *Uma Narracion de Viajes por el Amazonas y el Rio Negro*. Trad. Rafael Lassaletta y Jose Alvarez. Iquito-Peru: Monumenta Amazônica, 1992.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Trad. Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, 2004.

AGRADECIMENTOS: LIMA, C. O., agradece a FAPEAM pela bolsa de mestrado concedida e ao Professor Dr. UGARTE, A. S. pela orientação recebida durante dois anos da pesquisa.



Artigos



O segundo coro das *Troianas* de Sêneca (vv. 371-408)

José Eduardo dos Santos Lohner*

Resumo: Este artigo examina um caso, nas *Troianas* de Sêneca, visto como um exemplo de cruzamento de gêneros, e discute sobre sua função e significado em vista de um possível propósito moral dos dramas senequianos.

Palavras-chave: *Troianas* de Sêneca. Coro. Cruzamento de Gêneros. Ensino Moral.

Abstract: This paper examines a case, in Seneca's *Troades*, regarded as an example of intersection of genders, and discuss its function and significance in view of a potential moral purpose in Seneca's drama

Keywords: Trojans of Seneca. Choir. Genre Crossing. Moral Teaching.

A técnica poética de Sêneca apresenta um aspecto, ainda não amplamente estudado, referente à associação de diferentes formas discursivas ao poema dramático, fato que se costuma denominar modernamente como cruzamento de gêneros e que, reaproveitando uma expressão antiga, poderia ser também adequado denominar como “contaminação” de gêneros.¹ No caso do drama senequiano, essa prática de composição tem raiz, em parte, na relação muito estreita que há entre ele e modelos latinos não dramáticos, dentre os quais figuram especialmente a poesia épica de Virgílio e Ovídio e a lírica de Horácio, obras cujo influxo formal e temático sobre as peças de Sêneca é por

* Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP), onde é Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

¹ Como se sabe, a expressão "contaminare" aparece empregada desde Terêncio (*Heautontimoroumenos*, 17), em referência à prática de mesclar modelos gregos, adotada pelos autores de comédias latinas.

vezes mais significativo do que aquele originário da própria tragédia grega ou até possivelmente da romana.² Daí, por exemplo, o formato e o estilo épico de longas seções narrativas, como a do mensageiro Eurílates, no *Agamêmmon*, ou do relato de Teseu, no *Hércules louco*, entremeadas por écfrases ornamentadas e pelo emprego de catálogos e símiles. Ao lado disso, como se costuma em geral ressaltar, no texto dramático de Sêneca é também proeminente a ocorrência de formas e de elementos de elocução do discurso oratório, em particular os que derivam do chamado gênero declamatório.³ A relação entre oratória e drama, aliás, é tradicionalmente recíproca, com a ressalva de que, na época imperial, teria se acentuado o influxo da poesia sobre a oratória; de qualquer forma, a mescla entre esses gêneros teria se convertido numa prática abrangente.⁴

O segundo coro da peça *Troianas*, em vista do elemento temático nele desenvolvido, pode ser visto como um dos exemplos mais representativos desse expediente de conjugar no drama gêneros discursivos diversos. O conteúdo desse coro consiste em desacreditar tanto imagens das regiões infernais quanto a própria concepção da existência após a morte legadas pela tradição poética, de modo que é desqualificada em particular a própria fabulação trágica, tendo em vista que esta, com frequência, põe em cena espectros saídos do mundo subterrâneo. A questão é que, além de conflitar com elementos essenciais do gênero trágico, este canto coral gera um conflito interno, neste

² Apesar de toda a produção trágica romana anterior a Sêneca encontrar-se em estado fragmentário, tudo indica, porém, que as peças de Sêneca eram esteticamente bem-distintas daquelas escritas na época republicana, ao passo que tinham supostamente maior afinidade com as tragédias da época de Augusto, escritas por Ovídio e Lúcio Vário, hoje totalmente perdidas.

³ Cf., por exemplo, A. J. Boyle (1997), cap. 2: "The declamatory style"; N. T. Pratt (1983), cap. 5, "Declamation", e cap. 6, "Rhetorical drama"; R. J. Tarrant (1976), p. 212, comentário aos vv. 203-25 do *Agamemnon*: "A réplica da ama é uma suasória em miniatura, com uma cuidada estrutura simétrica".

⁴ Convém lembrar o testemunho de Tácito, no *Diálogo dos oradores*, 20, 5: *Exigitur enim iam ab oratore etiam poeticus decor, non Accii aut Pacuvii veterno inquinatus, sed ex Horatii et Virgillii et Lucani sacrario prolatus. Horum igitur auribus et iudiciis obtemperans nostrorum oratorum aetas pulchrior et ornatio extitit*, "De fato, exige-se agora do orador até mesmo um ornamento poético, não manchado pela velharia de Ácio ou de Pacúvio, mas extraído do santuário de Horácio, de Virgílio e de Lucano. Obedecendo, portanto, aos ouvidos e critérios deles, a época de nossos oradores ficou mais bela e elegante". Sobre isso, veja-se ainda o seguinte comentário de Elaine Fantham (1982, p. 19): [...] *Os romanos tradicionalmente pensaram em termos de gênero, relacionando gêneros específicos a certos tipos de material, mas na geração posterior a Augusto, o gênero, em si mesmo, estava em processo de mudança; os oradores buscavam colorido poético para sua prosa, enquanto ao menos um poeta - Lucano, sobrinho de Sêneca - era visto como melhor modelo para oradores do que para poetas.*

drama, por estar em divergência com eventos centrais do enredo: de um lado, antes dessa ode coral, ocorre um relato do mensageiro Taltíbio sobre a aparição do espectro de Aquiles, que teria exigido o sacrifício de Políxena (vv. 167-202), e de outro lado, logo depois do coro, irá se dar o relato de Andrômaca sobre a manifestação da alma de Heitor num sonho (vv. 438-460). Eis o canto entoado pelas cativas troianas:

*Chorus*⁵

*Verum est an timidos fabula decipit
umbras corporibus uiuere conditis,
cum coniunx oculis imposuit manum
supremusque dies solibus obstitit
et tristis cineres urna coercuit?* 375

*Non prodest animam tradere funeri,
sed restat miseris uiuere longius?
An toti morimur nullaque pars manet
nostris, cum profugo spiritus balitu
immixtus nebulis cessit in aera* 380

*et nudum tetigit subdita fax latus?
Quidquid sol oriens, quidquid et occidens
nouit, caeruleis Oceanus fretis
quidquid bis ueniens et fugiens lauat,
aetas Pegaseo corripit gradu.* 385

*Quo bis sena uolant sidera turbine,
quo cursu properat uoluere saecula
astrorum dominus, quo properat modo
obliquis Hecate currere flexibus:
hoc omnes petimus fata nec amplius,* 390
*iuratos superis qui tetigit lacus,
usquam est; ut calidis fumus ab ignibus
uanescit, spatium per breue sordidus,*

⁵ O Texto latino deste coro e das passagens da peça citadas adiante são da edição de O. Zwielerin (1986).

*ut nubes, grauidas quas modo nidimus,
arctoi Boreae dissipat impetus: 395
sic hic, quo regimur, spiritus effluet.
Post mortem nihil est ipsaeque mors nihil,
uelocis spatii meta nouissima;
spem ponant auidi, solliciti metum:
tempus nos auidum deuorat et chaos. 400
Mors indiuidua est, noxia corpori
nec parcens animae: Taenara et áspero
regnum sub domino limen et obsidens
custos non facili Cerberus ostio
rumores uacui uerbaque inania 405
et par sollicito fabula somnio.
Quaeris quo iaceas post obitum loco?
Quo non nata iacent.*

Coro de troianas

É verdade, ou uma fábula engana os temerosos,
que espectros vivem depois de enterrados os corpos
quando um cônjuge impôs a mão sobre os olhos [do parceiro]
e o dia supremo obstou à luz solar
e a triste urna encerrou suas cinzas? 375
Não vale nada conduzir uma alma ao funeral,
mas resta aos míseros viver mais longo tempo?
Acaso morremos por inteiro e não permanece parte alguma
de nós, quando o sopro vital, com um prófugo alento,
cessou, misturado às névoas nos ares, 380
e a tocha, posta embaixo, tocou nosso flanco nu?
Tudo que o sol nascente, tudo que o poente
conhece, tudo que o oceano de águas cerúleas
banha, duas vezes vindo e fugindo,
o tempo arrebatará com seu galope de Pégaso. 385
No turbilhão em que duas vezes seis astros voam,
no curso em que o senhor das estrelas se apressa
a volver os séculos, no modo em que Hécate

se apressa a correr em giros oblíquos,
 assim todos nos lançamos aos fados; aquele que 390
 tocou os lagos a que os deuses juram não mais
 existe em parte alguma; tal como a fumaça se desvanece
 desde as cálidas chamas, escura por um breve espaço,
 tal como as nuvens, que há pouco vimos carregadas,
 o ímpeto da Ursa boreal as dissipa, 395
 assim também este sopro que nos sustenta há de esvaír-se.
 Após a morte não há nada e a própria morte nada é:
 última baliza de um percurso veloz;
 deixem, os ansiosos, a esperança; os apreensivos, o medo:
 ávido, o tempo nos devora e o caos. 400
 A morte é indivisível, nociva para o corpo
 sem que poupe a alma: o Ténaro e o reino
 submetido a um áspero senhor e, vigiando o limiar,
 Cérbero, guardião de um penoso portal
 [são] rumores vazios e palavras inanes 405
 e fábula igual a um sonho aflitivo.
 Perguntas em que local repousas depois da morte?
 Naquele em que repousam os não nascidos.

As intervenções do coro trágico senequiano muitas vezes aparentam estar situadas num tempo dramático indefinido, como que suspenso, de forma que, nesses casos, o coro pareça confinado num plano distinto daquele em que se dá a ação.⁶ Neste segundo canto de mulheres troianas, além da ruptura na linha temporal da ação, observa-se igualmente um aspecto característico associado a este, que é o isolamento dessa personagem coletivo em relação aos eventos centrais do enredo:⁷ por um lado, o grupo coral não mostra consciên-

⁶ A suspensão do tempo dramático é, de modo geral, um fato marcante nos dramas de Sêneca, observável também durante as longas digressões narrativas que com frequência se intercalam na ação.

⁷ Para John Fitch (1987, p. 256), o coro senequiano não tem existência contínua fora das odes. Ele ganha vida conforme a conveniência do dramaturgo e pode ser entendido como ausente quando isso for conveniente. Da mesma forma, o grau de consciência que o coro mostra nas odes não depende de sua presença prévia em cena, mas da decisão do dramaturgo. Tarrant (1978, 228 ss.) assinala que algumas odes corais estão sujeitas à mesma tendência para a independência que é observada em algumas cenas iâmbicas, isto é, dialogadas.

cia em relação ao conteúdo das cenas que o antecedem, e, por outro, fica inteiramente desconectado da cena subsequente, funcionando, assim, como elemento contrastivo na estrutura dramática.

Em razão desse modo de operar com o interlúdio coral, este segmento do drama mostrava-se especialmente apto como canal pelo qual ao autor pudesse estabelecer uma comunicação quase que direta com o público ouvinte, com o intuito, por exemplo, de apontar referências que permitissem determinada linha interpretativa da ação.⁸ Ou seja, não obstante o fato de que, num poema dramático, à diferença do que ocorre na narrativa épica, não deveria haver lugar para qualquer tipo de intervenção do poeta, a técnica dramática adotada por Sêneca, talvez até por assimilação de um procedimento proveniente da épica,⁹ incluía a possibilidade de fazer emergir no drama, por assim dizer, a própria voz do dramaturgo, principalmente por intermédio das palavras do coro, que, aliás, aparece nessas peças como uma personagem coletiva de identidade nem sempre muito bem-definida.¹⁰

Levando em conta o caráter genericamente híbrido da poesia dramática de Sêneca, referido no início, seria, portanto, admissível ver nesse canto coral um caso de confluência entre discurso filosófico e poesia dramática, em vista da impressão bastante nítida que nele se produz de ocorrer uma espécie

⁸ Cf. Norman Pratt, (1983, p. 130), a mais frequente e importante função do coro nas tragédias de Sêneca é exegética: ele dá ou orienta a interpretação da ação, ficando apartado dela.

⁹ Elaine Fantham (1982, p. 263) nota a semelhança entre o conteúdo do coro II das Troianas e o de um comentário à parte feito pelo poeta épico: It is like the linking material of an omniscient upstage narrator that reduces the struggles of the naive characters on stage to material for ironic pity, or the occasional brief asides of the epic poet (Aen. 3, 56-57, *quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames*, or 10, 501-2, *nescia mens hominum fati sortisque futurae / et servare modum rebus sublata secundis*) ("Ela [sc. a ode coral] é como o material temático de transição de um narrador onisciente por sobre o palco, que reduz os conflitos de ingênuos personagens em cena a objeto de irônica piedade ou de breves e ocasionais comentários de um poeta épico feitos à parte [Eneida 3, 56-7: 'A que não forças os corações mortais / execrável fome do ouro?', ou 10, 501: 'Ó mente humana que não sabe seu destino e sorte futura / nem conservar a moderação quando exaltada pelas alegrias']").

¹⁰ Wilfried Stroh (Staging Seneca, In: Fitch (2008) sugere atribuir esse coro não a mulheres troianas, mas a soldados gregos, conforme indicação "chorus graecorum", que aparece nos manuscritos da tradição A: [...] O segundo coro - cantado não por troianas, como admitido até agora, mas por soldados gregos - mantém-se, enquanto um trecho inteiramente discursivo de lírica filosófica, em uma quase enigmática relação com o enredo. [p. 213]. Elaine Fantham ("Production of Seneca's Trojan Women", In: Harrison (2000), p. 18) contra-argumenta, ironicamente, dizendo que o conteúdo desse canto coral, representando um comentário do próprio tragediógrafo e refletindo anacronicamente um pensamento que circulava na Roma imperial, ficaria totalmente deslocado se atribuído a um grupo de soldados gregos da Idade do Bronze.

de intervenção editorial do autor,¹¹ todavia na *persona* do filósofo moral, aquela mesma que se manifesta nos diálogos e nas cartas, agora apresentando para a audiência de um poema trágico reflexões que se convertem, neste contexto, num comentário metadramático.¹²

O efeito do cruzamento entre o discurso filosófico e o poético torna-se ainda mais perceptível mediante a aproximação, a este canto aqui comentado, de passagens da obra em prosa de Sêneca em que são tratados tópicos de mesmo conteúdo. A questão da imortalidade da alma aparece, no coro, associada a uma crítica à fabulação mitológico-literária relativa ao além-túmulo, a qual apresenta mesmo teor que a que se lê na seleção de trechos em prosa citados a seguir, o primeiro deles extraído de uma das epístolas consolatórias, endereçada a uma personagem que havia perdido o filho ainda menino, e os demais, de algumas epístolas que integram a coletânea endereçada a Lucílio, na qual Sêneca discute diversos temas da doutrina moral dos estóicos.

Quid igitur te, Marcia, mouet? Vtrum quod filius tuus decessit an quod non diu nixit? Si quod decessit, semper debuisti dolere; semper enim scisti moriturum. 4 Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Oblivionem anem nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et nanis nos agitanere terroribus. 5 Mors dolorum omnium exsolutio est et finis ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem in qua antequam nasceremur iacuumus reponit. Si mortuorum aliquis miseretur, et non natorum misereatur. Mors nec bonum nec malum est; id enim potest aut bonum aut malum esse quod aliquid est; quod

¹¹ A expressão é de E. Fantham. Embora essa autora não aborde a questão dos gêneros do discurso e suas relações, num estudo intitulado "Production of Seneca's Trojan women" (In: Harrison (2000), p. 18), propõe a hipótese de que Sêneca tenha escrito coros apropriados para um grupo de personae dramáticas, como mulheres troianas, micênicas etc., e coros para serem cantados na persona do tragediógrafo, os quais veiculariam um pensamento contemporâneo ao poeta.

¹² Convém observar que Victoria Larson (1994, p. 66) aponta o fato de que, nas peças de Sêneca, nos episódios em que há descrições e longas narrativas de mensageiro, é sensível a presença do poeta dramático, de forma análoga à que se dá em relação à presença do poeta narrador na poesia épica: [...] in the Senecan eepisodia it was seen that rhetorical elaboration - particularly the elevated epic simile - has the effect of heightening our awareness of the authorial presence and gives us the sense that the dramatic character is merely a mouthpiece for Seneca, the authorial narrator; [...].

nero ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit. Mala enim bonaque circa aliquam uersantur materiam: non potest id fortuna tenere quod natura dimisit, nec potest miser esse qui nullus est.

SÊNECA, *ad Marciam de consolatione* [Consolação a Márcia], 19, 3-5

Então o que te abala, Márcia? Ter falecido teu filho ou não ter vivido longo tempo? Se é porque faleceu, sempre deves ter sofrido, pois sempre soubeste que ele havia de morrer. **4** Considera que o morto não é afetado por nenhum mal, que o que faz terríveis para nós os infernos são fábulas e que não há trevas ameaçando os mortos, nem cárcere, nem correntezas ardendo ao fogo, nem o rio do Esquecimento, nem tribunais e réus e tirano nenhum de novo em tão larga liberdade como aquela. Forjaram essas coisas os poetas e nos inquietaram com vãos terrores. **5** A morte é a dissolução de todas as dores e um limite além do qual nossos males não avançam. Ela nos restabelece naquela tranquilidade em que jazemos antes de nascer. Se alguém se comiserá dos mortos, comisere-se também dos não nascidos. A morte não é nem um bem, nem um mal, pois só pode ser um bem ou um mal aquilo que é alguma coisa. Aquilo que de fato nada é por si mesmo e que reduz todas as coisas ao nada não nos entrega a nenhuma sorte. De fato, coisas más e boas aplicam-se a alguma matéria; não pode a fortuna tocar o que a natureza excluiu, nem pode ser infeliz aquele que nada é.

Non sum tam ineptus ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam vanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi nec saxum umeris Sisyphi trudi in adversum nec ullius viscera et renasci posse cotidie et carpi: nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus cohaerentium. Mors nos aut consumit aut exuit; emissis meliora restant onere detracto, consumptis nihil restat, bona pariter malaque summota sunt.

SÊNECA, *ad Lucilium* 24, 18

Não sou tão inepto a ponto de imitar neste lugar o bordão epicurista e dizer que são vãos os temores dos infernos, que Ixião não gira numa roda, nem pelos ombros de Sísifo é empurrado adiante um rochedo, nem há ninguém cujas vísceras podem cotidianamente renascer e ser devoradas; ninguém é tão pueril que tenha medo de Cérbero e das

trevas e de espectros presos a ossadas descarnadas. A morte ou nos consome ou nos despe [do corpo]. Aos que ela deixou escapar, resta-lhes a melhor parte, livres de seu ônus; aos que ela consumiu, nada lhes resta, tendo-lhes sido igualmente subtraída a parte boa e a má.

In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem indicamus sequi, cum illa et praecesserit et secutura sit. Quidquid ante nos fuit mors est; quid enim refert non incipias an desinas, cum utriusque rei hic sit effectus, non esse?

SÊNECA, *ad Lucilium* 54, 5

Meu caro Lucílio, se eu não estiver enganado, de fato erramos nisto de julgarmos que a morte nos segue, quando ela não apenas nos precedeu, como há de nos seguir. Tudo antes de existirmos é morte; então que importa se não incias ou se terminas [tua existência], uma vez que seja este o resultado de ambas a coisas: não ser?

[...] Mors contemni debet magis quam solet; multa enim de illa credidimus; multorum ingenii certatum est ad augendam eius infamiam; descriptus est carcer infernus et perpetua nocte oppressa regio, in qua

ingens ianitor Orci

*ossa super recubans antro semesa cruento
aeternum latrans exsanguis terreat umbras.*

Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse quod timeant, subit alius metus: aequae enim timent ne apud inferos sint quam ne nusquam.

SÊNECA, *ad Lucilium* [Cartas a Lucílio] 82, 16

[...] A morte deve ser menosprezada mais do que se costuma fazê-lo. De fato, acreditamos em muita coisa a respeito dela. Muitos competiram em talento para aumentar sua má fama. Descreveu-se o cárcere infernal e a região oprimida por uma noite perpétua, na qual

*o gigantesco porteiro do Orco
deitado sobre ossadas meio carcomidas numa gruta cruenta,
ladrando eternamente, aterroriza espectros exsanguês.*

[Virgílio, *Eneida*, 6, 400-1 / 8, 296-7]

Mesmo tendo-se convencido de que essas são fábulas e que não sobrevive aos mortos nenhuma parcela que possam temer, sobrevivem-lhes outro medo, pois temem não subsistirem entre os ínferos bem como em parte alguma.

Como observa Elaine Fantham (1982, p. 82), Sêneca, “enquanto poeta, aceitava da tradição literária as imagens épicas de Homero e Virgílio, retratando a vida depois da morte e um mundo subterrâneo no qual nem ele nem sua audiência acreditavam”.¹³ O que parece ocorrer no segundo coro das *Troianas*, conforme se propõe aqui, seria, em suma, uma transposição, para a tragédia, de mesmos argumentos empregados apropriadamente, não no contexto dramático, mas no de uma discussão filosófica. Consequentemente, tal procedimento produziria o efeito de sugerir a inserção de uma voz externa ao drama, associada diretamente à *persona* do filósofo-dramaturgo, como que se dirigindo ao público ouvinte ou leitor num discurso que, por seu conteúdo, poderia ter a forma de uma prosa dialógica, mas que, a despeito disso, vem inserido no drama, numa forma lírica similar à de uma ode horaciana, em metro asclepiadeu menor.¹⁴

Que propósito e sentido poderiam então ser atribuídos essa segunda ode, considerando-se, em sua interpretação, o efeito da confluência de gêneros que se propõe estar em jogo nela, conforme o qual, repetindo, a *persona* do filósofo moral, vinculada ao gênero da prosa dialógica, parece interferir no poema dramático para negar a fabulação operante dentro dele? Uma possível resposta para essa questão seria que a voz do filósofo intervém nesse canto coral para propiciar à audiência certo distanciamento crítico em relação aos elementos do enredo, visando a muni-la de um enfoque interpretativo ajustado ao ponto de vista moral valorizado pelo autor. Ao negar a continuidade da existência após a morte, as reflexões do coro restringem ao âmbito da vida humana as motivações para o sacrifício de Políxena e de Astíanax. Por meio desse enfoque, Sêneca estaria assinalando para a audiência o fato de que tanto a aparição do espectro de Aquiles, relatada pelo mensageiro, quanto a visão do espectro de Heitor no sonho descrito por Andrômaca seriam igualmente falsos produtos da mente, gerados pela influência de paixões tais como a ira e o

¹³ As a poet, Seneca accepted from the literary tradition the epic imagery of Homer and Virgil, portraying a life after death and a physical underworld in which neither he nor his audience believed.

¹⁴ Além de adotar esse metro de uso frequente na lírica horaciana, nos versos 378-9 do coro, an toti morimur nullaque pars manet / nostri, Sêneca faz alusão imitativa e um tanto irônica aos versos 6-7 da ode III, 30 de Horácio: non omnis moriar multaue pars mei / vitabit Libitinam, “não morreréi por inteiro e muita parte de mim / evitará Libitina”.

medo, sendo, o primeiro fenômeno, a causa de atos perversos e desastrosos, representados, no enredo, pelas mortes cruéis dos jovens Políxena e Astíanax, e o segundo fenômeno, mera projeção vã e ineficaz do desejo de Andrômaca de salvar a vida do filho.

Essa interpretação coincide em parte com a que propôs Elaine Fantham em sua edição comentada das *Troianas*. Ela ressalta o fato de que, no início do terceiro ato (v. 409 ss.), logo após o canto do coro, Andrômaca indica que as troianas estão ainda pranteando seus mortos, tal como no início da peça.¹⁵ Sendo assim, o súbito contraste com o caráter desse grupo coral na seção imediatamente anterior sugeriria, então, uma ruptura de identidade, de modo que o conteúdo do segundo coro só poderia ser atribuído a outro sujeito, imbuído de valores e de uma ideologia absolutamente distantes e anacrônicos em relação à cosmovisão homérica das prisioneiras troianas.¹⁶ A autora, porém, considera que esse coro teria a função de condicionar a percepção da audiência sobre a natureza e o significado apenas da manifestação de Heitor, no sonho relatado depois por Andrômaca, de modo que a audiência viesse a perceber essa intervenção sobrenatural como mera fantasia produzida pela mente abalada da heroína, e por isso incapaz de evitar a morte do menino Astíanax.¹⁷ No entanto, Fantham não parece julgar que a mensagem do coro afete igualmente a credibilidade da audiência no tocante à aparição do espectro de Aquiles, descrita no início do segundo ato, e ao teor de suas exigências.¹⁸

¹⁵ Cf. os versos 409-12:

Quid, maesta Phrygiae turba, laceratis comas miserumque tunsae pectus effuso genas fletu rigatis? leuia perpressae sumus, si flenda patimur.	Por que, triste gente da Frígia, arrancais os cabelos e golpeando o mísero peito, vertido o pranto, banhais as faces? É leve o que suportamos se é possível chorar o que sofremos.
---	---

¹⁶ Cf. Fantham (1982, p. 263): [...] Indeed, when this ode ends, at 409 Andromache's words show that the Trojan women are still mourning their dead. Thus we must conclude that this ode is not spoken by the Trojan women but from outside the dramatic action, to convey a philosophical antidote to archaic superstition.

¹⁷ A fala de Andrômaca, ao iniciar o relato (vv. 440-43), apoia essa interpretação:

ignota tandem uenit afflictæ quies breuisque fessis somnus obrepsit genis, si somnus ille est mentis attonitæ stupor: cum subito nostros Hector ante oculos stetit,	uma estranha quietude apanhou-me aflita e, ligeiro, o sono deslizou sobre minha face exausta, se é que é sono aquele torpor de uma mente atônita, quando, de súbito, apareceu Heitor diante de meus olhos.
--	---

¹⁸ Idem, ib., p. 263: Despite the reality of Achilles' intervention, quoted by Andromache herself at 806, this ode will condition the listener to interpret her dream [...] only as a product of her weary heart.

Conclui-se, então, que nessa peça, além de outras possíveis tensões, há um confronto entre dois contextos ideológicos: um em que vigora a teologia ou cosmovisão homérica, preservada na tradição poética, sendo, por isso mesmo, elemento essencial na tragédia mitológica cultivada por Sêneca, e outro, que representa o pensamento filosófico e moral em voga entre no meio que formava a elite intelectual romana do século I d. C. O debate entre Pirro e Agamemnon, que se estende por quase todo o segundo ato, pode ser visto como uma dramatização desse confronto. Agamemnon figura como personagem alinhado com a mentalidade contemporânea a Sêneca; sua opinião sobre a manifestação do espectro de Aquiles é congruente com a consciência moral subjacente à visão de mundo defendida pelo coro II, como exemplifica o excerto citado a seguir (vv. 287-91): o sacrifício de Políxena, que teria o propósito de consumir suas núpcias com o espectro de Aquiles, é qualificado pelo chefe grego como cruel assassinato para honrar, não a alma do herói, mas mero túmulo e cinzas, e a permissão de tal ritual acarretaria ainda um sentimento de culpa na consciência de Agamemnon.

AGAMEMNON

[...] *Regia ut virgo occidat
tumuloque donum detur et cineres riget
et facinus atrox caedis ut thalamos uocent,
non patiar. In me culpa cunctorum redit:
qui non uetat peccare, cum possit, iubet.*

[...] que uma virgem nobre morra
e seja dada a um túmulo como oferenda e ensanguente cinzas
e que chamem de núpcias a um crime atroz de assassinato
eu não permitirei. Sobre mim recai a culpa de tudo;
quem, quando pode, não proíbe um crime, o ordena.

Um tema sempre discutido pelos críticos modernos do teatro de Sêneca diz respeito à questão da finalidade desse autor em escrever tragédias. Sem dúvida, deve-se considerar admissível o pressuposto de que a obra dramática de Sêneca tenha tido o objetivo de fornecer ensinamento no campo da filosofia moral,¹⁹ sem prejuízo de uma das funções básicas da poesia entre os roma-

¹⁹ Para N. Pratt. (1983), a persuasão moral é o propósito fundamental de Sêneca trágico (pp. 162-3); idem, cap. 4 ("Philosophical drama").

nos, que era a de deleitar, seja pelo estímulo físico do ritmo e sonoridade das palavras, seja pelo estímulo emocional suscitado pelas imagens ou também, no caso do drama, pelo caráter e ação de personagens.²⁰

Num livro recente, Alessandro Schiesaro investiga, no capítulo final,²¹ a possível função educativa que Sêneca teria tido em mente para sua obra trágica, tomando como referência a teorização dos estoicos tanto sobre a poesia quanto sobre o processo de manifestação das paixões. Ele conclui que, no caso dos dramas de Sêneca, o valor educativo e moralizante da poesia dependeria muito menos da intenção do autor e muito mais da predisposição da audiência para interpretar os eventos de uma peça num sentido moralmente positivo, em lugar de meramente se identificar com o furor passional da galeria de protagonistas desses dramas e de aderir à excitação que domina e conduz suas ações.²² De fato, não há como negar a impossibilidade de isolar o espectador teatral ou controlar o grau de seu envolvimento afetivo com personagens e eventos da ação. No entanto, o expediente de intervenção do autor no drama, como o caso examinado aqui, certamente visava a assegurar uma perspectiva didática do poema trágico, do ponto de vista da moral estoica, conduzindo a audiência, mesmo que temporariamente, para fora da trama, de modo a colocá-la em uma posição menos vulnerável ao impulso irracional próprio do discurso poético, especialmente em se tratando do gênero trágico.

Referências

FITCH, John G. (ed.). *Seneca*. Oxford / N. York: Oxford University Press, 2008.

HARRISON, George W. M. (ed.). *Seneca in performance*. London: Duckworth with The Classical Press of Wales, 2000.

²⁰ Sobre a identificação emocional provocada nos espectadores pela encenação trágica, leia-se a observação de Horácio, *Epístolas* II, 1, 210-13:

ille per extentum funem mihi posse videtur
ire poeta meum qui pectus inaniter angit,
irritat, mulcet, falsis terroribus inplet,
ut magus, et modo me Thebis, modo ponit Athenis.

parece-me poder andar sobre uma corda esticada aquele
poeta que inutilmente angustia meu coração,
irrita-o, acalma-o, enche-o de falsos terrores,
como um mago, e ora me põe em Tebas, ora em Atenas.

²¹ Schiesaro (2003), cap. 6.

²² Cf. Schiesaro (2003), p. 234.

LARSON, Victoria T. *The role of description in senecan tragedy*. Frankfurt: Lang, 1994.

PRATT, Norman T. *Seneca's drama*. The University of North Carolina Press, 1983.

SCHIESARO, Alessandro. *The passions in play. Thiestes and the dynamics of Senecan drama*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003.

SÊNeca, L. A. *As Troianas*. Introdução, tradução e notas de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997.

SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. Londres: Harvard University Press, 1989. v. I, II, III.

SENECA. *Agamemnon*. Edited with a commentary by R. J. Tarrant. Londres / N. York: Cambridge University Press, 1976.

SENECA'S *Hercules furens*. A critical text with introduction and commentary by John G. Fitch. Ithaca / London: Cornell University Press, 1987.

SENECA'S *Troades*. A literary introduction with text, translation and commentary by Elaine Fantham. Princeton: Princeton University Press, 1982.

TARRANT, Richard J. Senecas drama and its antecedents. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 82 (1978), p. 213-263.

O discurso sexual num texto árabe do século XII

Marina Juliana de Oliveira Soares*

Resumo: O texto *As Fontes do Prazer* é um dos muitos escritos sobre sexualidade, produzidos pela sociedade árabe-islâmica clássica. A obra, elaborada por um médico, pretendia auxiliar os muçulmanos na busca pelo máximo prazer em sua vida sexual. Para tanto, pauta-se em premissas corânicas e nas discussões tecidas posteriormente; na tradição religioso-cultural oriunda da vida do profeta e nos anseios e comportamentos da sociedade do tempo do médico. É este texto, com seus objetivos e instrumentos de construção, que pretendo focalizar neste artigo.

Palavras-chave: Sexualidade. Islã. Construção do Discurso.

Abstract: The text *Fountains of Pleasure* is one of many writings about sexuality, produced by the classical Arab-Islamic society. The book, developed by a physician, wanted to help muslims in the search for maximum pleasure in their sexual life. Thus, it is based on premises of the Koran and in the discussions made later; based on the religious and cultural tradition come from the life of the prophet and based on the desires and attitudes of the society of the time the physician. I want to focus in this article the objectives and ways of construction of this book.

Keywords: Sexuality. Islam. Construction of Speech.

* Mestre em Língua, Literatura e Cultura Árabe pela Universidade de São Paulo (USP).

Introdução

O primeiro verso corânico revelado a Muhammad,²³ na Arábia do século VII d.C., é sintomático da relação deste povo com a palavra. No 17.º dia do mês de Ramadan,²⁴ em 610 d.C., o homem Muhammad descansava no Monte Hira, próximo a Makkah, e, ali, ouviria o primeiro versículo²⁵ do que se tornou o Corão. A palavra proferida era *aqara'*, que pode ser traduzida como "recita"; e é a raiz da palavra Al-Qur'n (Corão ou Alcorão).²⁶ A ligação com a palavra é tão intensa, que, ainda hoje, pode-se ouvir a *recitação* do Corão em árabe, a língua em que ouviu e falou o profeta Muhammad, em mesquitas ao redor do mundo. A revelação do Livro sagrado ocorreria por mais de vinte anos. E, neste período, diversos temas cotidianos vieram à tona.

Um deles, tratado com extensão e certa intensidade pelo Livro, refere-se ao campo da sexualidade. O objeto deste artigo não repousa na enumeração e análise de versículos sobre o tema, mas, cabe apontar que tais prescrições, aliadas ao comportamento do profeta e de seus *ahadiths* (falas, narrativas), possibilitaram o surgimento de diversos textos sobre a sexualidade e o erotismo.

O período de formulação de tais obras inicia-se com o segundo califado, aquele formado pelo clã dos abássidas, em 750 d.C., e perde seu ritmo criativo em torno do século XVI,²⁷ quando passa a reproduzir e readaptar as obras anteriores²⁸. É durante os primeiros séculos do califado abássida, que a sociedade árabe-islâmica prospera economicamente e incentiva a tradução

²³ A transliteração dos vocábulos árabes foi simplificada, em virtude do não reconhecimento de vários caracteres por alguns programas de computador.

²⁴ Ramadan é o nono mês do calendário lunar árabe.

²⁵ Trata-se da sura Al-Alaq (Aderência), cujo 1.º versículo diz "Lê, em nome de teu Senhor (...)". NASR, H. (trad.). Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Medina (Arábia Saudita): "Complexo de Impressão do Rei Fahd", 2005. p. 1044.

²⁶ O sufixo "al", em árabe, indica o artigo definido, feminino ou masculino. A palavra "Alcorão" pode prescindir deste artigo. Outras palavras em português, derivadas do árabe, não são desmembráveis, por exemplo: *alface* ou *alquimia*.

²⁷ O chamado "período clássico" é tido pelos pesquisadores como a época de crescimento do império árabe-islâmico, e se estenderia do século VII, início do califado omíada, ao XIII, quando houve a tomada de Bagdad, pelos mongóis, em 1258.

²⁸ SABBAAH, Fatna Ait. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Tradução de Inmaculada Jiménez Morell. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. s/d. p. 47.

de textos gregos ao árabe, assim como a produção do conhecimento. Data desta época a obra “O Cânone de Medicina”, de Ibn S+n, ou Avicena, (980-1037 d.C.); texto por séculos usado nas escolas de medicina europeias.

Os escritos sexuais foram formulados por homens, que desempenhavam diferentes funções sociais. Há textos de poetas, médicos, filósofos... De modo que existem diferentes intenções e formatos para tais textos. Podem-se encontrar desde narrativas à moda ficcional, até aconselhamentos objetivos para a melhoria da vida do casal. Muitos desses escritos eram encomendados por líderes políticos. É o caso de *O Jardim Perfumado*, do xeque Nafzawi, no século XV. Sua obra foi produzida a pedido do vizir do sultão de Tunis. Para convencer o xeque, o vizir diria:

Não és o primeiro a tratar esta ciência. Por Deus, que responde a uma necessidade e há que conhecê-la! Só um homem pouco instruído, tonto e de escassos conhecimentos a ignora e zomba dela.²⁹

Outros autores não precisariam de estímulo para discorrer sobre a sexualidade. O fato é que esse tema era tido como uma ciência, um saber ao qual todos os homens esclarecidos deveriam se curvar. Desse modo, diria um médico do Yemen, que Deus lhe tinha dado a mente para louvá-Lo e servi-Lo. Além disso, os devotos deveriam aceitar e aperfeiçoar “com alegria os dons e os prazeres dos sentidos que Ele conferiu a todos nós”.³⁰ É sobre este texto que pretendo me deter.

As Fontes do Prazer não tem origens claras. A nota da tradução inglesa afirma se apoiar num “antigo manuscrito árabe”, mas admite a impossibilidade de datar o documento. Contudo, diz-nos o tradutor, “[...] há uma pista importante para se estabelecer com alguma precisão a data aproximada da autoria: o autor menciona um episódio que, segundo ele, aconteceu durante o tempo em que ele estava a serviço do *irmão do Grande Saladino*’. Na história

²⁹ Ibid. p. 47.

³⁰ AL-MAKHZOUMI, Al-Sayed Haroun Ibn Hussein. **As Fontes do Prazer**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 13.

árabe e islâmica, há apenas um *Grande Saladino*, o que conquistou Jerusalém dos cruzados e viveu de 1137 a 1193 A.C. Assim, é possível estabelecer a data da autoria durante esse período, ou alguns anos depois”.³¹

Um outro fator torna-se importante para que entendamos o período de elaboração do texto. Ao falar sobre os orgasmos das mulheres, Al-Makhzoumi se reporta a várias escravas, com quem manteve encontros sexuais. E sabemos que, especialmente, durante o califado abássida, ocorre um acentuado afluxo de escravas para muitas cidades do império. De modo que a lembrança e a citação dessas mulheres não seriam gratuitas.

O livro possui, apenas, quatro capítulos. O 1.º intitula-se “Da estrutura do homem e da mulher”; o 2.º, “Das artes e da ciência da cópula”; o terceiro, “Das aberrações e condições mórbidas dos homens e das mulheres”; e o último, “Dos homens e das mulheres”. Como se percebe pelos temas, o autor parte do corpo biológico, no capítulo primeiro, e retoma o corpo biológico, no estado não saudável, no terceiro momento do texto. No segundo capítulo, encontramos maior atenção ao encontro dos corpos. É aqui que se falará do “cenário do sexo”, desde seu momento de preparação até à saciedade do homem e da mulher, com um aconselhamento preciso para o “pós-sexo”. Por fim, o 4.º capítulo se dedica, nas palavras do autor, a expor “pensamentos esparsos”, e consiste, essencialmente, em enumerar as diferenças entre homem e mulher.

O texto de Al-Makhzoumi nos chama à atenção sobre duas questões necessárias ao entendimento da erótica árabe-islâmica clássica. O livro discute, ainda que brevemente, uma série de temas sexuais, que não figuravam como consensuais entre os árabes. As opiniões sobre os vários aspectos da sexualidade não se resumem a meras posições pessoais, como veremos adiante. A outra questão diz respeito ao próprio objeto sexual. Os textos erótico-sexuais árabes nos mostram não apenas uma metodologia particular aplicada a esse campo do saber, mas também nos fazem pensar na forma mesma pela qual a sexualidade é abordada.

³¹ Ibid., p. 10-1.

2 O texto

A opção em começar seu tratado³² com uma descrição dos órgãos de cópula de homens e mulheres explica-se por duas razões: a sua função de médico e a preocupação em problematizá-la socialmente. Embora fale a partir da medicina, o autor não propõe receitas afrodisíacas ou medicamentos para curar esta ou aquela anormalidade. A intenção maior é usar o conhecimento sobre os órgãos reprodutores para pensar, em seguida, o seu bom uso na cópula.

Al-Makhzoumi elege temas biológicos e reflete sobre eles, utilizando, para tanto, argumentos médicos, religiosos e, algumas vezes, contrários aos regramentos corânicos. Podem ser citados três exemplos, respectivamente: o hímen, atrelado à discussão sobre virgindade; a necessidade do prazer sexual; e os encontros sexuais durante a menstruação.

Ao descrever os vários tipos de hímen, o autor nos diz que há mulheres nascidas sem tal cobertura, são “poucas afortunadas”,³³ lembra. Por não sangrarem na primeira noite, seus maridos ou senhores tenderiam a suspeitar de sua virgindade. Dada a importância da virgindade para os árabes, essa informação médica poderia, porventura, ser utilizada pelas mulheres. Mais do que isso, o médico pretende que Allah alivie “a carga dessas mulheres” e lhes garanta “a compreensão e a compaixão de todos os envolvidos”.³⁴ Se a medicina, de fato, era uma ciência priorizada pelos árabes, este tipo de conhecimento, talvez, se incorporasse eficazmente à vida cotidiana de seu povo.

O cultivo do prazer, para o homem e para a mulher, está grafado no Corão e é reiterado pelos autores deste período. Al-Makhzoumi escreve no prefácio de seu texto:

Saibam que o atributo da carne nos foi concedido pelo nosso Glorioso Criador não para ser negado, mas para ser desfrutado em sua plenitude. É abominável e blasfemo

³² Antes disso, o autor evoca a inscrição, que aparece no início das suras corânicas: “em nome de Alá [sic], o Misericordioso, o Compassivo”. Ibid. p. 13. Prática, aliás, comum, em textos deste período.

³³ Ibid., p. 28.

³⁴ Ibid.

negar e rejeitar as dádivas de Alá [sic] em prazeres da carne e dos sentidos, e sejamos para sempre gratos a Ele por esses prazeres, que são como as estrelas e planetas que brilham e iluminam as trevas da noite da vida.³⁵

Se o sexo é a quinta essência da vida terrena, isso não significou, necessariamente, uma concordância acerca dos vários aspectos englobados pela sexualidade. E tais divergências devem ser lidas numa perspectiva que considere a discussão religiosa e jurídica que se fazia no momento em que foram elaborados os textos. Um exemplo disso é o que o autor afirma sobre o sexo durante a menstruação. Ocorre que a união sexual durante o período menstrual é proibido pelo Corão. Na sura Al-Baqarah (a vaca), pode-se ler “E perguntam-te pelo mênstruo. Dize: ‘É moléstia’. Então, apartai-vos das mulheres, durante o mênstruo, e não vos unais a elas, até se purificarem [...]”.³⁶

Mas, não é isso o que pensa Al-Makhzoumi. Ao contrário do que se lê no Corão, o autor posiciona-se a favor dos encontros sexuais no momento da menstruação. Uma mulher, enquanto amasse seu homem, teria “a vagina sempre úmida para ele, *mesmo durante o período menstrual*”³⁷ [grifo meu]. Esta posição constitui-se menos numa “negação” dos princípios corânicos, que numa assertiva elevação da cópula para o homem e a mulher. Ao manter encontro sexual com seu par, acredita o autor, o muçulmano está louvando as mensagens de seu profeta, e não o contrariando.

Para entendermos essa aparente “discordância”, é preciso considerar o Islã dentro de um processo heterogêneo, que se foi construindo após a morte do profeta e durante os séculos de expansão do império árabe-islâmico. As relações sexuais e a menstruação figuraram como temas amplamente presentes durante a vida de Muhammad, e tomaram como base de discussão o momento anterior ao Islã, o que os muçulmanos nomeiam de “período da ignorância” (Jahiliyya).

³⁵ Ibid., p. 13-4.

³⁶ Sratu Al-Baqarah. 2:222. NASR, H. op. cit. p. 60.

³⁷ AL-MAKHZOUMI. op. cit., p. 57.

Se, na Arábia pré-islâmica, o sangue feminino era tido não só como impuro, mas como uma mácula social, um “polo de forças negativas”,³⁸ o tratamento dado a esta questão pelo profeta colocava em cena ingredientes sobre os quais os crentes não haviam deliberado. Uma das esposas de Muhammad, Umm Maimkna, teria dito que podia acontecer de o profeta recitar o Corão com a cabeça encostada nos joelhos de uma de suas mulheres, quando ela estivesse menstruada, ou uma delas – quando menstruada – levar o tapete da oração até à mesquita e lá estendê-lo.³⁹

De acordo com Mernissi, o empenho do profeta em incorporar a mulher menstruada à vida cotidiana teve origem na visão fóbica dos judeus sobre esta “condição” feminina. De modo que Muhammad teria ordenado aos crentes do sexo masculino, quando lhe perguntavam sobre esse assunto, que estivessem ao lado de suas mulheres nas refeições, compartilhassem a cama e fizessem com elas o que quisessem, à exceção de copular.⁴⁰

Essas palavras do profeta, por suposto, confirmam a própria mensagem corânica, recebida por ele, mas alarga a percepção do encontro entre um homem e uma mulher menstruada. Enquanto no Livro sagrado há a indicação de que os homens se *afastem* da mulher nesta condição, o profeta pretende que as mulheres façam parte das atividades diárias – como a de levar o tapete à mesquita –, chegando mesmo às raias de liberar outras formas de contato sexual, que não a penetração. Ou, o que se poderia entender por “fazer o que quisessem”?

A proibição corânica das relações sexuais com mulheres menstruadas é chamada, meramente, de tabu, no texto de Al-Makhzoumi. Isso pode ser explicado em razão das escolas jurídicas árabe-islâmicas, que já existiam à época do médico, e que puseram em pauta uma série de temas, tratados ou não pelo Corão, e que precisavam responder às necessidades da comunidade (*umma*).⁴¹

³⁸ MERNISSI, F. El harén político. El profeta y las mujeres. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002. p. 90.

³⁹ “Um Maimuna, una de las esposas del Profeta [...] nos repite el meticuloso Nisa’i, dijo; ‘Podía suceder que el Profeta recitara el Corán con la cabeza reposada en las rodillas de una de nosotras que estuviera menstruando. Podía suceder también que una de nosotras llevara la alfombra de la oración a la mezquita y la extendiera cuando tenía la regla”. MERNISSI, F. Ibid. p. 92.

⁴⁰ Ibid. p. 91.

⁴¹ Para conhecer melhor o processo de construção da jurisprudência, neste período do Islã, ver JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Tradução de Luiz João Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

Para Al-Makhzoumi, o supremo deleite sexual só pode ser atingido no ato da penetração. Ele enfatiza a busca de prazer por todo o corpo, porém, acredita que o casal não deve prescindir da cópula. Daí, sua afirmação, “contrariamente aos tabus (al mannou’at), não vejo problema algum em copular com a mulher em seu período menstrual (fatrat al hayd)”.⁴² Havia, ainda, uma outra razão a “justificar” a relação sexual durante este período: o médico observara que as mulheres, enquanto menstruadas, desejavam muito mais a cópula e respondiam com maior intensidade ao sexo; o que as levava a um prazer rápido e igualmente longo e intenso.⁴³ Mas, admitia não saber por que isso ocorria.

A preocupação do médico com o deleite feminino e masculino parece, plenamente, interessada no próprio prazer, até o momento em que surge um outro tema em seu texto: a procriação. Nos últimos parágrafos do tratado, é possível ler um lembrete aos muçulmanos: “o propósito de Alá (sic) ao conferir-lhes o prazeroso dom da cópula é a procriação”.⁴⁴ Daí a necessidade de o casal copular todos os dias, até que, finalmente, a mulher se descubra grávida.

Confrontando o livro de Al-Makhzoumi às palavras do profeta e a outros tratados sexuais, fica-nos evidente que o coito com intenção procriadora é uma posição do médico e não uma premissa islâmica. Malek Chebel, estudioso da sexualidade árabe, lembra, em sua *Enciclopédia*, que “nem o Profeta nem o Corão são totalmente hostis à contracepção natural, embora suas preferências vão ao encontro da natalidade [...]”.⁴⁵

Não foi, apenas, a contracepção natural que se tornou objeto de atenção dos escritores sexuais ou médicos. Afora Ibn Sina (980-1037 d.C.), que narra métodos contraceptivos em seu *Cânone de Medicina*, Al-Gazali (1058-1111 d.C.) descreve o que chamaríamos, hoje, preservativo. Trata-se de “um pequeno saco protetor, feito de tripas”.⁴⁶ Passados três séculos, aparece no livro *O*

⁴² AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 100.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid. p. 122.

⁴⁵ “[...] ni le Prophète ni le Coran ne sont totalement hostiles à la contraception naturelle, bien que leurs préférences aillent vers la natalité [...]”. CHEBEL, M. Encyclopédie de l'amour em Islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde árabe, en Perse et en Turquie. Verbetes "coitus interruptus". Tome I. Paris: Petit Bibliothèque Payot. p. 195.

⁴⁶ “[...] petit sac protecteur fait de boyau”. Ibid. Verbetes "contraception". Tome I. p. 207.

Jardim Perfumado, elaborado por xeque Nafzawi, um capítulo dedicado não a prevenir a gravidez, mas a interrompê-la.

O seu capítulo 15, “Medicamentos que provocam o aborto”, aponta algumas receitas, que ajudam a mulher a provocar o aborto. Em uma delas, diz o xeque “a mulher que bebe uma infusão de canela não refinada de mistura com mirra vermelha, e depois introduz na vagina um tampão de lã saturada dessa mistura, mata o feto e provoca a sua expulsão, se assim aprover a Deus, o Altíssimo”.⁴⁷

É preciso considerar, nesse caso, as premissas que balizaram a consciência do prazer corporal, na vida dos fiéis. Se o livro sagrado permite que o homem e a mulher usufruam o deleite sexual, isso significa a liberdade para a cópula, independentemente da intenção ou da necessidade procriadora. E, se o objetivo maior ou único é o gozo, o que justificaria o impedimento das práticas contraceptivas?

Parece claro, mas é importante lembrar de que forma se dá a constituição do casal sexual. Para Al-Makhzoumi, a única união sexual possível é aquela entre um homem e uma mulher. Mais do que isso, é imprescindível que ambos sejam *muçulmanos*. Consta no Corão: “E não esposeis as idólatras, até se tornarem crentes. E, em verdade, uma escrava crente é melhor que uma idólatra, ainda que a admireis”.⁴⁸ Ao narrar os orgasmos de suas escravas, o médico agradece a Deus, por ter conseguido converter uma delas ao Islã.⁴⁹ Se a primeira condição para a união sexual é a crença na religião islâmica – fator que, no caso das *Fontes*, se sobrepõe ao casamento legal –, o requisito segundo, e indispensável, é a beleza.

A erótica de Al-Makhzoumi, assim como de outros textos sexuais, fez da beleza um pilar para os encontros amoroso-sexuais. Trata-se menos de uma predileção, que de uma necessidade para incitar o encontro e tornar possível que este encontro gere descendentes. Aquele e aquela que são belos são, necessariamente, jovens. O sexo com pessoas velhas é desestimulado pela medicina, tal e qual faz Ibn S+n, e completamente vilipendiado, como escreve Al-Makhzoumi:

⁴⁷ NEFZAUI. *O Jardim Perfumado do xeque Nefzawi*: manual erótico árabe. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 242.

⁴⁸ Sratu Al-Baqarah. 2:221. NASR, H op. cit., p. 59.

⁴⁹ AL-MAKHZOUMI op. cit., p. 70.

Não copule com a mulher que chegou à menopausa, pois ela é como uma videira retorcida que já não dá frutos. Sua vagina é seca e irritante, seus seios estão caídos e enrugados, e o sabor de sua saliva é azedo.⁵⁰

Essa “estética do belo” é tão essencial à sociedade árabe-islâmica, que poderemos encontrar, no século XVII, as mesmas premissas sexuais num texto erótico, escrito por um criptomuçulmano, expulso de Tunis. Desconhecemos o nome de seu autor, mas podemos ler em seu texto o seguinte conselho ao homem:

*Pues lo que te aconsejo es que busques mujer que tenga particularidades; [...] y de ellas, que sea hermosa, porque siéndolo, será de ti querida.*⁵¹

Embora o próprio Al-Makhzoumi admita ter sido um praticante da cópula durante toda a vida, a literatura árabe elevou os encontros fortuitos ou apaixonados entre a mulher jovem e bela e o homem jovem e belo. Esse conceito de beleza aparece, sobretudo, na literatura de ficção, e nos ajuda a compreendê-lo mais profundamente. A mais difundida entre nós, *As Mil e Uma Noites*, narra com propriedade a beleza dos casais apaixonados, como num trecho em que compara os filhos de um vizir a “duas luas, ou duas graciosas gazelas, perfeitos em beleza, formosura, esplendor, tamanho e proporção”.⁵² Eis as características, chamemo-las assim, consideradas importantes na constituição da beleza. Al-Makhzoumi diz que Aminah, uma sua escrava, possuía “um corpo elegante e traços delicados [...]”,⁵³ o que, para ele, tornavam-na uma moça bela.

A partir destas descrições, torna-se evidente um símbolo da cultura erótica tecida pelos árabes: a percepção do corpo. Ele será apreendido inteiramente, desde a ponta dos dedos das mãos, chegando à ponta dos dedos dos pés. Não

⁵⁰ Ibid. p. 121.

⁵¹ LÓPEZ-BARALT, L. Las condiciones que debe reunir la esposa. In: Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998. p. 108.

⁵² Livro das Mil e Uma Noites. Volume I - ramo sírio. Tradução de Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo. p. 212.

⁵³ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 65.

somente isso. A forma como ele se apresenta ao outro, como se ergue, como se move e a relação mantida com as vestimentas são sinais que indicam seus desejos. Daí que será pouco provável ler nestes textos uma descrição que se limite ao rosto. Os escritos explorarão o quão bem-formados são estes corpos. Sobre isso, Enver Dehoï, em seu *Erotisme des "Mille et Une Nuits"*, propõe um dicionário erótico, em que aparecem verbetes sobre braços e mãos, pernas, chegando às nádegas e pés, cuja beleza será ricamente cantada.⁵⁴

2.1 O método

Quando se analisa um texto erótico-sexual, pretende-se encontrar ali, essencialmente, a leitura sobre a sexualidade feita por determinado autor, considerando-se suas conexões com as premissas islâmicas e os estímulos que o levaram a tratar o tema. Passado o espanto ou o encanto de um leitor não iniciado em tais escritos, o que se busca é a compreensão do surgimento e dos intentos dessas obras. Muitos estudiosos já se puseram a investigar estes “tratos eróticos”, mas, particularmente, não encontrei trabalhos que focalizassem os instrumentos usados para a construção destes textos e de que forma o objeto sexual é pensado. Por essa razão, pretendo apontar algumas elementos usados na construção do texto em questão, e que foram imprescindíveis para a erótica árabe.

Para organizar seu texto, Al-Makhzoumi se ampara no seu conhecimento médico; no conhecimento corânico e nas discussões feitas sobre ele; na experiência empírica e nas análises das consultas médicas. É a partir de tais fontes, que o médico cria aconselhamentos para o leitor. O momento narrativo do texto, aquele em que o médico relata suas experiências sexuais, poderia ser o testemunho claro da intromissão pessoal na abordagem do objeto sexual, o que nos levaria a crer numa devassa da “vida privada” do autor. Porém, não é isso que veremos. Reside aí um fator essencial da erótica árabe.

Ocorre que os autores sexuais não estão interessados na, assim chamada, *vida privada* da comunidade. Ainda que Al-Makhzoumi se refira aos orgas-

⁵⁴ DEHOÏ, E. F. Petit Dictionnaire de L'érotisme. In: *Erotisme des "Mille et Une Nuits"*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1963. p. 113 ss.

mos de suas mulheres, não temos qualquer notícia da relação do médico com seu gineceu, da convivência – se é que houve – entre suas mulheres, das reclamações ou elogios sobre os momentos de prazer. O que incita esses autores é a sexualidade dos árabes, não sua vida sexual.

Por tratar de uma manifestação atrelada à condição humana, o médico – assim como os outros autores sexuais – poderiam se deixar envolver pelas próprias emoções ou desejos. Mas, Al-Makhzoumi consegue delimitar o tema, circundá-lo; tratá-lo como objeto e não como sujeito. Se a sexualidade não é *sujeito*, será possível controlá-la, formatá-la, regrá-la. É o que ressalta o médico, ao afirmar que:

[...] o homem é um ser que pensa e sente e deve levar à cópula seus pensamentos e sentimentos, tanto quanto seus órgãos. Só os animais copulam instintivamente, sem pensamento ou sentimentos.⁵⁵

De modo que deveria parecer claro – e necessário – a tais autores, marcar a diferença entre o objeto sexual enquanto atividade privada, e o objeto sexual enquanto um tema que diz respeito a todos e a nenhum. Caso houvesse a intromissão do primeiro no segundo, os autores conseguiram compor textos que narrassem ou se remetessem à vida particular de cada um. Não poderiam aspirar que esses textos fossem tomados como “científicos”.

Não se está dizendo, aqui, que os autores sexuais árabes se “livraram” dos desejos, para escrever sobre *o desejo*. O que a erótica árabe faz é criar um mecanismo discursivo, que dê conta de pensar a sexualidade humana em termos objetivos – ou, ao menos, que pareçam objetivos a esta sociedade – e buscar, a partir daí, soluções e melhorias para os encontros sexuais. Definida a “forma” de se tratar esse objeto, e as razões que impulsionam a escrita do texto, é possível instituir não só aconselhamentos, mas, regras, tópicos dentro desta erótica. A beleza e a juventude são alguns destes requisitos, já citados anteriormente.

⁵⁵ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 17.

É a partir de tais formatações, que a erótica árabe estabelece algumas regras necessárias ao “bem-estar sexual”. No texto de Al-Makhzoumi, há, ao menos, quatro itens diretamente vinculados a tais delimitações. *A preparação para a cópula, O ato da cópula, Os movimentos na cópula e As posições da cópula* se preocupam em organizar a convivência entre o homem e a mulher, em todo o cenário de prazer.

Lembra o médico que para alcançar a maior intensidade no ato sexual é preciso se atentar para o corpo; considerando, para isso, suas implicações internas e externas. Ou seja, deve-se limpar o corpo, esfregá-lo, perfumá-lo, remover o excesso de pelos; ao mesmo tempo em que se deve cuidar da refeição. Uma refeição pesada “pode causar flatulência”, diz o médico. E o consumo de alimentos temperados pode não apenas estragar o aroma da boca, como causar um odor desagradável na transpiração. Então, o melhor a fazer, completa, é preparar uma cesta com alimentos leves, entre eles, o mel, nozes, frutas e “um pouco de pão fresco”.⁵⁶

O que segue é um conjunto de prescrições, que *ensinam* ao homem a maneira adequada de abordar a mulher: desde a entrada no seu aposento, até o momento pós-coito. O médico não demonstra interesse em discutir “posições sexuais”, como faz o xeque Nafzawi, em seu *Jardim Perfumado*. Contudo, ele se preocupa com todos os atos masculinos, na busca do gozo. Nessa “cartilha” de educação sexual, o homem deve demonstrar paciência e gentileza. Mas, é importante lembrar que o gozo masculino não consiste no único objetivo; a mulher também deve ser premiada com o deleite. Como diz o médico:

Se o prazer não estivesse no cerne desse ato, os homens e as mulheres o ignorariam. A mulher seria seca e o homem não teria ereção. Logo, a promessa de prazer deve ser uma perspectiva para ambos.⁵⁷

Os textos sexuais podem variar quanto ao gênero literário, às percepções acerca das relações homem/mulher, ao entendimento erótico do corpo.

⁵⁶ Ibid. p. 76.

⁵⁷ Ibid. p. 83.

Contudo, eles convergem quanto ao formato e nos recursos. Al-Makhzoumi ressalta a importância de o homem abraçar a mulher, acariciar seus braços e pescoço e beijar seus lábios.⁵⁸ Nafzawi alerta que o homem deve “acariciar a mulher, excitá-la com beijos, mordiscando-lhe e sugando-lhes os lábios, acariciando-lhe o pescoço e as faces”.⁵⁹ Depois disso, será possível ler no tratado do criptomuçulmano, citado anteriormente, que o marido beije e abraçe sua mulher, excitando-a.⁶⁰ O que, por sua vez, foi retirado de um texto de Ahmad Zarruq. Em outras palavras, as referências autorais atravessam os séculos, e o aconselhamento é o recurso extensamente utilizado para se escrever sobre sexualidade.

Falado dessa forma, o leitor poderá criar a falsa impressão de que a erótica árabe se resumiu a criar regras para que os homens possam chegar ao encontro sexual. Como já se lembrou, os autores circunscreveram o campo a ser estudado, e os objetivos. Feito isso, os textos propõem a melhor maneira de se chegar ao deleite intenso. A racionalização do ato sexual não ficou “imune”, digamos assim, à paixão. Ocorre que, em obras como a de Al-Makhzoumi, a proposta é discutir o sexo e não propriamente a paixão erótica. Por esse motivo, algumas de suas recomendações podem soar frias ou técnicas sobremaneira. É o caso da indicação pós-coito:

Depois de se ter saciado completamente na cópula, não se afaste da mulher como um monte de carne morta para adormecer em seguida. Conserve-a em seus braços e acaricie-a suavemente e com ternura, murmurando docemente no ouvido dela, até que ambos adormeçam juntos.⁶¹

É exatamente por passagens como esta, que posso aventar essa especificidade árabe em torno da sexualidade. Para Al-Makhzoumi, a intenção maior de elaborar um texto como este era poder ajudar os iniciados e não iniciados a aumentar sua satisfação na cópula. Se havia algum problema, este

⁵⁸ Ibid. p. 76.

⁵⁹ NEFZAUI. Sobre tudo que favorece o ato do coito. In: op. cit. p. 95.

⁶⁰ LÓPEZ-BARALT, L. op. cit. p. 136.

⁶¹ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 100.

deveria ser resolvido. Os encontros apaixonados, além de não figurarem como a matéria de seu trabalho, envolviam questões demasiado complexas para serem tratadas com regramentos. Nenhum dos autores árabes teve a pretensão de escrever uma “ciência do amor”. Eles, assim como nós, sabiam por quê.

É nesse sentido que o médico consegue criar normas, e se mostrar completamente seguros delas. Uma de suas certezas vai ao encontro do que a psicologia evolucionária afirma sobre as razões da escolha de parceiros sexuais. Leia-se o que escreve nosso médico:

A mulher é irresistivelmente atraída pelo homem forte, corajoso e viril, pois em seus braços encontra seu abrigo de gratificação e segurança físicas. A mulher não necessita, nem tem compaixão pelo homem fraco, e olha para ele com aversão e desprezo, pois nele vê refletida sua própria fragilidade.⁶²

O argumento usado pelo autor, tal e qual se pode ler em muitos textos de psicologia moderna, é que, ao lado de um homem fraco, a mulher não terá proteção e conforto para si, nem para seus filhos. Mais que isso: numa relação desse tipo, não há como a mulher conseguir bem-estar para seu corpo e para seu espírito. Em razão de tal requisito masculino, não parece acertado o aforismo do médico, que afirma ser a mente a “arma suprema do homem” e o corpo, “a arma suprema da mulher”.⁶³ Um corpo jovem e bem-talhado, de acordo com a teoria do autor, também deveria ser ostentado pelos homens.

Afora a busca pelo mais intenso deleite, Al-Makhzoumi mostra aos homens que o sexo também pode ser utilizado como instrumento de “educação” para as mulheres. Ora, as mulheres são astutas, e isso é uma característica dos “fracos”. Para evitar que as mulheres exibam tal traço, é indicado ao homem protegê-la e amá-la. Pois, assim, encontrar-se-á na mulher a doçura de uma criança. Eis um conselho precioso: não se pode mimá-las ou tratá-las mal. O amor e a atenção masculinos são os elementos necessários para fazer desabrochar nas mulheres “lindas flores”.

⁶² Ibid. p. 118.

⁶³ Ibid.

Amor e atenção contemplam, necessariamente, os encontros sexuais. Esta é mais uma regra clara para esses autores. O homem muçulmano possui o direito de esposar até quatro mulheres, com a condição de tratá-las equitativamente.⁶⁴ Isso significa, de acordo com os textos sexuais, que cada uma das mulheres tem direito a sua noite de prazer. Não sem razão, os aconselhamentos dos autores sexuais também se puseram a descrever receitas energéticas.

Ainda que o médico não se propunha discutir as relações amorosas, e sim sexuais, não há como escapar ao questionamento de observações feitas ao final do livro. São dois aforismos:

Quando uma mulher deseja um homem e rejeita todos os demais, diz-se que ela está apaixonada por ele. Ela não consegue ter prazer com outros.

Quando um homem está apaixonado por uma mulher, tem com ela o maior prazer, mas pode ter prazer com outras.⁶⁵

Essas afirmações podem indicar duas intenções do autor. Ao mesmo tempo em que atestam a mensagem corânica sobre o matrimônio entre várias mulheres e um homem, podem justificar as relações de poliginia, e mostrar, certamente, às mulheres que a elas *bastava* um só homem. Contudo, é também na literatura árabe que encontramos largas referências sobre os casais apaixonados. Os contos das *Mil e Uma Noites*, por exemplo, exibem as aventuras e desventuras de casais enamorados, sendo uma fonte valiosa de estudo sobre o amor-sexual. O que gerou, até mesmo, a hipótese de que o “amor cortês” ocidental deveria ter se inspirado no amor-paixão árabe. Como disse Octavio Paz, o “‘amor cortês’ é impensável sem a erótica árabe”.⁶⁶

É importante pensar quais são os limites dessa discussão na sociedade árabe-islâmica. Essa ambiguidade, possivelmente, não visitava apenas os textos sexuais. Há que se refletir sobre as relações entre casais, sejam elas legais ou não, na comunidade árabe, e se questionar a respeito da convivência entre

⁶⁴ NASR, H. (trad.). *S?ratu An-Niss?i*. 4:3. op. cit. p. 124.

⁶⁵ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 119.

⁶⁶ PAZ, O. *A dupla chama. Amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 121.

amor-paixão e matrimônio (*nikh*). Ou, de mais complexa solução, o amor-paixão e as relações *ilícitas*, que compreendiam os encontros entre muçulmanos e não muçulmanos; muçulmanos casados e concubinas/prostitutas; mulheres muçulmanas casadas e um outro homem.

A fim de conseguir o resultado que pretende – o favorecimento da sexualidade de um homem com várias mulheres –, o texto de Al-Makhzoumi é construído sem dar margem a deduções. É sempre taxativo. Por essa razão, logo após as frases citadas anteriormente, o médico conclui, dizendo:

Há homens que amam certas mulheres desesperadamente, à exclusão de todas as demais, e são fiéis a elas. Isso não é normal, e tais homens são carentes de masculinidade.⁶⁷

Esse tipo de afirmação deve ser entendido dentro de uma sociedade que possui como referencial o homem, tem sobre ele premissas datadas de longos séculos e criou, portanto, entendimento sólido sobre sua presença na vida social e seu comportamento na *vida privada*. Ao homem cabe conduzir a mulher na cópula e a ele compete “ensinar” tal arte a muitas mulheres. Essa, talvez, seja uma forte razão para que o médico não se permita fixar o casamento como imprescindível, mas a relação entre homem e mulher. O encontro com o maior número de mulheres é estimulado, mas, o coito, na visão do médico, deve ocorrer entre um homem e uma mulher.

O homem se guia pelo exemplo do profeta Muhammad, que conduziu a comunidade árabe, relacionou-se com muitas mulheres e deixou como legado suas palavras sobre um sem-número de assuntos da vida cotidiana. Não há dúvidas, portanto, de que os homens devem buscar a satisfação sexual inteiramente. Nesse sentido, quando o médico assegura que as mulheres foram criadas diferentes umas das outras por Allah, para que cada uma possa trazer uma nova delícia aos homens, há que se considerar o peso da figura masculina árabe e a legitimidade dada a essa busca de prazer masculina.

Este é um tópico enfatizado por Al-Makhzoumi. O casal deve usar a mente para atingir o ponto máximo de prazer em seus corpos. Mais que isso:

⁶⁷ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 119.

é necessário utilizar a mente, o coração e o espírito para, então, buscar o prazer que o corpo possa proporcionar. Isso é especialmente curioso, quando lemos as referências feitas à mente feminina. O médico acredita que a mulher só conseguirá atingir o pleno deleite, se for “instruída”⁶⁸ pelo homem. Adiante, o médico dirá que a mulher também deve usar sua mente, a fim de que usufrua o prazer.

Mais do que uma possível ambiguidade, o texto das *Fontes* – por mais objetivo que tente ser e parecer – conjuga valores desta sociedade e impressões de seu autor que, nem sempre, formam um conjunto homogêneo e regular. Em determinado momento da obra, Al-Makhzoumi escreverá que a mulher é, apenas, “momentaneamente submetida quando é montada”. No fim, é o homem que se torna “vencido, submetido e capturado”.⁶⁹ Isso ocorre porque a mulher

lhe detém o pênis bem fundo em sua vagina e rodeia-lhe o corpo com os braços e coxas, forçando-o, com os movimentos de ambos, a descarregar seus fluidos, nisto realizando o seu próprio destino de mulher.⁷⁰

Como as lições do autor estão mais imbuídas de ensinar o homem a capturar e dominar a mulher, não leremos nas *Fontes* teorias sobre a mulher “dominadora”. Contudo, essa percepção do corpo feminino também foi pinçada nas obras sexuais. A “mulher omnisssexual”, assim nomeada por Sabbah, é aquela que pode ser vista a partir de uma única dimensão: o corpo. Trata-se de uma figura forte, que envolve e asfixia o homem; cujo órgão sexual é “úmido e ardente”.⁷¹

É interessante notar como o texto do médico é, ao mesmo tempo, contundente e cauteloso em relação a essa possível força sexual feminina. Por um lado, Al-Makhzoumi afirma que a mulher é movida completamente pelo desejo de copular. Mas, não se refere ao poder que essa mesma mulher tem

⁶⁸ Ibid. p. 18.

⁶⁹ Ibid. p. 47-48.

⁷⁰ Ibid. p. 48.

⁷¹ SABBAB, F. A. La mujer omnisssexual: animal y insaciable. In: op. cit. p. 49 ss.

sobre seu próprio corpo. Ou seja, o texto não menciona as práticas contraceptivas, e, tampouco, possíveis abortos. O que nos leva a questionar os limites da sexualidade feminina e das decisões a respeito da gravidez e do nascimento de filhos.

A procriação é, de fato, o maior intento dos aconselhamentos médicos, contudo, algumas afirmações, ao longo do livro, deixam evidente que os encontros sexuais devem acontecer o maior número de vezes possível e com grande qualidade. Afinal, o argumento da reprodução não pode ser exibido, ao se manter uma relação sexual com uma mulher grávida. Além disso, o autor – assim como vários outros escritores sexuais – reiteram a visão da cópula no Islã: “[...] todas as demais uniões entre homens e mulheres são feitas pela alegria e pelo prazer que delas podem ser derivados”.⁷²

O terceiro capítulo é construído de modo a fazer o leitor conhecer os “problemas” e abominações, que podem acometer homens e mulheres. Trata-se de descrições de hermafroditas, pessoas adeptas da zoofilia, necrofilia, o que chamaríamos, hoje, masoquismo e sadismo, pederastia, sexo anal. O médico declara que não gostaria de escrever “sobre tais práticas revoltantes e blasfemas”,⁷³ mas fará isso em nome da ciência. Nessas descrições, fica evidente a posição muçulmana do autor, que condena as relações entre dois homens. A reboque disso, o médico mostra sua reprovação ante o sexo anal entre homem e mulher.

Contudo, o fato de o médico rejeitar tais práticas não o impede de teorizá-las da maneira mais *científica* possível. Um exemplo disso é o trecho em que descreve a pederastia. O médico divide os pederastas em dois grupos, o ativo e o passivo, e afirma que esses homens usam gordura, óleo e saliva da boca, na penetração. As relações homoeróticas entre mulheres também é lembrada pelo autor. E um importante fator é citado aqui. O médico afirma que muitas mulheres – as que vivem em harém, por exemplo – preferem relações com outras mulheres àquelas “apressadas e insatisfatórias” com homens. Esse evento, aliado à ausência de referências homoeróticas femininas, no Corão,

⁷² AL-MAKHZOUNI. op. cit. p. 83-84.

⁷³ Ibid. p. 104.

podem ser razões para que o médico não reprove os encontros sexuais entre mulheres, tal e qual faz com os homens.

No subtítulo “Putrefação da vagina e do útero”, é possível acreditar que Al-Makhzoumi tenha um grande compromisso com a ciência médica e com a saúde do corpo. O autor explica que mulheres de maior idade podem apresentar um “corrimento espesso, espumoso, sanguinolento e muito fétido”,⁷⁴ o que estenderia a putrefação também para o útero. Diante desse quadro, o médico afirma:

Que Alá [sic] me perdoe, pois em tais casos eu recomendo a administração de vinho e outras bebidas alcoólicas a essas mulheres, para que suas dores sejam mitigadas nos últimos dias de agonia.⁷⁵

O uso de bebida fermentada, *khamr*, é proibida no Corão. E o período clássico parece ser o momento de maior discussão do uso de bebidas alcoólicas. Al-Makhzoumi, assim como Ibn Sina e vários outros muçulmanos, colocaram o bem-estar corporal acima das prescrições corânicas. Ou seja, buscavam prestar um serviço médico a partir de todos os instrumentos que possuíam. E essa opção não negava a eles nem à comunidade o fato de continuarem professando a religião islâmica. Portanto, não se trata de uma mera posição pessoal, mas de uma decisão que reflete as discussões corânicas no âmbito da *umma*.

O capítulo terceiro é também valioso por mostrar a outra face da sexualidade: o não belo. O médico tem consciência do quão doloroso pode ser a relação sexual para a mulher, e a explica em termos científicos e sociais. Uma vagina pode ser muito pequena, diz ele, mas, além disso, a mulher pode ter sofrido ferimentos e maus-tratos na sua primeira noite. Isso a faz contrair o músculo vaginal e torna a cópula insuportável. O homem, cuja figura é de extrema importância no coito, não ficará imune ao sofrimento causado pela impotência, a ereção permanente ou uma inflamação no pênis. Aqueles que

⁷⁴ Ibid. p. 109.

⁷⁵ Ibid.

pretenderam ensinar lições sexuais para a comunidade não poderiam encarcerá-las num lirismo eterno. Era a realidade que os motivava, e à ela é que deveriam retornar.

Considerações finais

As Fontes do prazer é um exemplo de como a sexualidade humana foi pensada pelos homens árabes e muçulmanos, no chamado período clássico. Digo homens porque os textos que se têm até o momento são escritos masculinos. Diante disso, a conceituação de feminino e masculino – atrelada ao cenário da Arábia dos séculos de Muhammad – não ficaria adormecida. Porém, a preocupação deste artigo foi com outra questão de elevada importância: a construção das obras sexuais e o tratamento dado à sexualidade.

Parece-me que o discurso erótico árabe consegue conjugar três elementos, que se mostraram essenciais na delimitação deste discurso e na independência em relação aos desejos daqueles que se debruçavam sobre ele. A circunscrição do tema sexual, a impessoalidade na abordagem deste campo de conhecimento e o caráter de objeto dado ao tema são os pilares das *Fontes* e podem ser verificados em outros textos erótico-sexuais. Em alguma medida, já mencionei estes itens acima, mas cabe pontuar alguns outros fatores.

Se, hoje, chegou-se a criar a expressão “tratados eróticos”, para se referir a tais escritos, é porque, de algum modo, todos eles possuem características comuns, que nos permitem agrupá-los e reconhecê-los como “tratados eróticos”. Embora acredite que o conceito de tal expressão mereça ser cuidadosamente examinado, não é possível negar que os textos comunguem princípios, valores e uma metodologia muito similar. O primeiro elemento refere-se à partilha de uma ideia que pode ter gerado todas, ou boa parte, destas obras: os seus autores pretendiam pensar a *sexualidade* e não o sexo.

Mais do que uma escolha, isso era uma premissa. A sociedade árabe pré-islâmica, a vida do profeta Muhammad e a formação do império contribuíram para a emergência de discussões sobre o homem e a mulher, envoltos em problemas cotidianos. De modo que as dúvidas sobre menstruação, gravidez, licitude e ilicitude dos encontros sexuais envolviam dezenas de anos ou mesmo séculos de pensamento e decisões. A complexidade do surgimento de

tais questões é tão grande, que não se pode acreditar que estes textos fossem obras de meras descrições sexuais. Essa função era tida por muitos desses homens como uma tarefa divina, e eles, sob a égide de uma sociedade religiosa, faziam-na de maneira empenhada e integral.

O segundo item determina, sem dúvida, o último. Al-Makhzoumi não pretendeu fazer um livro de memórias sobre sua vida sexual. Ainda que uma narrativa ou outra sobre suas experiências sexuais apareçam na obra, elas se justificam como exemplo, como ilustração do que pode ocorrer na cópula. Fórmula bem distinta daquela usada por Ibn Hazm (994-1063 d.C.), em seu *O colar da pomba*, em que a citação de nomes de amigos ou gente conhecida da comunidade são o detonador das teorias sobre amor.⁷⁶ De modo que a impessoalidade se torna o meio possível da efetivação dos contornos da sexualidade.

Em outras palavras, fala-se da sexualidade a partir de “dentro”, e não a partir de relações que resultem em encontros sexuais. Eis um dos fatores que podem ter levado Foucault a criar a expressão *ars erótica*, para as sociedades orientais. Diria ele que “na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência”, e isso o leva a ser “conhecido como prazer, e, portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma”.⁷⁷

As demarcações do tema e o tratamento dado à sexualidade evidenciam o poder do corpo. Poucos ingredientes externos são considerados necessários – caso dos perfumes –; todo o prazer é retirado do próprio corpo. Isso se torna de fácil entendimento, quando pensamos nas sociedades que nos são contemporâneas. Nessas, há um imenso repertório de instrumentos que podem ser usados no cenário do prazer. Se, por outro lado, só há o corpo, é preciso buscar as vias de satisfação neste corpo. Isso significa olhá-lo atentamente, afagá-lo, sentir cada parte; em suma, esgotá-lo. Como escreveu nosso médico:

⁷⁶ IBN HAZM DE CÓRDOBA. *El collar de la paloma*. Tratado sobre el amor y los amantes. Traducido por Emilio García Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 57.

Cada nervo, cada órgão e cada músculo que possam ser usados devem tomar parte da cópula. Somente assim podemos agradecer e louvar mais inteiramente a Alá [sic] por Sua generosidade. É só assim que todos os sentidos a nós concedidos podem ser usados como o Misericordiosíssimo pretendeu.⁷⁸

⁷⁸ AL-MAKHZOUMI. op. cit. p. 14.



Gregório de Tours e suas *Histórias*

Edmar Checon de Freitas*

Resumo: Este trabalho procura discutir alguns aspectos centrais da construção narrativa das *Histórias*, do bispo Gregório de Tours (c.538-594). Em particular discute-se a relação entre os propósitos do autor, a concepção de história e de narrativa histórica a ela subjacente, e a lógica da composição do texto. Especial ênfase é dada ainda à fixação da tradição manuscrita das *Histórias*, com a repercussão sobre a recepção e os usos do seu texto.

Palavras-chave: Gregório de Tours. Historiografia Cristã. Gália Merovíngia.

Abstract: This paper discusses some keys aspects of narrative construction in the *Histories*, of the bishop Gregory of Tours (c.538-594). In particular, it discusses the relationship between the purposes of the author, the conceiving of history and historical narrative subjacent to it, and the logic of the text composition. A special emphasis is given to the fixation of the manuscript tradition of the *Histories*, with the impact on the reception and the uses of the text.

Keywords: Gregory of Tours. Christian Historiography. Merovingian Gaul.

Nascido por volta de 538 em Clermont (Auvergne), Georgius Florentius Gregorius governou a diocese de Tours, na Gália, entre 573 e 594, ano de sua morte. Além de sua atuação política e pastoral, Gregório de Tours dedicou-se à difusão do culto dos santos e suas relíquias – especialmente São Martinho, patrono de Tours e São Juliano de Brioude, mártir cuja memória era

* Doutor em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde é Professor do Departamento de História e pesquisador do Scriptorium (Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos).

venerada em Clermont – trabalhando também na restauração e edificação de igrejas em Tours. Foi igualmente um ativo escritor, como ele mesmo atesta ao final de sua obra mais conhecida: *Decem libros Historiarum, septem Miraculorum, unum de Vita Patrum scripsi; in Psalterii tractatu librum unum commentatus sum; de Cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi.*⁷⁹ As principais obras de Gregório que nos chegaram completas são:

- *Decem Libri Historiarum* (DLH, mais conhecida como *Historia Francorum*).
- *Liber in Gloria Martyrum* (GM).
- *Liber in Gloria Confessorum* (GC).
- *Liber de Passione et Virtutibus Sancti Iuliani Martyris* (VSJ).
- *Libri de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* (VSM – 4 livros).
- *Liber Vitae Patrum* (VP).
- *De cursu stellarum ratio*.

Para nossos propósitos aqui nos interessa, sobretudo, a primeira dessas obras, da qual agora trataremos em particular. Como vimos na passagem reproduzida acima, Gregório identifica sua narrativa simplesmente como suas “histórias”. Esse seria o título mais adequado que poderíamos lhe atribuir: *Historiae* ou *Decem Libri Historiarum*. A denominação tardia *Historia Francorum* tornou-se de uso corrente, após manipulações do texto original gregoriano, já no século VII.⁸⁰ Não se trata aqui apenas de uma questão de identificação. Ao se tomar o relato de Gregório como uma *História dos Francos* se está atribuindo ao autor uma intenção que ele não demonstrou ter. Como salienta W. Goffart, a ideia de uma *História dos Francos* tem a ver mais com os interesses dos leitores

⁷⁹ "Eu escrevi dez livros de histórias, sete de milagres, um sobre a vida dos Padres e comentei o Saltério em um livro; também escrevi um livro sobre os ofícios eclesiásticos" (DLH X,31). Identificaremos dessa forma abreviada os *Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours. As citações seguem a seguinte edição: GREGORIUS TURONENSIS. *Libri Historiarum X*. Monumenta Germaniae Historica (MGH), *Scriptores rerum Merovingicarum* (SS rer. Merov.) t.1, v.1. Ed. B. Krusch e W. Levison. Hannover : Hahn, 1951. As traduções tomaram por base a versão francesa de Robert Latouche (GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles-Lettres, 1999. 2t.) e a inglesa, de Lewis Thorpe (GREGORY OF TOURS. *The history of the Franks*. London: Penguin Books, 1974).

⁸⁰ Para uma discussão acerca do título e da história textual dos *Decem Libri Historiarum* veja-se: GOFFART, Walter. *From Historiae to Historia Francorum and back again: aspects of the textual history of Gregory of Tours*. In: NOBLE, Thomas F. X. ; CONTRENI, John J. *Religion, culture and society in the Early Middle Ages : Studies in honor of Ricahrd Sullivan*. Michigan: Western Michigan University, 1987, p.55-76.

de Gregório em séculos posteriores do que com os propósitos do próprio autor.⁸¹ Pois a narrativa gregoriana não se resume à história do povo franco, sua origem e ascensão na Gália, como tal título faria supor. Na verdade trata-se de um texto com ambições muito mais amplas. Inicia-se com a criação do mundo e chega até ao registro de acontecimentos dos tempos do próprio autor. Mas à medida que o relato avança no tempo ele focaliza cada vez mais a Gália e conseqüentemente o povo que a dominou a partir do século VI, facilitando sua identificação como *Historia Francorum*.

Gregório de Tours compôs os *Decem Libri Historiarum* – assim como a maior parte de seus escritos – entre 580 e 590. Trata-se de uma narrativa extensa, cujos livros foram organizados da seguinte forma:

I: da criação do mundo à morte de São Martinho (397).

II: do episcopado de Brício (sucessor de Martinho como bispo em Tours) à morte de Clóvis (511).

III: da sucessão de Clóvis à morte do rei Teudoberto, seu neto (548).

IV: do reinado de Clotário I ao assassinato do rei Sigiberto (575).

V: reinados de Childeberto II e de Chilperico.

VI: os últimos anos de Chilperico (assassinado em 584).

VII – X: reinados de Childeberto II e Gontrão (592).⁸²

É significativa a diferença que existe entre os quatro primeiros livros e os seis restantes, em termos de duração do período abordado. No livro I vários milênios são condensados em algumas páginas. O livro II ocupa-se de cerca de uma centena de anos, enquanto nos demais esse período vai decrescendo. Essa concentração permite uma apresentação mais minuciosa dos eventos presenciados pelo próprio autor, ou que sobre ele tiveram grande reflexo. A partir de sua elevação ao episcopado Gregório tornara-se uma testemunha privilegiada dos eventos que ele se propôs narrar.⁸³

⁸¹ "A 'history of the Franks' had not been Gregory's goal, but that is what his seventh-century public wished to read" (GOFFART, 1987, p. 65).

⁸² Os últimos eventos mencionados por Gregório situam-se no ano 592. Ao final da narrativa ele acrescentou uma lista recapitulativa dos bispos de Tours, terminando com seu próprio episcopado. Isso traz a data da conclusão definitiva da obra para o ano 594, meses antes da morte de Gregório, ocorrida em 17 de novembro de 594. Cf. LATOUCHE, Robert. Introduction. In: GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles Letres, 1999. p. 10-11).

⁸³ LATOUCHE, 1999, p. 5.

Essa mudança de ritmo é acompanhada por uma modificação na composição do relato. Os livros de I a IV estão calcados no modelo das crônicas universais, remontando a Eusébio de Cesareia, Jerônimo, Paulo Orósio e Sulpício Severo. Esses textos, aliás, são indicados por Gregório como fontes por ele utilizadas para compor sua narrativa.⁸⁴ O livro V e os seguintes apresentam-se sob um outro formato. Neles Gregório aparece como o cronista que acompanha, ano após ano, os eventos que marcam seu tempo. O pano de fundo é sempre a luta pelo poder real e as relações deste com a Igreja, mais especificamente o caráter ortodoxo ou não da fé dos soberanos, de acordo com a doutrina católica professada por Gregório.⁸⁵ Trata-se de uma narrativa bastante variada. Ao lado das guerras e dos tratados diplomáticos, o bispo de Tours relata intrigas palacianas, revela segredos de alcova, nos dá notícias sobre epidemias, incêndios, fome, cometas que cruzam os céus, divulga histórias de milagres, narra a vida de homens por ele considerados santos, registra diversas sucessões episcopais e nos põe em contato com a vida na cidade de Tours.⁸⁶

É provável que os livros de I a IV constituíssem, quando de sua redação, uma obra completa, destinada a circular ainda durante a vida de Gregório. É o que sugere Martin Heinzelmann, que leva em conta os seguintes fatores: a significativa diferença entre o intervalo de tempo coberto por esses livros e o outro bloco (V-X); os indícios da existência de um fecho da narrativa ao final do livro IV, devido a presença de uma recapitulação do cômputo dos anos transcorridos desde a criação do mundo até a data de encerramento desse livro, o que não ocorre nos demais; a existência de dois prólogos antes do início da narrativa, um geral e outro específico para o livro I, esse último servindo na verdade como introdução para a narrativa em quatro livros; a omissão do nome de um monge ao qual Gregório atribui um milagre, pois

⁸⁴ DLH I, Prologus; I,7; II, Prologus.

⁸⁵ Empregamos aqui o adjetivo católico no sentido que lhe atribui o próprio Gregório, que assim se define para explicitar sua fidelidade ao credo niceno. (DLH I, Prologus).

⁸⁶ Para uma análise pormenorizada das *Historiae* vejam-se: GOFFART, Walter. *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800)*; Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005; HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2001; WALLACE-HADRILL, J. M. *The work of Gregory of Tours in the light of the modern research*. In: _____. *The long-haired kings*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1982. p.49-70.

estando o mesmo ainda vivo poderia ser tentado pela vanglória.⁸⁷ Por outro lado, os livros V a X seriam destinados à publicação póstuma. Não por acaso é justamente neles que a crítica do bispo de Tours aos reis de seu tempo é mais aguda, por vezes bastante mordaz.⁸⁸ Vinda da tumba, livre das armadilhas do mundo dos vivos, a voz de Gregório ecoa de maneira mais forte.

De qualquer modo, uma vez findo seu trabalho queria o bispo de Tours que o mesmo fosse cuidadosamente preservado, sem supressões, interpolações e adaptações. Os bispos que viriam a sucedê-lo são inclusive ameaçados com severas maldições, caso não respeitassem tal determinação:

*[...] coniuro omnes sacerdotes Domini, qui post me humilem ecclesiam Turonicam sunt rectori, per adventum domini nostri Iesu Christi, ac terribilem reis omnibus iudicii diem, sic nunquam confusi de ipso iudicio discedentes cum diabolo condempnemini, ut nunquam libros hos abolere faciatis aut rescribi, quasi quaedam eligentes et quaedam praetermittentes, sed ita omnia vobiscum integra inlibataque permaneant, sicut a nobis relicta sunt.*⁸⁹

É curioso observar como uma advertência tão veemente e terrível foi acintosamente ignorada pelos sucessores de Gregório. Tão alto foi o grau de intervenção dos copistas posteriores que hoje é praticamente impossível reconstituir o que teria sido o texto original de Gregório.⁹⁰ O primeiro manuscrito que nos chegou contendo os dez livros completos data do século XI, sendo proveniente da abadia de Monte Cassino, onde foi confeccionado sob

⁸⁷ DLH IV, 34.

⁸⁸ HEINZELMANN, 2001, p. 108-115.

⁸⁹ "[...] eu conjuro todos vós, bispos do Senhor que dirigirão a Igreja de Tours após minha humilde pessoa, pelo advento de Nosso Senhor Jesus Cristo, e pelo dia do Juízo, terror de todos os culpáveis, se não quiserdes ser confundidos pelo dito julgamento e nem condenados a descer com o diabo, que não façais destruir estes livros nem reescrevê-los, escolhendo certas partes e omitindo outras. Mas que eles sejam conservados entre vós íntegros e ileso, do modo como por nós foram deixados" (DLH X,31).

⁹⁰ R. Latouche (1999, p. 25-26) é dessa opinião, limitando-se a fornecer a seus leitores uma tradução do texto, sem a correspondente versão na língua original. Para um estudo detalhado da tradição manuscrita dos Decem Libri Historiarum vejam-se: BOURGAIN, P.; HEINZELMANN, M. L'oeuvre de Grégoire de Tours : la diffusion des manuscrits. In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire 94, 1997, p. 273-317. OLDONI, Massimo. Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": le fonti scritte. In: CONVEGNI DEL CENTRO DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ MEDIEVALE, 12., 1971, Todi. Gregorio di Tours. Todi: Accademia Tudertina, 1977, p. 201-324; HEINZELMANN, 2001; GOFFART, 1987.

as ordens do abade Desidério, futuro papa Vitor III (1086-1087). O manuscrito que serviu de base à cópia provavelmente chegou a Monte Cassino pelas mãos de Paulo Diácono, que lá viveu em fins do século VIII e que utilizou informações colhidas na obra gregoriana para compor sua *Historia Langobardorum*, uma biografia do papa Gregório Magno (590-604) e uma história dos bispos de Metz.⁹¹ A ligação de Paulo Diácono com a diocese de Metz fornece uma pista para a origem do manuscrito que serviu de base à cópia de Monte Cassino. P. Bourgain e M. Heinzelmann sugerem que ele provavelmente tenha trabalhado com um manuscrito produzido no monastério de Lorsch, dados os laços do mesmo com os bispos de Metz. Nesse caso teríamos um manuscrito completo do texto gregoriano circulando no norte da Gália, no século VIII.⁹²

O manuscrito de Monte Cassino é o principal representante da chamada família A da tradição gregoriana, a qual inclui os exemplares que correspondem à apresentação da obra em dez livros.⁹³ Ao lado de A1 (Monte Cassino), figuram com destaque nesse ramo da tradição os fragmentos de um manuscrito que no século IX pertencia ao monastério de Micy (A2), mas cuja composição data provavelmente da primeira metade do século VII. Trata-se, portanto, do exemplar mais próximo do original gregoriano, mas sua sobrevivência apenas como fragmentos dificulta sua utilização como base para edições da obra do bispo de Tours.⁹⁴

Também ao século VII pertencem alguns dos representantes da família B, da qual derivaram boa parte das edições modernas da obra dos *Decem Libri Historiarum*. A maioria dos exemplares desse ramo da tradição contém apenas os seis primeiros da narrativa originalmente composta por Gregório de Tours. Além disso, 68 capítulos desses livros foram suprimidos nessa família, da qual o principal representante (B5) provém do monastério de Saint-Pierre de Corbie (França), datado de fins do século VII. O único manuscrito dessa família que contém os dez livros que compunham a narrativa gregoriana

⁹¹ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1994, p. 277.

⁹² Ibid., p. 277-278.

⁹³ HEINZELMANN, 2001, p. 193.

⁹⁴ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1994, p. 278.

é o italiano B2, datado do século VIII, cuja composição, provavelmente, tomou por base um manuscrito francês.⁹⁵

As supressões operadas pelos redatores da família B eliminaram da narrativa gregoriana os livros que cobrem o período em que esteve à testa do *regnum Francorum* o rei Gontrão. O arranjo político de tal período correspondeu a uma aliança entre a Borgonha e a Austrásia (norte da Gália franca), em detrimento da Nêustria (região centrada na bacia parisiense). Foram eliminados também numerosos episódios eclesiásticos, dando ao texto o formato de uma narrativa de eventos políticos, sobretudo voltada para a Nêustria. Não por acaso os manuscritos da família B são provenientes exatamente dessa região. Isso sugere que a mutilação da obra de Gregório deveu-se em grande parte aos conflitos políticos na Gália franca.

Tal interpretação não é, porém, unânime. A antiguidade e uniformidade da família B fundamentaram sua utilização em diversas edições dos *Decem Libri Historiarum* ao longo dos séculos XIX e XX. Robert Latouche (1999) e Lewis Thorpe (1974), em suas traduções respectivamente francesa e inglesa dos livros históricos de Gregório, atribuem as lacunas acima indicadas à pena do próprio autor. Assim a versão em seis livros seria a original, complementada posteriormente por adições efetuadas pelo bispo de Tours quando de uma revisão efetuada em sua obra. Isso porque há indícios de que ele a teria dado por encerrada ao fim do livro VI. Ao complementá-la posteriormente com os livros de VII a X ele teria também acrescentado capítulos aos livros já concluídos.⁹⁶

Criticando tal interpretação, W. Goffart rastreia sua origem.⁹⁷ Ela provém de uma edição francesa da narrativa gregoriana preparada por Henri Omont em 1886 para a *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*. Uma nota introdutória a essa obra justifica a utilização do manuscrito de Corbie, por ser o mesmo muito próximo de um suposto original gregoriano

⁹⁵ Ibid., p. 282.

⁹⁶ O final do livro VI apresenta uma fórmula solene de conclusão, com um agradecimento a Deus (*Deo gratias*), diferindo dos livros anteriores. Cf. LATOUCHE, 1999, p. 11-13; THORPE, Lewis. Introduction, p. 25-27. In: GREGORY OF TOURS. *The history of the Franks*. London: Penguin Books, 1974.

⁹⁷ GOFFART, 1987, p. 57-58.

em seis livros, referindo-se então a passagens que teriam sido adicionadas por Gregório entre os livros I e IV, bem como ao acréscimo dos livros VII a X.⁹⁸ Consolida-se aí o que W. Goffart denomina a “doutrina das duas redações”.⁹⁹ Há, contudo, um forte indício de que os redatores da família B trabalharam sobre um manuscrito completo dos *Decem Libri Historiarum*: os exemplares desse ramo da tradição trazem inseridos ao final do livro IV dois capítulos provenientes do livro VII, detalhe pela primeira vez registrado por Thierry Ruinart, no século XVII.¹⁰⁰ Parece-nos mais lógico, portanto, concordar com a hipótese da supressão de livros e capítulos na tradição B, ao invés de uma interpolação gregoriana dos mesmos.

A tradição manuscrita dos *Decem Libri Historiarum* contém ainda duas outras famílias – C e D – que diferem das precedentes não exatamente pela data da redação, mas sobretudo pelas características de composição que permitem associá-las à produção da memória da monarquia franca, carolíngia e capetíngia. A família C, cujos exemplares espalham-se do século VIII ao XII, insere-se no contexto da historiografia carolíngia. Seu desenvolvimento se deu paralelamente à produção, entre os séculos VII e VIII, de outros textos que tomaram por base a narrativa de Gregório de Tours. Em meados do século VII apareceu uma *Chronica*, atribuída a um certo Fredegário, o qual utilizou material proveniente dos seis primeiros livros das histórias de Gregório, provavelmente trabalhando com um manuscrito da família B.¹⁰¹ O mesmo se aplica à obra anônima *Gesta Francorum*, mais conhecida como *Liber Historiae*

⁹⁸ A edição de H. Omont preenche as lacunas recorrendo ao texto do manuscrito B2. O mesmo serviu de base para a continuação da obra, em 1893, já sob a direção de Gaston Collon. Cf. GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs: Livres I-VI - Texte du manuscrit de Corbie*. Ed. Henri Omont. Paris : Alphonse Picard, 1886; GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs : Livres VII-X - Texte du manuscrit de Bruxelles*. Ed. Gaston Collon. Paris : Alphonse Picard, 1893 (Collection de textes pour servir l'étude et a l'enseignement de l'histoire).

⁹⁹ Na verdade, tal doutrina deriva das críticas à autenticidade dos manuscritos que transmitiram o texto gregoriano, tecidas pelo padre Charles Le Cointe em 1666 e refutadas pouco tempo depois pelo monge beneditino Thierry Ruinart. Cf. GOFFART, 1987, p. 58-60.

¹⁰⁰ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, p. 280; GOFFART, 1987, p. 62.

¹⁰¹ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, p. 284. Nada se sabe sobre Fredegário, nome aliás incerto, provavelmente fictício. Além dos *Decem Libri Historiarum* (livros I a VI) a *Chronica* de Fredegário agrupa trabalhos de outros cronistas, como Jerônimo, Hidácio e Isidoro de Sevilha. Para um estudo acerca da história textual da obra atribuída a Fredegário veja-se WALLACE-HADRILL, John M. *Fredegar and the history of the France*. In: _____. *The long-haired kings*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1982. p. 71-94.

Francorum, a qual também utilizou como fonte para a história merovíngia um manuscrito B da tradição gregoriana, tendo sido concluída em 727.¹⁰²

A *Chronica* de Fredegário registra eventos ocorridos até 642, mas cronistas do século VIII adicionaram à mesma quatro *Continuationes*, as quais estenderam o período coberto até a morte do rei Pepino, o Breve, em 768, utilizando inclusive partes do *Liber Historiae Francorum*. Esses textos são intimamente relacionados à família C da tradição gregoriana. Com efeito, os manuscritos contêm os dez livros originalmente escritos pelo bispo de Tours, mas num arranjo textual diferente: os três últimos capítulos do livro X foram suprimidos, o livro IX passou a englobar os livros IX e X do original e um novo livro X foi incluído, mediante a utilização de material da *Chronica* de Fredegário e suas continuações. Ao mesmo tempo, seguindo a tendência já observada na família B, os eventos locais e de interesse eclesiástico dos *Decem Libri Historiarum* também foram suprimidos.¹⁰³

O resultado dessa manipulação veio a ser, novamente, uma narrativa centrada nas sucessões régias e nos conflitos delas decorrentes. Ocorre que tanto o *Liber Historiae Francorum*, quanto as *Continuationes* de Fredegário – e portanto, os manuscritos gregorianos da família C – dão especial destaque à trajetória daquela que viria posteriormente a ser a família real carolíngia. Na conclusão da terceira *Continuatio*, o redator atribui a autoria da mesma ao conde Childebrando, avô do rei Pepino.¹⁰⁴ Por outro lado, o manuscrito C2 foi redigido no monastério de Saint-Hubert (Ardennes), cuja fundação deveu-se ao patronato do pai de Carlos Martel, Pepino II.¹⁰⁵ Assim a tradição C desempenha um papel legitimador com relação à monarquia carolíngia, cujos ancestrais têm seus feitos celebrados no mesmo texto que narrava as glórias de

¹⁰² BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, p.280; LIBER historiae Francorum. Ed. Bruno Krusch, Hannover: Hahn, 1888, MGH. SS. rer. Merov., t.2, p. 215-328; LIBER historiae Francorum. Transl. Bernard Bachrach. Lawrence: Coronado Press, 1973. B. Bachrach acredita ser o autor do Liber Historiae Francorum um monge que teria vivido nos mosteiros de Saint Denis e Saint Vicent, ambos em Paris.

¹⁰³ WALLACE-HADRILL, 1993, p.77; BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, pp. 280-281.

¹⁰⁴ FREDEGARIUS. *Chronicarum libri IV cum continuationibus*, 117. Ed. Bruno Krusch. Hannover: Hahn, 1888, MGH. SS. rer. Merov., t.2, p. 1-193.

¹⁰⁵ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, p. 286.

Clóvis e seus descendentes.¹⁰⁶ Estudando a utilização dos *Decem Libri Historiarum* por escritores do período carolíngio, Michel Sot observa que a maioria das referências a Gregório de Tours entre eles corresponde à obra hagiográfica do bispo de Tours, mas eram numerosas as cópias da narrativa histórica gregoriana disponíveis nas bibliotecas de então.¹⁰⁷ Os *Decem Libri Historiarum* foram pouco citados, mas muito utilizados como matéria prima.

Até mesmo a crítica da fraqueza dos últimos merovíngios está contida nesse *corpus* narrativo. A narrativa de Fredegário contém o relato de visões tidas pelo pai de Clóvis, o rei Childerico. Na sua noite de núpcias, o rei viu diante de sua porta leões, unicórnios e leopardos, depois ursos e lobos, e finalmente cães e animais menores. Sua esposa, a rainha Basina, interpretou as visões como se referindo à descendência do casal: inicialmente ela teria a força dos leões, correspondendo à geração de Clóvis; daí por diante seu vigor e capacidade de liderança decresceria, chegando a ser inferior ao dos cães.¹⁰⁸ Essa construção é compatível com a visão pejorativa acerca da família merovíngia presente na *Vita Karoli Magni*, de Eginhardo.¹⁰⁹

Algo semelhante ocorreu com a família D, com a qual chegamos efetivamente ao grupo de manuscritos que dão à narrativa de Gregório o título *Historia Francorum*. A maioria deles remonta ao período compreendido entre os séculos X e XIII, sendo produzidos em localidades tradicionalmente associadas ao poder capetúngio.¹¹⁰ Os manuscritos D trazem os dez livros do original gregoriano, sendo removidos o prólogo geral da obra e o final do livro

¹⁰⁶ Sobre a promoção dos carolíngios pela produção historiográfica do século VIII vejam-se: GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. New York: Oxford University Press, 1988; WALLACE-HADRILL, 1982. Para a utilização dos *Decem Libri Historiarum* pelos escritores carolíngios veja-se SOT, Michel. *Les Dix livres d'histoire chez les écrivains carolingiens*. In: GAUTHIER, Nancy ; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994*. Tours: Association Grégoire 94, 1997, p. 319-329..

¹⁰⁷ SOT, 1997, p.329.

¹⁰⁸ FREDEGARIUS, *Chronic*. III,12. Para uma análise da visão (ou sonho) de Childerico e da utilização posterior do mesmo, veja-se BEAUNE, Collete. *Lê revê du roi fondateur dans l'histoire de France*. In : GÈNESE de l'état moderne en Méditerranée. *Actes des tables rondes internationales (1987-1988)*. Rome : École Française, 1993, pp. 27-44.

¹⁰⁹ Collete Beaune (1993, p.34) discorda dessa interpretação, atribuindo a Fredegário apenas uma visão crítica acerca das guerras ocorridas entre os sucessores de Clóvis. Note-se, porém que o que se deve levar em conta também é a integração desse material nas edições de Fredegário nos século VIII, já num contexto de promoção dos carolíngios.

¹¹⁰ BOURGAIN; HEINZELMANN, 1997, p. 289.

X. Essa operação altera profundamente o sentido original do texto gregoriano, cada vez mais próxima agora de um registro das raízes históricas do povo franco e de seus reis. Os *Decem Libri Historiarum* convertiam-se na *Historia Francorum*, sustentando a legitimidade real capetíngia. O esforço dos monarcas capetíngios em se apresentar como descendentes de Clóvis pode ser constatado nas moedas e selos reais cunhadas no século XII, bem como na incorporação à arquitetura de padrões merovíngios.¹¹¹ Luís VII, por exemplo, é retratado em moedas e selos com os cabelos longos, descendo até os ombros, numa referência clara aos reis merovíngios, descritos por Gregório de Tours como *reges criniti*.¹¹² O passado evocado pelos *Decem Libri Historiarum*, ou melhor, pela *Historia Francorum*, resgatava as origens e os feitos dos antigos francos. Ao projetar sobre si mesmos a imagem desse passado, os monarcas capetíngios integravam-se a ele e faziam dele a base da sua legitimidade real.¹¹³

Gregório de Tours pretendeu legar à posteridade um tesouro. Sua obra deveria ser guardada pelos seus sucessores como preciosa relíquia, à qual se devia tanto recorrer quanto ocultar. Era, porém, justamente o destino das relíquias que aguardava a obra gregoriana. Tal qual os corpos dos santos ela foi manipulada, fragmentada e dispersada. Mas foi exatamente essa dispersão que multiplicou o alcance das palavras do bispo de Tours. O desejo de Gregório não se concretizou, mas os horizontes se abriram para a circulação de sua versão da história de sua época. É importante situar agora a redação dos *Decem Libri Historiarum* no contexto da produção historiográfica cristã em fins da Antiguidade na Alta Idade Média.

A aproximação entre o cristianismo e o Império Romano na época de Constantino (306-337) mudou de forma muito rápida a situação da religião cristã no mundo romano. Sua história alterou-se profundamente, a ponto de

¹¹¹ CLARK, William W. Defining national historical memory in Parisian architecture (1130-1160). In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire 94, 1997, p. 341-358.

¹¹² *Ibid.*, p. 356-357; DLH II,9.

¹¹³ "The association of the image of Louis VII with Clovis and his successors - Clovis and Louis are the same name - completed a continuous history of French kingship that linked the Capetians monarchs to their Carolingian and, more importantly, their Merovingian predecessors and provided new meanings in terms of legitimacy and of historical genealogy" (CLARK, 1997, p. 358).

obrigar a uma nova consideração dela própria. Os cristãos passaram a reescrever a história, adotando uma nova postura diante da sociedade na qual se inseriam. Tratava-se, em primeiro lugar, de firmar posição, de aproveitar a oportunidade e não perder o terreno alcançado a duras penas.¹¹⁴ O cristianismo estava aberto às conversões. Mas os tempos da Igreja triunfante trouxeram um modelo de conversão bastante diferente do tradicional. Conversões num número cada vez maior, sem a lenta e gradual preparação do catecúmeno. Havia que explicar a história aos novos conversos, do ponto de vista cristão, mas sob uma forma adequada a sua formação ainda quase que inteiramente pagã. Era necessária uma narrativa da história que integrasse o passado cristão, ou antes, judaico-cristão, na totalidade da história dos povos, que era aquilo que o mundo não cristão conhecia. Sobretudo havia que insistir na apresentação da história cristã como a de um povo eleito, guiado por Deus através dos tempos.

Essa nova história, em que sentido diferiria do material já produzido pelo mundo greco-romano? Ou, em outras palavras, o que exatamente significava a história para pagãos e cristãos? A tradição historiográfica clássica era algo bastante conhecido no século IV, mas seu uso modificou-se sensivelmente. Desde Heródoto e Tucídides, passando no mundo de fala latina por Tito Lívio, Salústio, Tácito e Suetônio, a narrativa da história tinha uma dupla função. Por um lado servia como mantenedora da memória dos antepassados ilustres. Por outro, tinha um caráter pragmático e didático: a história fornecia exemplos, modelos para a conduta na vida pública e textos de referência para o estudo da retórica e da oratória.¹¹⁵

Para os cristãos, entretanto, tal modelo era de pouca serventia. Desde Paulo de Tarso a essência da fé cristã já estava muito bem-definida. Ela estruturava-se em torno de um eixo fundamental: encarnação, morte e ressur-

¹¹⁴ MOMIGLIANO, Arnaldo. *Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV*, p. 96. In: _____. (Org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989. p. 95-115.

¹¹⁵ "History" was not, strictly speaking, an independent and self-contained activity, but an integral part of rhetoric. Knowledge of the past helped to elucidate the standard authors that children studied, and later provided examples to be used in the traditional education in public speaking; historical works were written to be read to an interested and discriminating audience" (CROKE, Brian, EMETT, Alanna. *Historiography in Late Antiquity: an overview*, p.1. In: _____. *History and historians in Late Antiquity*. Sidney: Pergamon Press, 1983. p. 1-12).

reição de Jesus Cristo. O fiel não precisava de outro modelo ou referência além do próprio Cristo. Mas a fé cristã pressupõe a existência concreta de Jesus. Sua vida e a obra redentora a ela associada são assim eventos bem-demarcados na história, localizados com precisão no tempo e no espaço.¹¹⁶ Esse cristocentrismo repercutia obviamente na visão cristã da história. Ela era para os cristãos uma história da salvação. Só haveria sentido em narrá-la orientando seu foco para Cristo. Dessa forma, o que havia de interesse no passado anterior a Cristo estava contido na narrativa vétero-testamentária. A história de Israel, seus patriarcas, reis e profetas, era importante pois anunciava Cristo. Os fatos relativos à vida de Jesus estavam contidos na tradição evangélica. A doutrina dos apóstolos, sobretudo de Paulo, era o ensinamento necessário para a vida cristã. O presente para o cristão estava solidamente ancorado no passado. Mas o futuro também já estava sinalizado. Viver o presente era fazer a experiência da redenção, à espera do retorno de Cristo, a Parusia. Cristo, “ontem, hoje e sempre”, “alfa e ômega”,¹¹⁷ passado, presente e futuro, essa ideia preenchia totalmente o universo temporal cristão. Como assinala Erich Dinkler, a expectativa do retorno de Cristo fazia com que o passado e o presente fossem julgados sob o ponto de vista do futuro.¹¹⁸

Evidentemente tal concepção integrava um movimento mais amplo quanto à percepção do processo histórico, com repercussões importantes sobre a produção dos textos que dele se ocupavam. Nesse particular, C. Welles destaca a passagem da visão otimista da história, presente no mundo grego, para uma mais pessimista, típica do período helenístico e da época romana.¹¹⁹ A energia e entusiasmo da visão grega sofreram o impacto da dura realidade da dominação imperial, tanto macedônica quanto romana. Isso reduziu a confiança na capacidade humana de construir seu futuro, repercutindo na forma

¹¹⁶ Note-se o esforço do autor do Evangelho de Lucas (Lc 1,5; 2,1-2; 3,1-2) para datar o nascimento e o início da vida pública de Jesus, utilizando como referências temporais os governos, judeus e romanos, dentro dos quais se situam tais acontecimentos. Para as citações e abreviaturas bíblicas seguimos a seguinte edição: BÍBLIA. Português. A Bíblia: tradução ecumênica bíblica. São Paulo: Loyola: Paulinas, 1995.

¹¹⁷ Hb 13,8; Ap 1,8.

¹¹⁸ DINKLER, Erich. Earliest Christianity, p.177. In: BAINTON, Roland et al. *The idea of history in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society, 1983. p. 169-214.

¹¹⁹ WELLES, C. Bradford. The Hellenistic Orient. In: BAINTON, Roland et al. *The idea of history in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society, 1983. p. 133-167.

sob a qual o passado era encarado.¹²⁰ A história não apontava para o futuro, servindo apenas como um instrumento educacional.

Essa redução da confiança no potencial humano alimentou a tendência a transferir para o plano transcendental as expectativas quanto à conquista da felicidade, dando ao messianismo terreno fértil para se firmar.¹²¹ A produção historiográfica lentamente inclinou-se nessa direção, suportada por uma ideia de história que colocava Cristo como o fim da mesma.¹²² Na segunda vinda de Cristo, a Parusia, a realidade terrestre seria transformada pela ação divina. O passado mais longínquo anunciava a encarnação de Cristo, enquanto o presente e o passado imediato apontavam para o seu retorno.

Os escritores cristãos não se preocupavam tanto com o passado em si, mas com sua relação com a história da salvação. A própria expansão do cristianismo passou a exigir uma conexão dessa história salvífica com aquela que os recém-convertidos conheciam. Ela possuía para o cristão uma dimensão mais ampla do que a que lhe era conferida pelo mundo pagão. Voltava-se para o universal.¹²³ Para um pagão romano, por exemplo, a história que lhe interessava era a do passado de Roma, com suas glórias e homens ilustres. A história da salvação, por sua vez, deveria incluir judeus, gregos, romanos ou quaisquer outros povos. A historiografia cristã tratou de atacar esse ponto. Cumpria oferecer a própria versão cristã da história, colocando lado a lado a história dos filhos de Deus $\frac{3}{4}$ os judeus da velha aliança e os cristãos $\frac{3}{4}$ e a dos outros povos.

A cronografia cristã surgiu com esse objetivo, ainda antes do século IV. Aproveitando-se de modelos cronológicos helenísticos, combinando listas de reis e magistrados pagãos com a cuidadosamente elaborada sucessão apostólica de bispos e demonstrando por todos os meios a superioridade dos cristãos sobre os pagãos, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma e Júlio Africano, entre os séculos II e III, estabeleceram a noção da administração

¹²⁰ "With the loss of confidence came a loss of feeling for the future as a part of man's historical experience. [...] History became something which was respectable, even admirable, and possibly also useful, but dead, a purely intellectual pursuit" (Ibid., p. 162-163).

¹²¹ WELLES, 1983, p. 165.

¹²² Ibid., p. 182-183.

¹²³ MOMIGLIANO, 1989, p. 99-100.

divina do mundo.¹²⁴ Era necessário demonstrar a mão de Deus planejando o destino dos povos, culminando com o advento da segunda vinda de Cristo e o Juízo Final. Mais uma vez o resgate do passado iluminava o presente e apontava para o futuro. Eusébio de Cesareia deu prosseguimento a essa tendência, já no século IV. Jerônimo e Rufino seguiram-no no Ocidente, traduzindo e complementando sua *Crônica*. Ao mesmo tempo o discurso cristão implicava numa nova temporalidade. Uma concepção linear do tempo substituiu as representações cíclicas do mundo greco-romano.¹²⁵ No modelo cristão o tempo flui de um começo bem-definido – a Criação – em direção a um final previsto e certo – o Juízo Final – entre ambos Cristo figurando como o evento central, ponto de partida para a história cristã propriamente dita.¹²⁶

No século IV, contudo, novos desafios surgiram para os historiadores cristãos. Em primeiro lugar há que considerar uma mudança geral em termos da utilização prática da narrativa histórica, afetando tanto pagãos quanto cristãos. Os anos que se seguiram à profunda crise social que abalou as estruturas do Império Romano no século III viram a ascensão de uma nova elite dirigente, que veio se juntar à antiga nobreza senatorial romana como grupo dominante.¹²⁷ Os novos homens de poder, oriundos quer das fileiras do exército ou dos quadros da burocracia imperial, tinham necessidades novas. O conhecimento dos feitos gloriosos de seus antepassados gregos e romanos contido nas narrativas clássicas, embora lhes fosse indispensável para o acesso ao sofisticado mundo da corte imperial, não mais tinha utilidade prática. Eram homens de ação, mais dedicados ao serviço do imperador do que interessados em desfrutar das delícias de Homero ou acompanhar as batalhas narradas por

¹²⁴ MOMIGLIANO, 1989, p. 100.

¹²⁵ BAINTON, 1983, p. 221-222.

¹²⁶ Sobre a concepção cristã do tempo e sua ruptura com o modelo clássico vejam-se também: GUREVICH, Aron. As categorias da cultura medieval. Lisboa: Caminho, 1991.; PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. In: RICOEUR, Paul (Org.). *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 197-228.

¹²⁷ Sobre esse ponto e para as considerações seguintes acerca das transformações sociais no mundo tardo-romano vejam-se principalmente: BROWN, Peter. O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972; BROWN, Peter. Antigüidade tardia. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 225-299; BROWN, Peter. *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997; JONES, A. H. M. *The later Roman Empire*. Baltimore: John Hopkins, 1986. 2v.

Tucídides. Bastava-lhes um resumo, demanda atendida pelos *breviaria*, como os de Eutrópio e Rufo Festo.¹²⁸

Tais *breviaria* representavam ainda uma versão pagã da história. Narravam o passado de Roma visando eternizar sua memória. Tal passado não interessava aos eufóricos cristãos dos tempos de Constantino. Somente em fins do século IV os cristãos perceberam o perigo de relegar a narrativa da história romana aos próprios pagãos. A produção historiográfica pagã de então adquiriu um tom de crítica ao cristianismo, ainda que de forma discreta. É o caso de Aurélio Victor e dos escritores da *Historia Augusta*, bem como de algumas passagens de Amiano Marcelino, embora nesse último caso já estejamos lidando com uma narrativa diferente, que reproduz os padrões de Tácito e Suetônio, não se rendendo ao estilo sintético dos novos tempos.¹²⁹

Como remédio, muitos *breviaria* passaram a ser cristianizados. Além disso a própria cronografia cristã modificou-se. A *Chronica* de Sulpício Severo (c.363-430), escrita por volta de 400, incorpora sistematicamente a narrativa bíblica às cronografias cristãs anteriores e aos autores pagãos. Em 417 foi seguido por Paulo Orósio, que compôs um resumo da história – dos romanos e de outros povos – a pedido de Santo Agostinho.¹³⁰ Porém o grande investimento cristão em termos de historiografia no século IV constituiu-se na criação de um novo gênero: a história eclesiástica. Eusébio de Cesareia foi o primeiro a tentar o empreendimento. Não se tratava de uma nova narrativa dos fatos contidos nas Escrituras ou mesmo dos feitos dos apóstolos e mártires. O objetivo da *Historia Eclesiástica* de Eusébio era mais profundo. Ele visava apresentar a Igreja Triunfante, campeã na luta contra as forças do mal. Tais forças identificavam-se tanto com o mundo pagão hostil quanto com o inimigo interno representado pela heresia. Era, portanto, uma tentativa de fixar a identidade cristã, definindo posições doutrinárias legítimas e proclamando o triunfo da religião de Cristo, conforme estabelecido no plano divino.¹³¹ Dado seu forte conteúdo doutrinário, a obra de Eusébio se apresentava como

¹²⁸ MOMIGLIANO, 1989, p. 102.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹³⁰ MOMIGLIANO, 1989, p. 103.

¹³¹ CROKE; EMETT, 1983, p. 6.

um discurso em torno da autoridade eclesiástica e de sua legitimidade, a qual teria sua origem na sucessão apostólica e no sangue dos mártires. Era da Igreja dos apóstolos e dos mártires, com o próprio Cristo encabeçando a lista, que ele pretendia contar a história.

Não somente a temática da *Historia Ecclesiastica* era original. A nova posição da Igreja dentro do Império exigia uma história nova também na maneira de ser escrita. A preocupação de Eusébio era atestar a veracidade de sua narrativa, colocando-a acima das histórias pagãs. Para tanto ele introduziu a prática de inserir no corpo do texto reproduções dos documentos utilizados. Decretos imperiais, cartas e outros escritos oficiais foram suas fontes prediletas, que eram apresentados para atestar a veracidade da história da Igreja de Cristo e do imperador.

La historia eclesiástica debía necesariamente ser diferente de la historia común, porque era la historia de la lucha contra el diablo, que trataba de manchar la pureza de la Iglesia cristiana, en tanto que avalada por la sucesión apostólica. [...] Una historia de la Iglesia cristiana basada en la noción de ortodoxia y en sus relaciones con un poder persecutorio estaba destinada a ser algo diferente de cualquier otra historia. El nuevo tipo de exposición elegido por Eusebio se demostró adecuado al nuevo tipo de institución representado por la Iglesia cristiana. Se fundaba en la autoridad y no en el libre juicio de el que los historiadores estaban tan orgullosos.¹³²

A historiografia cristã no século IV foi original a ponto de criar um novo gênero, a história eclesiástica. No século V, com as invasões bárbaras e a posterior desintegração do Império Romano do Ocidente, o discurso cristão acerca da história teve que se adaptar a novos desafios. O mais imediato correspondia à associação entre o cristianismo e a queda de Roma, estabelecida, sobretudo, após o saque da cidade pelos visigodos, em 410. O *De civitate Dei* de Agostinho de Hipona e a *Historia adversus paganos* de Paulo Orósio representam a resposta cristã. O dualismo agostiniano cindiu as representações da realidade terrestre e do universo celeste, colocando-as em planos distintos. A pro-

¹³² MOMIGLIANO, 1989, p. 107.

gressão da Igreja em direção a Cristo e ao Reino dos Céus não corresponderia necessariamente à felicidade terrena. As desgraças viriam de qualquer forma, eram inerentes à condição pecadora da humanidade. O mundo material e a realidade produzida pelos seres humanos – a Cidade dos Homens – caminhava para sua destruição, mas os cristãos fiéis podiam se descolar dessa realidade e rumar para a Cidade de Deus.

A história serviria para demonstrar a validade dessas proposições. Agostinho trabalhou com o texto de Paulo Orósio, o qual visava mostrar os males sempre presentes no mundo, associados ao pecado. Por isso era uma história sombria, menos uma glorificação do passado que uma reflexão acerca das causas dos males que afligiam os homens. Na verdade projeta-se sobre ela uma sombra que já afligia os cristãos desde os tempos apostólicos: o retardamento da Parusia. A expectativa das primeiras comunidades cristãs de um retorno iminente de Jesus Cristo, ou mesmo, após algumas gerações, um retorno num futuro próximo, permitiam tomar a história como estando em vias de se concluir. Uma segunda concepção desenvolveu-se também, segundo a qual o cristão, pela sua união íntima com Cristo, já teria ultrapassado a dimensão da história humana, experimentando no presente a realidade celeste.¹³³ A experiência de um retorno que não vinha refletiu-se na produção historiográfica cristã acima discutida. Os escritores do Oriente cristão inclinaram-se no sentido de valorizar a aproximação com relação ao Império. A patrística ocidental, por outro lado, bastante influenciada pelas concepções de Agostinho, enveredou pela crítica da realidade mundana, contaminada pela ação do pecado.¹³⁴

Permanecia, contudo, o problema sobre como lidar com o presente. De que forma poderia ser o passado utilizado na produção de um discurso sobre as realidades contemporâneas, sem perder o foco na dimensão escatológica, na preparação dos cristãos para a vinda de Cristo? Aqui, a nosso ver, situa-se a importância da obra de Gregório de Tours. A temporalidade gregoriana ajusta os dois movimentos descritos acima, derivados da concepção cristã do tempo e de sua relação com a questão escatológica. Na narrativa

¹³³ WELLES, 1983, p. 205-206; BAINTON, 1983, p. 218.

¹³⁴ BAINTON, 1983, p. 230-232.

de Gregório, o movimento de ascensão em direção ao Reino dos Céus cruzasse com a trajetória do mundo em direção à ruína, concebendo a possibilidade de uma realidade terrestre ordenada segundo a vontade divina. A ideia chave aqui é a noção de santidade. Por meio dela o fiel poderia penetrar nos céus, ainda que fisicamente se mantivesse no mundo terreno. A questão a resolver residia em como fazer a experiência da santidade.

Isso remete à concepção da Igreja em dois níveis, um terreno, outro celeste. Martin Heinzelmann estabelece essa distinção mediante a análise da utilização do termo *ecclesia* nos *Decem Libri Historiarum*.¹³⁵ Assim temos, de um lado, o termo *ecclesia Dei* aplicado à dimensão celeste da Igreja. Por outro lado o uso do plural *ecclesiae* se refere quase sempre à Igreja em sua dimensão terrena, distinção essa igualmente visível na identificação do bispo como *sacerdos Dei* (dimensão espiritual) ou *episcopus* (dimensão terrena). Os santos – apóstolos, mártires e confessores – faziam parte da Igreja celeste, e era por seu intermédio que os fiéis poderiam chegar até ela. Tal aproximação se dava sob três formas: os santos agiam no mundo, seus poderes miraculosos – *virtus* – emanando das tumbas e relíquias; os santos eram seres humanos que haviam alcançado o Paraíso, mas sua trajetória terrena já havia sido marcada pela santidade – o que em geral era associado ao desempenho de funções episcopais ou à vida monástica – resultando numa projeção dessa santidade sobre os bispos e monges do presente; finalmente, os fiéis deveriam adotar a atitude de buscar a santidade, seguindo o mediante o exemplo daqueles cujos milagres já demonstravam estar no Paraíso.

Essa última modalidade de aproximação estendia a santidade, potencialmente, a todos os fiéis.¹³⁶ Os dois níveis da Igreja se integravam por meio da santidade. Criava-se na terra um espaço em que se vivia como no céu. A expansão desse espaço implicava na ampliação do alcance do ordenamento cristão do mundo, o que introduz a dimensão política no esquema gregoriano. Os *Decem Libri Historiarum* estabelecem uma conexão entre a santidade e a existência de uma realeza cristã. O monarca cristão deveria zelar pela

¹³⁵ HEINZELMANN, 2001, p. 160-172.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 178.

concretização da vontade divina em seu reino, agindo tanto como protetor da Igreja quanto servindo de exemplo de fé para seu povo.

Tais concepções aparecem sutilmente combinadas no texto dos *Decem Libri Historiarum*. Santos, bispos, reis e o povo em geral alternam-se como protagonistas dos episódios narrados, numa sucessão de temas que não raro rompe a sequência cronológica do texto. O próprio Gregório assume ter composto sua obra de modo confuso, misturando as virtudes dos santos aos desastres que afligiram os povos: [...] *mixte confuseque tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus*.¹³⁷ Essa aparente confusão na verdade esconde uma elaborada construção. Ela permite o contraste entre santidade e pecado, entre a vida feliz dos justos e o castigo dos pecadores.¹³⁸ Mas vai além, integrando no plano histórico tanto a ruína do mundo quanto a progressão humana em direção a Deus, projetando essa última na materialidade do reino cristão. A narrativa gregoriana mostra o céu na terra para levar a terra ao céu.¹³⁹

Essa concepção de história se reflete na concentração de material contemporâneo, ou correspondente a um passado recente, registrado na narrativa de Gregório.¹⁴⁰ Fica evidente aí a mudança na perspectiva sob a qual era encarada a história, com relação aos próprios modelos que Gregório tomara por referência. Vejamos, por exemplo, a *Chronica* de Sulpício Severo, escrita por volta de 400. Composta por dois livros, ela se inicia com a criação do mundo e vai até os acontecimentos da época do autor. O primeiro livro é concluído com a narrativa da queda do reino de Judá e o consequente cativeiro da Babilônia, totalizando 54 capítulos. O segundo livro, com 51 capítulos, vai do cativeiro de Babilônia até à repressão ao priscilianismo em fins do século IV d.C. Mas somente a partir do capítulo 33 do livro II o autor trata de eventos relativamente próximos a sua época. Uma temática contemporânea – Martinho de Tours e o priscilianismo – aparece somente no capítulo 46. Embora os

¹³⁷ "Recordamos de maneira confusa e desordenada tanto os milagres dos santos quanto os massacres dos povos".

¹³⁸ BROWN, 1997.

¹³⁹ Para um estudo acerca das relações entre a obra de Gregório e a concepção agostiniana das "duas cidades", veja-se PORTO, Maria E. Monteiro. A História dos francos e a cidade terrena de Gregório de Tours. 1994. Dissertação (Mestrado em História Medieval) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

¹⁴⁰ Tomamos "passado recente" aqui por um período de tempo recuado em torno de cem anos com relação ao narrador, o qual poderia ter acesso a ele por meio de testemunhos diretos.

capítulos sejam de extensão diversa é nítida a concentração do relato de Severo no passado distante, sobretudo nos tempos bíblicos.¹⁴¹ O mesmo se aplica à *Historia adversus paganos* de Paulo Orósio. Dos sete livros em que se divide a *Historia* de Orósio somente o último narra eventos do século IV, mesmo assim em seus capítulos finais.¹⁴² Os livros I a VI ocupam-se do que ocorreu antes da época de Cristo, cuja encarnação marca a transição para o último livro.¹⁴³

A narrativa de Gregório segue por caminhos diversos. Somente o livro I trata do passado bíblico e da perseguição à Igreja. O advento de Martinho de Tours marca o começo de uma nova era para a Gália, região em que o relato progressivamente se concentra. Há desse modo um duplo afunilamento da narrativa, temporal e espacial. À medida que o tempo corre na direção de Gregório seu olhar se detém cada vez mais na Gália. Assim os *Decem Libri Historiarum* vão do universal ao local enquanto avançam do passado para o presente do autor. Mesmo dentro dos quatro primeiros livros da narrativa gregoriana a quantidade de material pertencente ao passado recente de Gregório é considerável. A maioria dos capítulos dos livros II, III e IV se ocupa de eventos situados no século VI, portanto, menos de cem anos da época em que viveu o autor. Os seis livros seguintes concentram-se em pouco mais de uma década. Era a história de seu tempo e de seu mundo que Gregório de Tours queria registrar, colocando-a em conexão com o passado, sobretudo bíblico.

A concentração espacial da narrativa de Gregório de Tours coloca em evidência a história da ocupação da Gália pelos francos, e conseqüentemente a trajetória desse povo. Aqui ela se aproxima de uma outra tendência que se desenvolvia desde o século V. Com a desintegração do Império Romano no Ocidente e a emergência dos reinos germânicos nos antigos territórios romanos, a historiografia ocidental passou a se ocupar também do estabelecimento das origens dos novos povos que se assenhoreavam de seu mundo. Cassiodoro (485-580), que atuou na chancelaria do reino dos ostrogodos, na Itália, antes

¹⁴¹ W. Goffart observa, com razão, que ainda assim a *Chronica* de Sulpício Severo pode ter funcionado como um modelo para Gregório de Tours. Isso porque nela encontramos também o deslocamento do plano universal para o local. Em ambos os casos as narrativas passam a focalizar a Gália. Cf. GOFFART, 2005, p. 157-158.

¹⁴² GOFFART, 2005, p.157; HEINZELMANN, 2001, p.108.

¹⁴³ HEINZELMANN, 2001, p.118.

de se tornar monge, escreveu uma *Historia Gothorum*, hoje perdida. Jordanes, godo ou alano de nascimento, contemporâneo de Cassiodoro, resumiu o trabalho deste, compondo o *De origine acibusque Getarum*. No século VI foi a vez de Isidoro de Sevilha redigir três obras desse tipo: *De origine Gothorum*, *Historia Wandalorum* e *Historia Sueborum*. A tendência se manteve nos séculos seguintes. Na Inglaterra o monge Beda, o Venerável (672-735) escreveu a *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, enquanto na Itália o lombardo Paulo Diácono (c.720-c.799) redigiu a *Historia Langobardorum*.¹⁴⁴ Na Gália, como já destacamos, as crônicas dos séculos VII e VIII procuraram estabelecer a origem dos francos.

O que esse movimento indica é uma preocupação com a definição da identidade do reino, integrando em seu passado os povos germânicos. Mas permanecia ainda uma separação, nítida na produção de textos específicos sobre tais povos e outros sobre os romanos. Jordanes e Paulo Diácono compuseram ao lado de suas respectivas histórias de godos e lombardos, versões da história romana.¹⁴⁵ Por outro lado, embora tais narrativas procurassem colocar os povos em questão numa perspectiva universal, o foco estava sempre na trajetória individual de cada um deles. Mesmo exaltados e tendo seu passado glorificado, godos, vândalos, suevos e outros, pertenciam a uma outra história, distinta a história romana.

Nesse aspecto a obra de Gregório de Tours representa uma modalidade totalmente diferente. Ao acoplar num mesmo texto elementos da crônica universal, da história eclesiástica e da história dos povos, Gregório produziu uma narrativa centrada não num povo específico, mas na sociedade da Gália em transformação.¹⁴⁶ Seu tempo era o presente, seu espaço, a Gália. Feita cristã por São Martinho ela se inscrevia na história do povo de Deus. Para ela se dirigiram os francos, que sob a liderança de Clóvis se integraram à Gália cristã.

¹⁴⁴ ORCÁSTEGUI, Carmen; SARASA, Esteban. La historia en la Edad Media : historiografía e historiadores en Europa occidental: siglos V - XIII. Madrid: Cátedra, 1991, p. 72-77; MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. História da literatura cristã antiga grega e latina. São Paulo: Loyola, 2000, v. 2, t.2, p.172-179, 208-215; GOFFART, 2005.

¹⁴⁵ ORCÁSTEGUI; SARASA, 1991, p. 74.81. Walter Goffart nega a existência de um gênero historiográfico específico, centrado no tratamento das origens dos povos bárbaros (*origo gentis*). Cf.: GOFFART, 2005, p. 6-8. Para uma visão oposta veja-se WOLFRAM, Herwig. *Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*. In: NOBLE, Thomas F. X. (Ed.). *From Roman provinces to medieval kingdoms*. New York: Routledge, 2006. p. 70-20.

¹⁴⁶ CROKE; EMMETT, 1983, p. 9.

Seja franco, seja romano, o que importava para o bispo de Tours era a identificação cristã. Os *Decem Libri Historiarum* se constituem numa história da Gália, franca e cristã.

As recomendações de Gregório de Tours a seus sucessores quanto à preservação da integridade de sua obra visavam proteger mais do que as informações nela contidas. Conservar os livros tais como tinham sido escritos significava preservar a estrutura narrativa, portanto, conservando em toda sua integridade a mensagem que o texto procurava transmitir. Martin Heinzelmann destaca a unidade temática da narrativa, sustentada por um artifício de composição mantido em toda a extensão do texto: em cada livro, o tema a ser desenvolvido é anunciado num prólogo ou no capítulo inicial, sendo retomado no último capítulo; entre esses dois estágios o tema é desenvolvido por meio do relato de episódios de natureza variada (guerras, sucessões episcopais, vidas de santos, eventos locais). A mesma estrutura se aplica ao conjunto dos livros: o tema geral da obra é sinalizado no livro I, aparecendo novamente no livro X.¹⁴⁷

Essa temática central pode ser compreendida considerando-se justamente a relação entre os dois livros. O livro I inicia-se com a criação do mundo e percorre as trajetórias do Israel bíblico e da Igreja cristã. A encarnação de Cristo surge como o evento central. Ela é anunciada na primeira parte e manifesta-se como o impulso para a segunda, no caso a imitação de Cristo pelos apóstolos e mártires.¹⁴⁸ Portanto, não se trata de uma repetição da narrativa bíblica, mas da utilização do material vétero-testamentário como antecipação dos tempos cristãos. Assim Adão, antes da queda, prefigura Cristo;¹⁴⁹ a arca de Noé é tomada como símbolo da proteção maternal Igreja;¹⁵⁰ a coluna de nuvem que separava hebreus e egípcios, quando o povo de Moisés fugiu do Egito, seria um símbolo do batismo;¹⁵¹ e o cativo de Babilônia representaria a alma prisioneira do pecado e libertada por Cristo, ele próprio prefigurado

¹⁴⁷ HEINZELMANN, 2001, cap. 3.

¹⁴⁸ "In other words, this Christological and ecclesiological programme is the beginning, end and very essence of Gregory's historical writing" (HEINZELMANN, 2001, p. 128).

¹⁴⁹ DLH I,1.

¹⁵⁰ DLH I,4.

¹⁵¹ DLH I,10.

no texto bíblico por Zorobabel.¹⁵² O livro I, portanto, aponta para Cristo e a continuação de sua obra pela Igreja, cuja pureza estaria sinalizada pelo sangue e água que correram do peito de Jesus no momento de sua morte, respectivamente simbolizando o resgate e a purificação.¹⁵³

O livro X, por sua vez, reúne eventos que sinalizam o fim dos tempos: guerras, epidemias, destruição, uma ação demoníaca intensa que consegue mesmo levar ao pecado monges e bispos.¹⁵⁴ Até um falso Cristo aparece, confirmando a proximidade do fim dos tempos.¹⁵⁵ Assim a dimensão escatológica atravessa toda a narrativa, com os livros intermediários sendo agrupados de modo a projetar essa temática central na especificidade da história narrada.

Ao dar a sua narrativa um caráter histórico, Gregório de Tours sinalizava se tratar de um discurso verdadeiro e neutro. Por duas vezes nos *Decem Libri Historiarum* ele invoca o testemunho do historiador romano Salústio, em ambas fazendo alusão às agruras que sofre aquele que se dispõe a escrever história. Na primeira dessas ocasiões, Gregório compara-se a Salústio para indicar a imparcialidade de seu relato, atribuída esta à relação entre o discurso e os fatos: o historiador nada mais faria do que dar voz a eles.¹⁵⁶ A segunda referência a Salústio ocorre após Gregório narrar um episódio extraordinário: um monge morrera, mas sua alma fora reintegrada ao corpo, por ser o mesmo útil à Igreja naquele momento. O problema aqui era a possibilidade da dúvida quanto à veracidade do relato, dado seu caráter extraordinário. A citação de Salústio destaca a atribuição de falsidade pelos leitores àquilo que eles julgavam acima de suas possibilidades, ao passo que as coisas que eles ulgavam capazes de serem feitas por eles próprios mereciam maior crédito. A essa possível crítica o bispo de Tours responde revelando sua fonte: o próprio beneficiário do milagre.¹⁵⁷ A veracidade do relato estava respaldada assim na santidade da fonte. A materialidade do fato ou a confiabilidade do informante garantiriam o caráter verdadeiro e neutro do discurso histórico.

¹⁵² DLH I,14.

¹⁵³ DLH I,1.

¹⁵⁴ DLH X,1;24; X,15-17; X,19.

¹⁵⁵ DLH X,25; Cf. Mt 24,8.

¹⁵⁶ DLH IV,13.

¹⁵⁷ DLH VII,1. Tratava-se de Sálvio, mais tarde bispo de Albi (†584, dessa vez definitivamente).

A verdade atribuída ao discurso o coloca numa posição de destaque na sociedade em que é produzido. Verdade não mais apenas conhecida, mas agora registrada, escrita. Compreender a dimensão da obra historiográfica de Gregório de Tours exige considerá-la a partir da sua especificidade como texto escrito. Mais do que a construção textual em si, nos interessa aqui a relação entre esta e o modelo de sociedade ao qual ela se ajusta. Jack Goody, explorando a conexão entre a lógica do texto escrito e a organização da sociedade, destaca a influência do componente universalista que caracteriza o cristianismo sobre a estrutura normativa da sociedade, processo que estaria intimamente relacionado à utilização do texto escrito como forma de expressão do conteúdo da religião.¹⁵⁸ Para Goody, tal fato decorre, por um lado, da configuração generalista presente nas normas cristãs, concebidas para serem aplicadas a mais de uma sociedade; por outro lado, a normativa escrita emprega fórmulas abstratas, gerais, capazes de se ajustar a situações particulares diversas.¹⁵⁹ Essa associação entre texto escrito e universalismo nos permite uma maior aproximação com relação a inserção da narrativa de Gregório de Tours na sociedade da Gália no século VI.

Não se trata, nesse caso, de um texto normativo, mas sua perspectiva universalista tem consequências semelhantes. O discurso de Gregório, apresentado como registro verdadeiro da história, projeta sobre a Gália e sua sociedade o movimento geral da história da salvação. Os eventos narrados adquirem sentido nesse plano, funcionando como ocorrências particulares desse processo geral. Mas ao fazer isso o texto produz uma imagem específica dessa sociedade. Ou seja, Gregório descreve em seu texto a sua Gália, mas o peso da tradição escrita e historiográfica é utilizado para dar a essa imagem a condição de reprodução textual da configuração real de seu mundo.

O alcance dessa construção pode ser mais bem percebido se mudarmos o foco, passando do nível da escrita para o da leitura. Em primeiro lugar, num sentido mais geral da “leitura” de seu mundo efetuada por Gregório, da

¹⁵⁸ GOODY, Jack. *The logic of the writing and the organization of society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Nos referimos aqui ao cristianismo, mas deve ser destacado que a perspectiva de Goody abarca todas as religiões que se utilizam do texto escrito como portador de seu discurso.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

qual dependeu a elaboração de sua narrativa. O ato de escrever é inseparável da leitura, tanto no que se refere à finalidade do que se escreve quanto à percepção da realidade como passível de ser transformada num texto graficamente codificado. Nesse sentido, escrever é registrar uma leitura. Mas também num sentido mais específico podemos aqui falar de leitura, considerando o modo pelo qual um suposto leitor influenciou na produção do texto gregoriano. A nosso ver é possível investigar os *Decem Libri Historiarum* sob a perspectiva do controle tentado sobre sua a leitura, o que nos leva de volta à questão da maldição contra os que viessem a alterar o conteúdo dos livros produzidos pelo bispo de Tours.

No prefácio geral que abre sua narrativa, Gregório de Tours lamenta a decadência da cultura letrada na Gália, o que teria como consequência a perda da memória do presente: *Decedente, atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum [...] Vae diebus nostris, quia perit studium litterarum a nobis, nec reperitur rethor in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis*.¹⁶⁰ Na falta de alguém mais hábil, ele se apresenta para a tarefa, ou seja, assume o papel de conduzir para o patrimônio literário herdado a história de seu tempo. Alerta, porém, que vai fazê-lo num estilo rústico e grosseiro (*incultus, rusticus*), alegando inicialmente sua incompetência literária.¹⁶¹ Mas logo em seguida ele revela que sua opção visa também um alcance maior da obra, pois a linguagem culta seria compreendida por poucos, enquanto o discurso rústico atingiria muitos: [...] *philosophantem rhetorem intelligunt pauci, loquentem rusticum multi*.¹⁶² O bispo de Tours define, desse modo, tanto o lugar de onde falava quanto o público que esperava ter. Apresentando-se como aquele que iria resgatar a memória de seu tempo da ruína iminente, ele tomava ares de porta-voz da cultura romana e letrada. Por outro lado, adotando o *sermo rusticus*, ele pretendia construir uma ponte entre o universo letrado e aqueles que dele estavam excluídos. A identificação da origem do discurso se completa logo na abertura

¹⁶⁰ O culto das belas letras está decadente, e mesmo quase morrendo, nas cidades das Gálias [...] Infelizes, esses nossos dias, porque morreu junto a nós o estudo das letras, e não se pode encontrar entre o povo alguém versado na retórica que possa registrar por escrito os acontecimentos presentes" (DLH, Praefatio prima).

¹⁶¹ Advertência retomada na abertura do livro I (DLH I, Prologus).

¹⁶² "Poucos compreendem um retórico a filosofar, mas muitos um rústico a falar" (DLH, Praefatio prima).

do livro I, ocasião em que Gregório se define como católico: [...] *prius fidem meam proferre cupio, ut qui legirit me non dubitet esse catholicum*.¹⁶³ Letrado, romano e católico, falando, porém, como rústico.

O que Gregório propunha era a uma versão rústica da história de seu tempo, elaborada por um letrado. A construção da narrativa seguiria assim os padrões clássicos, recorrendo às crônicas e outros textos disponíveis, mas a linguagem estaria adaptada às condições de leitura de seu público, quer se tratasse dos clérigos que leriam sua obra em primeira mão, quer daqueles que a ela teriam acesso como ouvintes. A dimensão da leitura integra assim a composição da narrativa gregoriana, razão pela qual era preciso preservar sua integridade. A maldição de Gregório inscreve-se nesse campo de preocupações. A leitura adequada somente poderia ser obtida mediante a observância de sua subordinação ao conjunto da obra. Uma leitura seletiva abriria caminho para a manipulação, para a releitura do texto. Para Gregório equivalia à destruição de sua mensagem. A ameaça das chamas do inferno deveria proteger o texto da chama devoradora dos olhos leitores.

¹⁶³ "Em primeiro lugar desejo professar a minha fé, para que aquele que me venha a ler não duvide ser eu católico" (DLH I, Prologus).



Mulheres “bem guardadas” e mulheres “de coração”: gênero, política e identidade na produção cronística de Fernão Lopes

Miriam Coser*

Resumo: Análise dos perfis femininos elaborados nas crônicas de Fernão Lopes (1380-1460) e escritos no momento de consolidação de uma nova dinastia em Portugal, após a Revolução de Avis (1383-1385). A história de algumas mulheres se impunha na hora de realizar as crônicas, seja pela evidente importância política de suas ações, seja pela excepcionalidade de sua trajetória, mas sempre pelo valor que seu exemplo representava para o cronista. Analisando individualmente as histórias dessas mulheres que mereceram algum destaque do cronista foi possível identificar padrões nítidos e opostos de comportamento, em consonância com as transformações políticas por que passava Portugal no período e projetando um modelo de rainha que se delineava para a nova dinastia.

Palavras-chave: Gênero. Política. Identidade Nacional.

Abstract: Analysis of females' profiles elaborated in Fernão Lopes (1380-1460) chronicles written at the consolidation time of a new dynasty in Portugal, after the Revolution of Avis (1383-1385). The history of some women were required at the time of realization of chronicles, whether by their evident political importance, or by their exceptional trajectory, but always for the exemplarity the chronicler found in their trajectory. By analyzing each one of these women's histories that deserved some highlight to the chronicler was possible to identify well-marked patterns and opposition of behavior, in a

³ Doutora em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Professora do Departamento de História da UNI-Rio e pesquisadora do Scriptorium - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos/UFF.

manner consistent with the political transformation occurred in Portugal at that time and projecting a queen’s model designed to the new dynasty.

Keywords: Genre. Politics. National Identity.

1 As personagens femininas nas crônicas de Fernão Lopes

O objetivo das crônicas de Fernão Lopes (1380-1460) era contar a história de Portugal, principalmente através de seus reis. É uma história de homens e para homens, nas qual as mulheres são pano de fundo das realizações, e que está sendo escrita no momento de consolidação de uma nova dinastia em Portugal, após o movimento que se convencionou chamar de Revolução de Avis (1383-1385). Entretanto, a história de algumas mulheres se impunha na hora de realizar as crônicas, seja pela evidente importância política de suas ações, seja pela excepcionalidade de sua trajetória, mas sempre pelo valor que seu exemplo representava para o cronista. As ausências são igualmente importantes; o silêncio sobre mulheres que de alguma forma influíram no curso dos acontecimentos ou a pequena ênfase a determinadas ações femininas também são eloquentes nas crônicas. Além das rainhas Leonor Teles (1350-1386), última rainha da dinastia de Borgonha e Filipa de Lancaster (1360-1415), primeira rainha da dinastia de Avis, poucas mulheres mereceram mais do que algumas linhas do cronista, recebendo um perfil e a narrativa de suas ações. Antes da abordagem da narrativa acerca dessas mulheres, são necessárias algumas considerações sobre a forma pela qual o universo feminino é caracterizado ao longo das crônicas analisadas.

Na *Crônica de D. Pedro*, o cronista não chega a formar um perfil de personagens femininas. Em sua grande maioria, as mulheres aparecem como vítimas da justiça peculiar do rei. D. Pedro manda matar a mulher de um homem, Afonso André, que sequer sabia ser traído. Por outro lado, manda matar um homem que dormira à força com uma mulher e depois a desposara. Independentemente do fato de a mulher estar agora casada e dependendo do sustento do marido, o rei considera que o erro inicial deveria ser punido

com a morte.¹⁶⁴ As mulheres aparecem também nas referências genealógicas e acordos de casamento – caso do acordo firmado entre os reis de Portugal e Castela para casarem seus filhos Fernando e Beatriz.¹⁶⁵

No capítulo dedicado aos feitos do rei D. Pedro de Castela, o cronista narra o envio do pedido de casamento à filha do duque de Bourbon, D. Branca, que depois é abandonada pelo rei castelhano. Menciona ainda sua amante, Maria de Padilha, e o casamento com Joana de Castro, caracterizando bigamia. Ainda sobre D. Pedro de Castela, o cronista levanta a suspeita de que este teria mandado matar a mulher que fora amante de seu pai, Leonor Nunez de Gusmão, a pedido da própria mãe, que ficou com os bens de Leonor.¹⁶⁶ Aqui, nos capítulos dedicados aos assuntos de Castela, as mulheres são também vítimas do rei, com a exceção de D. Maria, má conselheira, que leva o rei a cometer mais uma injustiça.

Finalmente, sobre a *Crônica de D. Pedro*, a personagem feminina que seria de maior importância, Inês de Castro, praticamente não é mencionada pelo cronista, que deixa, no entanto, o leitor perceber os efeitos negativos de sua relação com o rei: a relutância deste em se casar com outra¹⁶⁷ e a vingança cega contra aqueles que julgava participantes do assassinato de Inês, como Diego Lopes Pacheco, de forma que D. Pedro foi levado a contrariar sua maior prerrogativa como rei, a justiça.¹⁶⁸ O cronista detém-se também na discussão acerca do fato de ter havido ou não um casamento *a juras* entre Pedro e Inês. Fernão Lopes, como representante da dinastia de Avis, procurava provar que não teria havido um casamento clandestino, de forma que ficasse subentendido que os filhos dessa relação eram ilegítimos e por isso não teriam precedência com relação ao “Mestre de Avis” na sucessão do trono português. A questão central, entretanto, era que o casamento *a juras* dependia unicamente do acordo entre o casal e dessa forma, da palavra de ambos. Fernão Lopes não omite o fato de que D. Pedro afirmou publicamente que recebeu Inês como sua mulher,¹⁶⁹ assim como o testemunho que alguns deram confirman-

¹⁶⁴ LOPES, Fernão. *Crônica de D. Pedro*. Cap. IX.

¹⁶⁵ *Idem*, cap. XV.

¹⁶⁶ *Idem*, cap. XVI.

¹⁶⁷ *Idem*, cap. I.

¹⁶⁸ *Idem*, cap. XLIV.

¹⁶⁹ *Idem*, cap. XXVII.

do o fato.¹⁷⁰ De resto, o cronista não poderia negar o que era de conhecimento geral em Portugal, mas, lançando mão de uma de suas “armadilhas”, o cronista conclui que os de “chão e simples entender” acreditavam na versão do casamento clandestino, mas os “mais sutis de entender” não acreditavam, deixando ao leitor a escolha de se filiar a um desses dois grupos.¹⁷¹

A ausência da personagem Inês de Castro na *Crônica de D. Pedro* foi um fato que chamou a atenção dos editores da crônica no final do século XIX: “Mas que pena que não tenhamos d’elle a história d’aquelle – “grande desvayrio” – dos amores de Ignez de Castro e que a gentil figura apareça apenas como uma obsessão cruel do extraordinário monarcha que procurara já distrahir-se um pouco nos braços de Thereza Lourenço, a bemaventurada mãe de D. João I”.¹⁷² É interessante perceber que, passados em torno de quinhentos anos, Inês transforma-se em “gentil figura” para uma parcela da historiografia portuguesa.

As mulheres que aparecem como personagens na *Crônica de D. Fernando* são, em primeiro lugar, vítimas. São vítimas da guerra entre Portugal e Castela: muitas morrem ou veem seus filhos morrerem, são estupradas, roubadas e são obrigadas a fugas desesperadas; algumas nobres perdem suas terras e são usadas como reféns, inclusive nas negociações de paz.¹⁷³ São também vítimas de seus próprios maridos, que as ignoram, abandonam e matam.¹⁷⁴

Em segundo lugar, as mulheres aparecem como objeto de acordos de casamento. Acordos que envolvem principalmente as filhas dos reis de Portugal, Castela, Galiza e Aragão, mas também mulheres que não são princesas, e que abrangem assuntos relativos à guerra, troca de reféns, propriedades, delegação de poderes, assim como o prazo para a primeira relação sexual, no caso de noivas ainda crianças.¹⁷⁵ Em terceiro, as mulheres são dignas de nota em algumas referências à genealogia de reis e nobres, sendo que, muitas vezes, apenas a linha masculina é lembrada; são citadas também quando morrem

¹⁷⁰ Idem, cap. XXVIII

¹⁷¹ Idem, cap. XXIX

¹⁷² Duas palavras dos editores. In: Lopes, Fernão. *Crônica de D. Pedro*, p. 9.

¹⁷³ LOPES, Fernão. *Crônica de D. Fernando*. Cap. III, XII a XIX, XXXV, XLIII, XLV, LXXIII, CXXXII, CXLIX, CLVI, CLXXVII.

¹⁷⁴ Idem, cap. LIV, XCVI, CI, CIII.

¹⁷⁵ Idem, cap. XXIX, LI, LIII, LXXXII, LXXXIV, XCIII, XCVI, CXII, CXXVII, CXXVIII, CXXX, CL, CLVII, CLVIII, CLX, CLXVII.

ou quando dão à luz, no caso de serem esposas ou mães de personagens importantes.¹⁷⁶

O grosso das menções a mulheres na crônica está restrito a essas três situações. As mulheres aparecem ainda participando da vida na corte e recebendo gentilezas, mas sem desempenhar papel muito significativo.¹⁷⁷ São também motivo de riso e comentários irônicos, em que homens são comparados a mulheres de forma pejorativa.¹⁷⁸ Discutindo as razões que levaram D. Fernando a desprezar o acordo de casamento com a filha do rei de Aragão e casar-se com Leonor Teles, Fernão Lopes conta a versão acerca da feiura da princesa aragonesa. O conde João Afonso Tello (tio de Leonor Teles), teria sido encarregado de levar os presentes de D. Fernando – *dezoito quintaaes d'ouro e bem seteenta quintaaes de prata* – à sua noiva aragonesa, mas que fugira de Aragão impressionado com a feiúra da princesa: [...] *e que vista a iffante pello conde e per aquelles que com elle hiam, que todos disserom que nunca tam fea cousa virom, e mais que disserom alguns que ante perdriam todo aquell aver, e sete tanto mais aalem, que casar com tall molher como aquella; e que o conde se meteo buua noite na gallee sem fallar a el-rrei, e amanbeceo tam longe no mar que perdeo vista de terra;*¹⁷⁹

Em duas situações, mulheres são explicitamente objeto de desejo masculino. No primeiro caso, D. Fernando é atraído por Beatriz, sua meia irmã, com quem tem uma relação condenável porque incestuosa. No segundo, D. João (Filho de D. Pedro e Inês de Castro) sente desejo por D. Maria (irmã de Leonor Teles), dando início a uma relação que acaba em tragédia, como será visto adiante.¹⁸⁰

Em todas essas situações, as mulheres desempenham papel passivo. São muito mais raras as passagens em que as personagens femininas aparecem como sujeito da ação. Em apenas quatro casos isto acontece. D. Maria faz tudo para evitar o envolvimento entre o rei e sua irmã Leonor; não conseguindo, ao menos garante que o rei despose Leonor e não a transfor-

¹⁷⁶ Idem, cap. XXI, XXX, CXI, CXII, CXVI, CXXXI, CLIII, CLIII, CLVII.

¹⁷⁷ Idem, cap. CLIX, CII, CIII, CXI, CXXVIII, CXXIX, CLXVIII.

¹⁷⁸ Idem, cap. XLVII, XLVIII, CXVIII, CXXXI.

¹⁷⁹ Idem, cap. XLVII, p. 158.

¹⁸⁰ Idem, cap. LVII,C

me em amante.¹⁸¹ Inês Afonso conta a seu marido um diálogo entre Leonor e Andeiro, levantando suspeitas sobre a traição ao rei.¹⁸² D. Beatriz (meia irmã de D. Fernando) recebe seu irmão (D. João), fugitivo, que temia a vingança por ter assassinado sua esposa, D. Maria. D. Joana de Nápoles acolhe Clemente Sétimo, no calor dos acontecimentos do Grande Cisma.¹⁸³

Além dessas poucas passagens em que as mulheres aparecem como sujeito da ação, há algumas passagens, ainda mais raras, em que personagens femininas aparecem demonstrando seu desejo pessoal. À mulher do rei de Aragão “nom prazia” que se fizesse o casamento de sua filha com o filho do rei de Castela e “torvava com ello quanto podia”. O casamento demora, mas acaba sendo realizado.¹⁸⁴

D. Isabel, filha bastarda de D. Fernando, depois de muito desprezada por D. Afonso, filho do rei D. Henrique II de Castela, manifesta-se contra o casamento, que no entanto é realizado. D. Afonso continua ignorando Isabel e, depois da morte de seu pai, consegue a anulação do casamento.¹⁸⁵

D. Maria, percebendo-se objeto de desejo de D. João (filho de Inês de Castro), manifesta seu desejo de casar com o irmão do rei, que a queria como amante. D. Maria convence D. João através de palavras e da sedução. O casamento, entretanto, tem um desfecho trágico.¹⁸⁶

D. Beatriz, filha de D. Fernando, após passar por quatro acordos de casamento, surge diante de seus pais, agora com onze anos, com o pedido de “desfazer” os acordos anteriormente arranjados e afirma ser sua “vontade” casar com D. João de Castela.¹⁸⁷

São, portanto, quatro passagens em que mulheres aparecem manifestando desejos e tais passagens serão retomadas para análise neste artigo. No entanto, cabe ressaltar, desde já, que nos dois primeiros casos, a rainha de Aragão e a filha de D. Fernando, Isabel, não conseguem realizar suas vontades.

¹⁸¹ Idem, cap. LVII

¹⁸² Idem, cap. CXXXIX

¹⁸³ Idem, cap. CV, CVIII

¹⁸⁴ Idem, cap. XCIV, p. 344.

¹⁸⁵ Idem, cap. XCV.

¹⁸⁶ Idem, cap. C.

¹⁸⁷ Idem, cap. CLX.

No caso de D. Maria, a realização de seu desejo resulta em sua morte. Por último, a passagem envolvendo Beatriz consiste numa encenação protocolar, pois sabemos que em Portugal vigorava o princípio do matrimônio livremente contraído. Os casamentos anteriormente acordados para Beatriz podiam ser desfeitos quando a noiva completasse doze anos, momento de ratificar ou não as promessas de casamento. Para isso, a noiva deveria declarar sua “livre vontade”, desvinculando-se dos compromissos anteriores e firmando o casamento escolhido, naquele momento, por seus pais.

Finalmente, ainda na *Crônica de D. Fernando*, as mulheres aparecem numa última situação em que são sujeito da ação, manifestando sua insatisfação política quando, após a morte do rei, Leonor Teles ordena que as cidades tomem voz por Beatriz, já casada com o rei de Castela.¹⁸⁸ A manifestação política dos homens de diferentes grupos sociais, da cidade e do campo, quanto a questões importantes como o casamento do rei, as guerras com Castela e a estadia dos ingleses em Portugal, são narradas por Fernão Lopes ao longo da crônica. As mulheres, entretanto, só aparecem nessas manifestações ao final da narrativa, provavelmente para enfatizar o descontentamento geral com relação à possibilidade de Portugal e Castela terem um mesmo rei. São mulheres anônimas que, ao lado de homens e até crianças, vão às ruas protestar, compondo a união de todo o reino contra a dominação castelhana.

Cabe, ainda, registrar uma omissão, o trabalho feminino não é mencionado explicitamente na crônica. São apenas citadas algumas criadas de mulheres nobres.¹⁸⁹

Nas duas partes da *Crônica de D. João* as mulheres aparecem em circunstâncias muito semelhantes às da crônica anterior. São citadas em genealogias, acordos de casamentos, referidas como damas da rainha e aparecem também sofrendo as consequências da guerra. Como no final da *Crônica de D. Fernando*, as mulheres surgem em manifestações das cidades, no decorrer da Revolução de Avis: *as mulheres emtre ssi tiinham bamdo pollo Meestre*.¹⁹⁰ Mas o cronista não enfatiza ou detalha essa participação. Como na crônica anterior, o cronista

¹⁸⁸ Idem, cap. CLXXVI, CLXXVII.

¹⁸⁹ Idem, cap. CIII, CLXI

¹⁹⁰ LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I* (parte I), cap. XLIII.

parece querer mostrar a abrangência da união do reino, geográfica e populacional, em torno do “Mestre de Avis”.

Obviamente, a participação de mulheres na guerra não era esperada, e sim, sua condição de espectadora. Na narrativa de Fernão Lopes, os da cidade do Porto, diante da chegada dos castelhanos perguntam: [...] *pois nos, çercados delles, ou nos leixaremos aqui fazer emçarrados, come gaado em currall [...] que vergonha seiria a nossa?* E mais adiante: *Veeremos nos a çidade çercada de nossos emmiços, que querem aver de nos homrra, e provar pera quanto ssomos, e nos nos curarmos dello e estarmollos oolhamdo do muro come molberes?* Finalmente, o representante da voz da cidade conclui: “nos somos Portugueeses dereitos, e por deffender nossa terra e rregno, nom devemos tomar nehuu rreço [...]”.¹⁹¹ Nessa passagem, gado e mulheres são sinônimo de passividade, atitude contrária a do “português direito”, que deve defender a terra e o reino.

Mas as mulheres não ficavam apenas “olhando do muro”. Muitas vezes seguiam seus maridos e amantes que iam para o combate, hábito que foi proibido pelo conde Nuno Álvares: [...] *porquanto os de sua companha tragião todos mançebas, também os [que erão] casados como os que não ho herão, ordenou que nenhu desby em diamte não trouxese mançeba ne molher comsyguo, e se alguma fose mais achada no arraial que fose loguo açoutada pubricamente por elle*.¹⁹² Logo, a iniciativa do condestável foi seguida pelo “Mestre de Avis” que, segundo o cronista, afirmava: *E poreu dizia ell Rey depois muitas vezes que todolos boos costumes que em Portugal avia, que o Comdestabre os posera todos*.¹⁹³

Entretanto, para além dessas circunstâncias semelhantes às das crônicas anteriores, na Crônica de D. João a mulher surge desempenhando um papel não mencionado anteriormente: o de auxiliar os castelhanos. Elas fazem isso, seja tramando politicamente, como é o caso de Beatriz de Castro,¹⁹⁴ seja enfrentando os partidários do “Mestre de Avis”, como a condessa que tenta prender Nuno Álvares,¹⁹⁵ ou seja ainda influenciando seus maridos para que

¹⁹¹ Idem, cap. CXIX, pp. 232/233.

¹⁹² LOPES, Fernão. Crônica de D. João I parte II, cap. LXIX, p. 176.

¹⁹³ Idem, cap. LXIX, p. 177.

¹⁹⁴ LOPES, Fernão. Crônica de D. João parte I, cap. LXXIX,CLXVI.

¹⁹⁵ Idem, cap. CXXVI.

tomem partido por Castela, como é o caso de Inês Afonso.¹⁹⁶ Em contrapartida, é apresentado ao público o perfil de mulheres que são exemplares: a mãe e a mulher de Nuno Álvares. Todas essas personagens serão vistas mais detalhadamente em seguida.

Outro tema novo, que aparece na crônica, é o relativo aos casamentos forçados. Numa passagem bastante citada pela historiografia, por se tratar de um tema curioso, D. João decide casar mulheres solteiras do paço *e asy de as guardar de ffeia queda, em que muitas se empacho por seu mao siso vem a cair*. D. João escolhe os maridos e manda comunicar às mulheres que se casarão no dia seguinte, sem revelar com quem. Os casamentos são realizados e algumas ficam satisfeitas, mas *as outras calaramse, mas bem deram depois ha entemder que de tall feito nam eram comtemtes*.¹⁹⁷ Note-se que não houve uma reclamação explícita, elas apenas “deram a entender” que não ficaram satisfeitas. Esse fato fez com que o rei, ofendido, jurasse nunca mais ordenar nenhum casamento. No mesmo capítulo, o cronista fala do zelo do rei com relação às mulheres do paço, inclusive as casadas: *Outro sy tinba el Rei na guorda das molberes de sua cassa gram semtydo, que nebu nam juguatasem com ellas, nem tevesse maneyras que amtre elles podesse nacer cuja ffama. E nã taã soamente os outros, mas aimda os esposadados nã queria el Rei que juguatasem com suas esposas [...]*¹⁹⁸ Fica clara a posição do rei de procurar regular a conduta das mulheres que frequentavam o paço, mesmo as casadas. Essa preocupação aparece como uma característica do rei da nova dinastia, em consonância com as atitudes de Nuno Álvares; preocupação essa nunca manifestada pelos reis anteriores.

Ainda sobre a *Crônica de D. João*, surge também uma nova categoria de mulheres na narrativa: as prostitutas. São duas pequenas passagens, mas que são significativas. Na primeira, o cronista conta, com uma ponta de assombro, que o cerco montado pelos castelhanos à cidade de Lisboa contava até mesmo com uma rua de prostitutas: [...] *rua de molberes mumdayras avia no arreall, tamanba como se costuma nas grandes çidades*.¹⁹⁹ A segunda passagem cita as prostitutas da cidade de Lisboa, durante o cerco castelhano:

¹⁹⁶ Idem, cap. CLVI, CLVIII e Parte II, cap. L.

¹⁹⁷ LOPES, Fernão. Crônica de D. João I parte II cap. CXXXVIII, p. 300.

¹⁹⁸ Idem, cap. CXXXVIII, p. 301.

¹⁹⁹ LOPES, Fernão. Crônica de D. João parte I, cap. CXIV, pp. 220/221.

[...] a perda comuu vemçendo de todo a piedade, e veemdo a gram mingua dos mantiimentos, estavelleçerom deitar fora as gemtes mimquadas e nom perteeçemtes pera deffemssom; e esto foi feito duas ou três vezes, **ataa lamçarem fora as mançebas mundairas e Judeus e outras semelhantes**, dizendo que pois taaes pessoas nom eram pera pellejar, que nom gastassem os mantiimentos aos deffemssores; mas isto nom aproveitava cousa que muito prestasse.²⁰⁰

É curioso perceber que as prostitutas surgem na crônica nos dois lados combatentes, como parte da comunidade. Parte, entretanto, extirpada pelos portugueses ao lado dos “Judeus e outras semelhantes”, quando os mantimentos começaram a escassear.

Assim se configura o universo feminino na trilogia de Fernão Lopes, que, embora provavelmente não tivesse a intenção de descrever esse universo, acabou por fornecer um panorama de como as mulheres de seu tempo, e dos tempos que o antecederam, eram vistas pelos homens. A grande maioria das mulheres não tem voz ou vontade, estão sob custódia masculina. Algumas, além de estarem sob custódia, são também modelo de virtude. Outras poucas transgridem, desobedecem, têm vontade e até guerreiam.

Após esta descrição geral das circunstâncias em que aparecem e como são descritas as mulheres da narrativa de Fernão Lopes, convém analisar mais detidamente as personagens que mereceram maior destaque por parte do cronista, de forma a se identificar em que medida as grandes imagens recorrentes no discurso medieval acerca das mulheres são apropriadas por Lopes e mesmo “aportuguesadas”, de forma a articular-se com o discurso de identidade nacional. Com esse objetivo, serão analisadas separadamente, por um lado, as narrativas sobre mulheres portuguesas que não tiveram nenhum comprometimento com Castela e, por outro lado, as narrativas acerca das mulheres de Castela e de mulheres portuguesas que se posicionaram pró Castela (chamadas aqui de “mulheres castelhanas”).

²⁰⁰ Idem, cap. CXLVIII, p. 306.

2 As mulheres portuguesas

São cinco as mulheres portuguesas que receberam destaque nas crônicas de Fernão Lopes: Maria, irmã de Leonor Teles, que se envolve com o meio irmão do “Mestre de Avis”, D. João (filho de Inês de Castro e D. Pedro); Isabel, filha bastarda de D. Fernando repudiada por D. Afonso, filho do rei de Castela; Iria Gonçalves, mãe de Nuno Álvares, Leonor d’Alvim, mulher de Nuno Álvares e Beatriz Gonçalves, mãe do alcaide de Trancoso e Lamego, Gonçalo Vasquez Coutinho.

Maria era irmã de Leonor Teles e casada com um fidalgo, Álvaro Dias de Souza, tendo um filho, Lopo Diaz, que se tornou mestre da ordem de Cristo. Maria ficou viúva *asaz em boa hidade de mancebia, fremosa e aposta e muito graciosa*²⁰¹. Foi a formosura de Maria que atraiu o infante D. João (filho de Inês de Castro e D. Pedro), que passa a mandar recados à viúva, falando de seu desejo, *mas a comprir seu desejo como el queria lbe eram muitas coisas contrairas, porque a dona era muito sisuda e corda e discreta e bem guardada e enviou-sse-lbe defender com boas e mesuradas rrazoos*.²⁰² O infante continua insistindo e Maria resolve recebê-lo para uma conversa: *e el, quando entrou, vio ella e sus corregimentos assi despostos pera o rreecer por ospede que parecia que cada huu corregimento o rrogava que ficasse alli aquella noite*.²⁰³ Maria, então, fala francamente sobre sua intenção de casamento: *Senhor, eu me maravilho muito de vós mandar-des-me cometer vossa bem – querença e amor do geito que mandastes; o quall de vera seer pera casar comigo, e d’outra guisa nom; que vem veerdes vós que eu som irmãa da rrainha de padre e de madre*.²⁰⁴ O infante procura argumentar, mas Maria continua decidida: *E portanto vos fiz aqui viir por vo-llo dizer aa minha voontade; ca me parece, se vo-llo por outrem mandara dizer, que nom fora minha voontade desabafada*.²⁰⁵ Decidida a não escutar mais os pedidos do infante, Maria pede que ele saia do aposento, mas uma mulher que a acompanhava argumenta também para que o infante decida-se pelo casamento e acrescenta: *vosso padre el – rei Dom Pedro d’esta guisa tomou dona Enes*

²⁰¹ Crônica de D. Fernando. Cap. C, p.355.

²⁰² Idem, p. 356.

²⁰³ Idem, p. 357

²⁰⁴ Idem, p. 357.

²⁰⁵ Idem, p. 358.

*vossa madre e a rrecebeo a furto, e depois de sua morte jurou que era sua molher por vós ficardes lidemo e vosso irmão; pois nom vejo rrazom por que o leixees de fazer [...]*²⁰⁶ D. João acaba cedendo e resolve recebê-la por mulher diante de testemunhas.

O casamento clandestino acaba sendo do conhecimento dos frequentadores do paço. Leonor Teles, segundo o cronista, passa a temer então a popularidade de D. João e D. Maria, receando que, caso D. Fernando viesse a falecer, o irmão tomasse seu lugar. A rainha, tencionando acabar com o casamento de sua irmã com o infante, faz com que este pense que seu nome estaria sendo cogitado para casar com Beatriz, a herdeira do trono. O infante D. João percebe que seu casamento é um empecilho e pretende livrar-se de Maria, usando o subterfúgio de acusá-la de adultério.

Maria é avisada da intenção do infante, *porem nom perdeo boom esforço, como dona d’alta linhagem e de gram cordura e siso; e deu em rroposta a esto que ouviia que todallas cousa era em poder de Deus [...] e com este proposito se leixou estar, sem fazer nenhuua mudança.*²⁰⁷ Finalmente, D. João chega com seus homens à casa de Maria e entra em seu quarto quando ela dormia, *e seendo a ella cuidado de cobrir as vergonçosas partes, nom teve outro acorrimento se nom huua branca collcha, em que envolveo todo seu corpo*²⁰⁸. D. João diz que vai matá-la por tê-lo traído, ela tenta argumentar, mas o infante não ouve:

*Nom vim eu aqui pera estar convosco em pallavras. Entou deu huua gram tirada pela ponta ca collcha e drribou-a em terra, e parte do seu muit alvo corpo foi decubertyo, em vista d’os que eram presentes, em tanto que os mais d’elles em que mesura e boa vergonça avia se alongarom de tall vista que lbes era doorosa de veer, e nom sse podiam teer de lagrimas e salluços, como sse fosse madre de cada huu delles.*²⁰⁹

Maria recebe o primeiro golpe e diz: *Madre de Deus, acorre-me e ave mercee d’esta mimba alma*. Em seguida, recebe o segundo e último golpe, já coberta de

²⁰⁶ Idem, p. 359.

²⁰⁷ Crônica de D. Fernando, Cap. CII, p. 366/367.

²⁰⁸ Crônica de D. Ferandno, cap. CIII, p. 371.

²⁰⁹ Idem, p. 372.

sangue: *Jesu filho da Virgem, acurre-me: e esta foi sua postumeira pallavra*'.²¹⁰ A trajetória de Maria é a seu modo exemplar. “Sisuda”, “corda”, “discreta”, “bem guardada”, dá início à sua perdição quando manifesta sua vontade, tem sua “vontade desabafada” e, através da sedução, convence D. João a aceitá-la como esposa. Envolta em uma colcha branca, mostrando sua pele alva, Maria leva aos prantos àqueles que assistiam ao seu fim, “como se fosse a mãe de cada um deles”. E é justamente à mãe de Deus a quem ela recorre, encomendando sua alma à outra Maria.

Isabel era filha bastarda de D. Fernando e teve firmado um acordo de casamento com o conde D. Afonso, filho do rei de Castela, D. Henrique II. O casamento, entretanto, não era do agrado do conde. Fernão Lopes condena o casamento feito sem o consentimento dos noivos, culpando o rei de Castela: *O nom onesto e forçoso podeio faz aas vezes, por comprir voontade, casamento d'algunas pessoas em que muito condana sua consciencia, fazendo-lhes outorgar a taaes cousa contraira a seu desejo, quando huu no outro, rrecebendo-o per tall modo, livremente nunca consente; assi que quanto a Deus nunca som casados, [...]*.²¹¹

A estratégia de D. Afonso é ignorar a mulher antes mesmo das bodas:

[...] porque no começo e logo depois nom lhe prazendo de taaes esposoiros, sempre mostrou per geesto e pallavras que sua voontade nom era contenta; ca ell pello caminho e depois em Castella nunca lhe falou nem chameou esposa, nem lhe deu soomente huua joya; e assi andou ella em casa d'el-rrei, ataa que comprio os anos pera poder casar. Estonce disse el-rrei ao conde que a recebesse publicamente e fizesse suas vodas segundo lhe compria, e el o contradisse e o nom quis fazer; [...]²¹²

D. Afonso viaja para não se casar, mas o pai ameaça tomar-lhe as terras. Isabel, já chamada de “condessa” na narrativa, protesta acerca do comportamento do conde, o que desagrade o rei de Castela:

²¹⁰ Idem, p. 372.

²¹¹ LOPES, Fernão. Crônica de D. Fernando. Cap. XCV, p. 335.

²¹² Idem, ibidem.

A condessa, veendo todo esto [...] rreclamou os esposiosos e casamento que avia feito com o conde, dizendo que sse lhe a el nom prazia de casar com ella, que tampouco prazia a ella de casar com ell, e tomou d’ello assi estormentos. El-rrei avia d’esto grande queixume, e depois que ouve feitas estas vodas que dissemos mandou dizer ao conde que vehesse todavia pera rreceber sua esposa, se nom que o deserdaria de todo e leixaria em seu testamento maldiçom ao iffante seu filho [...]²¹³

O rei obriga o filho a dizer que aceitava Isabel na celebração das bodas, que finalmente se realiza. D. Afonso, no entanto, recusa-se a consumir o casamento:

E jazendo ambos em huua cama, husou el de todo o contrairo que a condessa rrazoadamente devia d’esperar aaquel tempo, privando el estonce assi seus sentidos que nehuu leixou husar de seu offico quall compria; ante lhe forom todos tam escasos que el nunca a abraçou nem beijou nem se chegou a ella pouco nem muito, nem a tocou com o pee nem com a mão, nem lhe fallou tam sol huua falla n’aquella noite nem pella manhã, nem ella a el isso meesmo, nem nunca lhe chamou condessa em jogo nem em siso, nem comeo com ella a huua mesa; mas viinha-sse cada dia ao seraão dormir com ella, teendo tall geito em todallas noites como tevera na noite primeira [...]²¹⁴

Assim, usando desse artifício, o conde esperou a morte do pai e conseguiu a anulação do casamento. A crítica de Fernão Lopes é contra o rei de Castela: *el-rrei seu padre o costrangia que casasse com a aquella filba d’el-rrei de Portugall, com que vontade nunca ouvera.*²¹⁵ A vontade contrariada é a de D. Afonso. A vontade de Isabel é o reflexo da dele, *se a ele não prazia casar com ela, tampouco prazia a ela casar com ele*. Mesmo assim, Isabel ainda tem expectativas que o

²¹³ Idem, p. 336.

²¹⁴ Idem, p. 337.

²¹⁵ Idem, p. 336.

casamento seja consumado, mas o marido *usou de todo o contrário do que a condessa razoavelmente devia esperar*.

A mãe de Nuno Álvares é mencionada em apenas dois capítulos da *Crônica de D. João* (parte I). No primeiro, dedicado à genealogia do condestável do “Mestre de Avis”, o leitor é informado de toda a ascendência paterna de Nuno Álvares e ao final toma conhecimento da data de nascimento e nome de sua mãe, Iria Gonçalves. O último parágrafo contém uma breve mas significativa descrição de Iria Gonçalves: *E esta foi mui nobre dona quanto a Deos e ao mundo, vivedo em grande castidade e abstinência, fazendo muitas esmollas e grandes jejuus, nom comendo carne nem bevendo vinho per espaço de quareeta annos.*²¹⁶ Essa breve descrição da mãe de Nuno Álvares contém quase que na totalidade o modelo estudado por Carla Casagrande – *Castidade, humildade, modéstia, sobriedade, silêncio, trabalho, misericórdia, custódia.*²¹⁷ – mas seria ainda completado com os acontecimentos narrados em outro capítulo.

As primeiras linhas do capítulo XXXIX mostram uma mulher decidida e desenvolta. Ao saber que o filho não chegara à vila de Porto Alegre com o seu meio irmão, prior do hospital, Iria repreende o prior: [...] *parecia que curava pouco de seu irmão, e que nunca lhe bem quisera, e que agora o mostrava por obra, pois que vüindo em sua companhia, nom fezera comta de o trazer comsigo.*²¹⁸ Iria parte então para Lisboa em busca do filho e, já sabendo de sua decisão de lutar pelo “Mestre de Avis”, procura demovê-lo da ideia:

[...] e fallando com elle disse quanto lhe parecia grave cousa e mui perigosa aquello que fazer queria, em sse chegar a servir o Meestre, e lhe ajudar a deffender o rregno comtra toda Castella, e contra o moor parte de Portugal, mostrandolhe muitas e vivas rrazoões, que a emteemçom que tomava, nom podia hir adeamte, nem podia per ella creçer em bem nem em homrra.²¹⁹

²¹⁶ Crônica de D. João. Cap. XXXII, p. 66.

²¹⁷ CASAGRANDE, Carla. p. 131.

²¹⁸ Crônica de D. João (Parte I), Cap. XXXIX, p. 77.

²¹⁹ Idem, p. 77.

A argumentação da mulher é toda articulada e racional, na narrativa de Lopes, procurando mostrar ao filho o perigo de sua escolha diante da superioridade de forças do inimigo. Por sua vez, Nuno Álvares responde: *Nun.Allvarez firme em seu proposito, davalhe outras comrtrairas rrazõdes a desfazer quamto ella dezia; de guisa que tanto rrazoaro sobrello, que homde ella viinha pera rreduzer seu filbo pera serviço delRei de Castella, Nun.Allvarez redusse estomçe ella pera emcaminhar serviço do Meestre.*²²⁰

O cronista não narra a argumentação de Nuno Álvares, apenas afirma que este deu à mãe *contrárias razões* sobre o que ela dizia. A conversa entre mãe e filho tem um desfecho surpreendente: *E seemdo ambos dacordo que era bem o que lhe elle dezia, tornou ella dizer a Nun.Allvarez: Filbo, eu vos rrogo e vos emcomemdo por a minha beemçõ [...] E eu farei logo pera vos viir Fernam Pereira vosso irmão que seja vosso companheiro em seu serviço.*²²¹ Ao final da conversa, Iria, além de conceder a bênção para a decisão do filho, ainda promete conseguir a adesão do irmão de Nuno Álvares.

Iria é um modelo de virtude e obediência. Caridosa, comedida – ficou quarenta anos sem comer carne e beber vinho. Manifesta uma opinião contrária à do filho, tenta influenciá-lo, mas logo é convencida do seu erro e se propõe a ajudá-lo.

Leonor d’Alvim era uma viúva *bem filha dalgo e comprida de toda boomdade, rrica assaz de bees deste mumdo*, que tinha propriedades entre o Douro e o Minho. Quando Nuno Álvares completou dezesseis anos, seu pai achou conveniente casá-lo com Leonor e mandou a proposta de casamento. Leonor responde então que [...] *o fezessem saber a el Rei, e do que a Sua Merçee sobrello mamdasse, que ella lhe nom sabiria de mamdado*. O rei manda que ela aceite o pedido de casamento e só então o pai de Nuno Álvares o comunica sobre sua decisão. O rapaz, que *muitas vezes cuidava em ssi, de seer virgem se lho Deos guisasse*, pede para a mãe que ela interceda para que não se realize o casamento, mas a vontade do pai prevalece. Finalmente, Nuno Álvarez conhece Leonor no dia do casamento e partem juntos para Bom Jardim:

²²⁰ Idem, ibidem.

²²¹ Idem, ibidem.

[...] e alli conheço NunAlvarez dona Lionor sua molher; aa quall com verdade des emtom podiam chamar dona, porque posto que ella per tall nome fosse emte nomeada, *ella verdadeiramente era domzella, ca o seu primeiro marido numca della ouve tall conhecimento, o que ella sempre bem emcubrio por sua grande boomedade.*

Percebe-se que a bondade e a obediência de Leonor, além da riqueza, são as características logo enfatizadas pelo cronista. Além dessas características, o cronista reserva para o final da narrativa mais um componente desse modelo de virtude que se impunha às mulheres - a virgindade - que no caso, por se tratar de uma viúva, torna-se um elemento surpreendente.

Beatriz Gonçalves era mãe de Gonçalo Vasquez Coutinho, alcaide de Trancoso e Lamego. Temeroso de que o rei de Castela chegasse para tomar Trancoso, Gonçalo Vasquez fica na dúvida entre render-se ao rei castelhano ou resistir com o “Mestre de Avis”. Por fim, decide-se a não entregar o castelo a D. João de Castela. Fernão Lopes faz algumas considerações sobre a decisão do alcaide. Segundo o cronista, havia duas versões sobre o fato. A primeira seria que Gonçalo Vasquez teria se aconselhado com outros fidalgos e a segunda que teria recebido conselhos da mãe. O cronista narra um longo discurso de Beatriz Gonçalves argumentando contra o rei de Castela:

Filho, com os neçios, e com os trigosos gaanham os homees; e nas cousas que som pera esguardar, sempre a trigança he danosa; e os reis e os poderosos, muitas vezes cuidam dacabar cousas de que ham gram desejo e aas vezes se lhe nom segue como elles pemssam. ElRei de Castella emtra em este rreino, quebarmdo os trauntos segumdo bem veemos; e posto que alguus se venham pera elle e fiquem por seus, nom praz a muitos porem com sua viimda, amte pesa a todollos poboos teemdo que faz o que nom deve, como he verdade, quebrando as aveemças que amtre [elle e] el Rei do Fernamdo foram firmadas. Lixboa tomou o Messtre per seu rregedor e deffemssor, como souberom que elRei de Castella quiria viinr; e ssom já çidades e villas outras do rreino com elles neesta teemçom, assi que já estes feitos levam começo pera sse

digam que a voz que Lixboa e os outros logares tomam contra elRei, he huu pouco de vemto; e porem me paraçe que he bem que vos leixees assi estar, ataa que vejaees, que termo Deos poee neesta cousa, e assi podees emcaminhar vossos feitos, como semtirdes por mais vossa homrra e proveito.²²²

A argumentação de Beatriz Gonçalves é toda coerente, afirmando o desrespeito dos tratos por parte de D. João de Castela e a força da resistência iniciada em Lisboa, que se alastrava no reino. O cronista conclui o capítulo afirmando que foi realmente Beatriz Gonçalves quem aconselhou o alcaide: *A ell pareço este boom comsselho, e creeo sua madre do que lhe dezia; e esta foi a rrazom por que nom veo fallar a elRei; e nom a primeira como alguus disserom.*²²³ O cronista apresenta uma personagem que tem compreensão dos acontecimentos do reino e que, assumindo uma postura de equilíbrio, “contra os néscios e os trigosos”, é capaz de dar “bom conselho”.

Dentre as personagens portuguesas, Maria é a mais ambígua. Tem boa idade, mancebia, formosura, graça, mas é sisuda, corda, discreta, bem guardada. Tem a sua vontade desabafada e consegue realizá-la seduzindo, convencendo. Mas o resultado é a incompreensão, a violência. Mesmo assim, “deixa-se estar, sem fazer nenhuma mudança”. Humilhada, faz chorar aqueles que a viam, como se fosse a mãe de cada um deles. Morre clamando por Nossa senhora.

A vontade feminina é de crucial importância na narrativa de Fernão Lopes. Maria é um exemplo das consequências dessa vontade, mesmo tratando-se de uma mulher “bem guardada”. As demais mulheres portuguesas da trilogia não a manifestam. A vontade de Isabel é que se realize o casamento determinado por seu pai, mas se não era da vontade do conde, também não era da sua. Sua vontade é o reflexo das vontades masculinas. Iria Gonçalves é o modelo mais completo dessa redução da vontade. Castidade, abstinência, esmolas e jejuns formam o seu perfil – não é ressaltado pelo cronista o fato de que Nuno Álvares era fruto de

²²² LOPES, Fernão. Crônica de D. João I (parte I), cp. LIX, p. 117.

²²³ Idem, ibidem.

uma relação ilícita de Iria com o arcebispo de Braga. Iria apresenta, na narrativa, um discurso articulado contra o “Mestre de Avis”, mas é dissuadida por seu filho. Leonor d’Alvim reforça esse modelo, como uma mulher “de toda bondade”, que não sairia do “mando do rei” e, apesar de viúva, ainda virgem. Finalmente, Beatriz Gonçalves surge na narrativa como a boa conselheira.

Reunidas as personagens portuguesas mais significativas das crônicas de Fernão Lopes, é possível perceber um padrão, a recorrência a um modelo de comportamento que é exaltado pelo cronista, aquele das mulheres “bem guardadas”. São as características de comedimento que mais sobressaem nessas personagens e os possíveis movimentos de exteriorização – sejam de sentimentos, como a manifestação da vontade, ou de ação, discurso, convencimento – são momentâneos, logo abandonados e retomada a custódia masculina.

3 As mulheres “castelhanas”

Seis mulheres de alguma forma identificadas com Castela receberam algum destaque nas crônicas de Fernão Lopes: Beatriz, filha de D. Fernando e Leonor Teles, que viria a se casar com D. João de Castela; a rainha Joana, mulher do rei D. Henrique II de Castela; Inês Afonso, mulher de Gonçalo Vasques de Azevedo, que passa para o lado castelhano; a condessa que tenta prender Nuno Álvares, mulher do conde Henrique Manoel, que colocou Sintra ao lado do rei castelhano; Beatriz de Castro, criada na casa de Leonor Teles e Catarina, neta de D. Pedro de Castela e casada com D. Henrique III de Castela.

As menções a Beatriz, filha de D. Fernando e Leonor Teles, na *Crônica de D. Fernando*, são todas relativas aos acordos de casamento planejados ou firmados para a infanta. O primeiro acordo firmado é com D. Fradique, filho bastardo de D. Henrique e meio irmão de D. João, que naquele momento reinava em Castela. Como sabemos, o casamento propriamente dito, as bodas, era precedido pelos esponsais, que consistiam justamente na promessa de casamento. Após reunir as cortes, procuradores dos noivos firmam o acordo: *rrecebeo per palavras de presente, como manda a santa Egreja, a dita iffante dona Beatriz, por molher do dito Dom Fradarique, e ella rrecebeo elle por seu marido nas mãos deste seu procurador.*²²⁴

²²⁴ Crônica de D. Fernando, p. XCVI, p. 340.

Entretanto, na narrativa de Lopes, Leonor fica temerosa do envolvimento de D. João, meio irmão de D. Fernando e filho de Inês de Castro, com D. Maria, que era irmã da própria Leonor. Segundo o cronista, a popularidade do casal no reino não agradava à rainha, que não tinha herdeiros homens e temia a ascensão de D. João ao trono, em caso de morte de D. Fernando. Assim, a próxima menção a Beatriz na crônica é na passagem em que Leonor procura insinuar que casaria Beatriz com D. João, se esse abandonasse Maria. Leonor [...] *para desviar isto de todo ponto, aazoa de fazer entender ao iffante que lhe prazzeria de o veer casado com a iffante dona Beariz sua filha,*²²⁵ O desenrolar dos acontecimentos levam ao assassinato de Maria, entretanto, este era apenas um artifício da rainha que não tinha vontade que esse casamento se realizasse: *e a rrainha avia d'esto [do casamento] mui pouca voontade, nom embargndo que a irmãa fosse já morta, poque a ella era grande empacho vivier o iffante em Portugall.*²²⁶

Após esse incidente, D. João de Castela e D. Fernando revogam o acordo anterior e firmam o acordo para casarem seus filhos, D. Henrique e Beatriz: *“pera trautarem casamento antre a iffante dona Beariz, filha d’el-Rei Dom Fernando e o Iffante Dom Henrique seu primogento filho; dizendo que por serviço de Deus e bem de paz e de concordia, que sse defezessem os esposoiros da dita iffante com Dom Fradarique [...] pois que a iffante ainda era meor de hidade e o podia bem fazer.*²²⁷

Paralelamente, D. Fernando procurava a ajuda dos ingleses para combater Castela, de forma que é firmado mais um casamento para Beatriz. Desta vez, é acordado o casamento com o filho do conde de Cambridge e Inês, que era filha de D. Pedro de Castela, morto por D. Henrique II, “o Trastâmara”.²²⁸ Os esposais são celebrados segundo os costumes ingleses:

esposou el-Rei sua filha a iffante dona Beariz, per pallabras de presente, com Eduarte, fiho do conde de Cambrig, moços muito pequenos: e foram ambos lançados em huua grande cama e bem corregida, na camara nova dos paaços d’el-Rei; e o bispo d’Acres e o de Lixboa e outtros prellados rrezarom sobre elles, segundo costume de Hingraterra, e os beenzerom.²²⁹

²²⁵ Crônica de D. Fernando, Cap. CI, p. 362.

²²⁶ Crônica de D. Fernando, Cap. CIV, p. 376.

²²⁷ Crônica de D. Fernando, cap. CXII, p. 405.

²²⁸ Crônica de D. Fernando, cap. CXXVIII.

²²⁹ Crônica de D. Fernando, cap. CXXX, p. 460.

A forte ofensiva castelhana, entretanto, faz com que D. Fernando ceda ao rei de Castela, firmando o acordo de Elvas (1382), estabelecendo o casamento de Beatriz com o filho segundo de D. João, D. Fernando: *e d'isto praxia mais a el-Rei Dom Fernando que do casamento do iffante Dom Henrique, porque o iffante Dom Fernando, pois era segundo filho, casando com sua filha ficava rrei de Portugall sem sse mesturando o rreino com o de Castella.*²³⁰

Mas a morte da rainha de Castela leva os dois reis a firmarem o quinto e último acordo para Beatriz, que se casaria com D. João de Castela, *e posto que ella fosse de hidade meor de doze anos compridos, que fosse pronunciado per quem houvesse poder que ella era pertecente pera acabamento de matrimonio.*²³¹

Assim, pela primeira vez, Beatriz surge de forma atuante na narrativa, ainda menina, com apenas onze anos:

A diata iffante dona Beatriz, que presente estava, pedio lecença a el-Rei e aa rrainha pera sse partir e *desdizer todollos esposiros e casamentos, que forom quatro*, como ouvistes, posto que de dereito nenhuua cousa vallessem em que atá aquell tempo ella fosse obrigada. E seendo-lhe pera ello dada, disse que os avia todos por nehuus, ainda que fossem feitos per ella ou per outrem em seu nome, rrenunciando quaasquer juramentos e obrigaçoes que feitos avia a alguuas pessoas ou outrem a ella por rrazom de taaes esposiros. E estonce disse outra vez aos ditos *sua voontade era de casar com el-Rei Dom Jobam de Castella*, que lhe pedia por mercee que lhe dessem lecença e autoridade que podesse fazer juramento e prometer d'esposar e casar com elle;

Beatriz, moeda de troca no reinado de D. Fernando, aparece agora na narrativa manifestando sua vontade de casar com o rei de Castela. Lembrando-se o princípio português do casamento livremente contraído, essa passagem parece protocolar, para demonstrar a concordância de Beatriz com o

²³⁰ Crônica de D. Fernando, cap. CLIV, p. 535.

²³¹ Crônica de D. Fernando, cap. CLVIII, p. 547.

casamento. Mas, sugere, também, uma inclinação íntima de Beatriz para ser feita rainha castelhana.

Finalmente Beatriz é levada a Castela e feita mulher de D. João. D. Fernando morre e começam a ocorrer manifestações em Portugal contrárias aos reis castelhanos. A próxima menção a Beatriz será na primeira parte da *Crônica de D. João*. Nesta crônica, Beatriz observa toda a movimentação de D. João para invadir Portugal, é levada e trazida, espectadora dos acontecimentos.²³²

Já em Portugal, e estremecidas as relações entre o rei de Castela e Leonor Teles, Beatriz aparece novamente na narrativa emitindo uma opinião. O rei de Castela queixa-se de que Leonor e o conde D. Pedro teriam tramado contra ele e Beatriz afirma: “Eu vos digo, Senhor, que sempre me rreçeei deste homem, por a grande afeiçom que lhe vi aver com minha madre, posto que nehuua cousa vos eu dissesse.”²³³ Beatriz é obediente e discreta, não interfere no curso dos acontecimentos.

No capítulo seguinte, Beatriz novamente recebe voz, dessa vez para queixar-se: *Oo madre! Senhora! Em buu ano me quiserdes hora veer vihuva e orfaã e deserdada?*²³⁴ Aqui, Beatriz revela-se como a maior vítima das manobras políticas da mãe. Beatriz já órfã de pai, vê-se na iminência de perder o marido e ser banida do reino português.

Mas, no que pese reconhecer-se vítima, Beatriz continua, na narrativa, a demonstrar um alheamento aos acontecimentos. O rei de Castela interrogava um prisioneiro - fidalgo português que seguia o “Mestre de Avis” – e Beatriz passa por ele dizendo: *Oo Vaasco Rodriguez! Aqui sooes voz? Ao que o fidalgo responde: Aqui, Senhora, disse elle, aa merçee de Deos e vossa.*²³⁵ A rainha deixa o aposento sem maiores comentários.

O único momento na narrativa em que Beatriz toma uma atitude diante dos fatos é quando D. João decide-se a deixar morrer sem água os da vila de Almadem, não aceitando acordo para rendição. Beatriz pede ao rei que perdoasse aos da vila e buscasse um acordo e é atendida por D. João.²³⁶ Esse raro

²³² Crônica de D. João (parte I), cap. LII a LVIII.

²³³ Crônica de D. João (parte I), cap. LXXXII, p. 157.

²³⁴ Crônica de D. João (parte I), cap. LXXXIII, p. 160.

²³⁵ Crônica de D. João (parte I), cap. CXXXIV.

²³⁶ Crônica de D. João (parte I), cap. CXXXVII, p. 271.

momento de interferência mostra a caridade da rainha, seu desejo de não ver os portugueses morrendo.

Por fim, Beatriz aparece ainda na segunda parte da *Crônica de D. João*, quando seria travada a derradeira batalha entre portugueses e castelhanos. Beatriz reúne donas e donzelas e faz com que rezem sem parar pelo rei de Castela: [...] *de guisa que de dia e de noite nunca çessaem de orar. E como alguna era achada menos loguo lbe mandava tolber a ração e se queixava muito contra ela; e ela as visitava amende que não desfalecessem desto que lbe emcomendado tinba.*²³⁷

Sabendo da derrota de seu marido, Beatriz chora e cai por terra como morta: *e a Rainha cabio em terra sy como morta e foy muy grande o pranto que fizera.*²³⁸ Finalmente, já declarada herege pelo papa de Roma²³⁹ e viúva, embaixadores castelhanos ainda propõem um casamento de Beatriz com um dos filhos do “Mestre de Avis”, que rejeita o acordo. A última menção a Beatriz na crônica é a passagem em que a rainha é responsabilizada por Catarina, nova rainha de Castela, por toda a guerra travada entre Portugal e Castela.²⁴⁰

D. Joana era a mulher do rei de Castela, D. Henrique II. Fernão Lopes conta, na *Crônica de D. Fernando*, que o rei castelhano procurava reaver os lugares que não estavam sob seu comando, propondo acordos ou usando a força. Para tanto, contava com uma ajuda inesperada: *e nom soomente el-Rei com suas gentes, mas ainda a rrainha sua molher, que pera isto abastante coraçom avia, isso meesmo se trabalhava de cercar alguns d’elles; antre os quaaes cercou Çamora, que tiinha Affonssso Lopez Texeda [...] manteendo voz por el-Rei Dom Fernando.*²⁴¹ Tendo cercado Zamorra, a rainha inicia uma tentativa de acordo com Afonso Lopes, mantendo os filhos deste como reféns, de forma que se não houvesse um consenso, os filhos do partidário de D. Fernando seriam executados. Finda a data marcada, Afonso Lopes continuava não manifestando interesse por um acordo, de forma que *a rrainha ouve assi grande queixume que*

²³⁷ Crônica de D. João (parte II), cap. XL, p. 100.

²³⁸ Crônica de D. João (parte II), cap. XLIII, p. 111.

²³⁹ Crônica de D. João (parte II), cap. LX.

²⁴⁰ Crônica de D. João (parte II), cap. CLXXXVII.

²⁴¹ Crônica de D. Fernando. Cap. XLI, p. 133.

disse, afirmando per juramento, que sse lbe Affonso Lopes nom desse o logar como ficara com ella pois o termo já era passado, que lbe mandaria degollar os filhos ante seus olhos, se os ell oolhar quisesse²⁴². A resposta do português, por sua crueldade, merece a reprovação do cronista, que excepcionalmente emite sua opinião:

Affonsso Lopeez, ouvindo aquesto, busou n'este feito d'buu modo mui estranbo, o quall nom he de louvar come virtude mas façanha sem proveito, comprida de toda cruelldade, e disse aaquelles que esto disserom, que sse a rrainha por esta rrazom lhe mandasse degollar seus filhos, que ainda ell tiinha a forma e o martello com que fezera aquelles, e que assi faria outros.

Assim, Afonso Lopez fica indiferente aos apelos dos filhos, que chorando pedem misericórdia, *e os filhos foram mortos aaquella ora, por fallecer d'o que prometido tiinha; e ell nom pode manteer o logar, e depois ho ouve el-Rei Henrique per preitesia.*²⁴³ Neste capítulo, Fernão Lopes critica claramente a atitude do partidário de D. Fernando, que não cumpre sua palavra com a rainha de Castela, não tem piedade dos filhos e acaba perdendo a cidade para os castelhanos no final. Joana, aparece como uma mulher “de coração”, uma rainha corajosa e que cumpre com a palavra, mesmo numa situação dramática.

Inês Afonso é uma das poucas personagens femininas que é mencionada sucessivamente na *Crônica de D. Fernando* e nas duas partes da *Crônica de D. João*. Sua primeira aparição é no episódio, já mencionado anteriormente, em que, ao ouvir uma conversa comprometedora entre Leonor e Andeiro, Inês conta tudo a seu marido, Gonçalo Vasquez d'Azevedo, fidalgo membro do conselho do rei D. Fernando. Gonçalo Vasquez dá a entender a Leonor que desaprova sua ligação com Andeiro, o que gera a vingança da rainha que acaba conseguindo que o fidalgo seja preso.²⁴⁴ A atitude de Inês não recebe comentários do cronista, mas o leitor é informado que Gonçalo Vasques era parente de Leonor Teles e que essa lhe concedeu muitas mercês. Fica patente também que a atitude de Inês resultou na prisão do marido.

²⁴² Idem, p. 134.

²⁴³ Idem, p. 135.

²⁴⁴ Crônica de D. Fernando, cap. CXXXIX.

A segunda menção à Inês Afonso é na primeira parte da *Crônica de D. João*, quando o leitor é informado que Gonçalo Vasquez passara para o lado do rei de Castela. O cronista narra todo o episódio que teria levado o fidalgo a tomar essa decisão: ***A soltura que os homeens dam aas molheres que muitas vezes lhe traz desomrra e perda, emcaminhou que Enes Affomssso molher de Gomçallo Vassaques fosse veer a Rainha dona Beatriz sua cunhada, e isso meesmo el-Rei; O rei e a rainha de Castela oferecem muitas mercês a Inês se ela fizesse com que seu marido ficasse do lado castelhano, [...] as quais [mercês] por ella per ligeiro siso, todas comçebeo em sua vooomtade , prometemdo lbe que ella bo rreduzeria de todo pomto a seu serviço.***²⁴⁵ Inês começa então a tentar convencer o marido das vantagens de seguir o rei de Castela, desenvolvendo um longo discurso, demonstrando a fragilidade das forças do “Mestre de Avis”. Não convencendo Gonçalo Vasques, Inês recorre a outro subterfúgio: *Enes Affonso, veemdo que nom podia emduzer seu marido com fremosura de pallavras a dar o castello e se hir com elRei, [...] se sabiu escusamente per a porta da treição dizemdo que a mamdava elRei chamar [...].*²⁴⁶ O rei de Castela manda dizer a Gonçalo Vasquez que tem Inês em seu poder. O fidalgo ***movido emtom per coração femenino, a que as moelbres chamam amavioso, por lbe nom levar a molher foi fallar a elRei;*** submetendo-se a D. João de Castela. Toda a passagem coloca como a origem da traição de Gonçalo Vasquez a “soltura que os homens dão às mulheres”, colocando em pauta a necessidade de a mulher estar sob permanente custódia masculina. Inês quer aderir aos reis de Castela por “ligeiro siso”, por “vontade”, essa incapacidade de raciocinar com razão e esse perigo da vontade feminina. Entretanto, o longo discurso que desenvolve em prol do rei de Castela é bastante articulado e coerente, mas talvez um exemplo da incontinência verbal das mulheres. Não conseguindo “induzir o marido por formosura de palavras”, Inês parte para a “porta da traição”. A atitude de Inês faz com que seu marido tome a decisão errada, “movido por coração feminino”. O coração feminino é justamente essa incapacidade de raciocínio, esse mover-se por paixão, essa insensatez.

²⁴⁵ Crônica de D. João (parte I), cap. CLV, p. 330.

²⁴⁶ Idem, p. 330/331.

É digno de nota o fato de que logo em seguida da narrativa desse episódio, o cronista conta sobre um outro fidalgo que, por influência da mulher, toma o partido de D. João de Castela e acaba expulso de sua terra. A partida do fidalgo Fernão Gonçalves é assim descrita por Fernão Lopes:

E quando Fernam Gomçallvez e sua molher ouverom de partir da villa, pero pouco prazer tevesse, começou dizer que lhe chamessem as tombas pera tamger, dizemdo a sua molher: *Amdaae por aqui, boa dona, e haremos balhando, vos e eu, a ssoom destas trombas; vos por maa puta velha, e eu por villão fodudo no cuu ca assi quisertes vos.* Ou camtemos desta guisa, que será melhor: Pois Marina baillou, Tome o que ganhou; Melhor era Portell e Villa Ruiva, Que nom Çafra e Segura, Tome o que ganhou, Dona puta velha. E esto dezia ell poque perdia Poetell e Villa Ruiva, e davem lhe em Castella Çafra e Segura, desi esta voz que tomara, era fama que sua molher o demovera que o fezesse.

Essa passagem expressa muito bem a ideia da má influência feminina sobre o homem, a mulher má conselheira, a prostituta.

A última aparição de Inês é na *Crônica de D. João*, parte II. O “Mestre de Avis” manda chamar algumas mulheres cujos maridos haviam lutado ao lado do rei castelhano e haviam morrido. Entre estas mulheres estava Inês Afonso. Segue-se então um diálogo entre o “Mestre de Avis” e Inês Afonso:

Dizeime, Ines Afonso, *de quaoal Burguos ou de qual Cordova era Gonçalo Vasques narural*, pera ter ante co os castelãos que co os portugueses? – *Era natural, dise ela, de muita ma ventura que tinba guoardada, que o touve a morrer maa morte.* – Ma morte morrais vos, dise el Rey, que *vos matastes voso marido e vosso filho.* E esto dizia ela porque sabia bem que por azo dela tiverão eles com el Rey de Castela. *Senhor, disse ela, nunca eu vy nem ouvy dizer de molher que matase o marido e filbos por sua vomtade.* – Abasta, dise el Rey. Não curemos

mais desas rezões; se vos quizerdes ir pera Castela, hivos; se quizerdes ficar, fiquay. E elas diserão que se querião hir;

O diálogo entre Inês e D. João, o “Mestre de Avis”, é revelador em muitos aspectos. Em primeiro lugar o rei português indaga sobre essa escolha por Castela, afinal eles eram naturais de Portugal e não de Castela. Inês responde de “má ventura que tinha guardada”, era “natural de má morte”. A mulher não se contém diante do rei, contra-argumenta sempre, não aceita ser acusada da morte do marido e filho. Diante da escolha, prefere partir para Castela. Inês é o oposto da mulher sob custódia, todo o seu movimento é para fora, falando, agindo, saindo pela “porta da traição”.

A “condessa” (cronista não cita seu nome) era a mulher do conde D. Henrique Manoel, partidário do rei de Castela. Estando em Coimbra e aproveitando-se da passagem de Nuno Álvares pela cidade, a condessa manda reunir escudeiros para prender o futuro condestável:

E por hodio que avia a NunAlvarez de quamdo roa correr o termo daquell logar, desi por seer muito da parte da Rainha, e fazer serviço a elRei, bordenou de o premder juntamdo secretamente muita gente descudeiros e doutros homees, por quanto ella alli tiinha assaz de parentes e damigos e cirados pera bem poder fazer tall obra.²⁴⁷

Entretanto, os homens de Nuno Álvares tomam conhecimento da intenção da condessa e planejam *ter com ella maa maneira*.²⁴⁸ Mas Nuno Álvares impede que seus homens façam mal à condessa *e assi guardou Deos NunAlvarez da prisom, e a Comdessa de gram perigoo*.²⁴⁹ O partidário do “Mestre de Avis” parte, então para Tomar.

Note-se que o que leva a condessa a tomar a iniciativa de reunir seus comandados para prender Nuno Álvares é o ódio, além de ser “muito da

²⁴⁷ LOPES, Fernão. Crônica de D. João. (parte I), cap CXXVI, p. 246.

²⁴⁸ Idem, ibidem.

²⁴⁹ Idem, ibidem.

parte da rainha” e do rei de Castela. Movida pelo ódio, a condessa mobiliza parentes, amigos e criados, agindo “secretamente”.

Beatriz de Castro era filha do conde D. Álvaro Perez de Castro e foi criada na casa da rainha Leonor Teles. Seguiu para Castela como acompanhante da rainha Beatriz e lá iniciou um relacionamento com Afonso Henriquez, que era irmão do conde D. Pedro, primo do rei castelhano. Beatriz tem a ideia de ajudar a rainha Leonor Teles, pedindo a Afonso Henriquez que convença o conde D. Pedro a aproximar-se de Leonor de forma a casarem-se e tornarem-se reis de Portugal. Beatriz convence Afonso Henriquez a ajudá-la:

[...] dona Beatriz [...] *fallamdo huu dia em seus amores com Affomssso Amrriquez*, irmão do Comde Dom Pedro primo delRei, *que era muito seu namorado*, veolhe a dizer em esta guisa:

Vos veedes bem como a Rainha dona Lionor que me criou e me deu a sua filha por acreçenttar em mim , he posta em tam gram coita como todos veemos; [...] *e sse vos fosses homem que podesses postaar co o Comde* vosso irmão, *esto que eu trago cuidado, eu faria de mui boamente vosso tallamte, em toda cousa que me vos rrequeresses*, e emtom seria nosso casamento muito melhor e muito mais com gramde nossa homrra.

Nom há cousa, desse ell, que me vos rrequeraaes, e que eu por vos possa fazer, e meu irmão por minha honrra, que a nos nom façamos muito de grado, e dizee o que vos pouguer.²⁵⁰

Beatriz explica com detalhes seu plano para aproximar Leonor do conde D. Pedro e Afonso Henriquez *logo comsentio em sua voomtade*.²⁵¹ Essa passagem mostra uma personagem feminina pensando politicamente, agindo de forma a promover um casamento que resultasse na retomada do poder de Leonor Teles e buscando um aliado, barganhando com o que tinha

²⁵⁰ Crônica de D. João. (parte I), cap. LXXIX, p.151.

²⁵¹ Idem, ibidem, p. 151/152.

de mais preciso, o seu corpo: *se fosses homem de falar com seu irmão, isto que eu trago cuidado, eu faria de muito boa vontade vosso talante.*

O plano de Beatriz de Castro não vai adiante e Leonor acaba prisioneira do rei de Castela. Afonso Henriquez, por sua vez, toma o partido do Mestre de Avis. Estava a serviço do mestre quando recebe a provocação de Airas Gonçalves:

Affomssso Amriquez, irmão do comde Dom Pedro, era huu hoem pequano de corpo de boas feições porende; **e era mutito namorado de dona Beatriz de Castro** [...] começou Ayras Gomçallvez dar a entemder que os homees de pequenos corpos, nom tiinha poder de sse iguallar com os de mayor gramdeza. [...] e deromsse as mãos sobre tall irmiimidade; **e deziã que todo esto fazia Affomssso Amrriquez, por amor de dona Beatriz cujo namroado era.**²⁵²

Afonso Henriquez, procurando provar sua bravura é gravemente ferido. No capítulo seguinte, insiste em combater mesmo em desvantagem de forças e é morto *e desta guisa morreo Affomssso Amrriquez, cometendo ardidezã que nom aprovietava.*²⁵³ A narrativa de Lopes leva a crer que a culpada da morte de Afonso Henriquez foi Beatriz, “diziam” que ele fazia tudo por ela e sua morte fois por “ardileza que não aproveitava”.

Na segunda parte da *Crônica de D. João*, Beatriz encontra-se no paço português, servindo a rainha Filipa: *Ora asy foi que das domzellas fresasas que no paço amdavam, e de melhor geesto e de mais filha dalguo, era dona Briatiz de Castro, filha do Comde Dom Alvaro Perez de Castro, em outros lugares já nomeiado.*²⁵⁴ Vivia também no paço o camareiro do rei, Fernão Afonso, *homem de proll e de bom corpo, e que el Rei amava muito.* Já suspeitando de algo, o rei manda chamar Fernão Afonso: *dizemdo que lhe emcomemdava e mamdava que com nebua molher nã tivese geito de bem quereança, moormente com esta dona Briatiz, de que el Rei começava a teer maa sospeita;*²⁵⁵

²⁵² Idem, Cap. CLXVI, p. 357.

²⁵³ Idem, cap. CLXVII, p. 359.

²⁵⁴ Crônica de D. João (parte II), Cap. CXXXVIII, p. 301.

²⁵⁵ Idem, Ibidem.

Entretanto, o camareiro desobedece o rei e pedindo autorização para fazer uma romaria, vai ao encontro de Beatriz. O rei fica sabendo e condena o camareiro à morte. O casal ainda tenta afirmar que eram marido e mulher, alegando um casamento clandestino, mas o rei não volta atrás na sua decisão. O camareiro é morto na fogueira e Beatriz, temendo por sua vida, procura o rei: *El Rei dise que nã queria della outra vimguamça senam seer ella doestada, e a linhagem de que era, e vella a barreguam de FernamdAfonso. Emtam há lamçou de sua merce, e ffoise pera Castella vivemdo com emcitada ffama.* O final de Beatriz de Castro é exemplar, envergonha a sua linhagem sendo a barregã de Fernão Afonso e vai com essa fama para Castela.

Catarina era filha de Constança, que era mulher do duque de Lancaster e filha de D. Pedro de Castela que perdera o trono para o Trastâmara. A primeira menção a Catarina na *Crônica de D. João* corresponde à passagem em que o cronista descreve os motivos que levaram o duque de Lancaster a decidir-se por reivindicar o trono castelhano e pedir a ajuda de Portugal para o feito: [...] *a duquesa se firmeou em gíolhos ante elle, co a Infanta dona Catarina sua filha, e começou a dizer: Senhor [...] parece me que razão seria trabalhardese nos por vossa homrra e por cobrar a hermça que [he] minha e de vosa filha [...]* **E em dizendo esto choravão ambas a filha e a madre.**²⁵⁶ Fica claro que a decisão do duque foi motivada pelos pedidos emocionados da mãe e da filha, postas de joelhos diante dele, aos prantos.

Começam então as negociações entre o duque e o rei português para a guerra contra Castela e se coloca a questão da escolha de uma das filhas do duque para casar com o Mestre de Avis, Catarina ou Filipa, filha do primeiro casamento do duque. A decisão de D. João é clara para o cronista: *El Rey dise que [...] suua vommtade não se outorgava casar com a Infanta dona Catarina, poque lbe parecia casamento co mestura darroydo de numqua perder guerra quem com ella casase, por azo da eramça que sua madre emtemdia daver no reino de Castela.*²⁵⁷ O casamento com Catarina seria um prenúncio de problemas, devido a herança que sua mãe “entendia de haver no reino de Castela”.

²⁵⁶ Crônica de D. João (parte II), cap. LXXIX, p. 196.

²⁵⁷ Idem, cap. XC, p. 215.

Mas o rei de Castela acaba cedendo e propondo um acordo de casamento entre seu filho Henrique e a filha do duque, Catarina. O tratado de casamento foi firmado quando ela estava com vinte anos e ele com apenas nove, de forma que, mesmo tendo-se realizado a cerimônia, a noiva só foi entregue ao noivo quando este completou dezesseis anos e Catarina vinte e sete. A partir desse momento da narrativa, Catarina recebe voz. Já rainha de Castela, aconselha seu marido a firmar a paz com Portugal, afirmando que: [...] *nam era a elle mimguoa algua, ca elle nem seu padre nam fazia tall guerra, sallvo por parte da Rainha dona Briatiz e que ela ouvira dyzer a leteraados que seu padre se ouvera tam maall acerqua dos trantos que sobre tall sobcesam fora feitas que seu direito era mui dovidoso e que portamto era bem aver paaç.*²⁵⁸ A Catarina que surge aqui procura influenciar o rei, acusa a rainha Beatriz de ter causado a guerra e utiliza-se da autoridade de letrados para duvidar dos direitos do rei de Castela sobre Portugal.

Após a morte do rei, com um filho ainda pequeno, Catarina assume na narrativa uma dimensão ainda maior. Ela toma para si a responsabilidade de promover a paz com Portugal e isso é reafirmado várias vezes no texto de Lopes.²⁵⁹ O cronista reproduz longas cartas trocadas entre a rainha Catarina e o rei D. João, no intuito de promover a paz. As condições que o conselho do rei castelhano impunham, entretanto, não agradavam ao rei português, notadamente a paz ficar condicionada à ajuda de Portugal na guerra de Castela contra os mouros. Catarina aparece como hábil negociadora, procurando rebater as objeções do rei português. Finalmente, percebendo que não se chegaria a um acordo com o conselho do rei, os embaixadores portugueses conseguem falar com a rainha a parte e faz-se a paz simples e não a condicional, como queriam os castelhanos.

Aparentemente, tratava-se de uma vitória do rei português conseguir a paz sem se comprometer a ajudar militarmente Castela. Entretanto, logo que é firmada a paz, Catarina escreve a D. João justamente pedindo esta ajuda na guerra contra os mouros:

²⁵⁸ Idem, Cap. CLXXXVII, p. 412.

²⁵⁹ Idem, capítulos CXC a CXVI.

Muy caro e mui amado e com todo o meu coraçom bem querido el Rey de Portugal. Eu, a sem ventura Rainha de Casteella e de Leom, madre del Rey e sua titor e Regedor de seus Regnos [...] trabalheime teer sobre ello [...] a paaç he acordada emtre el Rey meu filho e seus Regnos [...]. vos sabees bem como el Rey meu filho tem começada guerra com os mouros de graada [...] e hee muito necessario aver de vos ajuda de dez ou doze gales, pera o primeiro verão sem que se há dita guerra de fazer ouver. [...] Cerifico que elle [o rei de Castela] vos fara outra semelhante quoadmo vos delle compridouiro for.²⁶⁰

Na carta, Catarina lembra ao rei o quanto ela trabalhou para que houvesse a paz, pede a ajuda do rei português para a guerra contra Granada e ainda promete retribuição, quando da necessidade do reino português. Lopes narra que D. João envia a ajuda pedida, mas que mais tarde, contando com a ajuda castelhana, tem a seguinte resposta da rainha: *a quoall lho agradeceo quato emtemder podes, mas dise que ella era molher a que nã pertemciam feitos de guerra, e que el Rey seu filho nã era de tamtos annos que em ella podese ser, e que por esto lhe nã convimba de se despoer a tall obra.*²⁶¹ Catarina não cumpre a palavra, tem uma atitude traiçoeira e ainda se vale da sua condição de mulher para não ajudar o rei português. A personagem descrita por Lopes é extremamente ativa politicamente e vale-se do discurso masculino para conseguir o que quer.

Quando reunidas as personagens identificadas com o reino castelhano, formando um conjunto, Beatriz, filha de D. Fernando e Leonor Teles, é a única que mantém muitas das características associadas às mulheres portuguesas. Beatriz não tem vontade própria, é levada, trazida, espectadora e vítima dos acontecimentos, órfã, viúva e deserdada.

Todas as outras personagens identificadas com Castela têm características muito diferentes daquelas das portuguesas. Joana é uma mulher “de coração”, de coragem, capaz de mandar cercar cidades e degolar crianças mantidas como reféns. Inês Afonso – cujo marido permitiu uma “soltura”, que levou à “desonra” e à “perda” – era mulher de “ligeiro siso”. Sua vontade era obter as mercês oferecidas pelo rei de Castela e, não conseguindo convencer o marido

²⁶⁰ Idem, cap. CXCVI, p. 442.

²⁶¹ Idem, cap. 444.

com palavras, age subrepticamente. Diante do rei português, não se cala, reage. A condessa que tenta mandar prender Nuno Álvares é movida pelo ódio e também age secretamente. Beatriz de Castro faz seu namorado “consentir em sua vontade”. Formosa, leva dois amantes à morte e acaba com fama de barregã. Catarina é uma regente de fato, argumenta, negocia, tem poder, promove a paz. Mas é também traiçoeira, não cumpre com a palavra.

As mulheres comprometidas com a causa castelhana assumem um perfil na narrativa de Fernão Lopes bastante nítido. Todo o seu movimento é de exteriorização. O cronista enfatiza a “soltura”, o “coração”, o “ligeiro siso”. O que se vê são mulheres manifestando suas vontades e agindo para realizá-las. Para isso, lançam mão da eloquência, citando até mesmo os “letrados”, e muitas vezes tornam-se más conselheiras. São também dissimuladas, saem pela “porta da traição”. São mulheres que se utilizam da sua própria condição de mulher para atingir seus objetivos, oferecem o que “trazem cuidado”, tornam-se barregãs e mesmo a “dona puta velha” da trova cantada pelo fidalgo. Mulheres, enfim, que se apropriam do discurso masculino e, quando conveniente, dizem-se sob custódia e sem capacidade de ação.

Analisando individualmente as histórias dessas mulheres que mereceram algum destaque do cronista – divididas em dois blocos, de um lado aquelas que seriam portuguesas de nascimento e mantiveram um comprometimento com o reino português e de outro lado aquelas nascidas em Castela ou de alguma forma comprometidas com o reino castelhano – foi possível identificar padrões nítidos e opostos de comportamento. Tais padrões de comportamento, em última instância, acabam por assumir um caráter de identidade nacional, identificando as portuguesas como mulheres “bem guardadas” e as castelhanas como mulheres “de coração”, em consonância com as transformações políticas por que passava Portugal no período e projetando um modelo de rainha que se delineava para a nova dinastia.

