

GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA

A RECEPÇÃO DO MITO DE HERÁCLIO POR GAUTIER D'ARRAS

ASSIS  
2014

GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA

A RECEPÇÃO DO MITO DE HERÁCLIO POR GAUTIER D'ARRAS

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS  
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

S729r Souza, Guilherme Queiroz de  
A recepção do mito de Heráclio por Gautier d'Arras /  
Guilherme Queiroz de Souza. - Assis, 2014  
247 f. : il.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de  
Assis - Universidade Estadual Paulista.  
Orientador: Dr Ruy de Oliveira Andrade Filho

1. Heraclius, Emperor of the East. approximately 575-641.
2. Gautier d'Arras. Active 12th century.
3. Literatura medieval.
4. Idade Média – História.
5. Heróis – Mitologia. I. Título.

CDD 291.213  
940.1

GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA

A RECEPÇÃO DO MITO DE HERÁCLIO POR GAUTIER D'ARRAS

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Data da Aprovação: 31/07/2014

COMISSÃO EXAMINADORA

Presidente: PROF. DR. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO - UNESP/Assis

Membros: PROFA. DRA. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES - USP/São Paulo

PROFA. DRA. TEREZINHA OLIVEIRA - UEM/Maringá

PROF. DR. CELSO TAVEIRA - UFOP/Ouro Preto-MG

PROF. DR. RICARDO GIÃO BORTOLOTTI - UNESP/Assis

À Fabíula Sevilha de Souza  
*Car c'est li flors et c'est li gemme*  
(*Eracle*, v. 2719)

Aos meus pais Laninho e Sulinha  
*Nule gens mix ne se contint / Tant con cis siecles le detint*  
(*Eracle*, vv. 6461-6462)

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho pela amizade, orientação, confiança e liberdade durante os quatro anos de pesquisa. Um exemplo de erudição e humildade, acessibilidade e atenção para com os seus orientandos.

Às Profas. Dras. Ana Paula Tavares Magalhães (Universidade de São Paulo) e Terezinha Oliveira (Universidade Estadual de Maringá) e aos Profs. Drs. Celso Taveira (Universidade Federal de Ouro Preto) e Ricardo Gião Bortolotti (Universidade Estadual Paulista/Assis), que gentilmente aceitaram participar da Banca e enriqueceram a pesquisa com precisas correções e pertinentes sugestões.

Aos Profs. Drs. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Milton Carlos Costa (Universidade Estadual Paulista/Assis), pelas críticas e contribuições quando do exame de Qualificação, o que permitiu um amadurecimento do trabalho.

Aos colegas de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista/Assis, sobretudo a dois amigos medievalistas que me ajudaram regularmente: Germano M. Favaro Esteves e Patrícia A. Serieiro Silva. A esta última agradeço, também, pela leitura crítica dos originais. Aos amigos Fernando Mattioli Vieira, Igor Guedes Ramos e Leonardo Bruno da Silva, pelo constante companheirismo. À Profa. Dra. Andrea L. Dorini O. Carvalho Rossi (Universidade Estadual Paulista/Assis), pelas sugestões ao então Projeto de Doutorado.

À Profa. Dra. Almudena Blasco Vallés (Universitat Autònoma de Barcelona), que supervisionou meu estágio em Barcelona entre setembro e dezembro de 2012. Ao amigo catalão Alberto Reche Ontillera, pela recepção e apresentação da estrutura física da UAB. Ao amigo peruano Victor Raúl Yengle, pela hospitalidade durante minha estadia em sua casa.

Aos pesquisadores estrangeiros, sempre solícitos: Prof. Dr. Alexander Schilling (Universität Jena, Alemanha); Profa. Dra. Barbara Baert (KU Leuven, Bélgica); Profa. Dra. Christina Maranci (Tufts University, EUA); Profa. Dra. Corinne Pierreville (Université Jean Moulin Lyon 3, França); Prof. Dr. David S. King (Stockton College, EUA); Prof. Dr. Friedrich Wolfzettel (Universität Frankfurt/Main, Alemanha); Profa. Dra. Karen Pratt (King's College London, Inglaterra); Profa. Dra. Marie-Madeleine Castellani (Université Lille 3, França); Prof. Dr. Nathan Love (Western Kentucky University, EUA); e, principalmente, ao Prof. Dr. Stephan Borgehammar (Lund University, Suécia).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de Doutorado por quatro anos. Igualmente, ao Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES, pelo auxílio para o estágio em Barcelona. Também sou grato aos funcionários das bibliotecas (UNESP, USP, UEL, UAB e UFMG) pelas quais circulei.

Aos meus pais, Laninho e Sulinha, pela paciência, suporte e amor. Vocês forneceram a base familiar sem a qual eu não seria ninguém. Obrigado pelo apoio incondicional e exemplo! À minha sogra, Penha Sevilha, pela consideração de sempre.

Finalmente, à minha historiadora Fabíula Sevilha de Souza por me incentivar nos momentos angustiantes e monitorar minhas reflexões impulsivas. Obrigado também pelas correções gramaticais e exemplo de honestidade intelectual. Esposa querida, cujo companheirismo, carinho e amor fizeram minha caminhada existencial mais serena e feliz. Que tudo isso seja *ad eternum*...

*“Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis”*<sup>1</sup>

Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I. q. 79, a. 6)

*Se bon vous ert a escouter,  
Bon me seroit huimais a dire  
Coment fu puis et rois et sire  
Et par quele aventure avint  
Que il Coustantinoble tint,  
Et le veraie Crois conquist  
Sor Cordroé [...]*<sup>2</sup>

Gautier d'Arras (*Eracle*, vv. 5110-5116)

---

<sup>1</sup> “Tudo o que é recebido em algo o é à maneira do receptor”.

<sup>2</sup> “Se você estiver disposto a ouvir, eu ficarei feliz em contar agora como ele [Eracle] se tornou rei e *sire* e por aquela aventura foi governar Constantinopla, e recuperou a Vera Cruz de Cósroes [...]”.



SOUZA, Guilherme Queiroz de. A recepção do mito de Heráclio por Gautier d'Arras. 2014. 247f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

## RESUMO

Esta tese analisa a recepção do mito do *basileus* Heráclio (c. 575-641) pelo clérigo francês Gautier d'Arras. Em *Eracle* (fim do século XII), romance octossilábico tripartite (6570 versos), Gautier adaptou a trajetória biográfica do soberano bizantino, do nascimento à morte. Especialmente na terceira parte da obra, o autor baseou-se na *Reversio Sanctae Crucis*, texto litúrgico que popularizou o mito heracliano no imaginário cristão ocidental. Na *Reversio*, cuja autoria era atribuída ao carolíngio Rábano Mauro, celebram-se o triunfo de Heráclio contra os persas e a recuperação da relíquia da Santa Cruz e de Jerusalém. Inicialmente analisamos o nascimento do mito em três autores da Alta Idade Média ocidental: dois da “tradição histórica” (Fredegário e o Cronista Moçárabe) e um da “tradição lendária” (Pseudo-Rábano). Depois, entramos no cerne da tese, com o exame da recepção e “literarização” da figura mítica de Heráclio por Gautier. Influenciado por uma linguagem simbólica, o clérigo introduziu as etapas da infância/juventude do herói (1ª parte do romance) e adaptou a narrativa da *Reversio* (3ª parte do romance). Com seu talento literário e liberdade imaginativa, Gautier potencializou determinadas características do *basileus* e originalmente inseriu outras, o que resultou num personagem singular. Da mesma forma, a “atualização” do conteúdo da *Reversio* tornou o governante bizantino um homem mais familiar ao público do século XII.

**Palavras-chave:** Heráclio; Gautier d'Arras; Mito; Herói; Literatura francesa medieval

SOUZA, Guilherme Queiroz de. The reception of the myth of Heraclius by Gautier d'Arras. 2014. 247f. Thesis (Doctorate in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

### ABSTRACT

This thesis analyzes the reception of the myth of the *basileus* Heraclius (ca. 575-641) by the French cleric Gautier d'Arras. In *Eracle* (late 12<sup>th</sup> century), tripartite octosyllabic romance (6570 verses), Gautier adapted the biographical trajectory of the Byzantine ruler, from his birth to his death. Especially in the third part of the work, the author was based in the *Reversio Sanctae Crucis*, liturgical text that popularized the Heraclian myth in the Western Christian imaginary. In *Reversio*, whose authorship was attributed to the Carolingian Rabanus Maurus, are celebrated the triumph of Heraclius against the Persians and the recovery of the relic of the Holy Cross and of Jerusalem. Initially we analyze the origin of the myth in three authors of the Western Early Middle Ages: two from “historical tradition” (Fredegar and Mozarabic Chronicler) and one from “legendary tradition” (Pseudo-Rabanus). Then, we enter into the core of the thesis, with the exam of the reception and “literarization” of the mythical figure of Heraclius by Gautier d'Arras. Influenced by a symbolic language, the cleric introduced the stages of the hero's childhood/youth (1<sup>st</sup> part of the romance) and adapted the narrative of the *Reversio* (3<sup>rd</sup> part of the romance). With his literary talent and imaginative freedom, Gautier potentiated certain characteristics of the *basileus* and originally introduced others, which resulted in a singular character. In the same way, the “update” of *Reversio* content became the Byzantine ruler a more familiar man to the public of the 12<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Heraclius; Gautier d'Arras; Myth; Hero; Medieval French Literature

SOUZA, Guilherme Queiroz de. La réception du mythe d'Héraclius par Gautier d'Arras. 2014. 247f. Thèse (Doctorat en Histoire) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

## RÉSUMÉ

Cette thèse analyse la réception du mythe du *basileus* Héraclius (c. 575-641) par le clerc français Gautier d'Arras. Dans *Eracle* (fin du XII<sup>e</sup> siècle), roman octosyllabique tripartite (6570 versets), Gautier adapte l'histoire de la vie du souverain byzantin, de la naissance à la mort. En particulier dans la troisième partie de l'ouvrage, l'auteur a été basé sur le *Reversio Sanctae Crucis*, texte liturgique qui a popularisé le mythe héraclien dans l'imaginaire chrétien occidental. En *Reversio*, dont la paternité a été attribuée au carolingien Raban Maur, sont célébrés le triomphe d'Héraclius contre les Perses et la récupération de la relique de la Sainte Croix et de Jérusalem. Initialement nous analysons la naissance du mythe chez trois auteurs du Haut Moyen Âge occidental: deux de la «tradition historique» (Frédégair et Chroniqueur Mozarabe) et une de la «tradition légendaire» (Pseudo-Raban). Ensuite, nous entrons dans le cœur de la thèse en examinant la réception et «littérisation» de la figure mythique d'Héraclius par Gautier d'Arras. Influencé par un langage symbolique, le clerc a introduit les étapes de l'enfance/jeunesse du héros (1<sup>ère</sup> partie du roman) et a adapté le récit de *Reversio* (3<sup>e</sup> partie du roman). Avec son talent littéraire et liberté imaginative, Gautier a potentialisé certaines caractéristiques du *basileus* et a originellement introduit d'autres, résultant en un personnage singulier. De la même manière, la «mise à jour» du contenu du *Reversio* a fait du souverain byzantin un homme plus familier au public du XII<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés:** Héraclius; Gautier d'Arras; Mythe; Héros; Littérature médiévale française

## NOMENCLATURA<sup>3</sup>

Heráclio: governante bizantino (610-641)

Eracle: herói protagonista do romance de Gautier d' Arras

*Eracle*: romance de Gautier d' Arras

Eraclius: herói protagonista do romance de Meister Otte

*Eraclius*: romance de Meister Otte

---

<sup>3</sup> As diferenciações apresentadas referem-se aos principais personagens (históricos ou literários) e romances mencionados ao longo da Tese.

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução .....</b>	<b>15</b>
1.1 “Longa duração”, mito e herói medieval: articulações necessárias.....	18
1.2 Literatura como fonte para os historiadores.....	26
1.3 O simbolismo medieval .....	28

### PARTE I. O NASCIMENTO DO MITO HERACLIANO NA ALTA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

<b>1. Autoria e natureza das fontes .....</b>	<b>32</b>
1.1 A <i>Crônica</i> de Fredegário.....	34
1.2 A <i>Crônica Moçárabe</i> .....	36
1.3 A <i>Reversio Sanctae Crucis</i> .....	37
<b>2. Os temas convergentes .....</b>	<b>44</b>
2.1 O <i>combate singular</i> : da Antiguidade bíblica à Alta Idade Média .....	44
2.1.1 O <i>combate singular</i> entre Heráclio e o persa nas fontes alto-medievais ....	47
2.2 O <i>simbolismo tipológico</i> .....	52
2.3 A belicosidade de Heráclio .....	57
2.4 A ruína de Heráclio: o comportamento pecaminoso .....	58
<b>3. A originalidade da <i>Reversio Sanctae Crucis</i> .....</b>	<b>63</b>
3.1 A aparição angélica e a <i>humilitas</i> de Heráclio .....	63
3.2 A <i>Restitutio Crucis</i> em Jerusalém .....	72
<b>4. O que as fontes bizantinas dizem sobre os feitos de Heráclio? .....</b>	<b>77</b>
<b>5. A evidência arquitetônica .....</b>	<b>80</b>
<b>6. A difusão da <i>Reversio</i> na tradição carolíngia e na iconografia ocidental.....</b>	<b>82</b>

## PARTE II. O MITO DE HERÁCLIO EM GAUTIER D'ARRAS

<b>1. Gautier d'Arras: vida e obra</b> .....	<b>87</b>
1.1 A natureza do romance <i>Eracle</i> .....	97
a) Classificação e linguagem.....	97
b) Estrutura tripartite .....	98
c) Estratégias discursivas .....	99
d) Datação .....	100
e) Resumo .....	102
<b>2. A Santidade do <i>puer senex</i></b> .....	<b>105</b>
2.1 A educação e os primeiros traços evangélicos .....	110
2.2 <i>Eracle</i> e a lenda de Santo Aleixo: uma relação de influência direta? .....	119
<b>3. O “campeão” dos ordálios e a analogia davídica</b> .....	<b>122</b>
<b>4. Eracle e o imaginário das “Três Ordens”</b> .....	<b>133</b>
4.1 A primeira ascensão social.....	146
<b>5. Eracle e a Cavalaria</b> .....	<b>151</b>
5.1 O cerimonial do <i>adoubement</i> .....	152
5.2 Os paralelos histórico-literários do <i>adoubement</i> .....	155
5.3 As virtudes cavaleirescas .....	158
5.4 A <i>arte da guerra</i> cavaleiresca .....	164
5.5 A recusa dos torneios.....	167
<b>6. As analogias constantinianas e a <i>translatio imperii</i></b> .....	<b>171</b>
6.1 A espada de Constantino: entre a simbologia e o prestígio .....	171
6.2 A <i>translatio imperii</i> .....	174
<b>7. Eracle e as Cruzadas</b> .....	<b>180</b>
7.1 O exemplo heracliano durante as Cruzadas .....	180
7.2 A “Cruzada” de Eracle.....	184
7.3 A alteridade: o “outro” pagão/sarraceno.....	187
<b>8. A recepção da <i>Reversio Sanctae Crucis</i></b> .....	<b>194</b>
8.1 A originalidade do <i>combate singular</i> .....	202
8.2 A originalidade da <i>Restitutio Crucis</i> .....	209
<b>9. Considerações finais</b> .....	<b>226</b>
<b>10. Referências bibliográficas</b> .....	<b>230</b>

## IMAGENS

<b>Imagem 1</b> - <i>Davi versus Golias (Saltério de Stuttgart)</i> .....	<b>54</b>
<b>Imagem 2</b> - <i>A Porta Dourada de Jerusalém</i> .....	<b>66</b>
<b>Imagem 3</b> - <i>Entrada de Cristo em Jerusalém (Saltério de Stuttgart)</i> .....	<b>70</b>
<b>Imagem 4</b> - <i>Lintel da catedral de Mren</i> .....	<b>80</b>
<b>Imagem 5</b> - <i>Desenho do lintel da catedral de Mren</i> .....	<b>81</b>
<b>Imagem 6</b> - <i>Restitutio Crucis (Sacramentaire du Mont-Saint-Michel)</i> .....	<b>84</b>
<b>Imagem 7</b> - <i>Agneau mystique (Sacramentaire de Clermont)</i> .....	<b>114</b>
<b>Imagem 8</b> - <i>Ordálio por água de Eraclius (Fraurombach)</i> .....	<b>125</b>
<b>Imagem 9</b> - <i>Davi versus Golias (Bíblia Historiale)</i> .....	<b>131</b>
<b>Imagem 10</b> - <i>As “Três Ordens” (Aldobrandino de Siena)</i> .....	<b>134</b>
<b>Imagem 11</b> - <i>Eraclius, o senescal e o imperador (Fraurombach)</i> .....	<b>136</b>
<b>Imagem 12</b> - <i>Combate entre Heráclio e o filho de Cósroes (Richard de Montbaston)</i>	<b>165</b>
<b>Imagem 13</b> - <i>Batalha de Hattin (Matthieu Paris)</i> .....	<b>183</b>
<b>Imagem 14</b> - <i>Desenho da estátua equestre de Justiniano (Nymphirius)</i> .....	<b>201</b>
<b>Imagem 15</b> - <i>Heráclio submete o rei Cósroes (Placa de uma cruz)</i> .....	<b>209</b>
<b>Imagem 16</b> - <i>Restitutio Crucis (Livro das Perícopes de Santa Erentrudes)</i> ... ..	<b>214</b>
<b>Imagem 17</b> - <i>Detalhe do tímpano de Saint-Foy de Conques</i> .....	<b>217</b>
<b>Imagem 18</b> - <i>Restitutio Crucis (Breviário romano)</i> .....	<b>224</b>

## TABELAS

<b>Tabela 1</b> .....	<b>57</b>
<b>Tabela 2</b> .....	<b>146</b>
<b>Tabela 3</b> .....	<b>195</b>

## GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b> .....	<b>42</b>
------------------------	-----------

## 1. Introdução

A conquista da cidade sagrada de Jerusalém (614) pelos persas sassânidas foi lamentada profundamente no mundo cristão. Testemunha ocular, o monge ortodoxo Antíoco Estrategos descreveu o episódio: “caímos sob o domínio da abominável tribo dos persas, que fizeram conosco o que quiseram [...] lamentação e terror se estenderam por Jerusalém”.<sup>4</sup> Com a ajuda dos judeus, os persas massacraram milhares de cristãos, raptaram o Patriarca Zacarias e levaram a relíquia da Santa Cruz para Ctesifonte. Era a primeira vez – desde que o Império Romano oficializou o cristianismo (século IV) – que a Cidade Santa não pertencia a um governo cristão.

Em resposta à expansão sassânida, Flávio Heráclio Augusto (c. 575-641) reuniu o exército de Bizâncio e marchou rumo ao Oriente (622). Após uma longa campanha, em 627 as tropas bizantinas conseguiram uma vitória decisiva próximo às ruínas de Nínive, antiga capital assíria. No ano seguinte, o soberano persa Cósroes II (591-628) foi morto e, depois, os sucessores dele capitularam. À recuperação dos territórios perdidos (Anatolia, Síria-Palestina e Egito), o *basileus*<sup>5</sup> conduziu de forma triunfal a Santa Cruz de volta para Jerusalém (630). Tratava-se da primeira e última vez que um imperador bizantino entrava na Cidade Santa. As façanhas do soberano repercutiram de forma positiva no Ocidente cristão, onde ele rapidamente foi glorificado e seus feitos aclamados como um verdadeiro triunfo do cristianismo.

De fato, a fama de Heráclio no Ocidente está diretamente ligada ao restabelecimento da Santa Cruz em Jerusalém, a *Restitutio Crucis*. A popularidade da história da relíquia refletiu-se na adoção do nome “Heráclio” no Ocidente, comemorando assim o sucesso do *basileus*, como afirmou Christopher Tyerman.<sup>6</sup> Uma breve amostragem antroponímia revela esse nome em importantes personagens, sobretudo na França dos séculos XI-XII: Héraclé de Polignac (c. 1065-1098), visconde que participou da Primeira Cruzada; Héraclius d’Auvergne (c. 1128-1190), arcebispo de Cesareia e patriarca latino de Jerusalém; Héraclius de Montboissier, bispo de Lyon (1153-1163); dentre outros.

<sup>4</sup> ANTÍOCO ESTRATEGOS. The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD. Tradução da versão georgiana para o inglês de F. C. Conybeare. *English Historical Review* 25, 1910, p. 502-517. A maioria das traduções para o português é de nossa autoria; as exceções serão indicadas.

<sup>5</sup> Após essa vitória, Heráclio adotou o título de *basileus* (Βασιλεύς), um “velho nome grego para rei” – RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 52. Antes disso, os governantes bizantinos usavam os títulos de *Autokrátor* (Αυτοκράτωρ) e *Sebastós* (Σεβαστός), versões gregas do latim *imperator* (chefe dos exércitos) e *Augustus* (divino), respectivamente.

<sup>6</sup> TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus: uma nova história das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010, vol. 1, p. 439.



Embora Heráclio tivesse uma reputação favorável entre os medievais, a historiografia não dedicou muita atenção a respeito da construção de seu mito. As pesquisas sobre os heróis preferiram focar outros modelos, como Artur e Carlos Magno.<sup>7</sup> Em termos comparativos, a popularidade destes é exponencialmente superior à daquele. Desde o século XIX, podemos verificar um descaso e incompreensão dos estudiosos com o *basileus* e seu governo.<sup>8</sup> Sem negar a importância dos heróis consagrados pela historiografia, acreditamos que outros também devem ser estudados. Ainda no Oitocentos, a tendência dos medievais em classificar os feitos de Heráclio como uma verdadeira “Cruzada” foi notada pelos estudiosos, como Ludovic Drapeyron em *L’Empereur Héraclius et L’Empire Byzantin au VIIe siècle* (1869):

As Cruzadas renderam ao seu nome [de Heráclio] todo o seu prestígio. Guilherme de Tiro escreveu, no início de seus annales, o nome de Eracles. Heráclio tornou-se, como Alexandre, Artur e Carlos Magno, um tema legendário. No século XII, o francês Gautier d’Arras e o alemão Otto de Freising [sic] compuseram romances sobre esse tema popular<sup>9</sup>

Na década de 1950, Anatole Frolov publicou um artigo que indicava essa particularidade,<sup>10</sup> da mesma forma que as atuais biografias dedicadas ao *basileus* e os estudos sobre as Cruzadas.<sup>11</sup> O Ocidente medieval sentiu uma espécie de “nostalgia” pelo triunfo de Heráclio, que levou cavaleiros, clérigos e monarcas a glorificar e tentar imitar a recuperação da Terra Santa. Geoffrey Regan, historiador que defendeu a campanha de Heráclio como uma “Cruzada”, resumiu como os medievais concebiam o governante e a vitória contra os persas:

Para os guerreiros cristãos da Idade Média, Heráclio foi o ‘primeiro cruzado’. Para os escritores medievais, ele foi um paladino, um dos heróis da Cristandade juntamente com Rolando, Carlos Magno, Godofredo de Bouillon e Ricardo Coração de Leão. [...]. Nenhum dos paladinos da cavalaria contribuiu tanto no movimento como Heráclio: ele reconquistou a Terra Santa e devolveu a Verdadeira Cruz de

<sup>7</sup> Por exemplo, a obra *A dictionary of medieval heroes*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2000, editada por Willem P. Gerritsen e Anthony G. van Melle, com dezenas de heróis medievais estudados, não menciona sequer uma vez o nome de Heráclio (ou Eracle)!

<sup>8</sup> Apesar de Heráclio ser apontado pelo bizantinista George Ostrogorsky como o governante que instaurou o regime da *themata*, ou seja, as reformas administrativas e militares para conter a ameaça externa. Essa proposição, contudo, foi criticada por autores como Paul Lemerle, Agostino Pertusi e John Haldon, que infelizmente desferiram críticas “mais destrutivas que construtivas” – KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 02; 10-11.

<sup>9</sup> DRAPEYRON, Ludovic. *L’Empereur Héraclius et L’Empire Byzantin au VIIe siècle*. Paris: Ernest Thorin, Libraire-Éditeur, 1869, p. 412.

<sup>10</sup> FROLOW, Anatole. La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople. Note additionnelle: La Croisade et les guerres persanes d’Héraclius. *Revue de l’histoire des religions*, vol. 147, 1955, p. 50-61.

<sup>11</sup> KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium, op. cit.*, p. 03; MORRISSON, Cécile. *Cruzadas*. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 128.

Jesus a Jerusalém – promovendo assim a Festa da Santa Cruz para o calendário cristão em 14 de setembro<sup>12</sup>

Foi exatamente na época das Cruzadas (séculos XI-XIII) que ocorreu significativa expansão literária e iconográfica sobre os feitos de Heráclio. O maior número de fontes nesse período está ligado à consolidação do ideal de cruzada na Cristandade ocidental. Não por acaso, o objetivo principal dos cruzados era a recuperação da *hereditas Christi*, a Terra Santa, região consagrada pela presença de Jesus. É verdade também que durante toda a Idade Média os soberanos bizantinos eram uma referência para os monarcas ocidentais, que em relação a eles estavam ao mesmo tempo na oposição e na imitação.<sup>13</sup> Para os medievais, a vitória de Heráclio era “memorável”, ou seja, digna de entrar na memória coletiva e ser celebrada oficialmente.

Nossa intenção não é realizar uma análise “descritiva” da imagem de Heráclio no Ocidente medieval, tampouco estudar todas as manifestações do mito heracliano.<sup>14</sup> Propomos analisar a mitificação da imagem heroica do *basileus*, sua evolução e transformação ao longo do tempo e do espaço. A historicidade de Heráclio não será o centro de nossa atenção,<sup>15</sup> mas sim a sobrevivência do seu mito no imaginário<sup>16</sup> cristão medieval. Tal permanência explica-se, sobretudo, pelo fato de que o *basileus* serviu de exemplo tanto no combate aos “infiéis” quanto na recuperação da Terra Santa. Ele também foi considerado um modelo de um humilde penitente. Analisamos especialmente a obra que Gustav Kühnel apontou ser “o maior sinal da fama de Heráclio no Ocidente”,<sup>17</sup> ou seja, o romance *Eracle*, texto escrito pelo clérigo francês Gautier d’Arras na segunda metade do século XII. Objetivamos entender como o autor recebeu e adaptou o mito heracliano segundo seus propósitos literários. Antes de examinar essa “literarização” da figura do *basileus*, devemos compreender o nascimento e a

<sup>12</sup> REGAN, Geoffrey. *First Crusader*. Byzantium’s Holy Wars. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 77.

<sup>13</sup> LE GOFF, Jacques. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 395.

<sup>14</sup> O artigo de Andrea Sommerlechner, por exemplo, lista praticamente todas as fontes ocidentais que mencionaram Heráclio sem, no entanto, apresentar profundidade analítica. Ver SOMMERLECHNER, Andrea. Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte. *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 45, 2003, p. 319-360.

<sup>15</sup> Para a historicidade de Heráclio, ver a obra de Walter Kaegi citada anteriormente.

<sup>16</sup> Definimos “imaginário” como “um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 70.

<sup>17</sup> KÜHNEL, Gustav. Heracles and the Crusaders: Tracing the Path of a Royal Motif. In: WEISS, Daniel H.; MAHONEY, Lisa J. (eds.). *France and the Holy Land: Frankish Culture at the End of the Crusades*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004, p. 71.

evolução do mito heracliano nas fontes latinas da Alta Idade Média, além dos conceitos de “longa duração”, mito e herói medieval.

### 1. 1. “Longa duração”, mito e herói medieval: articulações necessárias

Para a nossa proposta, trabalhamos com o conceito de *longue durée* (“longa duração”) histórica, sistematizado por Fernand Braudel no artigo intitulado *Histoire et sciences sociales: La longue durée* (1958).<sup>18</sup> Antes dele, outros pesquisadores valeram-se deste sentido, como Marc Bloch, que afirmou tratar-se de “certas condições sociais” “em sua natureza profunda, mentais”, explicadas “apenas pelas predisposições particulares da sensibilidade coletiva”.<sup>19</sup> De forma pioneira, Bloch em *Les rois thaumaturges* (1924) estudou um fenômeno que permaneceu entre os séculos XI e XIX no imaginário ocidental: o “milagre régio” (toque real) dos reis ingleses e franceses.<sup>20</sup> O historiador francês buscou acompanhá-lo e explicá-lo em sua duração e evolução e, para tanto, utilizou o método comparativo.

No início, a “longa duração” estava articulada à “história das mentalidades”, perspectiva que estudava “aquilo que muda mais lentamente”.<sup>21</sup> Nascida no início do século XX com a *École des Annales*, a história das mentalidades foi aperfeiçoada primeiramente pelos fundadores do movimento – Lucien Febvre e Bloch – que, atraídos pela psicologia coletiva, se preocupavam com os modos de sentir e pensar dos homens. Devemos acrescentar estudiosos que tiveram o mesmo papel pioneiro, como Johan Huizinga.<sup>22</sup> Jacques Le Goff, um dos articuladores da “terceira geração” dos *Annales* (a *Nouvelle histoire*), também tangenciou a proposta da “longa duração” em suas pesquisas. Numa recente definição *legoffiana*, as “mentalidades são em geral resistentes à mudança, são conservadoras, ainda que haja mentalidades inovadoras”.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 41-78.

<sup>19</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 157.

<sup>20</sup> *Idem*, *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>21</sup> LE GOFF, Jacques. As mentalidades: Uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 72.

<sup>22</sup> ARIÈS, Philippe. História das Mentalidades. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 155.

<sup>23</sup> “[...] não se trata de um tempo muito longo, mas de um ritmo temporal lentíssimo – é o tempo de mudança lentíssimo das profundezas das sociedades históricas, tanto em sua evolução econômica como em sua evolução mental” – LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 11.

Em nossa abordagem, uma categoria que se desenvolveu na “longa duração” foi o “mito”. Conforme Mircea Eliade, até o século XIX este termo era compreendido como “fábula” e “ficção”, mas atualmente é utilizado tanto nessa antiga perspectiva quanto no sentido familiar para os historiadores das religiões, de “tradição sagrada”, ou, o que nos interessa, de “modelo exemplar”.<sup>24</sup> Com a ciência mitológica do século XX, os julgamentos valorativos foram superados e os mitos deixaram de ser entendidos como narrativas sem sentido, do contrário no passado ninguém teria acreditado neles. O próprio cristianismo apresenta todas as características de uma mitologia, embora procure preservar-se de ser visto como tal, porque conta uma “história santa”.<sup>25</sup> O pensamento mítico cristão contribuiu para o desenvolvimento de fenômenos históricos, como as expectativas milenaristas e as Cruzadas.

É fundamental salientar, como argumentou Braudel, que os mitos, cujo desenvolvimento é sempre lento, correspondem a “estruturas de extrema longevidade”. Em outras palavras, o mito pode ser acompanhado na “longa duração” histórica em virtude de sua consistência quase perpétua. Em seus estudos, o historiador francês apresentou um caso paradigmático da longevidade do mito – a Cruzada, que deve ser considerada no prolongamento “de uma longa duração que, repetida incessantemente, atravessa as sociedades, os mundos, os psiquismos mais diversos e toca com um último reflexo os homens do século XIX”.<sup>26</sup> Já Hilário Franco Júnior destaca que o mito é uma “forma de representação”, uma expressão da “longa duração”, por isso a larga durabilidade do relato mítico, sempre sujeita, todavia, “a flutuações decorrentes das condições históricas concretas”.<sup>27</sup>

O mito ainda pode ser definido como uma “história moral” – por exemplo, o triunfo do bem sobre o mal e personagens estereotipadas (heróis e vilões).<sup>28</sup> O herói é o mais importante personagem mítico, indivíduo lembrado pelas gerações posteriores devido aos seus feitos triunfais e, sobremaneira, pela forma com que os alcançava. Figura detentora de qualidades excepcionais, sobretudo a coragem, o herói era reconhecido, admirado e exaltado, além de ser

<sup>24</sup> ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 09.

<sup>25</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Problemas do mito no Ocidente medieval. In: SCHULER, Donaldo; GOETTEMES, Miriam Barcellos (orgs.). *Mito: ontem e hoje*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990, p. 43-45.

<sup>26</sup> BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais. A longa duração*, *op. cit.*, p. 69; 51.

<sup>27</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 43. A definição de “mito” é uma tarefa problemática, embora possamos identificar uma “base mínima” que o considera como uma “narrativa anônima e coletiva que condensa metaforicamente os conhecimentos intuitivos de uma sociedade sobre sua origem, caráter e destino” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>28</sup> BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002, p. 146.

considerado um paradigma a ser seguido. Os heróis (históricos ou míticos) são expressões do imaginário da política, por isso é pertinente estudar o mito de um ilustre personagem, elaborado e reelaborado na memória coletiva. A mitificação do herói, particularmente do monarca medieval, ocorria de forma natural à medida que os homens buscavam “nas figuras históricas do passado um ideal que lhes permitisse escapar ao presente. A lenda e o mito são a matéria de que se compõem o reinado medieval”.<sup>29</sup>

As teorias universalistas sobre a trajetória dos heróis surgiram no fim do século XIX, com seus padrões estruturais esquematizados por Otto Rank, em 1909. Influenciado pela psicanálise, o autor analisou a biografia de heróis (Gilgamesh, Hércules, Tristão, etc.) em diferentes civilizações e encontrou detalhes que se perpetuavam, como a ascendência nobre, a concepção dificultada (esterilidade dos pais, p. ex.) e “anunciada” (sonho, p. ex.), a condição de órfão logo nos primeiros anos de vida, o reconhecimento dos poderes/virtudes, etc.<sup>30</sup> No entanto, a obra que consagrou essa perspectiva global é certamente *The Hero with a Thousand Faces* (1949), de Joseph Campbell. Apoiado no pensamento jungiano e na psicanálise, o modelo campbelliano (o monomito ou a “jornada do herói”) defendia a noção de que o herói é uma figura arquetípica singular e atemporal, cuja “face” varia conforme o imaginário que o retoma, mas que tinha como principal papel estabelecer uma nova época de prosperidade e harmonia.<sup>31</sup>

Na Alta Idade Média, o herói por excelência era o santo, indivíduo extraordinário espiritualmente que almejava o martírio, sua glória final. As façanhas dos santos eram narradas nas hagiografias, escritos que revelam um protagonismo ambíguo deles (virtude ou vingança). A dicotomia Bem *versus* Mal permeia toda a literatura hagiográfica: na *Vita Sancti Aemiliani* (século VII), por exemplo, ocorre o combate entre o Santo e um diabo sob a forma humana: “mas tão prontamente o Santo pediu socorro a Jesus Cristo, a graça divina assegurou seus vacilantes passos [...] e afugentou o anjo apóstata, que se evaporou no ar”.<sup>32</sup> A luta entre Cristo e o Diabo refletia-se no mundo terreno, na guerra do fiel contra o infiel. As figuras antigas também eram cristianizadas (ou demonizadas), como Davi e Golias que, a partir de Santo Agostinho (354-430), representavam Cristo e Diabo, respectivamente. No caso de Davi,

<sup>29</sup> BARRACLOUGH, Geoffrey. O reinado medieval. In: *Europa: uma revisão histórica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1964, p. 91.

<sup>30</sup> RANK, Otto. *El mito del nacimiento del héroe*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1981, p. 79-80.

<sup>31</sup> CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

<sup>32</sup> BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Vida y milagros de San Millán*. Traducción de Toribio Minguella. In: OLARTE, Juan B. (org.). *San Millán de la Cogolla*. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1976, p. 11-40.

além de rei-guerreiro, desde a época carolíngia os medievais viam nele o redator dos *Salmos* e o instrumentista. A partir desse período, o pecado de adultério do rei com Betsabé havia sido absolvido e surgiu a imagem do “perfeito cristão”.<sup>33</sup>

Durante o movimento das Cruzadas, apareceu um novo tipo de herói: o cristão.<sup>34</sup> A consolidação do ideal cruzadístico popularizou o ciclo épico desse guerreiro que lutava incansavelmente contra o infiel e, com a morte gloriosa, obtinha a remissão dos pecados e o acesso ao Paraíso. É por isso que o herói medieval deveria apresentar uma característica fundamental – a fé cristã. Não obstante líderes não-cristãos fossem admirados, como o muçulmano Saladino (c. 1138-1193), faltava-lhes um predicado essencial: seguir a “verdadeira fé”. A *Chanson de Roland* (c. 1100) resume tal pensamento ao afirmar que um aguerrido pagão “seria um nobre barão se fosse cristão”.<sup>35</sup>

Os mitos criados em torno da imagem de Carlos Magno (c. 742-814) fizeram dele o governante mais importante da Idade Média.<sup>36</sup> Na época das Cruzadas, Carlos era visto como o “primeiro cruzado”, cuja vida superava os “duzentos anos”.<sup>37</sup> As conquistas do imperador ganharam contornos míticos e ultrapassaram a realidade. Na popularíssima *Historia Karoli Magni et Rothalandi*, também conhecida como *Crônica do Pseudo-Turpin* (c. 1150), Carlos – “o mais famoso de todos os reis” – submeteu até a Inglaterra!<sup>38</sup> Já na *Pèlerinage de Charlemagne* (fim do século XII), o autor relata a peregrinação de Carlos à Terra Santa, pois ele tinha uma enorme vontade de “ir adorar a Cruz e o Sepulcro”.<sup>39</sup> Assim como o mito de Heráclio, a permanência da figura de Carlos Magno deve-se, sobretudo, à função ocupada por ele na lenda, ou seja, o combate contra os sarracenos durante as Cruzadas.<sup>40</sup> O mito político-heroico aglutinava os anseios de uma época, como definiu Nicole Ferrier-Cavarivière:

<sup>33</sup> MASER, Simone. L’image de David dans la littérature médiévale française. *Le Moyen Âge*, vol. 99, n° 3-4, 1993, p. 430.

<sup>34</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Valtário e Rolando: do herói pagão ao herói cristão. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval, *op. cit.*, p. 159-160.

<sup>35</sup> *La Chanson de Roland*. Edição de Joseph Bédier. Paris: L’Editions d’Art H. Piazza, 1955, vv. 899; 3164.

<sup>36</sup> BARRACLOUGH, Geoffrey. O reinado medieval, *op. cit.*, p. 91.

<sup>37</sup> *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, vv. 539; 552.

<sup>38</sup> *Crónica del Pseudo-Turpin*. In: Liber Sancti Jacobi: “Codex Calixtinus”. Traducción por los Profesores A. Moralejo; C. Torres; J. Feo. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999, p. 407; 493.

<sup>39</sup> *Le Pèlerinage de Charlemagne*. Edición crítica de Isabel de Riquer. Barcelona: El Festín de Esopo, 1984, v. 70.

<sup>40</sup> MACEDO, José Rivair. Rolando, Carlos Magno e os Cátaros: o imaginário carolíngio na poesia occitana do século XIII. *Consciência: Revista Cultural, Técnica e Científica*, vol. 5, 1994, p. 117. A longevidade do mito de Carlos Magno (e seus Doze Pares) é atestada pela própria realidade brasileira, basta olharmos para a literatura de cordel nordestina e para a Guerra do Contestado (1912-1916).

Há nas mentalidades, no psiquismo coletivo, um conjunto de velhos sonhos, de esperanças ou de ódios que só estão à espera de uma oportunidade para se cravarem em alguma realidade; e, quando surge um personagem investido de um certo poder e de uma certa função, ele cristaliza todas essas esperanças, todos esses ódios, todos esses sonhos<sup>41</sup>

Em uma sociedade cada vez mais feudal, uma das funções do monarca (o *dominus rex*) era a guerra. O rei muitas vezes conduzia pessoalmente suas tropas para servir de exemplo a seus vassallos. Com as Cruzadas, ele “frequentemente sai em peregrinação, e o rei peregrino foi nos séculos XI ao XIII um rei cruzado nos caminhos terrestres ou marítimos de além-mar”.<sup>42</sup> Além dos soberanos, muitos *bellatores* representavam esse herói que adquiria fama e glória em combate. Um deles foi Rolando,<sup>43</sup> modelo de cavaleiro cristão (mais tarde do cavaleiro francês)<sup>44</sup> louvado na *Chanson de Roland* e, mais tarde, juntamente com Carlos Magno, na *Chanson de la Croisade Albigeoise* (século XIII).<sup>45</sup>

Em terras germânicas, obras como o *Beowulf* (séculos VII-VIII) exaltavam um herói laico. Neste poema, construiu-se um modelo para inspirar a nobreza guerreira anglo-saxã, que manifestava um ideal germânico de glória e honra, ao lado de elementos veterotestamentários e neotestamentários.<sup>46</sup> Na *Hildebrandslied* (século IX), o autor anônimo descreve um episódio da vida do mítico Hildebrando, herói que comandava o exército do rei Dietrich von Bern (ou Teodorico de Verona).<sup>47</sup> Para o mundo nórdico, o maior herói era o legendário Sigurd (*Siegfried*). Com a cristianização da Escandinávia, as sagas receberam influências da Cristandade latina, como o ideal cavaleiresco. Nesse meio tempo, os escandinavos se apropriaram do mito de Carlos Magno e compuseram a *Karlamagnús saga* (século XIII), uma adaptação das *chansons de geste* que narra os feitos do imperador e seus cavaleiros.

<sup>41</sup> FERRIER-CAVERIVIÈRE, Nicole. Figuras históricas e figuras míticas. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 186.

<sup>42</sup> LE GOFF, Jacques. *Rei*, *op. cit.*, p. 404.

<sup>43</sup> “O herói cristão Roland, sobrinho de Carlos Magno, não é desprovido de uma certa veracidade histórica que, no entanto, só muito escassamente é comprovada. O que nos importa, porém, não é saber se existiu verdadeiramente um personagem com esse nome na corte de Carlos Magno [...] O facto é que a sua morte, no século VIII [...], deu, mais ou menos imediatamente, origem a uma tradição épica que, no século XI, é assumida como paradigma do martírio pela fé” – CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 60.

<sup>44</sup> LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 260.

<sup>45</sup> MACEDO, José Rivair. Rolando, Carlos Magno e os Cátaros: o imaginário carolíngio na poesia occitana do século XIII, *op. cit.*, p. 109-148.

<sup>46</sup> MEDEIROS, Elton Oliveira Souza de. *O rei, o guerreiro e o herói: Beowulf e sua representação no mundo germânico*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 2006, p. 92-118.

<sup>47</sup> Ver BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Rolf Polvo e Dietrich von Bern: personagens histórico-literárias e a representação de traços do mundo germânico medieval - uma introdução. In: ZIERER, Adriana; FEITOSA, Márcia Manir Miguel (orgs.). *Literatura e história antiga e medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011, p. 53-74.

O israelita Judas Macabeu (século II a. C.) e seu exército também serviram de modelos para os cristãos medievais, especialmente na época das Cruzadas. Se no princípio os macabeus eram considerados exemplos do mártir cristão, depois eles eram autênticos “cavaleiros de Cristo” – o *miles Christi*. Autores do século X em diante como Widukind de Corvey (c. 925-973) chegaram a estabelecer uma associação entre as batalhas dos macabeus e as dos otônidas contra os magiares. Mais tarde, os cruzados (incluindo os templários) pensaram numa analogia entre os feitos dos macabeus e suas campanhas de reconquista da Terra Santa.<sup>48</sup> Na *Crônica do Pseudo-Turpin*, o próprio Rolando era “comparável em virtude a Judas Macabeu”,<sup>49</sup> o que demonstra o prestígio do israelita.

Já Constantino, o *Grande* (c. 272-337), primeiro imperador cristão, era considerado o modelo do rei pagão convertido em rei cristão, aquele que havia contemplado um sinal miraculoso (*In hoc signo vinces*) antes da batalha na Ponte Mílvia (312). Acreditava-se que ele havia fundado – por meio da *Constitutum Donatio Constantini* (*Doação de Constantino*)<sup>50</sup> – os Estados Papais, o que corresponderia à transferência dos territórios itálicos ao Papa.<sup>51</sup> A reputação de Constantino criou situações curiosas, como quando uma estátua do imperador Marco Aurélio (c. 176 d.C.) foi associada à sua figura. Como supostamente não era um símbolo pagão, a imagem (*Caballus Constantini*) escapou da destruição e continuou sendo exibida em Roma por toda a Idade Média.

Artur, por sua vez, era um dos maiores paradigmas mitificados. Os medievais viam-no como um modelo de *bellator rex* (“rei-guerreiro”), embora inicialmente ele fosse apenas um comandante militar (*dux bellorum*). De acordo com o monge galês Nennius (século VIII), primeiro autor a mencioná-lo, Artur havia sido um formidável guerreiro; apoiado pelo “poder de Nosso Senhor Jesus Cristo e sob o poder da sagrada Virgem Maria”, “em todas as batalhas ele saiu como vencedor”.<sup>52</sup> Com a *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth (c. 1110-1155), principal difusora do mito arturiano no Ocidente, a figura do monarca foi cristianizada.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> GOUGUENHEIM, Sylvain. Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 54, 2011, p. 07-13.

<sup>49</sup> *Crônica del Pseudo-Turpin*, *op. cit.*, p. 472.

<sup>50</sup> Trata-se de uma célebre falsificação compilada na corte franca (século VIII), considerada legítima até o fim da Idade Média.

<sup>51</sup> Sobre o mito de Constantino no Ocidente, ver LINDER, Amnon. *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1982.

<sup>52</sup> NENNIUS. A História dos Bretões. Tradução de Adriana Zierer. In: COSTA, Ricardo da (org.). *Testemunhos da História*. Documentos de História Antiga e Medieval. Vitória: EDUFES, 2003, p. 244.

<sup>53</sup> ZINK, Michel. Artur. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*, *op. cit.*, p. 101.



A partir do século XII, o uso político destes personagens histórico-lendários foi cada vez maior. A rivalidade feudal entre os plantagenetas e capetíngios, por exemplo, levou os monarcas destas dinastias a almejarem prestígio e legitimidade pelo resgate das figuras de Artur e Rolando/Carlos Magno, respectivamente. Pela associação artúrica, a nobreza inglesa (sobretudo com Henrique II [1154-1189]) oferecia uma resposta política aos franceses, com um herói comparável a Rolando e a seu tio Carlos. O imperador Frederico I, o *Barbarossa* (1155-1190), também procurou ancorar sua legitimação no monarca carolíngio. Em virtude disso, com a ajuda de Pascoal III (1164-1168), antipapa favorável às pretensões imperiais, o Hohenstaufen providenciou a canonização de Carlos (1165). Frederico pretendia ser um “novo Carlos Magno”, reivindicando a “germanidade” deste, ao mesmo tempo em que santificava o Império romano-germânico para, na esfera política, fazer frente aos franceses, ingleses e bizantinos.<sup>54</sup>

Outro célebre herói foi Rodrigo Díaz de Vivar (c. 1040-1099) – El Cid, nobre castelhano que lutou na Reconquista hispânica e que teve seu nome afamado em um poema épico do início do século XIII. O Cid, cuja fama “chega ao outro lado do mar”, conduziu os cristãos na ofensiva contra os muçulmanos “em nome de Deus e do apóstolo Santiago”.<sup>55</sup> As façanhas heroicas dos cristãos contra os mouros foram narradas em muitas crônicas, entre as quais a *Primera Crónica General de España*, obra composta sob a orientação e participação de Afonso X (1252-1284), rei de Leão e Castela.<sup>56</sup> Em alguns casos, contestavam-se os modelos heroicos carolíngios (como Rolando) para exaltarem outros tipicamente hispânicos, como o Cid. Os cristãos peninsulares requeriam, assim, heróis mais próximos e reconhecíveis, que pudessem servir de exemplo na guerra de Reconquista contra os muçulmanos.

Com o Renascimento do século XII, a renovação do interesse pelos temas da Antiguidade clássica combinou os antigos atributos guerreiros das *chansons de geste* com os novos charmes romanescos.<sup>57</sup> Os romances de aventuras recolheram matérias antigas, como a do rei macedônio Alexandre, o *Grande* (356-323 a. C.). A expedição conquistadora do Oriente serviu de exemplo e versões do *Roman d’Alexandre* circularam com popularidade pela Europa. Alexandre aparece como um “cruzado” que combate os muçulmanos e os povos

---

<sup>54</sup> CARDINI, Franco. *Barbarroja*. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval. Barcelona: Ediciones Península, 1987, p. 215-216.

<sup>55</sup> *Poema de mio Cid*. Edición de Colin Smith. Madrid: Cátedra, 1993, vv. 1156; 1138.

<sup>56</sup> KRUS, Luís. Os heróis da Reconquista e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a Primeira Crónica Geral de Espanha. *Penélope*, Fazer e desfazer a História, Lisboa, nº 4, 1989, p. 06.

<sup>57</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005, p. 164.

demoníacos (Gog e Magog). Ele percorre territórios povoados por seres fantásticos e encara aventuras exploratórias no fundo do mar e no céu.<sup>58</sup> A ambiguidade comportamental, uma característica do herói medieval, acompanhou a imagem alexandrina ao longo da Idade Média. O livro das *Viagens de Jean de Mandeville* (século XIV) descreve uma perigosa campanha do conquistador na região dos “Montes do Cáspio”, quando Alexandre apelou ao Altíssimo e foi ajudado, apesar de “não ser digno de ser ouvido”.<sup>59</sup>

Um mito escatológico-milenarista que subsistiu por todo o Medievo foi o do “Imperador dos Últimos Tempos”, soberano muito popular a partir do século VIII.<sup>60</sup> Frederico II (1194-1250), monarca que pretendia um dia retornar, identificava-se com este “imperador escatológico”. O tema do “retorno do rei”, por sua vez, incidiu sobre a figura de outros governantes, como Artur,<sup>61</sup> Rodrigo, Carlos Magno, Frederico I, o *Barbarossa*, e Dom Sebastião I (1554-1578). No século XIV, os principais protótipos medievais foram reunidos no tratado *Les voux du paon* (“Os votos do pavão”), de Jacques de Longuyon, que reproduziu uma expressão da cultura cavaleiresca conhecida como os *Nove Bravos*. Nela, elegeu-se um grupo de nove cavaleiros valentes: três heróis régios da Lei Pagã (Heitor de Tróia, Alexandre, o *Grande*, e Júlio César), três da Velha Lei (Josué, Davi e Judas Macabeu) e três da Nova Lei (Artur, Carlos Magno e Godofredo de Bouillon).<sup>62</sup>

O próprio Gautier d’Arras, nosso principal autor, menciona em seus romances alguns destes famosos heróis, como Rolando, Artur (*Ille et Galeron*, vv. 1611; 2806) e Alexandre (*Eracle*, v. 5312). O herói medieval foi “literarizado” por autores que potencializaram determinadas características históricas com o objetivo de torná-las politicamente utilizáveis. A Idade Média sempre procurou referências a serem seguidas, que variaram ao longo dos séculos de acordo com o contexto histórico e a demanda exigida.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> MOSSÉ, Claude. El Alejandro medieval. In: *Alejandro Magno: el destino de un mito*. Madrid: Espasa Calpe, 2004, p. 224-225.

<sup>59</sup> JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução, introdução e notas de Susani Silveira Lemos. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 226-227.

<sup>60</sup> ALEXANDER, Paul J. The medieval legend of the Last Roman Emperor and its messianic origin. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 41, 1978, p. 01-15.

<sup>61</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. O retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval, *op. cit.*, p. 173-192.

<sup>62</sup> LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>63</sup> “O mito [político-heróico] modifica-se, recuperado e metamorfoseado pelas exigências e pelo imaginário do momento” – FERRIER-CAVERIVIÈRE, Nicole. Figuras históricas e figuras míticas, *op. cit.*, p. 187.

## 2. Literatura como fonte para os historiadores

Como nossa principal fonte é um texto literário, o romance *Eracle* de Gautier, acreditamos ser fundamental expor as premissas teóricas nas quais nosso trabalho se apoiou. A partir do início do século XX, a clássica desconfiança positivista quanto à utilização da Literatura numa pesquisa histórica foi combatida pelas novas perspectivas difundidas pela *École des Annales*. Marc Bloch era um dos autores que anunciava um renovado tratamento deste tipo de fonte, ainda que chamasse a atenção para o risco de se pensar a Literatura como o “reflexo da sociedade”:

Não se ousaria mais escrever hoje em dia, pura e simplesmente, que a literatura é ‘a expressão da sociedade’. Pelo menos não o é de forma alguma no sentido em que um espelho ‘exprime’ o objeto refletido. Ela pode traduzir tanto reações de defesa quanto uma concordância<sup>64</sup>

Após a década de 1970, a “terceira geração” dos *Annales* recomendava aos historiadores o emprego de novos problemas, abordagens e objetos. Para a *Nouvelle histoire*, os textos literários constituíam uma “matéria-prima” singular para a “história das mentalidades”.<sup>65</sup> Desde então, os historiadores puderam trabalhar com uma grande massa documental. Pela mesma metáfora especular, Le Goff afirmava que a Literatura era uma espécie de “espelho mais ou menos deformante” da sociedade, por estar em conformidade com “os interesses, os preconceitos, as sensibilidades, as nevroses dos grupos sociais que fabricam esse espelho e o mostram à sociedade”.<sup>66</sup>

Nas últimas décadas, as proposições difundidas pela *Nouvelle histoire* foram ampliadas e sofisticadas, mediante o entendimento de que a Literatura confere acesso às sensibilidades e às maneiras de conceber a realidade de outrora. Tanto o discurso histórico quanto o literário são efetivamente “narrativas que tem o real como referente, para confirmá-lo ou negá-lo, construindo sobre ele toda uma outra versão”.<sup>67</sup> Se não é de nossa realidade que a Literatura retira seus referenciais, de onde é? De uma “realidade alternativa”? Assim, é

<sup>64</sup>BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>65</sup>LE GOFF, Jacques. *As mentalidades: Uma história ambígua*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>66</sup>*Idem*, Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e séc. VI). In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 122.

<sup>67</sup>PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & literatura: uma velha-nova história*. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*, 2006, p. 03.

indiscutível que a Literatura necessita do real para criar o fictício. Como afirma Franco Júnior, evidentemente “não se imagina o que se quer, mas o que é possível imaginar”.<sup>68</sup>

Gautier d’Arras não era exceção. Ele não imaginava o que queria, mas apenas o que um homem do final do século XII conseguiria imaginar. Não se pode inventar algo sem referenciais oriundos da realidade. Se não pensamos a “criatividade” de Gautier segundo o conceito de “originalidade” do século XIX (gênio criativo), é porque uma criação literária *ex nihilo* é inconcebível. A fórmula latina “*Non nova, sed nove*” (Não [são coisas] novas, mas [tratadas de maneira] nova) do monge galo-romano Vicente de Lérins (†c. 450) exprime bem a questão, ou seja, as coisas são sempre as mesmas, o que importa é a maneira de contá-las.<sup>69</sup>

Nos tempos atuais, o estudo da Literatura não almeja somente oferecer “indícios de realidade”. O objetivo primordial das novas abordagens é a *historicização* da Literatura, isto é, os historiadores procuram tratar a ficção literária como um produto cultural. Não devemos, portanto, contentar-nos com um estudo exclusivamente filológico e histórico; necessitamos, pois, realizar uma análise que articule história, linguística, sociologia, antropologia, etc. A contextualização histórica do texto literário e a simples descrição de seu conteúdo são insuficientes.<sup>70</sup> A proposta atual desloca-se para uma *interdisciplinaridade*, perspectiva muito divulgada no mundo acadêmico, mas pouco colocada em prática. Em relação às novas tendências, Jaume Aurell afirma:

Já não se trata tanto de distinguir o verdadeiro do falso em textos históricos medievais, de localizar as passagens espúrias das crônicas, como de analisar as relações entre o texto e o contexto. Parte-se da ideia de que estas narrativas têm uma intencionalidade concreta. Leva-se em conta que a literatura de ficção prolifera nas sociedades sem excessivas necessidades de justificação e, em vez disso, os textos históricos abundam nas sociedades problematizadas, que precisamente buscam consolidar-se através da apreensão de um passado retomo glorioso. Evita-se uma leitura ingenuamente racionalista e positivista das crônicas, buscando uma interpretação que leve em conta suas simbologias, seus mitos, suas meias-verdades e seus silêncios eloquentes. Atribui-se às crônicas medievais uma ‘lógica social do texto’<sup>71</sup>

<sup>68</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, Literatura e Imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBBI, Márcia V. Zamboni; JUNQUEIRA, Renata Soares (orgs.). *Sobre as naus da iniciação: estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: EDUNESP, 1998, p. 279.

<sup>69</sup> “Se amor, desejo, esperança, angústia, medo, qualquer estado afetivo, enfim, são transtemporais e transpessoais, suas modalidades de exteorização são datadas, contextuais, coletivas (ainda que formalizada por uma pessoa)” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário, *op. cit.*, p. 75.

<sup>70</sup> MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos fabliaux medievais. *Revista Tempo* (UFF), vol. 9, n° 17, 2004, p. 13.

<sup>71</sup> AURELL, Jaume. El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. *Revista Española de Historia*, vol. 66, n° 224, septiembre-diciembre, 2006, p. 820-821.

A utilização da Literatura (medieval ou não) seguramente auxilia os historiadores no entendimento de um contexto histórico. Cabe a estes pesquisadores encontrar na fonte literária não somente o discurso que apresenta um “indício de realidade”,<sup>72</sup> mas também o poder imaginativo e a intencionalidade do autor, os rastros de oralidade, as técnicas poéticas, a simbologia, etc. Neste procedimento *interdisciplinar*, o historiador ainda poderá observar as sensibilidades coletivas, as representações mentais, os valores da sociedade e o cotidiano (hábitos e práticas).<sup>73</sup> A Literatura não é um mero reflexo (espelho) da sociedade (realidade), ainda que historicamente tratada ela seja um produto cultural e um meio para se compreender o passado.<sup>74</sup>

A “literarização” da figura histórica de Heráclio por Gautier d’Arras fundiu mito e história, processo natural numa época em que era impossível “separar claramente a lenda da representação histórica, geralmente ambas se confundem na consciência medieval”.<sup>75</sup> O romance *Eracle* constitui uma das principais fontes para o estudo do mito heracliano no Ocidente medieval e o simbolismo de sua linguagem é uma das características essenciais.

## 2.1 O simbolismo medieval

Para compreender o mito de Heráclio em Gautier d’Arras, devemos entender as bases do pensamento simbólico medieval. Na realidade, a narrativa do *Eracle* é recortada por significados implícitos, que uma leitura superficial poderia deixar escapar. Conforme a expressão de Le Goff, o homem medieval vivia numa “floresta de símbolos”.<sup>76</sup> É preciso,

---

<sup>72</sup> Como, por exemplo, Jacques Le Goff percebeu ao estudar o romance *Yvain le Chevalier au lion*, de Chrétien de Troyes: “Tem-se no entanto a impressão de que o que está muito presente no Yvain, mesmo a um nível inconsciente, é a realidade considerável da evolução econômica e social do século XII: queremos referir-nos à transformação da paisagem rural, aos rendimentos senhoriais e clericais, à vida camponesa que apresenta o grande movimento de desbravamento que prossegue já desde o século X e que parece culminar no século XII” – LE GOFF, Jacques. Esboço de análise de um romance cortês. In: *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 134.

<sup>73</sup> MACEDO, José Rivair. O historiador e a literatura medieval. *Consciência: Revista Cultural, Técnica e científica*, Vitória da Conquista - BA, vol. 7, 1997, p. 59-60.

<sup>74</sup> BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Literatura e História enquanto discursos sobre o real no Baixo Medievo Germanófono: algumas palavras. *Forum Deustch - Revista Brasileira de Estudos Germanísticos*, Rio de Janeiro, vol. 8, 2004, p. 08; 21.

<sup>75</sup> KÖHLER, Eric. *La aventura caballeresca: ideal y realidad en la narrativa cortês*. Barcelona: Simos, 1990, p. 16.

<sup>76</sup> LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 27.

pois, ler nas entrelinhas; livrar-se da leitura literal, “a pior das miragens para o historiador”.<sup>77</sup> Na Idade Média, o sentido do termo “símbolo” (*symbolum*) era diferente do que entendemos hoje. A esfera semântica de símbolo exprimia-se com as palavras *signum*, *imago*, *allegoria*, etc.

O símbolo carrega uma linguagem polimorfa,<sup>78</sup> uma verdade que camufla outra verdade.<sup>79</sup> Com o propósito de escapar das armadilhas que o cercam (alteração do significado, por exemplo), devemos considerá-lo “no seu contexto ou, melhor ainda, no sistema a que em geral ele pertence”.<sup>80</sup> Essa percepção simbólica do universo fundava-se num neoplatonismo cristão, transmitido principalmente pelo grego Plotino (c. 205-270). Embora o cristianismo tenha contribuído com o simbolismo de seus ritos e mitos, ele não produziu sozinho o pensamento simbólico medieval, que se formou em verdade na articulação de muitas consciências antigas, entre elas a visão pagã de mundo dos germanos.<sup>81</sup> Cabe lembrar que as Escrituras Hebraicas, livro adotado pelos cristãos sob o nome de Antigo Testamento, tem uma composição simbólica.

Cristianizador do pensamento platônico, Santo Agostinho pode ser considerado o “pai de toda a simbólica medieval”,<sup>82</sup> cujas obras contribuíram significativamente para o desenvolvimento do pensamento simbólico no Ocidente cristão. Com muita frequência, o símbolo era estabelecido em torno de uma relação analógica, que “era quase confundida com a metáfora”.<sup>83</sup> Por meio de hierofanias, Deus havia deixado sinais de Sua criação na natureza, que não poderiam ser decifrados apenas pela observação superficial. Superior ao literal, o sentido “enigmático” deveria ser interpretado pelo homem “porque nada há encoberto que se não venha a descobrir, nem oculto que se não venha a saber” (Mt 10, 26).

<sup>77</sup> “Ler apenas a superfície de um documento da Idade Média, seja pertencente aos espaços do imaginário ou do normativo, seja ele literário, científico, teológico, jurídico, é endossar o positivismo mais ralo” – LOBRICHON, Guy. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, p. 70.

<sup>78</sup> Por exemplo, “para o Ocidente medieval o leão como símbolo de poder era Cristo, como símbolo de sabedoria o evangelista São Marcos, como símbolo de orgulho o Anticristo, como símbolo de justiça ornamentava o trono dos reis da França e dos bispos” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 157.

<sup>79</sup> “As coisas que se vêem são passageiras e, as que não se vêem, são eternas”, 2Cor 4, 18.

<sup>80</sup> LE GOFF, Jacques. O ritual simbólico de vassalagem. In: *Para um novo conceito de Idade Média*, op. cit., p. 364.

<sup>81</sup> GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 321-322.

<sup>82</sup> PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 495.

<sup>83</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e Imagem: O Pensamento Analógico Medieval. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval, op. cit., p. 114.

Nos séculos XI-XII, o clero secular estava impregnado de valores monacais, como a castidade, a misoginia e a espiritualidade. Não era diferente com relação à exegese dos textos, apreciação profundamente influenciada pela alegoria monástica. Gautier adotou o simbolismo para compor suas obras, transparecido na interpretação dos números, cores, gestos, objetos, nomes, versificação, etc., ou seja, em toda a sua linguagem. No entanto, o simbolismo do clérigo encontrava-se num período limítrofe. A partir do fim do século XII, a crescente urbanização, a entrada da filosofia aristotélica e o nascimento das universidades levaram ao enfraquecimento do sentido simbólico-alegórico, como se percebem nos escritos de São Francisco de Assis (1182-1226)<sup>84</sup> e Santo Tomás de Aquino (1225-1274). No caso do Aquinate, as obras de sua juventude são mais simbólico-alegóricas se comparadas às da maturidade.<sup>85</sup>

Trabalhamos com as novas perspectivas que articulam História e Literatura (a *interdisciplinaridade*, sobretudo), relacionando texto e contexto, mas sem deixar de lado o discurso (a configuração textual)<sup>86</sup> e seus significados simbólicos. É importante salientar que a maioria das fontes iconográficas exibidas servirá apenas como mediação, ou seja, uma ilustração da problemática considerada. Analisamos o romance *Eracle* de Gautier nas vertentes *sincrônica* (aos textos que lhe são coetâneos) e *diacrônica* (aos textos que lhe precederam),<sup>87</sup> numa observação do mito de Heráclio em sua “longa duração” histórica. Antes disso, devemos compreender a origem e a essência narrativa do mito heracliano nos escritos alto-medievais do Ocidente, especialmente na *Reversio Sanctae Crucis*, principal texto que Gautier seguiu para compor a última parte de seu romance.

---

<sup>84</sup> “Francisco inova radicalmente, recusando toda a interpretação alegórica da Palavra de Deus” – VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 255.

<sup>85</sup> LAUAND, Jean. Enigmas, Alegoria e Religião na Educação Medieval. *Notandum* (USP), vol. 18, 2008, p. 41.

<sup>86</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion S; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997, p. 378.

<sup>87</sup> Para as citações bíblicas, empregamos a *Bíblia Vulgata* de São Jerônimo (c. 404), cujo texto latino foi utilizado pela maioria dos autores da Idade Média. Recorremos à edição portuguesa da obra – *A Bíblia Sagrada*. Traduzida da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

## **PARTE I**

### **O NASCIMENTO DO MITO HERACLIANO NA ALTA IDADE MÉDIA OCIDENTAL**



## 1. Autoria e natureza das fontes

Na Alta Idade Média, alguns autores latinos relataram a expansão sassânida, a campanha vitoriosa de Heráclio e a retomada de Jerusalém e da relíquia da Santa Cruz. Até mesmo *auctoritates* mencionaram tais acontecimentos, porém de forma passageira e superficial. O bispo hispânico Isidoro de Sevilha (c. 560-636), por exemplo, limitou-se a escrever apenas um excerto sobre Heráclio e o perigo persa, que aparece na *Chronicon (Crônica Universal)*: “Heráclio estava agora no décimo sexto ano de seu governo. No início deste, os eslavos conquistaram a Grécia dos romanos; os persas [tomaram] a Síria, Egito e muitas outras províncias”.<sup>88</sup>

Na Inglaterra anglo-saxã, o monge Beda, o *Venerável* (c. 672-735), também registrou poucas palavras sobre a vitória de Heráclio contra os sassânidas. Após apresentar a conquista dos territórios bizantinos, a profanação dos locais santos de Jerusalém e o roubo da Santa Cruz (*vexillum Dominicae crucis*), o autor relata: “Nesse meio tempo, o príncipe Heráclio derrotou a Pérsia com o seu exército, trazendo alegria aos cristãos aprisionados”.<sup>89</sup> O monge anglo-saxão considerou o sucesso heracliano um acontecimento menos importante em comparação a outros assuntos, como o martírio de Anastácio e a missão de Paulino de York na Nortúmbria. Semelhante a Beda, o cronista itálico Paulo Diácono (c. 720-800) abordou temas relacionados ao roubo das relíquias e à conquista das províncias bizantinas orientais. Ele descreve a ascensão de Heráclio ao poder, mas sem mencionar a recuperação de Jerusalém e da Santa Cruz.<sup>90</sup>

Se estes autores não deram muita atenção aos feitos de Heráclio, outros os consideraram profundamente relevantes. Na realidade, o mito heracliano difundiu-se na Alta Idade Média ocidental primeiramente por meio de três textos latinos: a *Crônica* de Fredegário, a *Crônica Moçárabe* e a *Reversio Sanctae Crucis*. Escolhemos trabalhar com essas fontes devido ao interesse particular dos autores em focalizar temas paradigmáticos e à

<sup>88</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Crônica Universal*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *La Crônica Universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma*. *Ibéria - Revista de la Antigüedad*, nº 4, 2001, p. 236.

<sup>89</sup> BEDA, O VENERÁVEL. *De Temporum Ratione*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1850, PL 90, col. 293-578, cap. LXVI.

<sup>90</sup> “Os persas também travaram gravíssimas guerras contra o Império e se apoderaram de muitas províncias romanas, incluindo a própria Jerusalém. Destruindo igrejas e profanando objetos sagrados, eles roubaram ornamentos dos lugares santos e seculares, como o estandarte da Cruz de Cristo” – PAULO DIÁCONO. *History of the Lombards*. Edição de Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, p. 179.

popularização que elas obtiveram ao longo dos séculos. Mas por qual motivo estes cronistas decidiram mencionar os eventos relacionados ao governo do *basileus*? Fredegário tem uma resposta simples e direta: é impossível permanecer em silêncio diante “das ações extraordinárias que foram feitas por Heráclio”.<sup>91</sup> Em verdade, a vitoriosa campanha do *basileus* contra os sassânidas foi percebida por alguns cronistas como um acontecimento espetacular. Como destacou o bizantino Teófanos, o *Confessor* (c. 760-818), o principal soberano indiano – Harsha (c. 606-647) – “enviou a Heráclio congratulatórios presentes pela vitória sobre os persas: pérolas e pedras preciosas”.<sup>92</sup> Da Gália aos rincões da Índia, isto é, por todo o mundo conhecido na época, a fama de Heráclio se alastrava.

Para analisar as três fontes, seguimos a recomendação metodológica de Jean-Claude Schmitt: como na Alta Idade Média os documentos são raros e dispersos no tempo, impõe estudá-los “na longa duração, mas permanecendo atento, todas as vezes, ao momento histórico de sua produção”.<sup>93</sup> Nesta tentativa de reconstituição das condições de composição da fonte, considerada parte de um conjunto histórico, devemos mapear tanto a intenção do autor quanto os processos expressivos, as ideias e as categorias intelectuais utilizadas por ele. Também é fundamental tentar nos aproximar do pensamento do autor e do grupo no qual ele está inserido.<sup>94</sup>

Neste procedimento comparativo, “base de quase toda crítica”,<sup>95</sup> além de ser necessário conhecer bem o que se compara, o historiador deve “prestar atenção a sua individualidade, a suas características específicas”.<sup>96</sup> Na Idade Média, os mitos de grandes personagens desenvolveram-se muitas vezes lentamente e foram enriquecidos ao longo do tempo. *Fama crescit eundo...* A evolução da lenda do rei visigodo Rodrigo (710-711), por

<sup>91</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*. Texte latin, traduction, introduction et notes par Olivier Devillers et Jean Meyers. Turnhout: Brepols, 2001, p. 152-153.

<sup>92</sup> TEÓFANES, O CONFESSOR. *The chronicle of Theophanes: an English translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)*. Tradução de Harry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982, p. 36.

<sup>93</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 166.

<sup>94</sup> MATTOSO, José. Investigação histórica e interpretação literária de textos medievais. In: *A Escrita da História*. Teoria e Métodos. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 116-120.

<sup>95</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*, op. cit., p. 109.

<sup>96</sup> “O primeiro perigo que ameaça o pesquisador que aplica o método comparativo é o de cometer *anacronismos*, ao confundir analogias superficiais com similitudes profundas, sobretudo em se tratando de sociedades estruturalmente bem diversas, ou muito afastadas no tempo” – CARDOSO, Ciro Flamarion S; PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. O método comparativo na História. In: *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002, p. 413-415. Para a defesa de um *método comparativo construtivo*, que compare diferentes culturas e temporalidades, confira Marcel Detienne: “Esqueçamos os conselhos, prodigalizados por aqueles que repetem há meio século, de que é preferível instituir a comparação entre sociedades vizinhas, limítrofes e que progrediram na mesma direção de mãos dadas, ou então entre grupos humanos que atingiram o mesmo nível de civilização [...]” – DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004, p. 46.

exemplo, realizou-se a partir de um “laconismo dos primeiros textos e a inclusão de elementos novos, pouco a pouco, consoante a cultura e tradições de cada época e cronista”.<sup>97</sup> Por conseguinte, sem negligenciar o contexto histórico de compilação das três fontes mencionadas e as particularidades delas, estudamos de forma comparativa o mito de Heráclio na “longa duração” histórica.

### 1.1 A *Crônica* de Fredegário

A *Crônica* de Fredegário (ou “Pseudo-Fredegário”), um conjunto de textos produzidos na Gália merovíngia, descreve a “história universal” até meados do século VII. Juntamente com os *Decem Libri Historiarum*, do historiador galo-romano e bispo Gregório de Tours (c. 540-594), a obra é considerada uma fonte fundamental sobre a história dos francos. Na realidade, o texto foi compilado por um autor anônimo, mas por convenção é comum chamá-lo de *Fredegarius* (“Fredegário”), denominação estabelecida no século XVI.<sup>98</sup> Existe a hipótese – cada vez menos aceita – de que dois ou três autores tenham escrito a obra,<sup>99</sup> argumento criticado pela edição na qual nos baseamos.

Seja como for, os dados biográficos de Fredegário são parcos; o pouco que sabemos indica que ele provavelmente era oriundo da Borgonha (*Burgundia*) e que morreu por volta de 660. Apesar de não se interessar tanto pela história eclesiástica, Fredegário não pode ser considerado um membro do “partido laico”, em oposição a Gregório de Tours, membro do “partido episcopal”.<sup>100</sup> No *Livro IV* (ou *Sexta Crônica*), que abrange os acontecimentos entre

<sup>97</sup> FONTES, Maria Filomena Pimentel. A lenda do Rei Rodrigo: o herói e a decifração do mundo. In: GODINHO, Helder (org.). *A imagem do mundo na Idade Média*. Lisboa: ICALP, 1992, p. 155.

<sup>98</sup> DEVILLERS, Olivier; MEYERS, Jean. Introduction. In: FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*. Texte latin, traduction, introduction et notes par Olivier Devillers et Jean Meyers. Turnhout: Brepols, 2001, p. 05-06.

<sup>99</sup> Como nos informa Walter A. Goffart, são três as proposições para a questão do(s) autor(es) da *Crônica*: a teoria do alemão Bruno Krusch, lançada pela primeira vez em 1882, na qual defende que a *Crônica* é o resultado da composição de três autores que trabalharam em períodos diferentes; a teoria de outro alemão, Siegmund Hellmann (1934), apoiada mais tarde pelo inglês John Michael Wallace-Hadrill (1960), argumentando que, embora a maior parte da obra seja o trabalho de um homem, um segundo autor escreveu uma porção do *Livro IV*; finalmente, a ideia de uma única autoria, trazida à tona pelo francês Ferdinand Lot (1914) – GOFFART, Walter A. The Fredegar Problem Reconsidered. In: *Rome's Fall and After*. London: Hambledon Press, 1989, p. 320. Desde a década de 1960, as edições e os estudos preferem indicar apenas um autor para a *Crônica*: Walter A. Goffart (1963), Alvar Erikson (1965), Andreas Kusternig (1982) e Alexander Callander Murray (1999). Para a perspectiva de Wallace-Hadrill, ver WALLACE-HADRILL, John Michael. Fredegar and the History of France. In: *The long-haired kings and other studies in Frankish history*. London: Butler & Tanner Ltd, 1962, p. 73-74.

<sup>100</sup> MAZETTO JUNIOR, Milton; SILVA, Marcelo Cândido da. A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII). *História Revista* (UFG), vol. 11, n° 1, 2006, p. 98.

584 e 642, o autor refere-se ao governo de Heráclio. No *Prólogo*, Fredegário indica algumas fontes (principalmente listas cronológicas) que usou para escrever os três livros anteriores: “analisei com a máxima atenção as crônicas de São Jerônimo, de Idácio, de um sábio anônimo, aquela de Isidoro, como também a de Gregório, desde a origem do mundo até o declínio do reino de Gontrão”.<sup>101</sup> Escrita de maneira factual, a obra pretendia, como o próprio autor destaca, descrever “os atos dos reis e as guerras conduzidas pelos povos”.<sup>102</sup> Assim como outras fontes medievais, a *Crônica* ganhou “continuações”, que avançaram sua redação até 768, ano em que se iniciou o governo de Carlos Magno e Carlomano (c. 751-771).

Fredegário não parece ser testemunha ocular dos eventos que relatou, mas isso não torna sua obra menos importante. As informações expostas demonstram que o cronista tinha acesso a diferentes fontes – a saber, arquivos reais, clericais e de embaixadores que estiveram em regiões como a Hispânia.<sup>103</sup> Em ordem cronológica, o autor apresenta vários reinados e acontecimentos políticos dos séculos VI-VII, ao mesmo tempo em que evidencia conhecer fatos que ocorriam no Oriente e no norte da África. A principal explicação para a chegada de informações sobre Heráclio aos olhos e ouvidos de Fredegário foi o contato (direto ou indireto) dele com embaixadores que estiveram no Oriente. Para redigir a obra, ele “filtrou” as informações que recebeu. Nesse processo, em que Fredegário destacou certos fatos e desprezou outros, torna-se evidente que “ler, olhar ou escutar são, efectivamente, uma série de atitudes intelectuais que [...] permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a desconfiança ou resistência”.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 58-59. As fontes mencionadas são a *Chronicon*, de São Jerônimo (c. 347-420); a *Chronica*, de Idácio de Chaves (c. 395-468); o *Liber generationes*, de Hipólito de Roma (c. 170-235) – o “sábio anônimo”; as cronologias de Isidoro de Sevilha; e um resumo dos seis primeiros livros dos *Decem Libri Historiarum*, de Gregório de Tours.

<sup>102</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 60-61.

<sup>103</sup> Para compor o *Livre IV*, Fredegário recolheu informações “dos anais borgonheses, dos escritos relativos aos assuntos da Itália, da Espanha e do Império do Oriente, dos privilégios episcopais de fundação de abadia, dos exemplares dos pactos e tratados, das correspondências (como a do rei Sisebuto), das Vidas de santos (como a de São Columbano, possivelmente também a de São Desidério), e, provavelmente, para os últimos acontecimentos, dos testemunhos orais e das memórias pessoais” – DEVILLERS, Olivier; MEYERS, Jean. Introduction. In: FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 24.

<sup>104</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*, op. cit., p. 59-60.

## 1.2 A *Crônica Moçárabe*

A *Crônica Moçárabe* foi escrita por um cristão hispânico (anônimo) durante o governo omíada de Yusuf ibn ‘Abd al-Rahman al-Fihri (747-756). Moçárabe (cristão que vivia em *al-Andalus*), ele lamentou em sua obra a conquista da Hispânia pelos muçulmanos. Alguns pesquisadores discutem sobre o local de composição da *Crônica*: o historiador inglês Roger Collins indicou a cidade de Toledo,<sup>105</sup> diferentemente do tradutor espanhol José Eduardo López Pereira, que mencionou a localidade de Múrcia.<sup>106</sup> Se por um lado o lugar de redação da *Crônica Moçárabe* ainda é debatido, por outro a afirmação de que o autor era um religioso nunca foi questionada. Estamos diante, com certeza, de um eclesiástico, ocupação apontada por vários estudiosos como Cláudio Sánchez-Albornoz<sup>107</sup> e Carmen Cardelle de Hartmann.<sup>108</sup> Em sua obra, o Cronista Moçárabe narrou os eventos compreendidos entre os anos de 611 e 754, o que resultou no texto hispânico mais detalhado sobre os acontecimentos da primeira metade do século VIII.

As fontes cristãs ocidentais empregadas pelo cronista<sup>109</sup> corroboram a tese da permanência (ao menos qualitativa) do saber da Igreja hispânica, mesmo após a ruptura política causada pela conquista árabe.<sup>110</sup> A literatura moçárabe desenvolvia-se muitas vezes anônima e, por isso, as crônicas aparecem identificadas por uma determinada data ou por certo assunto, como a própria *Crônica Moçárabe* (também chamada de *Crônica de 754*) ou a *Crônica bizantino-árabe* (também chamada de *Crônica de 741*).<sup>111</sup>

<sup>105</sup> COLLINS, Roger. *La Conquista árabe, 710-797: Historia de España, III*. Barcelona: Editorial Critica, 2003, p. 56.

<sup>106</sup> LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo. *Edición crítica y traducción*. In: *Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980, p. 17.

<sup>107</sup> “[...] somente um clérigo podia dominar a ciência e a literatura eclesiástica hispano-godas e podia sentir interesse predominante pelos eventos de natureza religiosa ou clerical frente aos políticos ou guerreiros” – SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Mendoza: Universidad Nacional, 1942, p. 24 (nota 10).

<sup>108</sup> CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. The textual transmission of the Mozarabic Chronicle of 754. *Early Medieval Europe*, vol. 8, n° 1, 1999, p. 17.

<sup>109</sup> “[...] a *Crônica de 754* aproveitou uma tradição historiográfica na redação de crônicas que remonta desde Isidoro até Eusébio, na versão latina de Rufino e no saber da Igreja visigoda. Parece ter conhecido a *Historia Gothorum* e a *Crônica de Isidoro*, assim como a *Etimologias* deste, um tratado cristológico de Bráulio de Saragoça, *De Perpetua Virginitate* de Ildefonso, *De Comprobatione Sextae Aetatis* de Julião de Toledo e as *acta* reunidas dos concílios de Toledo” – LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo. *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980, p. 83-92.

<sup>110</sup> CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. The textual transmission of the Mozarabic Chronicle of 754, *op. cit.*, p. 15; COLLINS, Roger. *La Conquista árabe, 710-797, op. cit.*, p. 58.

<sup>111</sup> Lida pelo Cronista Moçárabe, a *Crônica bizantino-árabe* (c. 743-744) foi “redigida em latim ou por um moçárabe convertido ao Islã com amplos conhecimentos de árabe, ou por um moçárabe a serviço de um algum

### 1.3 A *Reversio Sanctae Crucis*

O texto conhecido como *Reversio Sanctae Crucis* (conservado na Bibliotheca Hagiographica Latina - BHL 4178)<sup>112</sup> tem uma história curiosa e problemática. Até meados do século XIX, apenas duas edições dele tinham sido publicadas: uma por volta de 1477, por Bonino Mombrizio (1424-1482), e outra em 1626, por Georges Colveneere (1564-1649).<sup>113</sup> O problema é que a última edição incluiu o texto entre as obras do famoso monge carolíngio Rábano Mauro (c. 784-856), abade do convento beneditino de Fulda e arcebispo de Mainz. Essa primeira vinculação – somada ao prestígio de Rábano Mauro<sup>114</sup> – contribuiu para que a *Patrologia Latina* (1844-1864) adotasse tal autoria.<sup>115</sup> O complexo processo editorial da *Patrologia* e a limitada crítica documental por parte dos editores daquela época também foram decisivos para o equívoco.

Atribuída ao monge carolíngio, a *Reversio* foi classificada como *Homilia LXX*. Essa associação foi seguida pelos trabalhos que empregaram a *Patrologia*<sup>116</sup> e, igualmente, pelos estudos clássicos e modernos dedicados a Heráclio e à Santa Cruz.<sup>117</sup> Embora a desconfiança com relação à autoria e datação da *Reversio* tenha sido apontada já em 1920, por Edmond Faral,<sup>118</sup> as interpretações alternativas surgiram apenas no início do século XXI. Em 2008, por exemplo, o pesquisador Alexander Schilling analisou manuscritos itálicos do texto e trouxe à

---

alto funcionário de origem muçulmana, instalado na Hispânia, culto e possuidor de uma estimável biblioteca de textos orientais” – MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *Los Chronica Byzantia-Arabica: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada. e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, n° 1, junio 2006.

<sup>112</sup> Edição da *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. Paris, 1910, vol. 1, p. 379-381.

<sup>113</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts*. Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 6, 2009, p. 146-147.

<sup>114</sup> Rábano Mauro era discípulo de Alcuíno e, juntamente com o seu mestre, foi um dos principais ícones da chamada “Renascença Carolíngia” (séculos VIII-IX).

<sup>115</sup> RÁBANO MAURO. *Homilia LXX*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, PL 110, col. 131-134.

<sup>116</sup> Como, por exemplo, ÉTAIX, Raymond. Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulf de Mayence. *Revue d'Études Augustiniennes*, vol. 32, 1986, p. 124-137.

<sup>117</sup> Como, por exemplo, FROLOW, Anatole. La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople. Note additionnelle: La Croisade et les guerres persanes d'Héraclius, *op. cit.*, p. 55; DRIJVERS, Jan Willem. Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology. In: REININK, Gerrit J.; STOLTE, Bernard H. (eds.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Leuven: Peeters, 2002, p. 179; KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*, *op. cit.*, p. 31; SOMMERLECHNER, Andrea. Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, *op. cit.*, p. 326 (nota 36).

<sup>118</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'*Eracle*. *Romania*, vol. 46, 1920, p. 512-536.

luz o nome de um provável autor: “Nicéforo”. Apesar disso, como denunciava Schilling à época, “a questão da autoria está longe de ser clara”.<sup>119</sup>

O estudo que abalou a questão foi realizado pelo professor sueco Stephan Borgehammar que, em 2009, comentou, datou e traduziu a *Reversio* para a língua inglesa.<sup>120</sup> Em sua tradução, o estudioso seguiu a edição de Bonino Mombrizio, que ele considera mais completa em comparação à da *Patrologia Latina*. Graças aos esforços histórico-filológicos de Borgehammar, os mais antigos manuscritos itálicos da *Reversio* foram datados paleograficamente. Segundo o autor, a indicação “*Sermo uenerabilis Nyciforis archiepiscopi*” encontra-se num documento escrito por volta de 1100 (Roma, Bibliotheca Vallicelliana, T. VIII, fol. 113ra) e talvez em outros. Ele compõe um grupo de manuscritos redigidos em beneventana, classificado na edição de Borgehammar como “Família b”. Como outros antigos manuscritos (mesmo das famílias “a” e “c”) não mencionam essa autoria, conclui-se que ela é secundária. Talvez um monge itálico copista tenha atribuído o sermão a Nicéforo I, Patriarca de Constantinopla (c. 758-828). Em suma, o nome do autor da *Reversio* permanece um mistério.

A argumentação de Borgehammar sobre a origem (autoria e datação) da *Reversio* repousa em três bases principais: 1) muitos textos francos e itálicos do século IX já empregavam a narrativa; 2) o manuscrito mais antigo encontrado (Vienna Österreichische Nationalbibliothek, cod. 420, fol. 156v–8v) foi datado paleograficamente entre 785 e 821; 3) o título escolhido “*Reversio Sanctae Crucis*” (e não “*Exaltatio Sanctae Crucis*”)<sup>121</sup> alude que o documento foi escrito numa época em que a festa da *Exaltação da Santa Cruz* ainda não estava solidamente estabelecida no Ocidente.<sup>122</sup>

As duas primeiras afirmações sugerem uma ampla e precoce difusão da *Reversio* no início do século IX e, portanto, indicam que ela foi escrita pelo menos duas décadas antes. A

<sup>119</sup> SCHILLING, Alexander Markus. Die *Reversio sanctae Crucis* (BHL 4178) in slavischer Überlieferung. *Analecta Bollandiana*: Revue critique d’hagiographe, vol. 126, n° 2, 2008, p. 313.

<sup>120</sup> Borgehammar também analisou e traduziu outro documento, encontrado em dois manuscritos em Roma. Escrito na forma de Sermão e sem um título, o texto (BHL 4181a) foi chamado de *Sermo de exaltatione sanctae crucis*. Ele apresenta basicamente o mesmo conteúdo e tamanho da *Reversio*, mas numa tradição narrativa independente e com uma fonte (grega ou oriental) em comum da década de 630. Ver BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>121</sup> A comemoração da recuperação da Santa Cruz por Heráclio foi introduzida em Roma até 645 e oficializada na liturgia romana pelo Papa Sérgio (687-701) na forma da festa *Exaltatio Sanctae Crucis* (14 de setembro). Logo o culto tornou-se extremamente popular. Sobre a difusão da *Exaltatio Sanctae Crucis* no Ocidente, ver TONGEREN, Louis Van. *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*. Leuven: Peeters, 2000.

<sup>122</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 148-149.

terceira assertiva, por sua vez, aponta que o texto litúrgico parece não ter sido composto para a festa, do contrário era de se esperar que tivesse o mesmo título. Assim, o documento possivelmente foi associado à celebração numa época posterior. Além destes indícios, Borgehammar destaca que a *Reversio* insere os eventos num tempo distante, já que lança mão da expressão “naquele tempo” (*Tempore illo*) e não critica o monotelismo de Heráclio.<sup>123</sup> Para o pesquisador sueco, o silêncio sobre essa doutrina indicaria uma origem não-romana do autor ou que a obra foi escrita décadas após os episódios que narrou.<sup>124</sup>

Seja qual for o local, a época e as circunstâncias em que a *Reversio* se originou, provavelmente o autor baseou-se num texto grego ou oriental redigido entre 630 e 636.<sup>125</sup> É possível que o documento tenha sido escrito em Roma ou em outro lugar da Península Itálica, regiões que entre o fim do século VI e meados do século VIII estavam na esfera de influência cultural e política (cesaropapista) de Bizâncio. Entre 676 e 715, oito dos nove pontífices que ocuparam o trono de São Pedro eram de origem grega, siríaca ou siciliana.<sup>126</sup> Ademais, até o fim do século VIII todos os documentos papais emitidos aos soberanos e bispos do Ocidente eram datados de acordo com o ano de governo do *basileus*, o líder de quem o papa dependia.<sup>127</sup>

Em suma, Borgehammar acredita que a *Reversio* foi escrita entre o fim do século VII e 750, com base em alguma fonte da década de 630.<sup>128</sup> Naquela época, muitos mosteiros da Península Itálica eram frequentados por monges gregos e orientais, que tinham particular interesse pela celebração da *Exaltatio Crucis*. Em um destes locais, o autor poderia ter escutado a história da recuperação da Santa Cruz por Heráclio. Tais indícios apontam para uma origem primitiva do texto. Se a *Reversio* foi escrita antes de 750, ela não pode, é claro, ser atribuída ao carolíngio Rábano Mauro. Logo, o anonimato configura-se. A única coisa que

<sup>123</sup> Com o tratado de *Ecthesis* (638), Heráclio defendeu o *monotelismo* – doutrina cristológica elaborada pelo patriarca Sérgio (610-638) que buscava reconduzir os *monofisistas* à ortodoxia. Eles afirmavam que Jesus possuía duas naturezas (humana e divina), mas somente uma “vontade”. No entanto, os papas João IV (640-642) e Teodoro I (642-649) condenaram essa perspectiva por verem nela essencialmente um “monofisismo disfarçado”.

<sup>124</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>126</sup> BROWN, Thomas S. Byzantine Italy c. 680-c. 876. In: MCKITTERICK, Rosamond (ed.). *The New Cambridge Medieval History* (c. 700-c. 900). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 321. A “influência bizantina foi considerável em muitos aspectos, como pode ser observado através da forte presença de clérigos orientais e artistas não somente em territórios imperiais como Roma, mas também no reino da Itália [...]” – *Ibidem*, p. 321.

<sup>127</sup> BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 140.

<sup>128</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 159.



sabemos é que esse autor anônimo teve uma excelente educação, pois escreveu seu texto em um bom latim.<sup>129</sup>

As proposições de Borgehammar sobre a questão da autoria/datação da *Reversio* são cada vez mais aproveitadas nos tempos hodiernos. Os primeiros pesquisadores que mencionaram as novas teorias<sup>130</sup> foram os alemães Wolfram Brandes (2002) e Hans A. Pohlsander (2004),<sup>131</sup> mas quem mais aproveitou a pesquisa do professor sueco parece ter sido a historiadora da arte Barbara Baert. Se inicialmente (1999-2004) a estudiosa atribuiu a redação da obra a Rábano Mauro, posteriormente (2005) ela mencionou o problema autoral e, em uma recente publicação (2008), sugeriu o abandono da antiga identificação para que denominássemos o autor de “Pseudo-Rábano”, convenção que adotamos na presente pesquisa.<sup>132</sup> Contudo, um dos últimos trabalhos de Baert (2013) ainda identifica Rábano Mauro como o compilador do texto, o que é estranho se considerarmos que ela já havia concordado com as proposições de Borgehammar.<sup>133</sup> Outra investigadora que seguiu recentemente (2009) as teorias de Borgehammar foi a americana Christina Maranci.<sup>134</sup>

A *Reversio* era concebida como uma lenda litúrgica, usada no serviço da vigília de uma comunidade religiosa – monástica ou clerical. Sua redação acompanha um sistema rítmico de fim da oração chamado *cursus*, particularidade dos textos litúrgicos de procedência romana.<sup>135</sup> Os termos religiosos confirmam uma influência eclesiástica. Trata-se, exponencialmente, do texto mais influente sobre o mito de Heráclio no Ocidente medieval até

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 159; 168.

<sup>130</sup> Os resultados dos trabalhos de Borgehammar já eram empregados pelos pesquisadores antes mesmo da publicação do estudo e tradução dos textos da *Reversio/Sermo* na *Millennium* (2009). Para tanto, muitos deles corresponderam-se com o professor sueco.

<sup>131</sup> Respectivamente, BRANDES, Wolfram. Heraclius between Restoration and Reform. Some Remarks on Recent Research. In: REININK, Gerrit J.; STOLTE, Bernard H. (eds.). *The reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 36; POHLSANDER, Hans A. Helena, Heraclius and the True Cross. *Quidditas*, vol. 25, 2004, p. 22.

<sup>132</sup> Respectivamente, BAERT, Barbara. New Observations on the Genesis of Girona (1050-1100). The Iconography of the Legend of the True Cross. *Gesta*, vol. 38, n° 2, 1999, p. 123; BAERT, Barbara. Exaltatio crucis: de Byzantijnse keizer Heraclius (610-641) en het middeleeuwse Westen. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, vol. 60, 1999, p. 150; BAERT, Barbara. A *Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*. Leiden: Brill, 2004, p. 05; 140; 144; 175; BAERT, Barbara. Heraclius and Chosroes or The Desire for the True Cross. *The Bible and interpretation*, 2005; BAERT, Barbara. Heraclius, l'exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 51, janviers-mars, 2008, p. 06-07.

<sup>133</sup> BAERT, Barbara. La leggenda della vera croce e la sua iconografia (VIII-XV secolo). La disseminazione dei cicli figurativi in prospettiva europea. In: *Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editio di Milano 313-2013*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2013, p. 684.

<sup>134</sup> MARANCI, Christina. The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren. *Revue des études arméniennes*, vol. 31, 2008-2009, p. 167-180.

<sup>135</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. Heraclius Learns Humility, op. cit., p. 148.

o século XIII, lido nas comunidades clericais e mosteiros para celebração da *Exaltatio Crucis*. No período alto-medieval, a leitura era realizada sobremaneira nos mosteiros: individual, no estudo ou reflexão; coletiva, durante os ofícios e refeições.

O crescente interesse carolíngio pela liturgia romana propagou a lenda da *Exaltatio Crucis* para o norte dos Alpes e, em seguida, por todo o Ocidente. Copiada nos *scriptoria*, a *Reversio* encontra-se preservada em 146 manuscritos, conforme o catálogo *Bollandist*. Ao longo dos séculos VIII-XII, o número de manuscritos aumentou.<sup>136</sup> Como demonstrou Schilling, o texto litúrgico influenciou autores ibéricos, anglo-saxões, eslavos, etc.<sup>137</sup> Na Inglaterra anglo-saxã, a lenda sobre Heráclio difundiu-se, sobretudo, graças às famosas *homilias* do monge Ælfric de Eynsham (c. 955-1010), textos escritos em inglês antigo que apresentam quase o mesmo conteúdo e sequência narrativa da *Reversio*. Como o catálogo *Bollandist* não abrange as bibliotecas da Inglaterra e de grande parte da Alemanha, podemos mensurar que existem entre 200 e 300 manuscritos da obra.

A partir do século XIII, no entanto, o número de manuscritos gradualmente diminuiu. Esse declínio quantitativo se deve a três causas principais, como afirma Borgehammar: “a crítica histórica recebida pelo texto, a popularidade da nova versão na *Legenda Aurea* e a crescente utilização dos breviários com lendas drasticamente reduzidas”.<sup>138</sup> Em verdade, os breviários do fim da Idade Média registraram outra versão do mito de Heráclio que, embora fosse derivada da *Reversio*, remove os aspectos miraculosos da história (aparição do anjo, ressuscitação de pessoas, etc.). No lugar do anjo, é o Patriarca Zacarias que repreende a “soberba” do soberano (*lectio* 6). Trata-se de um típico trabalho de revisão que os textos litúrgicos sofriam, reescritos a fim de se tornarem mais “verdadeiros” aos olhos dos eruditos renascentistas. A nova narrativa foi reunida no *Breviarium Romanum* (1568), que se baseava na historiografia humanista.<sup>139</sup>

---

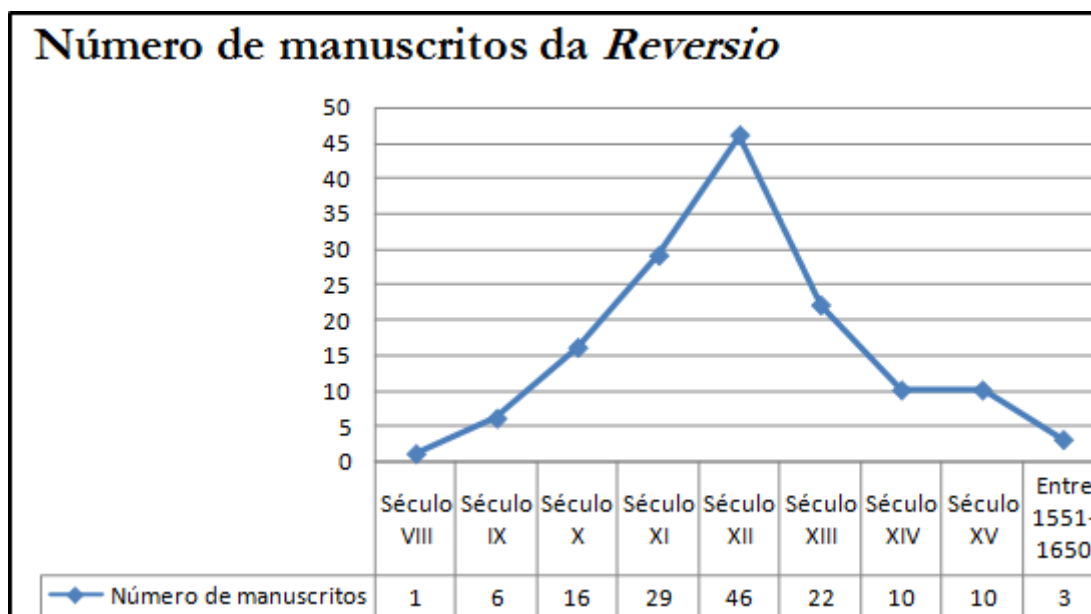
<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 155; 146.

<sup>137</sup> SCHILLING, Alexander Markus. Die Reversio sanctae Crucis (BHL 4178) in slavischer Überlieferung. *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographe*, vol. 126, n° 2, 2008, p. 319.

<sup>138</sup> BORGEHAMMAR, Stephan. Heraclius Learns Humility, *op. cit.*, p. 146 (nota 6).

<sup>139</sup> SOMMERLECHNER, Andrea. Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, *op. cit.*, p. 338.

Gráfico 1



Autoria do gráfico: Guilherme Queiroz de Souza.

O período de composição da *Reversio* apontado por Borgehammar caracteriza-se por favoráveis relações entre o Papado e Bizâncio. Na segunda metade do século VIII, o *basileus* Constantino IV (668-685) retirou seu apoio ao exarca de Ravena, principal rival do Papa, reduziu as taxas sobre o patrimônio pontifício e rejeitou o monotelismo em favor da ortodoxia Calcedônica,<sup>140</sup> oficializada no Terceiro Concílio de Constantinopla (680-681),<sup>141</sup> o Sexto concílio ecumênico.<sup>142</sup> Do ponto de vista político, o primeiro evento que tornou Bizâncio estranho ao mundo latino foi a intervenção carolíngia na Península Itálica (752),<sup>143</sup> episódio que ocorreu após a redação do texto. Em termos religiosos, a chamada “Questão Iconoclasta” (726-842)<sup>144</sup> contribuiu para afastar os dois poderes. A partir do século VIII, o Papado distanciou-se do Império Bizantino que, dilacerado pela Iconoclastia, não pôde defendê-lo dos

<sup>140</sup> O monofisismo foi condenado no Concílio de Calcedônia (451).

<sup>141</sup> O Terceiro Concílio de Constantinopla “eliminou os mal-entendidos afirmando que as duas atividades naturais e as duas vontades naturais existiam, embora mantendo o livre-arbítrio do Cristo. Sublinhava a inseparabilidade, distinção e harmonia dessas duas vontades em Cristo, desse modo refutando claramente os princípios básicos do monotelismo” – LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 263.

<sup>142</sup> BROWN, Thomas S. *Byzantine Italy c. 680-c. 876, op. cit.*, p. 321.

<sup>143</sup> BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente. In: LE GÖFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, op. cit.*, vol. 1, p. 131.

<sup>144</sup> Em 730, o *basileus* Leão III (717-741) proibiu aos bizantinos a adoração de ícones, o que levou à destruição de milhares de imagens religiosas. Como resultado, o Papa Gregório III condenou em um Concílio romano (731) os iconoclastas, ou seja, os profanadores de imagens.

lombardos, povo germânico que se expandia militarmente. Diante da debilidade do poder pontifício, o Papa Gregório III (731-741) buscou se aproximar do líder franco Carlos Martel.

As novas hipóteses apresentadas por Borgehammar sobre a autoria e o período/local de composição da *Reversio Sanctae Crucis* abalaram os trabalhos que tinham indicado o monge carolíngio Rábano Mauro como o autor do texto. Até o momento, como o próprio Borgehammar nos informou, “outros estudiosos ainda não tiveram tempo para reagir a meu artigo”,<sup>145</sup> o que implica numa lenta revisão historiográfica. A relevância dessa reconsideração deve-se ao fato de que a *Reversio* introduziu no Ocidente aspectos originais dos triunfos do *basileus* Heráclio, principalmente em relação à recuperação da relíquia da Santa Cruz e de Jerusalém.

---

<sup>145</sup> Correio eletrônico (16/11/2011).

## 2. Os temas convergentes

Para nossa análise, enfocamos temas paradigmáticos convergentes que propagaram a imagem mítica de Heráclio no Ocidente medieval. Observamos inicialmente o *combate singular*, tradição guerreira mencionada de forma similar pelos três autores latinos.

### 2.1 O *combate singular*: da Antiguidade bíblica à Alta Idade Média

A tradição do *combate singular* pode ser definida como um confronto entre dois campeões ou chefes com o objetivo de solucionar determinada disputa. Por vezes, também se optava por este embate no lugar da guerra entre os exércitos para poupar a vida dos outros soldados; o vitorioso conquistava o destino da contenda e forçava a retirada da tropa inimiga do campo de batalha. Ao longo da história, diferentes culturas fizeram uso dessa prática na qual o guerreiro vencedor era reconhecido e glorificado pelas gerações vindouras. Nas palavras de John Keegan, o *combate singular* é uma “tradição antiga e quase universal”.<sup>146</sup>

No Israel bíblico, o duelo travado entre Davi e Golias foi certamente o mais famoso. Narrado no *Livro de Samuel*, o episódio serviu durante séculos como paradigma de *combate singular* para as civilizações de matriz judaico-cristã. Eis o clímax do confronto entre o gigante filisteu Golias e o jovem israelita Davi (1Sm 17, 4-51):

Saiu do campo dos filisteus um homem bastardo, chamado Golias, de Get, que tinha seis côvados e um palmo de altura. [...] [Ele propôs aos israelitas] Escolhei entre vós um homem, e venha bater-se só por só. Se ele puder combater comigo, e me tirar a vida, nós seremos vossos escravos; mas se eu prevalecer e o matar, vós sereis nossos escravos e servir-nos-eis. [...] O filisteu, tendo-se pois levantado, pôs-se em marcha, e avançou para Davi, e Davi apressou-se e correu ao combate em frente do filisteu. Pôs a mão no surrão, tirou uma pedra e a arrojou com a funda, dando-lhe volta, e feriu o filisteu na testa; e a pedra cravou-se na sua testa e ele caiu com o rosto por terra. Assim Davi venceu o filisteu com a funda e com a pedra, e, depois de o ferir o matou. Ora Davi, não tendo à mão nenhuma espada, correu, lançou-se sobre o filisteu, pegou a espada, e tirou-a da bainha, matou-o e cortou-lhe a cabeça.

O Antigo Testamento ainda registrou outros confrontos deste tipo.<sup>147</sup> Eles são muitas vezes comparados aos combates singulares da *Ilíada*, poema épico grego (c. VIII a.C.). Em

<sup>146</sup> KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 70.

<sup>147</sup> Como, por exemplo, o combate travado entre Jônatas e “um homem de grande estatura”: “A quarta guerra foi em Gat, nela se encontrou um homem de grande estatura, que tinha seis dedos em cada mão e em cada pé, isto é,

um estudo sobre os combates singulares entre os romanos, Stephen Oakley demonstrou a existência de dezenas de casos no período republicano (“dos tempos pré-históricos até 45 a.C.”), que ainda podiam ser vistos na época imperial.<sup>148</sup> Os combates singulares também eram populares entre os germanos, que os utilizavam como uma forma de vaticínio, como relata o romano Tácito (c. 55-120).<sup>149</sup> Um desses povos, os lombardos, praticavam o *combate singular* enquanto migravam em direção à *Romanitas*. Em sua *Historia Langobardorum*, Paulo Diácono descreve um desafio (talvez no século I d.C.) lançado aos lombardos pelos asípidas:

Eles tinham, no entanto, entre eles [asípidas] um homem muito poderoso, que graças à sua força confiavam que poderiam obter, sem dúvida, o que queriam. Apresentaram apenas ele para lutar por todos. Mandaram dizer aos lombardos que enviassem quem quisessem dos seus para que lutasse com este num combate singular sobre esta condição – a saber: se o seu guerreiro [asípide] alcançasse a vitória, os lombardos voltariam para o lugar de onde tinham vindo, mas se ele fosse vencido pelo outro [lombardo], então não proibiriam aos lombardos a passagem por seus territórios.<sup>150</sup>

Devido ao fato de serem pouco numerosos e apresentarem uma formidável capacidade guerreira, os lombardos muitas vezes resolviam suas querelas em combates singulares e, assim, evitavam lutar em campo aberto. Os povos germânicos que se estabeleceram nos territórios do antigo Império Romano ocidental comumente escolhiam duelos para resolver suas disputas. Na decisiva batalha de Vouillé (507), na qual o reino visigodo de Toulouse foi conquistado pelos francos sálidos, Clóvis (481-511) derrotou Alarico II (485-507) num confronto deste tipo. Ao longo do tempo, o *combate singular* passou a ser associado ao “juízo de Deus” (*judicium Dei*). Neste caso, o Altíssimo sempre demonstrava com Sua justiça escolher um lado, o lado da verdade. O próprio Fredegário apresentou combates singulares que seriam resolvidos pelo Todo-Poderoso, como o que Bertoaldo (†604),

---

vinte e quatro dedos, e era da raça de Arafa. Este blasfemou contra Israel; mas matou-o Jonatan, filho de Semaá, irmão de Davi”, 2Sm 21, 20-21.

<sup>148</sup> OAKLEY, Stephen P. Single Combat in the Roman Republic. *The Classical Quarterly*. New Series, vol. 35, n° 2, 1985, p. 392-410.

<sup>149</sup> “Eles também têm outro método de consultar os presságios, que é usado para saber antecipadamente o resultado das guerras mais importantes. Capturam, de qualquer forma, um homem da nação inimiga com a qual eles estavam em guerra, que é obrigado a lutar com um dos seus melhores guerreiros [...]. A vitória deste ou daquele é um presságio” – TÁCITO. *Germania*. In: *The Agricola and Germania*. Translated into english by R. B. Townshend, M. A. London: Methuen & Company, 1894, cap. X, p. 63.

<sup>150</sup> PAULO DIÁCONO. *History of the Lombards*, *op. cit.*, p. 20.

“mordomo do palácio” (*majordomus*) da Borgonha, propôs a Landry (†613), “mordomo do palácio” da Nêustria.<sup>151</sup> De acordo com o autor,

Landry, com o seu exército, cerca Orléans; ele grita a Bertoaldo para lutar. Bertoaldo, do alto das muralhas, responde: ‘nós dois, enfrentar-nos-emos, se vós estais determinado a esperar por mim, num único combate; deixaremos o restante de nossas tropas à distância e encontrar-nos-emos para a luta; que o **Senhor nos julgue**.<sup>152</sup> (grifo nosso)

Alguns historiadores como Dominique Barthélemy afirmam que o *combate singular* não era um *ordálio*, tampouco um “juízo de Deus”, pois ele perdeu o caráter sacramental após 800.<sup>153</sup> Neste período, a Igreja admoestou tais práticas, com Agobardo (c. 779-840), arcebispo de Lyon, e os papas Nicolau I (858-867) e Estevão V (885-891), que enfatizaram a insondabilidade dos julgamentos de Deus.<sup>154</sup> Apesar dessas críticas, já havia ocorrido uma grande difusão dos duelos no mundo carolíngio. Instituídos por Carlos Magno (809) e previstos por várias *leges* germânicas, desde o tempo de Luís, o *Piedoso* (778-840), eles expandiram-se aos rincões do Império franco.

O *combate singular* também era conhecido no Oriente bizantino. O historiador Procópio de Cesareia (c. 500-562), por exemplo, descreve um duelo ocorrido na Batalha de Dara (530), durante a guerra entre romanos orientais e sassânidas. O desafio foi lançado por um “jovem persa” que “guiou seu cavalo muito próximo ao exército romano e começou a provocar a todos, desafiando a quem quisesse combatê-lo”. Em resposta, um auxiliar do exército romano chamado Andreas aceitou a provocação: “e antecipando-se, enquanto o bárbaro [persa] ainda avaliava por onde atacá-lo, feriu-o no peitoral direito com a lança”. Derrubado do cavalo e ferido, o persa não foi páreo para Andreas, que o degolou.<sup>155</sup>

Em 971, igualmente, cogitou-se um combate entre o *basileus* João I Tzimisces e Sviatoslav, príncipe de Kiev, com o objetivo de solucionar uma questão política e poupar a

<sup>151</sup> Para uma análise do *combate singular* entre Bertoaldo e Landry, ver BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010, p. 89-92.

<sup>152</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 88-89.

<sup>153</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales. *Revue Historique*, n° 567, 1988, p. 07. Opinião contrária expressa Majzoub: “a ausência de liturgia do duelo não é condição para excluí-lo da discussão das provas ordálicas. Para as fontes de Carlos Magno, a celebração sacerdotal não é o elemento essencial dos ordálios” – MAJZOUB, Milene Chavez Goffar. *Juízos de Deus e justiça real no direito carolíngio: estudo sobre a aplicação dos ordálios à época de Carlos Magno (768-814)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Dissertação de Mestrado, 2005, p. 72-73 (grifo da autora).

<sup>154</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 24.

<sup>155</sup> PROCÓPIO DE CESAREIA. *Historia de las Guerras*. Libros I-II (Guerra Persa). Introducción, traducción y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 2000, Libro I, p. 87.

vida dos soldados. Como frisou Philippe Contamine, a Idade Média está repleta destes projetos, embora eles fossem muitas vezes abandonados antes de serem realizados.<sup>156</sup> Apesar de o *combate singular* ser um componente intrínseco à cultura guerreira de algumas civilizações do Velho Mundo, ele não lhe é exclusivo. No México Antigo, os mexicas praticavam uma forma de duelo corpo a corpo no qual o derrotado era, em seguida, sacrificado.<sup>157</sup> Alguns membros da Igreja passaram cada vez mais a condenar os *combates singulares*, até que estes foram, juntamente com os outros ordálios, proibidos de forma rigorosa no IV Concílio de Latrão (1215). Mesmo vetados, eles sobreviveram em muitas regiões até o século XIX, sob a forma do duelo de honra.

### 2. 1. 1 O *combate singular* entre Heráclio e o persa nas fontes alto-medievais

Para analisar o *combate singular* em nossas fontes, adotamos o referencial teórico-metodológico da Nova História Militar (NHM): como indicou Keegan, em vez de estudar as “gestas dos reis”, almeja-se examinar a “cultura guerreira. Sua transformação e evolução ao longo do tempo e do espaço”.<sup>158</sup> Assim, a partir de uma análise comparativa, investigamos a tradição guerreira do *combate singular* na *longue durée* histórica. Essa “antropologização” de antigos temas é uma premissa da NHM.<sup>159</sup>

O *combate singular* cristalizou-se como uma das principais características do mito heracliano que foram preservadas no decorrer dos séculos. Fredegário foi o primeiro autor latino a mencionar o duelo entre Heráclio e o guerreiro persa. Segundo o cronista merovíngio, após os sassânidas se aproximarem de Constantinopla “com a intenção de destruí-la”,

[...] por intermédio de embaixadores, Heráclio propôs ao imperador dos persas, chamado Cósroes, que eles dois, os imperadores, se enfrentassem em um combate singular [...]. Aquele a quem a vitória seria concedida pelo Altíssimo receberia o Império daquele que fosse vencido e, assim, seu povo sairia sem perdas.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> CONTAMINE, Philippe. *La guerra en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor S. A, 1984, p. 330.

<sup>157</sup> BUENO, Isabel. La guerra mesoamericana en época mexicana. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, nº 37, 2006, p. 253-274.

<sup>158</sup> KEEGAN, John. *Uma história da guerra*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>159</sup> SOARES, Luiz Carlos; VAINFAS, Ronaldo. Nova história militar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História Cultural*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 114.

<sup>160</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, *op. cit.*, p. 154-155.



Neste combate singular (*singulare certamine*) proposto por Heráclio, os dois líderes rivais decidiriam o destino dos povos. A manifestação divina aparece como um agente decisivo no resultado do confronto. Numa passagem carregada de significado, o cronista registra que, “como um novo Davi, ele [Heráclio] partiu para guerrear em um combate singular”.<sup>161</sup> Em outras palavras, Fredegário não somente buscou referências para o duelo na cultura guerreira germânica, mas também nos confrontos bíblicos do Antigo Testamento.

Antes de principiar o *combate singular*, o merovíngio afirma que Cósroes percebeu que “um dos patrícios dele se distinguia pela bravura em combate; conforme o acordo, ele o enviou para combater Heráclio em seu lugar”. Foi então que o confronto teve início. Por um descuido do guerreiro persa, “que virou a cabeça para ver quem vinha atrás dele, Heráclio esporeou violentamente o seu cavalo, desembainhou uma *kandjar* e cortou a cabeça do patrício dos persas”.<sup>162</sup> Devido ao seu espírito belicoso e habilidades marciais, Heráclio – o “novo Davi” – triunfou perante o guerreiro sassânida. Com a vitória, Cósroes e o exército persa foram obrigados a deixar o campo de batalha.

O Cronista Moçárabe, por sua vez, descreveu a expansão persa e o contra-ataque do imperador:

Heráclio, depois de reunir um exército, com todo o contingente militar encaminha-se até a Pérsia para atacá-la. Então Cósroes, sabendo de tal notícia, sai ao encontro dele com todo o exército persa para lhe oferecer resistência. Quando Heráclio e Cósroes, exasperados, encontram-se em um local, estabelecem um pacto nestes termos: que escolhidos dois guerreiros, um de cada exército, realizem estes um combate singular para provar e verificar qualquer resultado visível, enquanto (os dois exércitos) se mantenham distantes.<sup>163</sup>

O *combate singular* aparece essencialmente da mesma forma que no texto de Fredegário. Essa similaridade fez com que o tradutor López Pereira comparasse o excerto à passagem escrita pelo merovíngio. Tais informações não foram retiradas da *Crônica*

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 154-155.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 156-157. De acordo com Wallace-Hadrill, o termo em latim para a arma de Heráclio é “*uxus*”, palavra usada anteriormente uma vez por Fredegário (e apenas por ele) no sentido de uma espada ou punhal. A terminologia provavelmente deriva do persa “*ākus*”, que significa cinzel ou faca. Ver WALLACE-HADRILL, John Michael. *Fredegar and the History of France*. In: *The long-haired kings and other studies in Frankish history*, *op. cit.*, p. 89. Para Olivier Devillers e Jean Meyers, o termo persa escolhido – *kandjar* – preserva o sentido de exotismo que a palavra *uxus* carrega – FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>163</sup> *Crônica Moçárabe de 754*. Edición crítica y traducción por José Eduardo López Pereira. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980, p. 26-27.

*bizantino-árabe* (obra lida pelo Cronista Moçárabe que não apresenta o assunto),<sup>164</sup> mas de uma fonte oriental que desconhecemos. No texto moçárabe também se verifica a “invocação da divindade” pelos dois líderes e a influência do Antigo Testamento: “Mas Cósroes, o mais orgulhoso, como é normal entre os filisteus, enviou à luta um bastardo, como outro Golias”.<sup>165</sup> De fato, o cronista realizou uma analogia entre o duelo de Heráclio/guerreiro persa e o combate bíblico entre Davi/Golias. Essa alusão, como percebeu o pesquisador Kenneth B. Wolf, não foi acidental.<sup>166</sup> Ao contrário de Fredegário, que chamou Heráclio de “novo Davi”, o Cronista Moçárabe buscou a analogia bíblica no adversário do *basileus*, ou seja, no guerreiro persa (o “outro Golias”).

Em seguida, a investida de Heráclio contra o sassânida é apresentada: “Então Heráclio, confiando no auxílio do Senhor, avança sobre ele e o mata com apenas um golpe”.<sup>167</sup> O auxílio divino é um *topos* da literatura cristã medieval: como o Altíssimo sempre está ao lado da “verdadeira fé”, Ele, portanto, só poderia favorecer Heráclio. O Senhor ajudou o soberano que, em contrapartida, exibiu habilidades marciais decisivas para vencer seu adversário persa.

Assim como os cronistas merovíngio e moçárabe, o Pseudo-Rábano também narrou a expansão sassânida. Essa ofensiva, maior desafio enfrentado por Heráclio, era liderada por Cósroes que, após conquistar Jerusalém, “destruiu as igrejas de Cristo”.<sup>168</sup> Para conter essa onda expansionista, Heráclio dirigiu pessoalmente o exército bizantino em direção às linhas inimigas, conduta praticada antes dele por Maurício (582-602) quando no enfrentamento aos ávaros. Tal comportamento, muito incomum à época, foi criticado pelos conselheiros dele, já que desde o período de Teodósio I (378-395) nenhum imperador havia conduzido uma campanha.<sup>169</sup>

<sup>164</sup> “Heráclio, reunindo um grande contingente de forças da República, parte para lutar contra a Pérsia. Cósroes, ao ser informado de tal notícia, vem à frente de todo o exército dos persas e das imensas tropas auxiliares dos povoados vizinhos. Heráclio, depois de colocar em fuga e aniquilar o exército dos persas, (chega) à cidade de Susa [...]” – *Crónica bizantina-arábiga*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *Los Chronica Byzantia-Arabica: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada*, *op. cit.*, cap. 11. Para mais sobre essa obra, ver MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *Los Chronica Byzantia-Arabica: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada*. *e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, nº 1, junio 2006.

<sup>165</sup> *Crónica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>166</sup> WOLF, Kenneth Baxter. *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999, p. 29.

<sup>167</sup> *Crónica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>168</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*. In: BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 180-181.

<sup>169</sup> OSTROGORSKY, George. *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Ediciones Akal, 1984, p. 111.

Contra o soberano, o filho de Cósroes assumiu “uma posição com o seu exército próximo ao grande rio Danúbio”.<sup>170</sup> O desafio estava lançado, *Alea jacta est*. Os dois líderes concordaram em duelar numa ponte sobre o rio; o vencedor receberia o comando de ambas as tropas e quem se intrometesse seria gravemente punido:

Por fim, sob a inspiração do clemente Salvador, os dois príncipes concordaram que somente eles deveriam se bater num duelo singular no meio da ponte sobre o rio, e cujo vitorioso receberia, sem resistência, o comando de ambos os exércitos. Um decreto selado por um juramento também foi emitido: se alguém de seu povo viesse em auxílio de seu líder, ele teria as pernas e os braços cortados e seria lançado no rio.<sup>171</sup>

Como observamos, não foi um guerreiro sassânida escolhido por Cósroes que combateu Heráclio (como assinalaram Fredegário e o Cronista Moçárabe), mas o próprio filho do governante persa. O local mencionado para o duelo, uma ponte sobre o rio Danúbio, revela uma transposição imaginária, visto que a expansão sassânida nunca atingiu as margens danubianas. Essa indicação apóia-se na função de fronteira que este rio exercia desde a Antiguidade. Antes de utilizar a datação recomendada por Borgehammar para a *Reversio*, Baert indicou que Rábano Mauro possivelmente projetou no confronto no Danúbio o perigo magiar sentido pela Europa no século IX.<sup>172</sup>

Ao contrário dos outros cronistas, que indicaram somente uma “inspiração” e “confiança” divina para Heráclio no confronto contra o persa, o Pseudo-Rábano acrescentou um detalhe fundamental: o poder da Santa Cruz.<sup>173</sup>

Depois que este pacto foi aceito pelos povos, eles combateram um contra o outro, como foi dito, numa longa e dura disputa no meio da ponte. Finalmente, combatendo pelas lágrimas dos cristãos, o Senhor Cristo concedeu o Seu triunfo ao fiel servo Heráclio sobre o seu inimigo por meio do poder da Santa Cruz, a que o dito príncipe tinha atentamente encomendado-se nesse dia.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 182-183.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 182-183.

<sup>172</sup> A autora ainda salienta que “a localização do Danúbio é uma anomalia histórica. No século VII o Danúbio constituía a fronteira natural com o Império Ávaro, e no tempo de Rábano Mauro com os húngaros e os magiares. Embora, é claro, os ávaros fossem hostis ao Império Bizantino, eles não tinham relação direta com o conflito com os persas” – BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>173</sup> A primeira menção à relíquia da Santa Cruz apareceu (c. 348-350) na *Catecheses* de São Cirilo (c. 313-386), bispo de Jerusalém. Ver MATZ, Jean-Michel. *Relic of the Cross*. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2000, vol. 2, p. 388.

<sup>174</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 184-185.

O triunfo de Heráclio – apoiado pela Santa Cruz – contra o filho de Cósroes assemelha-se àquele em que o imperador Constantino I, sob o *Signum Crucis*, venceu Maxêncio (c. 278-312). Este combate, inclusive, foi narrado no início da *Reversio*, o que reforça a analogia: “Naquele tempo, após o Sinal da Cruz ser mostrado no céu quando o imperador Constantino apressava-se para a guerra contra Maxêncio [...]”.<sup>175</sup> Ademais, os dois confrontos foram travados em pontes: o primeiro sobre o Danúbio; o segundo sobre o Tibre. A analogia constantiniana era muito comum naquela época. Na Gália merovíngia, por exemplo, o rei Clóvis havia invocado o “nome de Cristo” para vencer os alamanos, além de ser chamado por Gregório de Tours de “*novus Constantinus*”.<sup>176</sup> A lembrança da batalha da Ponte Mílvia e da conversão de Constantino influenciou profundamente a imagem de Clóvis construída pelo bispo de Tours.<sup>177</sup>

\*\*\*

Nas três obras analisadas, o *combate singular* ocorreu logo após Heráclio reunir o exército e marchar em direção às linhas inimigas, numa resposta à expansão sassânida.<sup>178</sup> O comum nestes textos é que a guerra entre bizantinos e sassânidas é limitada a um único combate vencido por Heráclio, que leva ao triunfo completo de Bizâncio sobre a Pérsia.<sup>179</sup> A realidade não foi bem assim. Ainda que todas as fontes apresentem uma dispersão persa depois da vitória de Heráclio no *combate singular*, somente a *Reversio* dá a entender que isso resultou num total sucesso bizantino. Na *Crônica* de Fredegário, após o duelo “Heráclio embarca em um navio; ele entra na Pérsia com o exército e a submete à sua autoridade”.<sup>180</sup> Já na *Crônica Moçárabe*, Heráclio saiu vitorioso no *combate singular* e “seguiu atacando-os [persas] até a cidade de Susa”.<sup>181</sup>

A permanência na *longue durée* histórica da narrativa sobre o *combate singular* vencido por Heráclio pode ser verificada nos textos analisados. A repetição desta tradição revela sua especial importância na cultura guerreira alto-medieval. Embora certos elementos

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 180-181.

<sup>176</sup> FREITAS, Edmar Checon de. O Rei Clóvis visto por Gregório de Tours. *Dimensões, Revista de História da Ufes*, vol. 11, jul/dez, 2000, p. 195-209.

<sup>177</sup> RICHE, Pierre. *As invasões bárbaras*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992, p. 74.

<sup>178</sup> Essa ofensiva que tomou das mãos de Bizâncio a Síria-Palestina (Antioquia [611], Damasco [613], Jerusalém [614]), a Anatólia (Tarso [613], Calcedônia [616]) e o Egito (Alexandria [619]).

<sup>179</sup> Borgehammar também realizou uma análise comparativa dessas fontes. Ver BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 161-163.

<sup>180</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, *op. cit.*, p. 156-157.

<sup>181</sup> *Crônica Moçárabe de 754*, *op. cit.*, p. 26-27.

apresentados sejam distintos comparativamente, observamos uma estrutura homogênea centrada na belicosidade e confiança/ajuda celeste. Tais características, somadas à utilização do *simbolismo tipológico*, conferiram prestígio ao triunfante Heráclio. Acreditamos que os combates singulares analisados eram tanto “julgamentos de Deus” quanto *ordálios*, no caso *ordálios bilaterais*.<sup>182</sup> Nas obras dos cronistas Fredegário e moçárabe a influência do *simbolismo tipológico* é explícita, o que nos obriga a compreender o significado dessa perspectiva.

## 2.2 O simbolismo tipológico

O *simbolismo tipológico* constitui outra importante dimensão compartilhada pelos autores analisados. O pensamento analógico medieval, fundamentado em correspondências entre os seres e as coisas, muitas vezes retirava paradigmas da Bíblia, o livro por excelência da Idade Média. Os cronistas aqui analisados retomaram o *simbolismo tipológico* e fizeram dele a “espinha dorsal” do *combate singular* entre Heráclio e o guerreiro persa. Essa relação era comum no Medievo, momento em que os pensadores formulavam um programa ideológico que, “a cada personagem, a cada acontecimento do Velho Testamento, corresponde uma personagem e um acontecimento do Novo Testamento [ou do mundo contemporâneo]”.<sup>183</sup>

A partir de Santo Agostinho, o *combate singular* entre Davi e Golias foi cristianizado numa associação paradigmática: “Em Davi encontra-se Cristo”.<sup>184</sup> Nesta esteira, a obra do bispo de Hipona demonizou a imagem do gigante filisteu que, antes do confronto, estava “soberbo”, e “se gabava e presumia de si”. Na Gália merovíngia, os autores ligavam cada evento contemporâneo ao seu antecedente bíblico similar. Era este o caso de Gregório de Tours que, para escrever os *Decem Libri Historiarum*, encontrou no Antigo Testamento uma

<sup>182</sup> “O ordálio bilateral entre homens livres organiza a contenda na lógica do combate, mas concentra seus efeitos no espaço da *altercatio*, no qual começa e termina, evitando os efeitos nefastos de uma vingança, a *faida* [prática comum na sociedade merovíngia]. Ademais, divide entre as partes o risco de prosseguir com o certame, já que a derrota imputa não apenas a recusa do pedido, mas uma desonra inexorável” – MAJZOUN, Milene Chavez Goffar. *Júzos de Deus e justiça real no direito carolíngio: estudo sobre a aplicação dos ordálios à época de Carlos Magno (768-814)*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>183</sup> LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>184</sup> SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 143 (“De Davi. Contra Golias”). Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo de Caxambu. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998, vol. 3, p. 985.

fonte fértil de *similes*.<sup>185</sup> No texto gregoriano, a construção da imagem do merovíngio Clóvis tinha como referência o modelo “Constantino-Davi”. Apesar de não existir uma associação davídica explícita com o rei franco, o bispo de Tours comparou diretamente Clotário I (511-561), filho de Clóvis, ao monarca bíblico. Além disso, o rei Gontrão assemelha-se a Ezequias, filho de Davi.<sup>186</sup>

Após o século VII, a influência do Antigo Testamento é ainda mais nítida. Para o autor anônimo do *Liber Historiae Francorum* (século VIII), o merovíngio Dagoberto (“rei pacífico”) era um “novo Salomão”; os carolíngios, por sua vez, consideravam-se protótipos dos reis de Israel,<sup>187</sup> sobremaneira desde que Pepino, o Breve (751-768), recebeu em 752 a unção real à maneira de Saul e Davi. Carlos Magno, por exemplo, era comumente chamado de “novo Davi”.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> HEN, Yitzhak. The uses of Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. *Early Merovingian Europe*, vol. 7, 1998, p. 277.

<sup>186</sup> Confira FREITAS, Edmar Checon de. O Rei Clóvis visto por Gregório de Tours, *op. cit.*, p. 207-209; FREITAS, Edmar Checon de. Gontrão: rei, sacerdote, santo. *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 7, 2007, p. 75; FREITAS, Edmar Checon de. Dos reis cabeludos ao rei santo: monarquia e religião na Gália merovíngia. *Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, Edição Especial 1, 2007, p. 158.

<sup>187</sup> RICHÉ, Pierre. La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge. In: RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy (dirs.). *Le Moyen Âge et la Bible. Bible de tous les temps*. Paris: Editions Beauchesne, 1984, p. 387.

<sup>188</sup> FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 424.

Imagem 1



**Imagem 1.** *O combate singular entre Davi e Golias.* No plano superior da iluminura, Davi prepara sua funda para lançar uma pedra contra Golias. No plano inferior, o gigante filisteu, derrotado ao ser atingido pela pedra, tem sua espada tomada por Davi, que pretende usá-la para decapitá-lo, como registra o *Livro de Samuel*. Manuscrito carolíngio iluminado (c. 820-830). Saint-Germain-des-Prés. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek. Saltério de Stuttgart, Cod. bibl. 23, fol. 158v.

Embora muitos historiadores destaquem os aspectos mais excepcionais da relação entre a Cristandade da Alta Idade Média e o Israel bíblico, a influência do Antigo Testamento na espiritualidade ocidental foi muito mais profunda do que se imagina. O prestígio dos poderosos reis e sacerdotes veterotestamentários exercia uma atração especial sobre os monarcas e pensadores romano-germânicos do ainda superficialmente cristianizado Ocidente.<sup>189</sup> O Antigo Testamento oferecia um passado familiar aos membros de uma sociedade guerreira formada por comunidades tribais.

Na *Crônica* de Fredegário, como vimos, o autor designou Heráclio como “novo Davi”, uma alusão ao famoso combate bíblico. Como no Novo Testamento Jesus era “filho de Davi”

<sup>189</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, op. cit., p. 12-13.

– ou seja, proveniente da linhagem davídica,<sup>190</sup> a identificação “Heráclio-Davi” atribuía uma dimensão cristológica ao *basileus*. Já no Antigo Testamento o israelita era o “rei-guerreiro” que lutou para defender a Terra Prometida dos idólatras. Quanto ao fim da campanha contra os persas, o merovíngio indica que “Cósroes foi morto por seu próprio povo, de acordo com os seus métodos tirânicos”.<sup>191</sup> Heráclio toma “numerosos tesouros” e por “três anos a Pérsia é devastada”. Na verdade, Fredegário resumiu ou recebeu poucas informações sobre as etapas da campanha, que se estendeu por alguns anos. A primeira vitória bizantina ocorreu na batalha de Issus (622), na Anatólia; a última e decisiva próxima às ruínas de Nínive, na Mesopotâmia. Na sequência, os bizantinos saquearam o palácio de Cósroes e obtiveram, como Fredegário descreveu, enormes tesouros. Enquanto isso, o soberano sassânida havia fugido para Dastgerd, onde foi deposto e assassinado pelos próprios persas entre 25 e 29 de fevereiro de 628. Logo, a Pérsia capitulou.

A *Crônica Moçárabe* detém um sentido tipológico particular. Não se tratava apenas de aproximar o duelo entre Heráclio e o guerreiro persa ao combate bíblico, mas também de indicar um confronto entre a soberba e a humildade. O texto parece estar consonante com a interpretação agostiniana, que havia demonizado o filisteu. Em seu comentário do *Salmo 143* (intitulado “*De Davi. Contra Golias*”), o bispo de Hipona assinalou sobre o combate bíblico: “A impiedade provocou a piedade, a soberba provocou a humildade, por fim, o diabo provocou a Cristo. Como admitir que o diabo seja vencido?”<sup>192</sup>

Como a conquista árabe não encerrou a leitura das obras compiladas no contexto hispano-visigodo, podemos supor que muitos pontos de vista do autor compartilhavam as ideias elaboradas antes de 711. A referência bíblica era fundamental porque conferia glória e legitimidade ao monarca. Os reis medievais buscavam um alicerce religioso para sua autoridade e, assim, queriam ser ungidos (à maneira de Saul e Davi), rito considerado “a maior legitimização do monarca”.<sup>193</sup> Entendida como a confirmação da *gratia Dei*, a primeira unção (comprovada documentalmente) no reino visigodo foi recebida por Wamba (672). É possível que a prática ocorresse desde o século VI, hipótese aludida de maneira indireta no IV Concílio de Toledo (633).<sup>194</sup> Também nesse concílio, os religiosos compararam o rei

<sup>190</sup> A genealogia de Jesus Cristo é exposta em *Mateus* (1, 1-17) e em *Lucas* (3, 23-38).

<sup>191</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 156-157.

<sup>192</sup> SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 143 (“De Davi. Contra Golias”), op. cit., p. 984.

<sup>193</sup> BARRACLOUGH, Geoffrey. *O reinado medieval*, op. cit., p. 93.

<sup>194</sup> ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Sacralidade e Monarquia no Reino de Toledo (séculos VI-VIII)*. *História Revista*, Goiânia, vol. 11, n° 1, jan/jun, 2006, p. 182.



Sisenando (631-636) com Davi e a realeza hispânica com a bíblica. Na concepção de Isidoro de Sevilha, Cristo era (simultaneamente) a “imagem e o filho” de Davi, o rei humilde por excelência. Nas *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*, obra que registra a tipologia e o sentido simbólico-alegórico de cerca de duzentos personagens da Bíblia (tanto do Antigo quanto do Novo Testamento), o Hispalense afirma que “Davi expressa a imagem do filho de Deus e Nosso Salvador, pois ambos foram perseguidos injustamente pelos judeus e Cristo descende da carne dele”.<sup>195</sup>

Um detalhe do *combate singular* na *Crônica Moçárabe* chama a atenção. Diante do primeiro avanço sassânida, “assustados, todos os guerreiros de Heráclio recuaram”.<sup>196</sup> Trata-se provavelmente da segunda analogia bíblica, que outra vez aproxima o guerreiro persa ao filisteu Golias. O *Livro de Samuel* revela que “todos os israelitas, tendo visto este homem [Golias], fugiram de sua presença, porque o temiam muito” (1Sm 17, 24). É provável que a morte do persa por “apenas um golpe”<sup>197</sup> desferido por Heráclio seja outra analogia bíblica, dessa vez relacionada à forma com que Davi matou Golias (1Sm 17, 49-50). O fragmento ainda detém um estilo narrativo agostiniano.<sup>198</sup>

Em relação à *Reversio Sanctae Crucis*, Borgehammar afirma que não existe a associação de Heráclio como o “novo Davi” (como em Fredegário).<sup>199</sup> Mas, como veremos, devemos considerar a soberba–humildade (pecado–absolvição) do imperador, binômio que estava presente na figura de Davi, um monarca que cometeu um erro – o adultério com Betsabé – e, depois, procurou expiá-lo. As analogias constantiniana e davídica eram valorizadas no mundo carolíngio – imediato receptor e divulgador do texto. No Império franco, o monarca pretendia ser um “*novus David* e *novus Constantinus* – encarnações temporais da imagem de deus ou de herói, sua substância e força vital perpétuas”.<sup>200</sup> No quadro abaixo, sistematizamos as principais características do *combate singular* anteriormente citadas, conforme narrado pelos três cronistas alto-medievais:

<sup>195</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844/1864, PL 83, col. 112.

<sup>196</sup> *Crônica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 26-27.

<sup>198</sup> “O corpo de Cristo, Davi humilde, cheio de graça, confiando em Deus, combatente neste mundo, invoca o auxílio de Deus” – SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 143 (“De Davi. Contra Golias”), *op. cit.*, p. 998.

<sup>199</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>200</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 69. Ver também FAVIER, Jean. *Carlos Magno*, *op. cit.*, p. 424; e RICHÉ, Pierre. *La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 387-400.

Tabela 1

AUTOR TEMA	FREDEGÁRIO	PSEUDO-RÁBANO	CRONISTA MOÇÁRABE
<b>Local do combate singular</b>	Oriente	Ponte sobre o Danúbio	Oriente
<b>Inimigo de Heráclio</b>	Guerreiro persa	Filho de Cósroes	Guerreiro persa
<b>Auxílio espiritual</b>	Deus	Santa Cruz	Deus
<b>Auxílio material</b>	“Uxus” (punhal)	Não mencionada	Não mencionada
<b>Simbolismo tipológico</b>	Davi	Davi-Constantino?	Davi

Autoria da tabela: Guilherme Queiroz de Souza.

### 2.3 A belicosidade de Heráclio

O espírito belicoso de Heráclio é outro tema que aparece nas três fontes latinas. Em Fredegário, o governante era um *bellator rex* fiel a Deus, um “novo Davi” que triunfou perante os persas. Na descrição da aparência e personalidade do soberano, o cronista merovíngio enfatiza os atributos físicos e a bravura:

O imperador Heráclio tinha uma bela aparência, um rosto gracioso, era imponente devido a sua grande altura, mais corajoso do que os outros e um formidável guerreiro. Com efeito, ele frequentemente matava leões na arena e, em lugares desertos, [matava] vários animais [...] <sup>201</sup>

Além de Heráclio, outros monarcas foram exaltados por Fredegário, como o rei visigodo Sisebuto (612-621), enaltecido na Hispânia por Isidoro de Sevilha. <sup>202</sup> A descrição do governante visigodo assemelha-se à forma com que o merovíngio apresentou o *basileus*: Sisebuto era “um homem sábio, coberto de louvores por toda a Hispânia e inteiramente piedoso. De fato, ele até combateu de forma valorosa [os bizantinos]”. <sup>203</sup> Já Heráclio era um admirável soberano respeitado devido ao porte físico, espírito belicoso e habilidades marciais.

<sup>201</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 156-157.

<sup>202</sup> ORLANDIS, José. *Historia del reino visigodo español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*. Madrid: Ediciones Rialp, 2003, p. 91.

<sup>203</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 96-97.

Ao derrotar os sassânidas, ele tornou-se um verdadeiro “campeão da ortodoxia”, o responsável por aquilo que Fredegário chamou de “*acta veru miraculī*”.

O Cronista Moçárabe, embora discretamente, escreve que Heráclio derrotou seu inimigo com apenas um golpe, uma demonstração de sua capacidade guerreira. Ainda que o Pseudo-Rábano caracterize a imagem do *basileus* com elementos novos em comparação aos outros textos, em certos aspectos ela permanece a mesma, como na descrição da personalidade, belicosidade e aparência do soberano:

Naquele tempo, Heráclio ocupou o poder imperial, um homem fervoroso no campo de batalha, eloquente no discurso, atraente na aparência e, embora dedicado às atividades seculares, plenamente fiel em sua ortodoxia, benevolente e devoto ao culto a Deus.<sup>204</sup>

Para retratar a beleza física e a retórica de Heráclio, o Pseudo-Rábano recorreu a ideias correntes na literatura clássica e hagiográfica, que opunham a belíssima aparência dos heróis e santos à grotesca feiúra dos possuídos. O Oriente bizantino pensava de forma semelhante, como quando Procópio de Cesareia descreveu o general romano-oriental Sitas, “um homem que havia sido belíssimo de corpo, bom guerreiro e excelente general”.<sup>205</sup> Em contrapartida, a caracterização de Cósroes como um “infiel” revela uma estratégia discursiva que “disforiza” o persa ao mesmo tempo em que “euforiza” Heráclio.<sup>206</sup> A *Reversio* pode ter sido influenciada pela propaganda bizantina,<sup>207</sup> pois Cósroes é representado como o condutor de uma “abominável soberania”, um homem “ousado”, “insolente”, “profano e ímpio”; pior: “pediu para ser adorado como um Deus”, além de considerar-se um “colega” Dele.<sup>208</sup>

## 2. 4 A ruína de Heráclio: o comportamento pecaminoso

Nos três textos analisados, a imagem de Heráclio nem sempre fora positiva. Se inicialmente as narrativas enfatizam os atributos guerreiros do governante, posteriormente o

<sup>204</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 182-183.

<sup>205</sup> PROCÓPIO DE CESAREIA. *Historia de las Guerras*. Libros I-II (Guerra Persa), *op. cit.*, Libro II, p. 176-177.

<sup>206</sup> Para os recursos de *euforização/disforização*, ver CARDOSO, Ciro Flamarion S; VAINFAS, Ronaldo. *História e análise de textos*, *op. cit.*, p. 387-398.

<sup>207</sup> Na realidade, “Cosroes II também não era o ‘infiel’ da propaganda bizantina. Governava servido por uma camararilla de auxiliares cristãos” – BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p. 183.

<sup>208</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 180-183.

comportamento dele é censurado. Em seguida à tomada de Jerusalém pelos árabes (638), Fredegário descreve os efeitos que as perdas territoriais causaram no *basileus*:

Ele concebeu uma profunda amargura e muita tristeza e, para a sua desgraça, logo abraçou a heresia de Eutiques,<sup>209</sup> abandonou o culto de Cristo e tomou como esposa a filha da irmã dele.<sup>210</sup> Ao enfrentar uma febre, ele terminou a vida atormentado<sup>211</sup>

Apesar disso, o excerto não é extensivamente ácido, tanto em relação à heresia de Heráclio quanto à união com Martina (c. 598-641), sua sobrinha. Antes de Fredegário, Gregório de Tours havia censurado as escolhas matrimoniais de Gontrão, mas nem por isso deixou de ver nele um modelo de rei cristão. Ao longo do relato gregoriano, a ambiguidade comportamental de Gontrão demonstra que o rei transitava entre o pecado e a virtude.<sup>212</sup> Da mesma forma, Fredegário reconheceu – com lamentação, sem dúvida – o fato de Heráclio ter abraçado o monofisismo, doutrina cristológica elaborada pelo monge Eutiques (c. 380-456) e condenada no Concílio de Calcedônia (451). Entretanto, o autor não abominou impetuosamente o caso, já que a escolha do *basileus* era o resultado do sentimento de culpa e profunda decepção sentida após a captura de Jerusalém pelos árabes. Para um governante cristão exemplar, perder a Cidade Santa logo após tê-la recuperado era algo impensável, capaz de deixá-lo desorientado e perturbado.

Os textos medievais caracterizam os heróis com duas peculiaridades ambivalentes: apesar de atitudes admiráveis, eles eram pecadores por algum motivo.<sup>213</sup> Nem mesmo o bíblico Davi – retomado como um exemplo régio – era considerado perfeito, fato que não o impedia de ser o modelo de “bom rei”, sempre fiel a Iahweh.<sup>214</sup> Na *Crônica Moçárabe*, o vitorioso Heráclio continuou o ataque contra os sassânidas até a cidade de Susa, localidade

<sup>209</sup> Fredegário refere-se ao monofisismo (de *monos*, um, e *physis*, natureza), “movimento cismático e, em última instância, herético, que se propagou do Egito ao Oriente, tendo por origem a exagerada insistência em uma só natureza do Cristo [a divina]” – LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*, op. cit., p. 262.

<sup>210</sup> Na verdade, o casamento entre Heráclio e Martina havia ocorrido anos antes, mas não se sabe ao certo exatamente quando: em 614, segundo Louis Bréhier, ou seja, dois anos após a morte de Eudokia (c. 580-612), primeira esposa do *basileus*; em 622/623, de acordo com Walter Kaegi – BRÉHIER, Louis. *Le Monde Byzantin. Vie et mort de Byzance*. Paris: Éditions Albin Michel, 1948, p. 55; KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*, op. cit., p. 106.

<sup>211</sup> FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*, op. cit., p. 158-161.

<sup>212</sup> FREITAS, Edmar Checon de. Gontrão: rei, sacerdote, santo, op. cit., p. 148-150; 165. “Mesmo quando [Gregório de Tours] descreve aqueles que considera como príncipes ideais, Clóvis ou Gontrão, não busca diminuir seus erros” – SILVA, Marcelo Cândido da. Providencialismo e história política nos *Decem libri Historiarum*, de Gregório de Tours. *Varia História*, Belo Horizonte, n° 28, 2002, p. 159.

<sup>213</sup> LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*, op. cit., p. 157.

<sup>214</sup> *Idem*, *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 346-347.

descrita como capital e empório do reino persa.<sup>215</sup> Tal informação também aparece na *Crônica bizantino-árabe* e, possivelmente, foi daí que o cronista a recolheu.<sup>216</sup> Triunfante perante os persas, Heráclio foi coberto por todos os louvores e glórias possíveis em seu retorno à capital bizantina:

[...] uma vez destruído o reino de Cósroes e submetido ao poder imperial, o povo não atribuiu a Deus o mérito da vitória, mas ao próprio Heráclio e este, aceitando isso vaidosamente, retornou à Constantinopla. Finalmente, depois de ter recompensado de forma generosa o exército, subiu ao trono para celebrar um triunfo glorioso<sup>217</sup>

Neste momento, o cronista já chamava a atenção para a perigosa atitude de Heráclio em acreditar que o mérito pela vitória era seu, não de Deus. Foi então que, por meio de sonhos, o Todo-Poderoso reprovou o soberano: “dizem que lhe apareceram em sonhos muitos sinais referentes a estes triunfos, que o advertiam de que seria destruído sem piedade pelos ratos do deserto”.<sup>218</sup> Aqui, López Pereira verificou outra referência ao Antigo Testamento, particularmente ao *Livro de Samuel*: “Fazeis pois figuras da parte que esteve doente e figuras da parte dos ratos que devastaram a terra, e dareis glória ao Deus de Israel” (1Sm 6, 5). Essa passagem contém uma metáfora: se os ratos espalham doenças (“tumores”, os bubões de peste), eles atuam como “pragas” que disseminam flagelos. Desse modo, o inimigo que assola certa região é (metaforicamente) um “rato”, o propagador de um “flagelo”, “desgraça bélica” causadora de infortúnios.

Wolf aponta outros trechos bíblicos que teriam sido usados pelo autor moçárabe:<sup>219</sup> um retirado do *Livro dos Números* (20, 11-13)<sup>220</sup> e o outro dos *Atos dos Apóstolos* (12, 21-23).<sup>221</sup> Seja qual for o excerto, o moçárabe ressaltava que a soberba (grave pecado) de

<sup>215</sup> *Crônica Mozárabe de 754, op. cit.*, p. 26-27.

<sup>216</sup> Para o tradutor da *Crônica bizantino-árabe* essa informação é errônea: “*Susa* é produto de uma confusão com *Rusa*, palácio real persa, ou pode se referir a Ctesifonte” – BLANCO SILVA, Rafael. Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar *Árabe-bizantina de 741*: un comentario y una traducción. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, nº 17, 1999, p. 160 (nota 12). De fato, nessa época a capital persa era Ctesifonte e a cidade de Susa tinha uma importância apenas secundária.

<sup>217</sup> *Crônica Mozárabe de 754, op. cit.*, p. 26-29.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 28-29.

<sup>219</sup> WOLF, Kenneth Baxter. *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain, op. cit.*, p. 29.

<sup>220</sup> “Moisés, tendo levantado a mão, ferindo duas vezes com a vara o rochedo, saíram dele águas copiosíssimas, de sorte que bebeu o povo e os animais. O Senhor disse a Moisés e a Arão: porque vós não me crestes para me santificardes diante dos filhos de Israel, não introduzireis estes povos na terra que eu lhes darei. Esta é a água da contradição, onde os filhos de Israel altercaram contra o Senhor, e onde (o Senhor) foi santificado entre eles”.

<sup>221</sup> “No dia marcado, Herodes, vestido de traje real, sentou-se no trono e arengava-lhes. O povo o aplaudia, dizendo: É voz de um deus e não de um homem! Porém subitamente o anjo do Senhor o feriu, porque não tinha dado glória a Deus; e, roído de vermes, expirou”.

Heráclio seria punida por Deus. Vimos que o orgulho também era compartilhado por Cósroes e, conseqüentemente, pelo guerreiro persa escolhido por ele, uma das principais causas da derrota sassânida. Da mesma forma que Fredegário, o Cronista Moçárabe destacou que a ruína de Heráclio “lhe foi comprovada também por uma consulta astrológica baseada no curso das estrelas”.<sup>222</sup> Após isso, o perigo que a soberba heracliana representava aparece outra vez:

Este Heráclio, como já dissemos, submeteu os persas sublevados e, pela guerra, recuperou as províncias imperiais. Convencido pela aprovação do povo, atribuindo, segundo dizem, o mérito da vitória não a Deus mas a si próprio, temeu um grande castigo, pressagiando algo grave, segundo uma espantosa visão que teve<sup>223</sup>

De acordo com o sistema dos *pecados capitais*, aprimorado por João Cassiano (c. 360-435) e readaptado por Gregório Magno (590-604), a soberba (*superbia*) era o pior (e a origem) de todos os pecados.<sup>224</sup> O texto bíblico oferecia respaldo: “o princípio de todo o pecado é a soberba” (Eclo 10, 13), praticada por alguém que ignorava e não temia o poder de Deus, pois o “temor do Senhor é o princípio da sabedoria” (Pv 1, 7). A soberba era o pecado diabólico por excelência, o pecado de Lúcifer, por isso a Bíblia aconselhava: “não seja neófilo, a fim de que, inchado de soberba, não venha a cair na condenação do diabo” (1Tm 3, 6).

Para compreender o significado do conceito de “soberba” usado na *Crônica Moçárabe*, escolhemos um pensador não tão distante temporalmente do cronista, que lhe serve como um paradigma. Trata-se de Isidoro de Sevilha, autor que o moçárabe conhecia. A soberba dos monarcas já era reprovada no contexto hispano-visigodo, quando se acreditava que os maus reis – os que governavam com orgulho e opressão – eram julgados e castigados por Deus, ideia defendida pelo Hispalense (influenciado por Santo Agostinho) e preconizada nos cânones do IV Concílio de Toledo.<sup>225</sup>

Na obra isidoriana, a vida humana era o palco da “luta das virtudes contra os vícios” (“*de pugna virtutum adversus vitia*”). Isidoro entendia a soberba como o pior de todos os

<sup>222</sup> *Crônica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 28-29. A *Crônica bizantino-árabe* também assinala a prática astrológica do *basileus*: “Heráclio não era, de fato, desconhecedor da ciência da astrologia, e não ignorava portanto qual seria o resultado da guerra no caso em que esta ocorresse” – *Crônica bizantina-arábiga*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *Los Chronica Byzantia-Arabica: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada*, *op. cit.*, cap. 12.

<sup>223</sup> *Crônica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>224</sup> CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 2, p. 345.

<sup>225</sup> ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Sacralidade e Monarquia no Reino de Toledo (séculos VI-VIII), *op. cit.*, p. 180-181.

vícios e uma incitação do diabo.<sup>226</sup> Na *Crônica Moçárabe*, como vimos, ela foi praticada inicialmente por Cósroes/guerreiro persa e, posteriormente, por Heráclio. No *combate singular*, o *basileus* encarnou a humildade de Davi em contraposição à soberba de Golias (Cósroes/guerreiro persa); depois, quando atribuiu a conquista do reino sassânida não a Deus, mas a si próprio, ele ostentou a jactância. Tal como Isidoro, que entendia os vícios (pecados) como algo advindo do afastamento de Deus, o Cronista Moçárabe relacionou a soberba de Heráclio à confiança excessiva que o *basileus* sentiu em si mesmo, esquecendo-se do Altíssimo.

Semelhante ao texto agostiniano, que destacou a humildade davídica em oposição à soberba filisteia,<sup>227</sup> Isidoro demonizou a figura do guerreiro filisteu e aproximou Davi de Cristo. Nas já mencionadas *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*, o bispo de Sevilha assinala: “Golias designa o diabo, cujo elevado orgulho prostrou-se diante da humildade de Cristo”.<sup>228</sup> Apoiado nas tradições agostinianas e isidorianas, o Cronista Moçárabe se valeu da dicotomização (cristã) entre as forças do Bem e as do Mal (alusão ao combate bíblico entre Davi e Golias) e da noção de soberba, pecado causado pelo afastamento de Deus. Ao combinar tais concepções, ele carregou simbolicamente o duelo entre Heráclio e Cósroes/guerreiro persa e a posterior ruína do *basileus*.

À medida que a história muçulmana aparece na *Crônica Moçárabe*, a narrativa sobre Bizâncio é drasticamente diminuída. O autor expõe apenas a derrota de Teodoro (c. 610-636), irmão de Heráclio, frente aos árabes. Depois, ele apresenta a morte do *basileus*: “Em seu trigésimo ano (de governo) Heráclio abandona este mundo mortal por uma enfermidade de hidropisia”.<sup>229</sup> Em suma, verificamos que os cronistas latinos elaboraram uma imagem positiva de Heráclio (apesar da crítica final ao orgulho). Se eles não silenciaram diante da soberba do *basileus*, isso não quer dizer que tiveram uma visão completamente negativa dele. A comparação de Heráclio com o monarca bíblico Davi, “rei-guerreiro” por excelência, contribui para corroborar isso. No que tange ao pecado de Heráclio na *Reversio Sanctae Crucis*, trata-se de uma passagem que merece uma atenção especial, como veremos a seguir.

<sup>226</sup> FELDMAN, Sérgio Alberto. *De pugna virtutum adversus vitia*: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum. Education*, Maringá, vol. 32, nº 2, 2010, p. 176; 181.

<sup>227</sup> “Assim armada, quer dizer, munido de graça, e por isso não presumindo de si mesmo, mas confiando em seu Senhor, avançou contra Golias soberbo” – SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 143 (“De Davi. Contra Golias”), *op. cit.*, p. 986.

<sup>228</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*, *op. cit.*, PL 83, col. 113.

<sup>229</sup> *Crônica Moçárabe de 754*, *op. cit.*, p. 36-37.

### 3. A originalidade da *Reversio Sanctae Crucis*

Ao contrário de Fredegário e do Cronista Moçárabe, autores que formam a “tradição histórica” do mito heracliano, o Pseudo-Rábano elaborou temas originais no final de seu texto litúrgico. Conhecida como “tradição lendária”, essa vertente compõe a principal narrativa sobre a história de Heráclio no Ocidente medieval. Vejamos como autor latino idealizou essa que se tornaria a imagem mais popular do *basileus*.

#### 3.1 A aparição angélica e a *humilitas* de Heráclio

De forma inovadora, o Pseudo-Rábano mencionou a Santa Cruz, “reliquia cristológica” encontrada (*Inventio Crucis*) pela imperatriz Helena (c. 250-330),<sup>230</sup> mãe de Constantino. Naquela ocasião, a autenticidade da Cruz foi comprovada por uma “exibição de seu poder com a cura de um doente e com ressuscitação de um morto”. No início da *Reversio*, o autor assinala que Cósroes, quando desejou “se aproximar do Sepulcro do Senhor retirou-se aterrorizado, mas a parte da salvífica madeira que a piedosa imperatriz havia deixado lá como um testemunho de poder foi levada”.<sup>231</sup> Depois, os sassânidas levaram a relíquia da Santa Cruz para a Pérsia, onde ela permaneceu numa “torre de prata”, ao lado do trono de Cósroes, como um adorno. No reino sassânida, os nestorianos haviam conservado a relíquia, considerando sua posse como uma vitória dos cristãos orientais sobre os ocidentais.<sup>232</sup>

Em seguimento ao triunfo contra o filho de Cósroes, Heráclio invadiu a Pérsia com o seu exército e, com a recusa do soberano persa em abraçar o cristianismo, “desembainhou sua espada e cortou a cabeça dele”. Heráclio, então, designou a prata e o ouro para o exército e a restauração das igrejas destruídas, respectivamente. Logo depois, “carregando a madeira da gloriosa Cruz que o ímpio [Cósroes] tinha levado, ele apressou-se para Jerusalém”.<sup>233</sup> O que a *Reversio* não registra é que, antes de marchar em direção à Cidade Santa, Heráclio foi à Constantinopla. Na capital bizantina, ele recebeu o título de *basileus* e seu triunfo sobre os persas foi celebrado pela população.

<sup>230</sup> Para o mito sobre a descoberta da Cruz por Santa Helena, ver DRIJVERS, Jan Willem. Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 8, 2011, p. 125-174.

<sup>231</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 182-183.

<sup>232</sup> BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé, *op. cit.*, p. 183.

<sup>233</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 184-187.



No entanto, Heráclio ainda precisava recolocar a “reliquia de Cristo” em seu devido lugar, o Santo Sepulcro. Após sua marcha, o *basileus* chegou finalmente à Cidade Santa, onde foi recepcionado pela “emocionada” população cristã: “todas as pessoas estavam regozijando, com ramos de palmeira, velas e tochas ou outros sinais de glória, com hinos e cânticos, alguns indo para encontrá-lo e outros acompanhando-no em seu séquito”.<sup>234</sup> Embora a passagem acima apresente uma suposta analogia com a entrada de Cristo em Jerusalém, inspirada nos Evangelhos de Mateus (21, 8-9), Marcos (11, 8-9), Lucas (19, 28-38) e João (12, 12-15), ela está associada fundamentalmente às tradições romanas. A palmeira, por exemplo, não pode ser entendida apenas como uma referência à multidão que recebeu Jesus com ramos da planta, mas também às conquistas dos imperadores romanos, pois na *Romanitas* ela tinha “fortes laços com a vitória e o triunfo”.<sup>235</sup>

A partir deste momento, o Pseudo-Rábano apresentou o descontentamento divino em relação à maneira pela qual Heráclio tentou entrar em Jerusalém. Aos olhos do Altíssimo, o comportamento do *basileus* era um obstáculo para que a *Restitutio Crucis* se efetivasse. Na *Reversio*, o pecado de Heráclio não foi ter realizado uma escolha matrimonial equivocada e praticado uma heresia (como em Fredegário). Ele foi causado precisamente “quando o imperador, que descia do Monte das Oliveiras montado em um cavalo real decorado com ornamentos imperiais, quis entrar pela mesma porta que o Senhor tinha entrado quando veio para a Sua Paixão”.<sup>236</sup>

Logo após Heráclio tentar entrar em Jerusalém, o poder divino manifestou-se reprovando a “soberba” do *basileus*: “as pedras da Porta repentinamente desceram e juntaram-se umas às outras, formando uma sólida parede”. Segundo a tradição cristã medieval, a passagem mencionada correspondia à Porta Dourada (ou Áurea), ou seja, a Porta oriental do Monte do Templo de Jerusalém pela qual Jesus atravessou em sua chegada no Domingo de Ramos.<sup>237</sup> Na visão dos autores cristãos, a Porta Dourada era efetivamente a porta do *Segundo Advento*.<sup>238</sup> As narrativas bíblicas sobre a entrada de Cristo em Jerusalém não registraram o

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 186-187.

<sup>235</sup> BEARD, Mary. *El triunfo romano*. Una historia de Roma a través de la celebración de sus Victorias. Barcelona: Critica, 2009, p. 20.

<sup>236</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>237</sup> Contudo, a Porta Dourada possivelmente foi construída séculos depois. Como sublinha Maranci, a datação da edificação da Porta é incerta, mas a maioria dos pesquisadores acredita que ela seja da época heracliana (610-641) ou Omíada (661-750). Cyril Mango recentemente sugeriu que a Porta pode ter sido erguida em comemoração à *Restitutio Crucis*. Ver MARANCI, Christina. *The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren*, *op. cit.*, p. 174

<sup>238</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 05.

nome da Porta. Na visão de Borgehammar, a *Reversio* não se referiu à Porta Dourada, pois, segundo ele, a tradição que identificou essa passagem à que Jesus entrou em Jerusalém seria posterior à época carolíngia, ou seja, à redação da *Reversio*.<sup>239</sup>

Alguns estudiosos contemporâneos como Walter Kaegi<sup>240</sup> afirmam que Heráclio, via Porta Dourada, entrou na Cidade Santa em 21 de março de 630, apesar das incertezas cronológicas.<sup>241</sup> Tal quadro de imprecisão temporal era típico daquela época, permanecendo nas décadas posteriores ao governo heracliano, consideradas “as mais obscuras da história bizantina”.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup>PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 187 (nota 100).

<sup>240</sup>KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>241</sup>A precisão do ano da *Restitutio Crucis* em Jerusalém foi discutida por muitos pesquisadores, que se posicionaram assim: 629, de acordo com Norman H. Baynes, Steven Runciman e Angelo Pernice; 630, segundo Louis Bréhier, George Ostrogorsky, Alexander Vasiliev, Cyril Mango, Anatole Frolov, Suzanne Spain Alexander, Walter Kaegi e Jan Willem Drijvers; 631, conforme Venance Grumel. A maioria dos estudiosos indica o ano de 630, posicionamento retirado no início do século XX do texto de Antíoco Estrategos. Na década de 1950, o artigo de Anatole Frolov (*La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*) apresentou a possibilidade de três datas (628, 629 e 630), mas com inclinação e justificativa para a última, tornando-se referência historiográfica. Confira: BAYNES, Norman H. The Restoration of the Cross at Jerusalem. *The English Historical Review*, vol. 27, 1912, p. 287-299; VASILIEV, Alexander A. *História del Imperio Bizantino: de Constantino a las Cruzadas (324-1081)*. Tomo Primero. Barcelona: Ibéria-Joaquín Gil, Editores, S. A., 1946, p. 251 (nota 2); FROLOW, Anatole. La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse. *Revue des études byzantines*, tome 11, 1953, p. 88-105; ALEXANDER, Suzanne Spain. Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates. *Speculum, A Journal of Medieval Studies*, vol. 52, n° 2, abril, 1977, p. 220; RUNCIMAN, Steven. *A teocracia bizantina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978, p. 50; OSTROGORSKY, George. *Historia del Estado bizantino*, *op. cit.*, p. 115; DRIJVERS, Jan Willem. Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology, *op. cit.*, p. 178; KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>242</sup>RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*, *op. cit.*, p. 33.

**Imagem 2**

**Imagem 2.** A *Porta Dourada de Jerusalém*. Em 1541, o sultão otomano Solimão, o *Magnífico*, ordenou que a Porta fosse selada. Fotografia de James Emery (2007). Wikimedia.org.

Assim que a Porta Dourada foi bloqueada pelas pedras, todos “viram o sinal da Cruz no céu, brilhando intensamente com flamejante esplendor”.<sup>243</sup> Este marco remete-nos outra vez ao *Signum Crucis* que o imperador Constantino viu no céu antes da batalha da Ponte Mílvia. Mas realizar tal analogia não era a principal intenção do autor. Logo depois, o texto assinala que um “anjo do Senhor” apareceu segurando uma Cruz e, acima da Porta, disse:

Quando o Rei dos céus, o Senhor de todo o mundo, entrou por esta porta em seu caminho para cumprir os mistérios da Paixão, Ele não apareceu em púrpura ou com um diadema brilhante, nem pediu um magnífico cavalo, mas montando no lombo de um humilde jumento, deixou para os seus servos um exemplo de humildade<sup>244</sup>

Embora o nome deste “Anjo do Senhor” (*Angelus enim Domini*) não seja mencionado, ele tem naturalmente as características de Miguel, entidade angélica do *Segundo Advento* que

<sup>243</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 186-189.

aparecerá no fim dos tempos.<sup>245</sup> De acordo com a tradição cristã, os eventos que preconizarão o Juízo Final serão marcados por sinais do Filho do Homem, numa amplitude cósmica pela qual Cristo “mandará os seus anjos com poderosas trombetas, os quais juntarão os seus escolhidos dos quatro ventos, de uma extremidade do céu até à outra” (Mt 24, 31). Neste momento de tensão apocalíptico-escatológica, acredita-se que “se levantará o grande príncipe Miguel, que é o protetor dos filhos do teu povo” (Dn 12, 1). No Antigo Testamento, o “Anjo do Senhor” representava inicialmente o próprio Iahweh em Sua forma visível aos homens; no Novo Testamento, ocorreu uma melhor diferenciação entre Deus e o “Anjo do Senhor” (o “mensageiro divino”).

A Alta Idade Média era marcada pela influência devocional aos arcanjos em geral e, particularmente, por São Miguel, culto originário do Oriente. A primeira aparição do arcanjo no Ocidente teria ocorrido em torno de 492, no Monte Gargano, sul da Península Itálica. Introduzido na Gália no século VIII, o culto difundiu-se pelas terras célticas (Skelling Michael e Mont Saint-Michel) e, depois, por todo o Ocidente.<sup>246</sup> Apenas São Miguel, mediador dos homens no Juízo Final e guardião do Paraíso, apresentava uma popularidade concreta nos séculos VIII-IX, confirmada pelo enorme número de santuários dedicados a ele nesse período.<sup>247</sup> Os lombardos, por exemplo, elevaram-no à condição de protetor de seu povo, tornando o Monte Gargano um santuário até o século X.<sup>248</sup> Em 813, Carlos Magno designou o dia 29 de setembro para a festa dedicada ao arcanjo.<sup>249</sup> Os arcanjos (entidades celestes) eram figuras teofânicas que manifestavam a vontade divina, verdadeiros mediadores de Deus. As visitas angélicas aconteciam principalmente aos monges, os “homens de Deus”, isto é, eram pessoas piedosas e iluminadas que as recebiam. Não foi por acaso que Heráclio a recebeu, já que ele logo iria se redimir para se tornar um exemplo de *humilitas*.

O “conselho” de São Miguel reafirma a noção de que, desde o início, o Pseudo-Rábano associou a entrada de Heráclio em Jerusalém às tradições romanas, do contrário o arcanjo não teria condenado o fato. Borgehammar parece concordar com essa interpretação, pois além de não assinalar as passagens bíblicas correspondentes, lembra-se da descrição que

<sup>245</sup> BAERT, Barbara. Heraclius, l'exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York, *op. cit.*, p. 16.

<sup>246</sup> FAURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 1, p. 71.

<sup>247</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>248</sup> SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 2, p. 364.

<sup>249</sup> FAURE, Philippe. Anjos, *op. cit.*, p. 71.

as fontes bizantinas fizeram da entrada triunfal de Heráclio em Constantinopla. Os imperadores e generais romanos tinham o costume de entrar triunfalmente nas cidades recém-conquistadas. Além disso, quando retornavam a Roma após uma campanha vitoriosa, realizavam o famoso “Triunfo” (*Triumphus*), desfile militar magnificente que glorificava e homenageava seus feitos.

Em seu estudo sobre o Triunfo romano, Michael McCormick demonstrou que a cristianização desse ritual iniciou-se no governo de Constantino. Uma das inovações, a participação pública de representantes da Igreja, adentrou de forma gradual na cerimônia, porque o paganismo foi por vezes reavivado ao longo do século IV. Coube ao imperador Teodósio I, oficializador do cristianismo no Império, desempenhar um papel importante neste processo. O agradecimento a Cristo substituía o dirigido a Júpiter.<sup>250</sup> O ritual do Triunfo romano, mesmo depois da desagregação de Roma, sobreviveu por séculos no Oriente bizantino, imitado pelos reinos romano-germânicos no Ocidente. Os chefes germânicos buscavam segui-lo, sobretudo após se tornarem cristãos e almejarem a *imitatio imperii*, inspirada ora nas tradições romano-tardias do próprio Ocidente, ora nas bizantinas.

No Oriente, foi exatamente no período heracliano que ocorreu uma integração das práticas litúrgicas aos triunfos imperiais.<sup>251</sup> A entrada de um triunfante exército do século VII (seguidor das tradições romanas) numa cidade deveria apresentar essa cristianização. Se a cidade fosse considerada santa, a ritualística cristã era condição *sine qua non*, do contrário incorria imediatamente em pecado. Para os ocidentais, Jerusalém era o local santo por excelência. Na espiritualidade cristã, a sacralidade da Cidade Santa era incomparável, superando sobremaneira a de todos os outros santuários.<sup>252</sup>

A pretensão de Heráclio em seguir apenas a tradição romana para ingressar em Jerusalém foi censurada por São Miguel, pois o *basileus* usava a **púrpura** (cor imperial por antonomásia), o diadema (símbolo de dignidade real) e montava um cavalo, animal que representava o poder da aristocracia guerreira. O influente pensamento de Santo Agostinho, de onde o Pseudo-Rábano igualmente poderia ter se fundamentado, também entendia o cavalo assim: “‘não lhe agrade o vigor do corcel’. O vigor do corcel é a soberba. O cavalo parece

<sup>250</sup> MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 100-109.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>252</sup> FLORI, Jean. Jerusalém e as Cruzadas. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, op. cit.*, vol. 2, p. 08.

adequado a ser um estrado para o homem, para que caminhe mais alto. Com efeito, ele tem a cerviz, que indica certa soberba”.<sup>253</sup>

A púrpura merece atenção especial. Na Antiguidade oriental, ela simbolizava riqueza (Ez 27, 16) e prestígio, daí o rei Belsazar da Babilônia (século VI a.C.) ter prometido vestir com essa cor quem soubesse ler uma inscrição enigmática (Dn 5, 7). Por outro lado, “nenhuma menção é feita às roupas púrpuras de reis israelitas, com exceção do assento vermelho-púrpura (cobrindo?) da carruagem de Salomão”.<sup>254</sup> As referências ocorrem, por exemplo, com relação às vestimentas dos monarcas da Média (Jz 8, 26). Em Roma, a cor também era apreciada, tanto que se reservava a *toga purpurea* aos generais triunfadores e imperadores. Entende-se, por isso, o episódio em que os soldados romanos colocaram (ironicamente) um manto purpúreo em Jesus e zombaram de suas pretensões à realeza (Mc 15, 17-18; Mt 27, 28-29; Lc 23, 11). Herdeiro de Roma, o *basileus* de Constantinopla era visto como alguém que “nascia da púrpura” (*Porphyrogenitos*).<sup>255</sup>

Para repreender Heráclio por sua equivocada escolha, o arcanjo lançou mão do episódio da *humilitas* de Jesus, ou seja, o modo pelo qual o Messias entrou em Jerusalém. A entrada do *basileus* deveria ser cristianizada, seguindo o Novo Testamento que, por sua vez, fundamentava-se no Antigo: “Salta de alegria, ó filha de Sião, enche-te de júbilo, ó filha de Jerusalém. Eis que o teu rei virá a ti, justo e salvador; ele é pobre, e vem montado sobre uma jumenta e sobre o potrinho da jumenta” (Zc 9, 9).<sup>256</sup> O Novo Testamento apontava Jesus como o Messias – o “Rei Messiânico” que entraria humildemente na Cidade Santa. Segundo o Evangelho de João (12, 12-15):

<sup>253</sup> “[...] Que os homens não se exaltem por suas dignidades, não se considerem ilustres devido às honrarias; acautelem-se para não caírem do cavalo indômito. Eis o que diz outro salmo: ‘uns confiam nos carros e outros nos cavalos’. Nós, porém, ‘exultaremos no nome do Senhor nosso Deus’ (Sl 19, 8. 9). Isto é, eles se gloriam das honrarias temporais, nós, contudo, nos gloriamos no nome do Senhor nosso Deus” – SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 146 (Sermão 19. “Louvores a Deus pela restauração de Sião”), *op. cit.*, p. 1080.

<sup>254</sup> *Jewish Encyclopedia*. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12452-purple>>. “O rei Salomão fez uma liteira de madeira do Líbano. Fez-lhe as colunas de prata, / o reclinatório de ouro, / os degraus de púrpura; / no meio estendeu tapetes preciosos, / em atenção às filhas de Jerusalém”, Ct 3, 9-10.

<sup>255</sup> “Os mais solenes documentos diplomáticos do imperador eram mergulhados em púrpura; os movimentos dos participantes no elaborado bailado das audiências imperiais eram codificados por marcas cor de púrpura no pavimento; as propriedades confiscadas pelos agentes imperiais exibiam fitas cor de púrpura. Os imperadores legítimos ‘nasciam’, literalmente, ‘da púrpura’; o quarto do Grande Palácio destinado ao parto das imperatrizes medievais estava pavimentado de pórfiro [...]” – MCCORMICK, Michael. O Imperador. In: CAVALLO, Guglielmo (dir.). *O homem bizantino*. Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 220.

<sup>256</sup> Tradicionalmente os “príncipes de Israel” cavalgavam em “jumentos” (Jz 5, 10).



No dia seguinte, uma grande multidão de povo, que tinha ido à festa, ouvindo dizer que Jesus ia a Jerusalém, tomaram de palmas, saíram ao seu encontro e clamavam: ‘Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor’, o rei de Israel. Jesus encontrou um jumento e montou em cima dele, segundo está escrito: ‘Não temas, filha de Sião; eis que o teu Rei vem montado sobre um jumentinho’

**Imagem 3**



**Imagem 3.** *Entrada de Cristo em Jerusalém.* Montado no lombo de um jumento, Jesus chega à entrada de Jerusalém. Ele, descalço, tem uma auréola ao redor de Sua cabeça, símbolo de Sua santidade. À direita, a população cristã da Cidade Santa (direcionando seus atentos olhos para o Messias) recebe-o com ramos de palmeira, estendendo suas vestes pelo caminho, como registram os Evangelhos. Os carolíngios enfatizaram que a entrada de Cristo em Jerusalém foi fundamentada na *humilitas*. Manuscrito carolíngio iluminado (c. 820-830). Saint-Germain-des-Prés. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek. Saltério de Stuttgart, Cod. bibl. 23, fol. 8v.

Heráclio, portanto, deveria retirar suas *imperii insignia* (insígnias imperiais) e imitar Cristo, já que, desde o fim do século IV, os romanos tinham adotado o cristianismo niceno como “religião oficial” do Império. Assim, o *basileus* realizou uma *imitatio Christi*:

Em seguida, o imperador alegrou-se com o Senhor por causa da angélica visita e, retirando suas insígnias imperiais, prosseguiu descalço, vestido apenas com um cinto de linho, com a Cruz do Senhor em suas mãos e apressou-se na frente, com o rosto

coberto de lágrimas e os olhos direcionados para o céu, fazendo o seu caminho até a porta<sup>257</sup>

Na Alta Idade Média, os autores patrísticos recomendavam a *imitatio Christi* fundamentada especialmente na imitação das qualidades da vida terrena de Jesus. Somente com a repetição desse comportamento é que a glória seria alcançada. Na representação heracliana da *Reversio*, a passagem bíblica “rogo-vos, pois, que sejais meus imitadores” (1Cor 4, 16)<sup>258</sup> fazia sentido com a noção de que “aquele que se exaltar será humilhado, e o que se humilhar será exaltado” (Mt 23, 12).<sup>259</sup> A *humilitas* representava a virtude cristã por excelência, pregada sobremaneira nas comunidades monásticas. A *Regra de São Bento* (século VI) retomava o texto bíblico para divulgar essa virtude em seus mosteiros (capítulo 7 – *Da humildade*). No período carolíngio, Carlos Magno e Luís, o *Piedoso*, popularizaram a regra beneditina em todos os mosteiros do Império,<sup>260</sup> o que resultou numa ampla valorização da *humilitas* pelo Ocidente.

Heráclio era uma espécie de libertador, característica que fez a população cristã se “regozijar” ao recebê-lo. Na realidade, apesar de a invasão persa ter sido uma catástrofe para os cristãos jerosolimitanos, Cósroes logo retirou (em 617) seu favor aos judeus (aliados dos persas na invasão), chegando até a expulsá-los da cidade.<sup>261</sup> O sincero arrependimento de Heráclio, expresso em seu profundo pranto, impulsionou o maior objetivo dele, a *Restitutio Crucis*. Com os pés descalços, o *basileus* demonstrou uma “reverência a Deus, penitência ou lamentação, pobreza e peregrinação”.<sup>262</sup>

O arcanjo não havia aconselhado precisamente que Heráclio entrasse descalço em Jerusalém, mas o soberano buscou realizar tal prática. No Ocidente, a *peregrinatio paenitentialis* (“peregrinação penitencial”) que se desenvolveu rumo à Terra Santa recomendava que o penitente percorresse o caminho descalço, devido aos pecados que havia cometido. Para entrar em Jerusalém, a mais santa de todas as cidades, Heráclio deveria se humilhar e estar descalço contribuía para que ele se redimisse por ter sido soberbo. O ato também está ligado ao respeito pelo solo sagrado, tradição veterotestamentária realizada por

<sup>257</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 188-189.

<sup>258</sup> Ou também “E vós vos fizestes imitadores nossos e do Senhor”, 1Ts 1, 6.

<sup>259</sup> Ou também “porque quem se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”, Lc 18, 14.

<sup>260</sup> VAUCHEZ, André. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>261</sup> “Embora sua corte [a de Cósroes] favorecesse os nestorianos, ele mesmo era, oficialmente, tão benevolente com os monofisitas quanto com os ortodoxos” – RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2002, vol. 1, p. 24.

<sup>262</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 146.



certos líderes como Josué, antes de entrar em Jericó: “Que diz o meu Senhor ao seu servo? Tira, lhe disse ele, o calçado de teus pés, porque o lugar, em que estás, é santo” (Js 5, 15-16).<sup>263</sup> Tão logo Heráclio, transformado agora no *Imitator Christi*, humildemente se aproximou da Porta Dourada, as pedras que bloqueavam a passagem se ergueram, permitindo que ele entrasse em Jerusalém. A *imitatio Christi* do *basileus* estava relacionada à *humilitas*, condição *sine qua non* de todo “bom cristão”.

### 3.2 A *Restitutio Crucis* em Jerusalém

A penitência (*paenitentia*), prática neotestamentária, havia sido propagada já no século V como um ritual público. Os cristãos acreditavam estar numa eterna luta para não se apresentarem diante de Deus “desonrados” pela mancha do pecado.<sup>264</sup> Na *Reversio*, a penitência de Heráclio foi sugerida pelo arcanjo e, depois, pela própria consciência do *basileus*, que deveria reparar sua falha prontamente (e da melhor forma) para ser perdoado por Deus.

Após cumprir sua expiação, Heráclio foi perdoado porque pagou seu pecado em Jerusalém, solo sagrado, local ideal para o arrependimento e absolvição. A dicotomia entre humildade e orgulho é destacada na *Reversio*.<sup>265</sup> O Pseudo-Rábano não caracterizou o *basileus* como um homem inteiramente santo. Soberbo após recuperar a Santa Cruz, ele precisou praticar a humildade – virtude real por excelência – para alcançar o perdão divino. Cumprida esta etapa, Heráclio enfim “restaurou a preciosa parte da Árvore que tinha trazido para o seu devido lugar. Deus então renovou os antigos milagres”.<sup>266</sup> Essa passagem chama a atenção por descrever (de forma implícita) que Heráclio percorreu a *Via Crucis* com a Santa Cruz, caminho feito por Jesus até o Calvário (Gólgota),<sup>267</sup> onde o crucificaram. No século IV, Constantino construiu no local a Igreja do Santo Sepulcro, templo no qual a Santa Cruz era

<sup>263</sup> E também após Deus advertir Moisés: “Não te aproximes daqui: tira as sandálias de teus pés porque o lugar, em que estás, é uma terra santa”, Ex 3, 5.

<sup>264</sup> BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, *op. cit.*, p. 173-174.

<sup>265</sup> BERGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>266</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 188-189.

<sup>267</sup> Embora alguns Evangelhos – Mc 15, 21; Mt 27, 32 e Lc 23, 26 – salientem que parte do caminho com a Cruz foi feito por um certo Simão Cireneu. Como João não se refere ao episódio de Simão, possivelmente ele queria enfatizar que Jesus teria carregado sozinho a Cruz até o Calvário.

guardada, ou seja, para a *imitatio Christi* ser concluída, era ali que Heráclio deveria recolocar a relíquia.

Existia também a relação da Árvore-lenho-madeiro (*pretiosissimam partem ligni*) com a Cruz, uma antiga tradição. Segundo a perspectiva medieval, fundamentada na bíblica, a Santa Cruz foi feita do madeiro da Árvore (lenho) da Vida do Éden.<sup>268</sup> Essa Árvore significava a vida/morte e o conhecimento, além da cura: “No meio da praça da cidade, e de uma e de outra parte do rio, estava a árvore da vida, que dá doze frutos, produzindo em cada mês o seu fruto, árvores cujas folhas (servem) para a saúde das nações” (Ap 22, 2). Como vimos, no próprio texto da *Reversio* o autor indicou que a Cruz curou uma pessoa doente e ressuscitou outra. O Pseudo-Rábano relata quais foram os milagres realizados pela relíquia recém-devolvida à Cidade Santa:

[...] no mesmo dia uma pessoa morta recebeu sua vida de volta, quatro que estavam paráliticas recuperaram a saúde perdida, dez leprosos tiveram suas peles curadas, quinze cegos recuperaram a visão, numerosas pessoas foram resgatadas de demônios e muitos foram livrados de várias enfermidades<sup>269</sup>

Embora os milagres narrados na *Reversio* sejam similares aos praticados por Jesus,<sup>270</sup> eles estão relacionados ao poder da Santa Cruz propriamente. Outra correspondência entre a Cruz e a Árvore da Vida do Éden aparece no “suave odor” que a relíquia exalava, um *topos* paradisíaco:<sup>271</sup> “e o mais suave dos odores, que tinha sido carregado por uma brisa do céu para a província da Pérsia [...] superou todos os aromas, de incenso de terebinto, bálsamo ou mirra”.<sup>272</sup> Após recolocar em seu devido lugar a Santa Cruz, relíquia “mais santa do que todas as coisas”, Heráclio fez um discurso carregado de emoção. Nele, o *basileus* demonstrou venerar profundamente o objeto:

<sup>268</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, *op. cit.*, p. 57.

<sup>269</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 188-191.

<sup>270</sup> Em *João* (5, 5-9), imediatamente um paralítico ficou curado quando Jesus lhe disse: “Levanta-te, toma o teu leito e anda”. Da mesma forma, *Lucas* (5, 12-16) assinala que no momento em que Jesus tocou um leproso “imediatamente desapareceu dele a lepra”. Lucas também conta a ressurreição de um morto (7, 11-17), após Jesus pronunciar: “‘Jovem, eu te digo, levanta-te!’ Sentou-se o que tinha estado morto e começou a falar”. A prática exorcista de Jesus é relatada, por exemplo, em *Lucas* (11, 20): “pelo dedo de Deus, lanço fora os demônios”. Por sua vez, *Marcos* (10, 46-52) registra que Jesus curou um cego ao dizer: “Vai, a tua fé te salvou. No mesmo instante recuperou a vista e o seguia pelo caminho”.

<sup>271</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 50. Segundo Delumeau, “enquanto o inferno é o lugar de todos os fedores, os odores perfumados caracterizam os espaços paradisíacos, bem como aqueles que os habitam, e constituem o alimento dos eleitos” – DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 164.

<sup>272</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 188-189.

Ó Cruz, sinal maravilhoso no qual Nosso Senhor, o Filho de Deus, pendurado como um contrapeso dos nossos pecados, sobrepujou a punição da morte, e no qual Seu sangue, adorado por tronos [governantes], anjos e possivelmente multidões que brilham com o esplendor da neve, foi derramado para pagar por nossa salvação! Ó Cruz, mais brilhante que as estrelas, honrada pelo mundo, muito louvada pelos homens, mais santa do que todas as coisas, tu eras a única digna de carregar a salvação do mundo! Doce madeira, docemente carregadora de doces fardos: salve esta presente multidão que hoje se reuniu para cantar em teu louvor, carregando o teu sinal em seu vexilo!<sup>273</sup>

Como se sabe, no pensamento cristão Jesus morreu na Cruz para livrar os pecados da humanidade, isto é, para cumprir a obra da redenção. A relíquia, portanto, representava simbolicamente a vida e a morte. No caso descrito pela *Reversio*, ela seria louvada pelos fiéis presentes na procissão reunida por Heráclio em sua chegada à Cidade Santa. A narrativa sobre a *humilitas* de Heráclio revela uma evidente conexão entre o *basileus* e Cristo e o princípio dessa associação encontra-se em um objeto: a Cruz. Por ela, Jesus venceu a morte e conquistou uma nova vida; por ela, Heráclio venceu seus adversários e conservou o governo do Império.<sup>274</sup>

Borgehammar observa que a frase “Doce madeira, docemente carregadora de doces fardos” foi retirada do hino *Pangue lingua*, do bispo itálico Venâncio Fortunato (c. 530-609).<sup>275</sup> Fortunato escreveu poemas dedicados à Santa Cruz, sobretudo após o soberano bizantino Justino II (c. 520-578) enviar um fragmento da relíquia à Radegunda (c. 520-587), rainha merovíngia. Esse fragmento foi colocado num relicário que se conserva no mosteiro de Santa Cruz, em Poitiers.<sup>276</sup> Nos séculos VII-VIII, o culto à Santa Cruz, tanto no Ocidente quanto no Oriente, cresceu de maneira exponencial. Essa difusão pode ser notada no relato de Adomnán de Iona (c. 627-704) sobre a *peregrinatio* do bispo franco Arculfo ao Oriente. Em Constantinopla, o bispo acompanhou uma exposição da Santa Cruz, a mesma relíquia resgatada por Heráclio que foi levada à capital bizantina após a conquista de Jerusalém pelos árabes:

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 188-189.

<sup>274</sup> DRIJVERS, Jan Willem. Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology, *op. cit.*, p. 186.

<sup>275</sup> “*Dulce lignum dulce clauo dulce pondus sustinens*”. Ver BERGEHAMMAR, Stephan. Heraclius Learns Humility, *op. cit.*, p. 189 (nota 104).

<sup>276</sup> BRÉHIER, Louis. *La Civilización Bizantina*. México, D. F.: Editorial Hispano Americana, 1955, p. 187.

[...] [existe] um grande e belo baú, no qual há uma caixa de madeira com uma tampa de madeira, contendo três pedaços da Cruz de Nosso Senhor; isto é, o longo madeiro cortado em dois e a parte transversal da mesma sagrada Cruz. Essas peças são exibidas para a adoração do povo somente três vezes ao ano – a saber, no dia da Ceia do Nosso Senhor [Última Ceia], no dia da Preparação [Sexta-Feira Santa], e no Sábado Santo [Sábado de Aleluia]. No primeiro destes [dias], a caixa, que tem dois cúbitos longos e um amplo, é colocada em um altar de ouro, com a Santa Cruz exposta à vista: o imperador é o primeiro a se aproximar e, depois dele, todos os graus diferentes de laicos em ordem beijam-na e adoram-na; no dia seguinte, a imperatriz e todas as mulheres casadas e virgens fazem o mesmo; no terceiro dia, os bispos e as diferentes ordens do clero observam as mesmas cerimônias; em seguida, a caixa é fechada, e levada de volta para o baú anteriormente mencionado<sup>277</sup>

O *basileus* em questão que participou da cerimônia na Basílica de Santa Sofia era Constantino IV, bisneto de Heráclio. Aqui, Peter Brown percebeu uma expressão do “culto mundial cristão da Santa Cruz, que floresceu no século VII”.<sup>278</sup> Essa manifestação devocional também foi expressa pelos armênios na catedral de Mren (localizada na atual Turquia), templo que analisaremos a seguir. A última passagem da *Reversio* destaca a religiosidade e benevolência de Heráclio (o “bom cristão”), além de enfatizar que a Santa Cruz continuou a realizar seus milagres:

Então o imperador, após terminar sua oração, ofereceu muitos votivos presentes e providenciou que as igrejas de Deus fossem reparadas à custa do tesouro real, concessão de privilégios em sua explícita autoridade. Devolvendo os cativos às suas casas e colocando apropriadas defesas, ele retornou a Constantinopla confiando no poder divino, que continuou a fazer um número crescente de milagres no sinal da Cruz pela graça de Nosso Senhor Jesus Cristo<sup>279</sup>

As principais características da narrativa da *Reversio* sobre o *basileus* conduzem-nos a outra associação: Heráclio como o “Imperador dos Últimos Tempos”.<sup>280</sup> Esta figura messiânica, que apareceu na *Sibila Tiburtina* (fim do século IV) e foi popularizada por um texto siríaco conhecido como *Apocalipse*, do Pseudo-Metódio (fim do século VII), provavelmente influenciou o Pseudo-Rábano.<sup>281</sup> É plausível, assim, acreditar que a *Restitutio*

<sup>277</sup> ADOMNÁN. *The Travels of Bishop Arculf in the Holy Land*. In: *Early travels in Palestine*. Edição e tradução de Thomas Wright. New York: Ktav Publishing House, 1848, p. 12.

<sup>278</sup> BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, op. cit., p. 247.

<sup>279</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, op. cit., p. 188-191.

<sup>280</sup> Ver ALEXANDER, Paul J. *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, op. cit., p. 01-15.

<sup>281</sup> “O autor [Pseudo-Metódio] retoma, talvez, de um texto da *Sibila Tiburtina*, que se acredita ter sido escrito entre 378 e 390, e foi alterado com frequência ao longo dos anos, um texto que profetizava a aparição, ao final dos tempos, de um imperador que seria rei dos romanos e dos gregos, que reinaria cento e doze anos e destruiria todos os ídolos, convertendo todos os pagãos por força. Este imperador depositaria a Cruz de Cristo em todos os templos pagãos e aquele que não adorasse a mencionada Cruz seria castigado com a espada. No fim do seu

*Crucis* heracliana em Jerusalém evocou o “Imperador dos Últimos Tempos”. Quando o *Anticristo* aparecer, este imperador encaminhar-se-á ao Gólgota para recolocar a Santa Cruz em seu devido lugar; após isso, Cristo retornará. A narrativa do Pseudo-Rábano sobre os feitos de Heráclio está em sintonia com a história exposta pelo Pseudo-Metódio.

\*\*\*

A entrada de Heráclio com a Santa Cruz em Jerusalém, fundamentada na *humilitas*, conferiu uma dimensão cristológica ao *basileus*. Em verdade, a chegada de Cristo na Cidade Santa no Domingo de Ramos inspirou a cerimônia das entradas reais nas cidades no fim da Idade Média.<sup>282</sup> A representação do soberano bizantino no texto do Pseudo-Rábano fundamenta-se na dicotomia entre o orgulho/blasfêmia de Cósroes e a humildade/respeito de Heráclio.<sup>283</sup> Por outro lado, não vimos nas crônicas de Fredegário e Moçárabe um arrependimento do *basileus*, como ocorreu na *Reversio*. Assim, entendemos que a imagem de Heráclio no texto do Pseudo-Rábano é superior em virtuosidade cristã se comparada aos relatos dos cronistas merovíngio e moçárabe.

Juntamente com Barbara Baert, acreditamos que existe uma “dupla percepção” da imagem heracliana na *Reversio*: por um lado, ele é apresentado com um guerreiro triunfante e, por outro, como um *basileus* humilde, numa atitude de pobreza e penitência.<sup>284</sup> Heráclio era, de fato, um *imitator Christi*. Na concepção bizantina, somente o *basileus* era considerado um “colega” de Cristo, seu “parceiro” no governo; o soberano era o “Vice-rei de Deus, o chefe sagrado dos povos da terra”.<sup>285</sup> Já o Heráclio da *Reversio* foi caracterizado inicialmente como um formidável guerreiro e um ortodoxo benevolente; após um lapso de soberba, como um governante humilde, penitente e triunfante.

---

reinado, os judeus também seriam convertidos ao Senhor, e seu Santo Sepulcro seria adorado por todos” – FLORI, Jean. *El islam y el fin de los tiempos*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 121.

<sup>282</sup> LE GOFF, Jacques. *Rei*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>283</sup> BAERT, Barbara. *Heraclius, l'exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York*, *op. cit.*, p. 08.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 09.

<sup>285</sup> RUNCIMAN, Steven. *A Teocracia Bizantina*, *op. cit.*, p. 10.

#### 4. O que as fontes bizantinas dizem sobre os feitos de Heráclio?

Sem cair na armadilha dos “ídolos das origens”, tão denunciada por Marc Bloch,<sup>286</sup> que nos faria voltar no tempo *ad infinitum*, abrimos um parêntese para apresentar o que as fontes bizantinas (algumas anteriores às ocidentais) têm a dizer sobre os feitos de Heráclio. Acreditamos que devemos avaliar, mesmo que brevemente, as principais facetas do *basileus* nos textos orientais para determinar, de forma comparativa, quanta [de]formação existe em relação às fontes ocidentais e perguntar: é uma criação ocidental ou há um antecedente bizantino?

Em primeiro lugar, consideremos a associação davídica, identificação realizada pela primeira vez à figura do imperador Marciano (450-457) no Concílio de Calcedônia.<sup>287</sup> O monge Antíoco Estrategos, por exemplo, associou a restauração da relíquia da Santa Cruz em Jerusalém por Heráclio à introdução da Arca da Aliança na Cidade Santa por Davi, numa analogia entre os dois soberanos:

[...] quando ele [Heráclio] entrou em Jerusalém, restabeleceu no dia 21 do mês de março a gloriosa e preciosa árvore da Cruz em seu devido lugar, selada como antes em um baú, tal como tinha sido levada. E então ele [o baú] foi totalmente lacrado, pois assim como a Arca da Aliança ficou fechada entre estranhos, a árvore vivificante da Cruz, que venceu a morte, também ficou.<sup>288</sup>

Curiosamente, em 1902 os arqueólogos encontraram moedas bizantinas em Chipre, em cujas gravações os numismatas identificaram a representação do combate entre Davi e Golias. Uma das vertentes interpretativas, ao analisar as moedas, concluiu que elas foram cunhadas em Constantinopla entre 613 e 629/630, ou seja, durante o governo de Heráclio, e que existia nelas um paralelo entre os reinados de Heráclio e Davi.<sup>289</sup> Steven H. Wander confessa a surpresa que sentiu ao encontrar essa relação na *Crônica* de Fredegário.<sup>290</sup> Da mesma forma que o bíblico Davi, “rei-guerreiro” por excelência, Heráclio defendeu a Terra Santa dos

<sup>286</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*, *op. cit.*, p. 55-56. Nos termos de Pierre Bourdieu, a obsessão pelas origens incita “os historiadores a recuarem cada vez mais no passado, a mostrarem que tudo começou mais cedo do que se julgava, a descobrirem predecessores dos precursores” – BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989, p. 78-79.

<sup>287</sup> RICHÉ, Pierre. *La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 385-386.

<sup>288</sup> ANTÍOCO ESTRATEGOS. *The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD*, *op. cit.*, p. 502-517.

<sup>289</sup> WANDER, Steven H. *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*. *Metropolitan Museum Journal*, vol. 8, 1973, p. 89; 103-104.

<sup>290</sup> *Idem*, *The Cyprus Plates and the Chronicle of Fredegar*. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 29, 1975, p. 346.

“inimigos da fé” e não ascendeu ao trono pela linha sucessória, mas para destruir uma tirania.<sup>291</sup>

A analogia constantiniana também consta nas fontes bizantinas. A política religiosa dos imperadores favoreceu a comparação: da mesma forma que Constantino, Heráclio havia pacificado o Império, combatido seus inimigos e reconstruído (com os recursos imperiais) os monumentos religiosos danificados em Jerusalém. Além disso, três dos filhos do soberano foram batizados com o nome de Constantino e o próprio *basileus* e sua dinastia exploravam essa associação em “documentos oficiais, inscrições e moedas”.<sup>292</sup> Se levarmos em consideração apenas aqueles que tiveram o poder imperial oficialmente reconhecido, ao longo de toda história bizantina o nome “Constantino” chegou a ser utilizado por 18 governantes.<sup>293</sup> Heráclio de fato conhecia a importância da simbologia da Cruz e sua ligação com o primeiro imperador cristão.<sup>294</sup>

Em relação ao *combate singular*, podemos notar que dois autores forneceram paralelos interessantes sobre o episódio: Nicéforo I, Patriarca de Constantinopla, e o cronista Teófanos, o *Confessor*. O primeiro menciona um combate entre Heráclio e um comandante persa chamado Razates (ou Rhahzadh), que ocorreu durante o contra-ataque heracliano no Oriente:

Quando Cósroes informou-se de que Heráclio estava perto do palácio real persa, ele enviou um bravo e experiente general chamado Razates. Este homem conduziu [suas forças] contra o imperador e, vindo à frente de suas linhas, lançou um duelo como desafio. Quando Heráclio percebeu que nenhum de seus homens se voluntariou, ele próprio saiu para lutar contra o bárbaro. Arqueiro experiente, [Razates] atirou uma flecha que roçou os lábios do imperador. [...]. Agora Heráclio esporeou seu cavalo e um de seus guarda-costas, que estava à sua frente, cortou com a espada o ombro de Razates; e quando este tinha caído, o imperador se lançou imediatamente para cortar sua cabeça.<sup>295</sup>

Na obra de Teófanos, o *Confessor*, “a mais detalhada fonte sobre a campanha persa de Heráclio”,<sup>296</sup> encontramos uma informação segundo a qual “um homem gigante o encontrou

<sup>291</sup> ALEXANDER, Suzanne Spain. Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates, *op. cit.*, p. 229.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>293</sup> FOSS, Clive. Emperors named Constantine. *Revue numismatique*, tome 161, 2005, p. 101.

<sup>294</sup> DRIJVERS, Jan Willem. Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology, *op. cit.*, p. 182. Ver também FROLOW, Anatole. La Vraie Croix et les expéditions d’Héraclius en Perse, *op. cit.*, p. 88-105.

<sup>295</sup> NICÉFOROS. *Short History*. Edição de Cyril A. Mango. Washington: Dumbarton Oaks, 1990, cap. 14, p. 61.

<sup>296</sup> HOWARD-JOHNSTON, James Douglas. The official history of Heraclius’ Persian campaigns. In: *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity: Historiographical and Historical Studies*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2006, p. 59.

[Heráclio] e o atacou no meio da ponte. O imperador o feriu e o arremessou no rio”.<sup>297</sup> De acordo com o *simbolismo tipológico*, esse comentário pode ser entendido como uma alusão ao *combate singular* de Davi (Heráclio) contra Golias (o “homem gigante”). A fonte utilizada por Teófanos para narrar o evento parece ter sido um poema de George de Pisidia.<sup>298</sup>

Em suma, os autores bizantinos também elaboraram as analogias davídica e constantiniana. Apesar de alguns cronistas narrarem a recuperação de Jerusalém e da Santa Cruz, nenhum deles mencionou a aparição angélica, o milagre da Porta Dourada e a *humilitas* de Heráclio, episódios que compõem a essência do mito heracliano no Ocidente. Assim, é fundamental assinalar que esses eventos são oriundos das fontes ocidentais (*Reversio* e *Sermo*). Ainda que esteja ausente nos textos bizantinos, podemos apontar ao menos uma evidência arquitetônica oriental que conta a mesma história ou algo similar. Trata-se dos detalhes da catedral armênia de Mren, construída em torno de 639-640. Essa arquitetura parece corroborar a tese de Borgehammar sobre a origem grega ou oriental do tema da *humilitas* heracliana.

---

<sup>297</sup> TEÓFANES, O CONFESSOR. *The chronicle of Theophanes: an English translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>298</sup> BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility*, *op. cit.*, p. 162



## 5. A evidência arquitetônica

Para complementar a análise da *Reversio*, apresentamos os resultados de um recente trabalho que confrontou, de maneira pioneira, o texto do Pseudo-Rábano (editado e datado por Borgehammar) com as peculiaridades arquitetônicas da catedral de Mren: referimo-nos ao artigo de Christina Maranci, *The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren*.<sup>299</sup> Essa pesquisa comparou a *Reversio* com o lintel esculpido sobre o portal norte da catedral. A antiga interpretação dos franceses Jean-Michel Thierry e Nicole Thierry,<sup>300</sup> que identificou as duas maiores figuras do lintel como sendo Heráclio (à esquerda), ao lado de seu cavalo, e Modesto (†c. 637), Patriarca de Jerusalém (à direita, recebendo a Santa Cruz), parece confirmar-se com o estudo da *Reversio*. A grande árvore que aparece à direita representaria o Paraíso celestial, ao passo que a figura menor (no centro) seria um sacerdote segurando a relíquia.

**Imagem 4**



**Imagem 4.** O lintel sobre a entrada norte da catedral de Mren.  
Fotografia de Richard A. Elbrecht e Anne Elizabeth Elbrecht (2006). VirtualAni.org.

<sup>299</sup> MARANCI, Christina. *The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren*, *op. cit.*, p. 167-180.

<sup>300</sup> THIERRY, Jean-Michel; THIERRY, Nicole. *La cathédrale de Mren et sa décoration*. *Cahiers Archéologiques*, vol. 21, 1971, p. 43-77.

Imagem 5



**Imagem 5.** Desenho do lintel que ressalta os contornos dos personagens representados. Imagem produzida por Jean-Michel Thierry e Nicole Thierry (1971: 70). Figura 29.

Maranci ultrapassou a hipótese de Hjalmar Torp, que analisou fontes iconográficas (inclusive o portal norte de Mren) e concluiu que a iconografia ocidental heracliana tem uma origem bizantina.<sup>301</sup> Contudo, Torp não resolveu inteiramente os problemas de interpretação da cena, nem realizou uma comparação com a tradição textual da *Reversio*, lacuna explorada por Maranci. Esse lintel, como indica a autora, revela dois elementos fundamentais da narrativa do Pseudo-Rábano: Heráclio, sem sua vestimenta imperial e o cavalo dele, após ser desmontado. A pesquisadora ainda afirma que, se sua teoria estiver correta, o lintel forma uma das mais antigas representações da humilde entrada de Heráclio em Jerusalém,<sup>302</sup> cena que aparece tardiamente na iconografia europeia, como veremos a seguir. É presumível, então, que a *Reversio* e a cena do lintel da catedral de Mren tenham uma tradição narrativa em comum, cunhada no Oriente na década de 630.

<sup>301</sup> TORP, Hjalmar. Un paliotto d'altare norvegese con scene del furto e della restituzione della vera croce: ipotesi sull'origine bizantina dell'iconografia occidentale dell'imperatore Eraclio. In: QUINTAVALLE, Arturo Carlo (ed.). *Medioevo: il tempo degli antichi*. Atti del Convegno internazionale (Parma, 2003). Milano: 2006, p. 575-600.

<sup>302</sup> Diferentemente da interpretação de Nicole Thierry (1997), que via na vestimenta modesta de Heráclio e no fato de o *basileus* não estar montado o seu envolvimento nos exercícios militares bizantinos na região do Cáucaso. Ao desmontar de seu cavalo, Heráclio manifestou uma posição de veneração à Santa Cruz. Ver MARANCI, Christina. *The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren*, *op. cit.*, p. 170.

## 6. A difusão da *Reversio* na tradição carolíngia e na iconografia ocidental

Na época carolíngia, a *Reversio Sanctae Crucis* foi copiada nos *scriptoria* na forma de manuscritos litúrgicos, difundidos sobretudo no meio monástico. Tal divulgação recebeu grande impulso devido à anexação do *Regnum Italicum* por Carlos Magno (774) e ao “Renascimento Carolíngio” que, além de adotar a *minúscula carolina*, acelerando a cópia dos manuscritos, transmitiu a liturgia romana às regiões recém-anexadas.<sup>303</sup> O fato de os carolíngios formarem uma “civilização da liturgia”, expressão de Étienne Delaruelle (retomada por André Vauchez), contribuiu para a popularização da *Reversio*. Além disso, nessa época o ciclo das festas enriqueceu-se consideravelmente em comparação aos séculos anteriores e, nesta esteira, as celebrações dedicadas à Virgem e aos apóstolos foram acompanhadas pelas oferecidas à Santa Cruz. Alcuíno (735-804), por exemplo, era devoto da *Inventio Crucis*.<sup>304</sup>

Nesse ínterim, o texto do Pseudo-Rábano influenciou as famosas “obras martiriológicas”, como a do carolíngio Ado de Viena (c. 800-875), que lança mão do estilo narrativo e de elementos originais da *Reversio*, entre os quais os milagres produzidos pela Santa Cruz, após a recolocação dela em Jerusalém. Heráclio é retratado como um soberano triunfante, o vencedor dos persas (na figura de Cósroes) e o restaurador da relíquia da Santa Cruz. No entanto, o autor omitiu os episódios descritos por Borgehammar como o clímax da *Reversio* – a saber, o milagre da Porta Dourada e a *humilitas* de Heráclio.<sup>305</sup> As razões que o fizeram excluir tais eventos são difíceis de apontar. O fato é que no contexto carolíngio as relações entre latinos e bizantinos gradativamente se deterioravam. Em Bizâncio, a coroação de Carlos Magno (800) foi entendida como um ato de rebelião;<sup>306</sup> no Império Carolíngio, Einhard (770-840), biógrafo do imperador, afirmava que “o poder dos francos foi sempre visto pelos gregos e romanos com olhos invejosos”.<sup>307</sup>

<sup>303</sup> “Foi Alcuíno quem introduz a reforma litúrgica, estimulando a adoção dos ritos romanos e trabalhando pessoalmente na revisão do sacramentário e do lecionário gregorianos. Com Alcuíno, o classicismo latino e o rigor litúrgico triunfam na corte” – FAVIER, Jean. *Carlos Magno, op. cit.*, p. 412.

<sup>304</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>305</sup> BAERT, Barbara. Heraclius, l’exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York, *op. cit.*, p. 09.

<sup>306</sup> BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente, *op. cit.*, p. 131.

<sup>307</sup> EINHARD. The Life of Charlemagne. In: *Medieval Sourcebook*. Translated by Samuel Epes Turner. New York: Harper & Brothers, 1880, cap. XVI.

Após se alastrar pelo mundo carolíngio na forma de manuscritos litúrgicos, a imagem de Heráclio como o “restaurador da Cruz” expressou-se iconograficamente no Ocidente apenas no século XI.<sup>308</sup> Referimo-nos a uma miniatura produzida em 1060, no famoso santuário de Mont Saint-Michel (Normandia).<sup>309</sup> Essa representação ilustra o texto do dia 14 de setembro (*veneranda eodem die exaltatio crucis*), ambos inspirados na lenda da *Reversio*.<sup>310</sup>

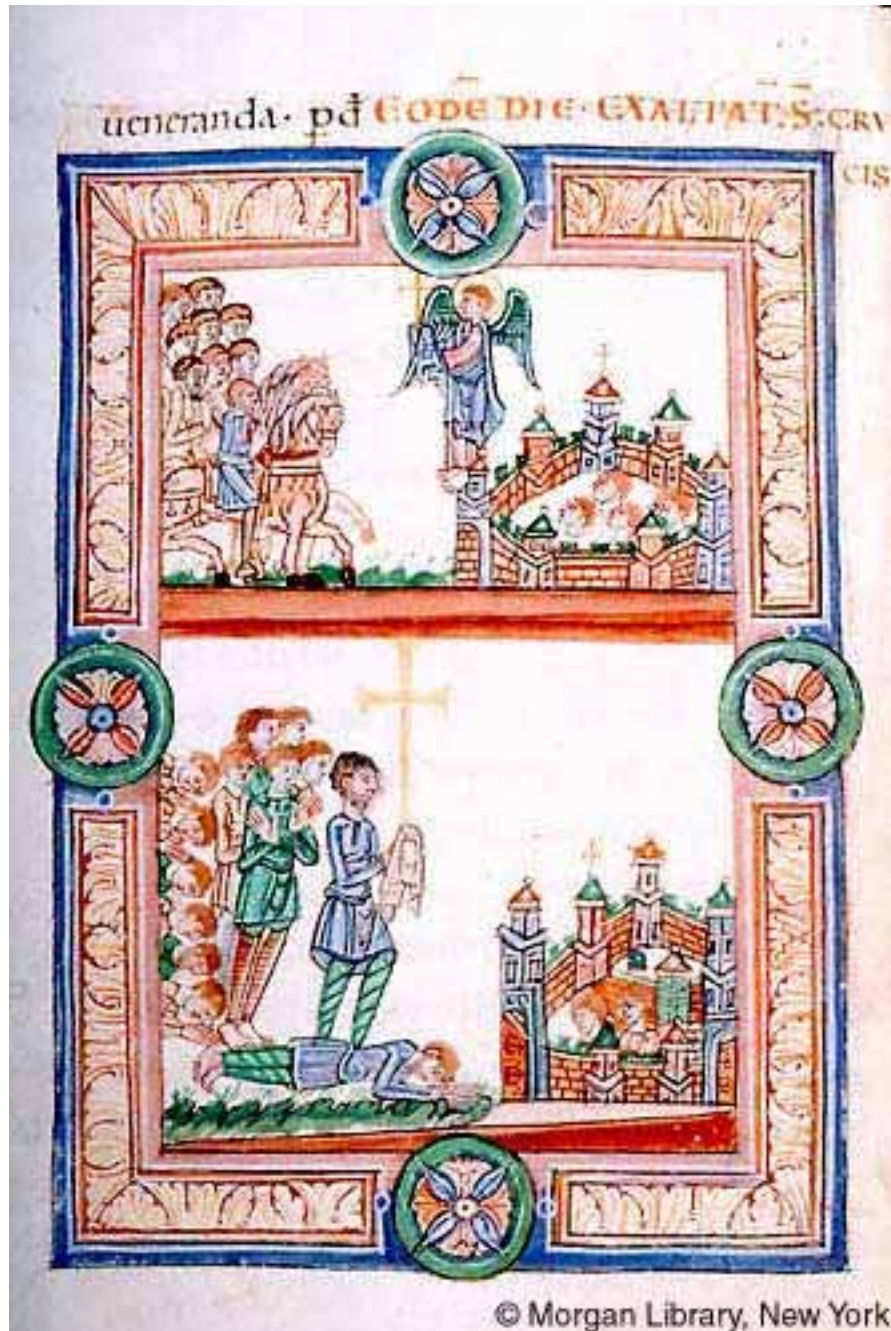
---

<sup>308</sup> Para a iconografia de Heráclio no Ocidente medieval, ver LEPRI, Nicoletta. Per un’ iconografia di Eraclio imperatore. *Porphyra*, anno V, n° 12, dicembre, 2008, p. 74-93.

<sup>309</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>310</sup> *Idem*, Heraclius, l’exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York, *op. cit.*, p. 06.

Imagem 6



**Imagem 6.** Na parte superior dessa miniatura produzida no santuário de Mont Saint-Michel, o “soberbo” Heráclio (à esquerda) chega às portas de Jerusalém montado em um cavalo, enquanto São Miguel (no centro) carrega a Santa Cruz. Abaixo, Heráclio realiza dois atos: a *humilitas* (curvado em sinal de respeito) e a *Restitutio Crucis* (em pé). Sacramentaire du Mont-Saint-Michel (c. 1060). New York, Pierpont Morgan Library, ms. 641, fol. 155v.

Como salientamos, até o fim do século XIII a *Reversio* foi o principal texto que transmitiu o mito heracliano ao Ocidente.<sup>311</sup> Algumas famosas obras da Idade Média Central que seguiram a “tradição lendária” da *Reversio* foram o *Speculum Ecclesiae*, de Honorius Augustodunensis (1080-1154), a *Rationale divinatorum officiorum*, de Jean Beleth (c. 1135-1182), e a *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze (c. 1230-1298).<sup>312</sup> Além dos livros litúrgicos, o Pseudo-Rábano influenciou um texto literário que constitui a principal fonte de nossa pesquisa: o romance *Eracle*, de Gautier d’Arras. Se a versão de Gautier, que analisaremos a seguir, não é a mais popular, ela é a mais criativa.

---

<sup>311</sup> A partir do fim do século XIII, o mito de Heráclio foi divulgado principalmente pela *Legenda Áurea*. Essa popularíssima obra, rapidamente traduzida para várias línguas vernaculares e cuja difusão foi favorecida pela invenção da Imprensa (século XV), encontra-se conservada em 1100 manuscritos. Para a imagem heracliana na *Legenda Áurea*, ver JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 767-773.

<sup>312</sup> Além do *Mitrale seu Summa de officis ecclesiasticis*, de Sicardo de Cremona (1155-1215); da *Chronicon Reicherspergense* (fim do século XII); do *Speculum historiale*, de Vincent de Beauvais (c. 1190-1264), dentre outras. Lista baseada nos trabalhos de FARAL, Edmond. D’un ‘passionaire’ latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d’*Eracle*, *op. cit.*, p. 516-518; FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*. Paris: Nizet, 1960, p. 211-212; e PRATT, Karen. *Meister Otte’s Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d’Arras*. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1987, p. 482.

## **PARTE II**

### **O MITO DE HERÁCLIO EM GAUTIER D'ARRAS**



## 1. Gautier d'Arras: vida e obra

Sabemos muito pouco sobre a vida de Gautier d'Arras. Assim como a maioria dos autores medievais, seus dados biográficos são parcos. Ainda que o interesse pelo mito de Heráclio fosse sentido desde o século XVII com os dramaturgos franceses (Pierre Corneille, por exemplo), o próprio Gautier ainda precisou esperar um século para ser “redescoberto”, sobretudo a partir do momento em que a erudição Oitocentista se deparou com desconhecidos manuscritos de seus romances, o que estimulou novas investigações e a publicação de edições críticas.<sup>313</sup>

Algumas teorias sobre a identidade de Gautier apareceram desde então. Numa delas, lançada em meados do século XX, Frederick Cowper sustentava a identificação de Gautier com Gualterus atrebatensis (Gautier d'Arras em latim), nobre e cavaleiro citado no Cartulário da Abadia de São Vaast e nos documentos (a partir de 1160) de Felipe da Alsácia (1168-1191), conde de Flandres.<sup>314</sup> A questão é que, como demonstrou Anthime Fourier, havia na mesma época em Arras muitos “Gautiers” que se tornavam “d'Arras” quando deixavam a cidade,<sup>315</sup> além de o nome “Gautier” ser comum na Idade Média.<sup>316</sup> De qualquer forma, o fato de o autor proceder de Arras, cidade situada no extremo norte da atual França, ilumina parcialmente sua vida. Arras era conhecida por ser um centro de produção literária e têxtil. No século XII, os comerciantes da cidade levavam seus produtos para as famosas feiras de Champagne e faziam negócios em locais distantes como Gênova, pois sua privilegiada localização favorecia a economia.<sup>317</sup>

Arras também era um importante centro beneditino, onde se localizava a mencionada Abadia de São Vaast (fundada no século VII). O poderio da Igreja se fazia sentir na sociedade arrasiana, como em 1025, quando o bispo Gerardo da diocese de Cambrai-Arras reuniu um Sínodo para julgar um grupo de hereges, episódio que teve sua autenticidade defendida por

<sup>313</sup> WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study*. University of Minnesota, Ph.D dissertation, 1972, p. 08-12.

<sup>314</sup> COWPER, Frederick A. G. More data on Gautier d'Arras. *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 64, n° 1, 1949, p. 302-316.

<sup>315</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age, op. cit.*, p. 179-180.

<sup>316</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Edited and translated by Karen Pratt. London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2007, p. xi.

<sup>317</sup> HENNEMAN, John Bell Jr; CLARK, William W. Arras. In: KIBBLER, William; ZINN, Grover (eds.). *Medieval France*, an encyclopedia. New York: Garland, 1995, p. 70-71.



Guy Lobrichon.<sup>318</sup> Em 1093, Arras tornou-se uma diocese independente de Cambrai. Politicamente, a cidade pertencia ao condado de Artois, território submetido ao conde de Flandres desde o início do século X. O bispo de Arras, porém, sempre estava em discórdia com o conde, protetor da abadia de São Vaast. A partir de 1180, Artois foi integrado ao reino capetíngio em expansão, num processo finalizado no início do século XIII.

Gautier d'Arras também não pode ser identificado com o Gautier d'Hénel, senhor de Méaulens e aparentado com os nobres de Arras. Tal proposição foi defendida por Gerard van Acker, que ainda classificou o autor como “laico”.<sup>319</sup> Em seu *Prólogo*,<sup>320</sup> Gautier demonstra que dependia financeiramente de seus patronos; portanto, ele não possuía os rendimentos que os documentos apresentam para Gautier d'Hénel e Gualterus atrebatensis.<sup>321</sup> Ele era certamente um *clerc* (erudito, escritor), como parece sugerir em *Ille et Galeron*,<sup>322</sup> um de seus romances. Alguns estudiosos apontam que Gautier era um “eclesiástico de funções” (um “clérigo”, em português). Seu sólido conhecimento de latim e as inúmeras referências sacras em seu texto seriam reflexos da recitação regular do *Ofício divino*, prática que o levou a escrever de modo tão natural a linguagem dos *Salmos* em francês.<sup>323</sup> A adaptação da narrativa dos sermões e das *lectiones* (a *Inventio* e a *Exaltatio Crucis*) para o francês seria adequada apenas se o autor fosse um religioso. Gautier era um seguidor do pensamento oficial da Igreja, como atestam suas críticas a um grupo de hereges, tanto em *Eracle* (vv. 5229-5231) quanto em *Ille et Galeron* (vv. 1245-1253).

Argumento consistente, a função eclesiástica de Gautier também contribui para recusar outra teoria de Cowper, para quem o autor era um *laïc* (nobre e cavaleiro).<sup>324</sup> Na realidade, como o nível educacional dos cavaleiros do século XII era rudimentar (raríssimos sabiam escrever), dificilmente algum deles conseguiria compor versos elaborados.<sup>325</sup> Gautier deve ter recebido sua educação clerical numa escola episcopal ou na herdeira desta, a escola

<sup>318</sup> LOBRICHON, Guy. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação, *op. cit.*, p. 69-88.

<sup>319</sup> VAN ACKER, Gerard. Gautier d'Arras, le plus ancien trouvère du Nord de la France. *Revue du Nord*, Lille III, tome XLIII, n° 172, 1961, p. 273-279.

<sup>320</sup> “Meu senhor, eu sou um homem paciente, mas não se esqueça de ser leal comigo, pois se a promessa que fez a mim não for cumprida este ano, certifique-se que não seja tarde demais” (vv. 6562-6565).

<sup>321</sup> PIERREVILLE, Corinne. Introduction et dossier. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Traduit en français moderne d'après l'édition de G. Raynaud de Lage par André Eskénazi. Paris: Champion, 2002, p. 08; PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. xi.

<sup>322</sup> “[...] em menos tempo que eu levaria para descrever isso, ele avançou mais, acredito, que um clérigo escreveria em um dia, sem incômodos” (vv. 748-750).

<sup>323</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Publié par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1976, p. IX.

<sup>324</sup> COWPER, Frederick A. G. More data on Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 306.

<sup>325</sup> DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 40-41.

catedralícia (ou urbana), unidade educacional mais típica do século XII. Essas escolas eram destinadas primeiramente à formação de sacerdotes (no ensino de Teologia), uma das funções que Gautier pareceu exercer. Elas também ensinavam as Sete *Artes Liberais* (*Trivium* e *Quadrivium*).<sup>326</sup> Significativo a respeito, muitos autores da jovem literatura vernacular receberam “as ordens menores, passaram pelas escolas ou foram beneficiados pelo privilégio clerical”.<sup>327</sup> Outros faziam o caminho inverso, como Hélinand de Froidmont (c. 1160-1237), *trouvère* admirado na corte de Filipe Augusto que, em 1182, retirou-se para se tornar um cisterciense.

Membro do clero secular, Gautier escreveu seu romance *Eracle* com várias passagens de inspiração religiosa,<sup>328</sup> segundo um padrão impregnado por um ideal de humildade retomado de textos sagrados (bíblicos, litúrgicos, hagiográficos, etc.).<sup>329</sup> A sofisticada retórica de Gautier sugere que ele foi um clérigo literato embebido pela cultura erudita. Seu estilo revela uma familiaridade com as *Artes Poeticae* medieval, adquirida durante sua formação clerical.<sup>330</sup> Aluno com vocação literária, Gautier poderia aproveitar nessas escolas os ensinamentos das mencionadas *Artes Poeticae* (ensinadas no *Trivium*), que derivavam diretamente da *Retórica clássica*. Entre os tópicos inspiradores estariam as técnicas poemáticas, os recursos gramaticais e os processos estilísticos. Como o autor necessitava de musicalidade para ler seus romances em público, o *Quadrivium* seria apreciado, em especial por fornecer conhecimentos de Música.<sup>331</sup>

Apesar dessa formação eclesiástica, Gautier não produziu uma literatura integralmente clerical, porque, entre outras coisas, escreveu em língua vernácula. A maior parte da Literatura medieval encontrava-se na zona que Hilário Franco Júnior chamou de “cultura intermediária”,<sup>332</sup> alimentada pelas trocas entre as culturas clerical (da qual Gautier fez parte) e vulgar (da qual ele apropriou certos elementos, inclusive a língua). Se por um lado ele

<sup>326</sup> NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979, p. 195. *Trivium* (Gramática, Dialética e Retórica) e *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia).

<sup>327</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 1, p. 244.

<sup>328</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. La religion d'Éracle. In: DUFOURNET, Jean; POIRION, Daniel (eds.). *Mélanges de Langue et de Littérature Médiévales offertes à Pierre Le Gentil*. Paris: SEDES, 1973, p. 713.

<sup>329</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras*. L'autre chrétien. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001, p. 20.

<sup>330</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. xlvi-xlviii.

<sup>331</sup> FARAL, Edmond. *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Paris: Champion, 1923.

<sup>332</sup> “‘Intermediária’ qualitativamente, por estar colocada entre a cultura de elite e a dos demais segmentos; ‘intermediária’ espacialmente, por ser o ponto de convergência de dados provenientes dos polos culturais” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de mitologia medieval, *op. cit.*, p. 31.

escreve em língua vernacular e utiliza a tradição oral e folclórica, por outro evoca um ideal evangélico e revela conhecimentos de latim e retórica. Ao transitar entre as duas culturas, os romances de Gautier podem ser considerados legítimos produtos dessa “cultura intermediária”. Friedrich Wolfzettel tem a mesma interpretação sobre a natureza do *Eracle*, obra que testemunha a “osmose” entre o espírito clerical e o espírito cavaleiresco típico do norte da França.<sup>333</sup>

No tempo de Gautier, as jovens línguas vernáculas eram cada vez mais colocadas por escrito, principalmente pela aristocracia laica. Até meados do século XII, existia apenas a literatura vernácula em verso (cantada): o lirismo e a *chanson de geste*. O romance (*roman*) surge em torno de 1150: trata-se do “primeiro gênero destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta”.<sup>334</sup> O *roman* restringia-se aos clérigos e nobres, isto é, era um “produto criativo da corte, dirigido à corte”.<sup>335</sup> Na visão de Paul Zumthor, o romance situava-se entre a oralidade e a escritura e, ao contrário dos contos consumidos pelo povo em geral, requeria “vastas dimensões: longas durações de leitura e de audição”.<sup>336</sup>

Assim como Chrétien de Troyes, Gautier era um “*trouvère*”. Intraduzível para o português, esse termo originário da *langue d’oil* designava os compositores dos romances do norte da França. Ele opõe-se ao *troubadour*, “trovador” que vivia nas cortes do sul da França, região da *langue d’oc*. Como o termo *trouvère* não pode ser traduzido e “poeta” surge somente no fim do século XIII,<sup>337</sup> preferimos denominá-lo de “clérigo”. Estamos diante de um *litteratus*, ou seja, um letrado que dominava o latim (a língua “internacional” erudita da época), apesar de optar por escrever em vernáculo.<sup>338</sup> Na realidade, além do latim, os clérigos conheciam o vulgar, a língua materna deles.

Existe a hipótese de que Gautier tenha sido vinculado à famosa corte dos condes de Champagne, em Provins. As descrições que o clérigo faz de Roma lembrariam certos locais e eventos dessa cidade francesa. Essa outra teoria de Cowper é considerada sem fundamento por John F. Benton, mas “frutífera” por Karen Pratt. Enquanto Benton argumenta que não

<sup>333</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l’universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 33, n° 2, 1990, p. 124.

<sup>334</sup> ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 2, p. 81; 90.

<sup>335</sup> CIRLOT, Victoria. El roman courtois. In: LLOVET, Jordi (ed.). *Lecciones de Literatura Universal: siglos XII a XX*. Madrid: Cátedra, 2012, p. 55.

<sup>336</sup> ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 266.

<sup>337</sup> ZINK, Michel. Literatura(s), op. cit., p. 79.

<sup>338</sup> Por outro lado, os *illitterati* eram laicos que não dominavam a língua latina.

existe evidência no texto de Gautier para associá-lo a Provins,<sup>339</sup> Pratt confia em algumas aproximações e salienta que o romance *Eracle* provavelmente foi escrito de acordo com o calendário social e os interesses religiosos dos seus benfeitores dessa cidade francesa.<sup>340</sup>

Como Chrétien de Troyes frequentou a corte de Champagne, podemos supor que entre 1170 e 1180 ele e Gautier foram “companheiros” e mesmo “rivais”, se reconhecermos que o *Prólogo* do *Chevalier de la Charrete* faz uma alusão à dedicatória do *Eracle*.<sup>341</sup> Naquela época, a corte era conduzida pelo conde Henrique I, *o Liberal* (1152-1181), e por Maria da França (1159-1198), sua esposa. A dedicatória feita por Gautier no *Epílogo* do romance *Eracle* aponta sua relação com as casas de Blois, Champagne e Hainaut, pois ele menciona os nomes de Teobaldo V de Blois (1152-1191), Maria da França e Balduíno de Hainaut (vv. 6523-6532):

Li quens Tiebaus ou riens ne faut,  
Li fix au boin conte Tiebaut,  
Me fist ceste oevre rimoiier.  
Par lui le fis, nel quier noier,  
Et par le contesse autressi,  
Marie, fille Loëy.  
Faire m'en a mainte assaillie  
Cil qui a Hainau en baillie,  
Que je traitasse l'uevre en fin.  
Jel sai si preudome et si fin

O conde Teobaldo [Teobaldo V], que é perfeito em todos os sentidos, e é filho do bom conde Teobaldo [Teobaldo IV], pediu-me para escrever esta obra em verso. Não quero negar que eu a fiz para ele, e também para a condessa Maria [Maria da França], filha de Luís [Luís VII]. O justo senhor de Hainaut [Balduíno V?] exortou-me várias vezes para que eu finalizasse esta obra. Eu sei que ele é *preudome* e *cortês*.

Como podemos perceber, inicialmente o romance seria dedicado apenas ao conde Teobaldo V de Blois,<sup>342</sup> referido por Gautier no *Prólogo* como “o homem mais valente que você poderia encontrar entre a Irlanda e Roma”, um nobre “corajoso, generoso, cortês” (vv.

<sup>339</sup> BENTON, John F. The Court of Champagne as a Literary Center. *Speculum*, vol. 36, nº 4, 1961, p. 569-570. Benton expõe ironicamente uma associação feita por Cowper segundo a qual uma torre redonda descrita em *Eracle* (“tor fort et reonde”, v. 3134) apresenta a aparência de uma quadrada e fortificada torre octogonal de Provins (no caso, a Tour César).

<sup>340</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. xii. Pratt afirma, entre outras coisas, que o calendário das duas feiras anuais de Provins coincide com os dias das festas associadas à Santa Cruz descritas em *Eracle*.

<sup>341</sup> ZUMTHOR, Paul. L'Écriture et la voix: Le Roman d'Eracle. In: ARRATHOON, Leigh A. (ed.). *The Craft of Fiction: Essays in Medieval Poetics*. Rochester, Michigan: Solaris Press, 1984, p. 161.

<sup>342</sup> Teobaldo V, conde de Blois, era filho de Teobaldo IV (c. 1090-1152) e irmão de Henrique I.

51-54). As dedicatórias à Maria da França e Balduíno de Hainaut aparecem somente no *Epílogo* mencionado. É quase certo que Gautier vivia nas terras (ou mesmo na corte) do conde de Hainaut, único nobre designado por ele como *sire* – “senhor” (v. 6562), a quem ama “mais do que qualquer outro príncipe no mundo” (v. 6533). Infelizmente não podemos saber de qual nobre se tratava: Balduíno IV (1120-1171) ou o filho dele, Balduíno V, *o Corajoso*, conde de Hainaut (1171-1195) e de Flandres (1191-1195). Caso fosse uma referência ao primeiro conde,<sup>343</sup> a datação final do romance *Eracle* seria iluminada, pois Gautier o teria acabado antes da morte dele, em 1171. Enquanto Raynaud de Lage afirma que provavelmente se tratava de Balduíno V, Corinne Pierreville assegura que o é.<sup>344</sup> Por sua vez, apesar de ter apontado em sua edição esse problema aparentemente sem solução,<sup>345</sup> Pratt parece escolher um lado em um recente artigo.<sup>346</sup>

Os últimos trabalhos sobre Gautier apontam Balduíno V como o conde mencionado, talvez presumindo que na década de 1170 existiriam conjunturas históricas mais favoráveis para o autor finalizar e oferecer sua obra, quando Balduíno IV já estaria morto. Entre essas teorias aparece a de Pierreville, segundo a qual Balduíno V estava ligado à casa de Blois-Champagne por relações familiares desde 1171. Segundo o cronista Gisleberto de Mons (c. 1150-1225), vassalo de Balduíno, o conde não “estava de modo algum ligado ao rei da França, já que este não possuía sua homenagem, aliança ou parentesco”.<sup>347</sup> e pretendia unir matrimonialmente os herdeiros de Hainaut com os sucessores de Henrique I e Maria da França, o que foi confirmado em duas solenes assembleias (1179 em Troyes e 1181 em Provins).<sup>348</sup> Tais reuniões poderiam oferecer a Gautier a possibilidade de apresentar o

<sup>343</sup> Opinião de CALIN, William C. On the chronology of Gautier d’Arras. *Modern Language Quarterly*, vol. 20, n° 2, 1959, p. 192-196.

<sup>344</sup> Respectivamente, RAYNAUD DE LAGE, Guy. La religion d’Éracle, *op. cit.*, p. 707; PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>345</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D’ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. viii-ix. Precipitadamente, Rima Devereaux confunde Balduíno (IV ou V) com Teobaldo (IV ou V): “Como as referências internas ao patronato da obra por **Teobaldo de Blois** são ambíguas, referindo-se tanto a **Teobaldo IV** ou a **Teobaldo V**, não é possível datar a obra mais precisamente” – DEVEREAUX, Rima. *Renewal and Utopia: Constantinople and the West in Medieval French Literature*. Cambridge: DS Brewer, 2012, p. 37 (grifos nossos). Na realidade, não se trata de Teobaldo (IV ou V) de Blois, mas de Balduíno (IV ou V), porque, como vimos, Gautier menciona o conde de Hainaut!

<sup>346</sup> “Em *Eracle*, Gautier refere-se a Teobaldo V de Blois, Maria de Champagne, a esposa de Henrique, o Liberal, e Balduíno V de Hainaut como os seus patronos [...]” – PRATT, Karen. The Genre of Gautier d’Arras’ *Eracle*: A twelfth-century French ‘History’ of a Byzantine Emperor. *Medieval Historical Discourses: Essays in Honour of Professor Peter S. Noble*, vol. 34, 2008, p. 169.

<sup>347</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*. Tradução de Laura Napran. Woodbridge: Boydell, 2005, p. 73.

<sup>348</sup> Gisleberto descreveu as duas assembleias. Vejamos a primeira delas: “No ano do Senhor de 1179, o frequentemente mencionado conde de Hainaut, no [primeiro] domingo depois da Ascensão do Senhor,

romance *Eracle* e dedicá-lo aos seus três patronos.<sup>349</sup> Embora sua área de atuação literária fosse a Champagne e a Flandres, ele possivelmente também viajou à Bretanha (antiga Armórica) para recolher informações que seriam empregadas em *Ille et Galeron*.

O período em que Gautier viveu foi marcado por profundas mudanças. O homem é “filho do seu tempo”; eles “se parecem mais com a sua época do que com seus pais”, já dizia Marc Bloch.<sup>350</sup> Nos séculos XI-XII, ocorreram fenômenos que influenciaram profundamente o Ocidente europeu: materiais, como os Renascimentos urbano e comercial e a expansão agrícola; sociais, como o impulso demográfico; culturais, como o Renascimento do século XII, a “Reação Folclórica” e o avanço das línguas vernáculas; religiosos, como a Reforma Papal e as Cruzadas. No entanto, não partimos da noção de que o contexto determina a obra, apenas procuramos apontar as influências.

O clérigo arrasiano era um homem da Igreja que circulava pelo mundo laico. Como as percepções do universo social “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”, devemos relacionar os “discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”.<sup>351</sup> O poder ideológico do discurso eclesiástico que Gautier compartilhava foi manifestado em diversos aspectos, como na misoginia, nas críticas às heresias, no ideal evangélico, etc. Sua obra procurava atender às expectativas dos nobres e de seus patronos, homens que tinham aspirações político-religiosas relacionadas especialmente com as Cruzadas, movimento que propunha recuperar a Terra Santa.

A escassez de trabalhos sobre o romance *Eracle* no fim do século XX foi verificada por Norris Lacy, que consultou o *MLA International Bibliography* e se deparou com apenas duas publicações (entre 1960 e 1979) que focalizavam diretamente a obra.<sup>352</sup> Discípulo de Lacy, David S. King realizou uma pesquisa quantitativa similar e encontrou (entre 1963 e 1996) no mesmo catálogo apenas 25 trabalhos sobre Gautier contra 1174 sobre Chrétien de Troyes!<sup>353</sup> De fato, por muito tempo vários autores criticaram as obras do clérigo arrasiano,

---

reconheceu e jurou na cidade de Troyes a Henrique, conde palatino daquela cidade, os pactos matrimoniais no quais o conde de Flandres tinha confirmado com ele anteriormente, ou seja, a respeito de Isabel, filha do conde de Hainaut, com Henrique, filho do conde de Troyes (que é comumente chamado de conde de Champagne), e sobre Maria, filha do conde Henrique, com Balduino [VI], filho do conde de Hainaut. No mesmo dia, Maria, esposa do conde Henrique, deu à luz naquele mesmo lugar a um filho [chamado] Teobaldo” – GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut, op. cit.*, p. 72.

<sup>349</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien, op. cit.*, p. 14.

<sup>350</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador, op. cit.*, p. 60.

<sup>351</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações, op. cit.*, p. 17.

<sup>352</sup> LACY, Norris J. The Form of Gautier d'Arras's *Eracle*. *Modern Philology*, vol. 83, n° 3, 1986, p. 227.

<sup>353</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron reconsidered*. Washington University, Ph.D dissertation, 1996, p. 37 (nota 34).

cujos romances – julgados quase sempre à luz dos de Chrétien – apresentariam um estilo medíocre e entediante.

A opinião dos especialistas em Literatura medieval sobre Gautier era (e ainda é) conflitante. Para Daniel Poirion, o romance *Eracle* é um “rico exemplo das experiências literárias que se desenvolveram a leste e ao norte de Paris”. Esse elogio, entretanto, vem logo acompanhado por uma comparação com as obras de Chrétien de Troyes, que “nos fazem compreender os limites da arte de Gautier”, a quem ele considera “mais um virtuoso do que um poeta inspirado”.<sup>354</sup> Nas últimas décadas, muitos estudiosos têm apreciado diversos aspectos dos romances do clérigo arrasiano, como amor, retórica, humor, gênero, religião e política. Já em 1962, William Calin proferia que “o ecletismo é um dos maiores charmes da obra de Gautier”.<sup>355</sup> Não por acaso, Corinne Pierreville intitulou seu principal livro como “*Gautier d’Arras. L’autre chrétien*” (2001). É significativo, entre outras coisas, que Gautier seja um dos primeiros a utilizar a *metáfora da rosa* para designar uma mulher,<sup>356</sup> antes mesmo do *Roman de la Rose* (século XIII).

Apesar da tradição manuscrita dos romances de Gautier ser pequena (apenas dois manuscritos do *Ille et Galeron* e três do *Eracle* sobreviveram), o autor encontrou certa popularidade em seu tempo. Assim como os germânicos Hartmann von Aue (c. 1160-1210) e Wolfram von Eschenbach (c. 1170-1220) adaptaram os romances de Chrétien de Troyes, um *Minnesänger* do centro-sul do Sacro Império adaptou (certamente após 1204) a obra de Gautier. Trata-se de Meister Otte, autor que considerou o romance *Eracle* digno de ser adaptado para o médio-alto-alemão.<sup>357</sup> Nesta época, escreveu-se “*Gautiers d’Arras qui fist d’Eracle*” numa lista de “bons menestrelis” conhecida como *Miracle de la Vierge*, que também menciona o nome de outras “celebridades” literárias, entre elas Chrétien de Troyes e Benoît de Sainte-Maure (†1173).<sup>358</sup> Ao contrário da *Reversio Sanctae Crucis*, que propagou a imagem de Heráclio em dezenas de representações iconográficas, o romance *Eracle* ganhou apenas uma reprodução imagética, compilada (indiretamente) a partir da obra de Meister Otte. Referimo-nos aos murais de uma igreja do vilarejo alemão de Frauombach, em Hesse,

<sup>354</sup> POIRION, Daniel. *Eracle: conte, légende, roman*. In: *Résurgences: mythe et littérature à l’âge du symbole* (XIIe siècle). Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 119; 126.

<sup>355</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras. *Symposium*, vol. 16, n° 4, 1962, p. 286.

<sup>356</sup> No caso, Athanaïs: *Eracle*, vv. 1268; 2383; 2495-2498; 2719; 3123.

<sup>357</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte’s Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 11. Não devemos confundir Meister Otte com o cronista germânico Otto de Freising (c. 1114-1158), como o fez Ludovic Drapeyron (citação no início da pesquisa), identificação descartada pela própria cronologia.

<sup>358</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 181.

elaborados por volta de 1350.<sup>359</sup> Neles, podem-se observar representações da infância de Eracle.

As obras de Gautier foram influenciadas por muitos estilos, oriundos das mais distintas tradições, como as *chansons de geste*, os romances antigos, os *fabliaux*, as hagiografias, a lírica cortesã, etc. Em *Ille et Galeron*, a utilização de certos nomes próprios indica um autor culto que parecia conhecer textos famosos no século XII, como a *Chanson d'Antioche*, o *Roman d'Alexandre*, o *Roman de Brut*, o *Roman de Thèbes*, o *Roman de Troie*, a *Crônica do Pseudo-Turpin*, etc.<sup>360</sup> Como apresenta “o amor como um guerreiro que ataca suas vítimas indefesas”<sup>361</sup> e os “amantes vivendo com um medo perpétuo”,<sup>362</sup> pode-se concluir que Gautier também foi influenciado pelas obras amorosas do romano Ovídio (43 a.C.-17 d.C.).

A frequência de provérbios e máximas em *Eracle* (120) é elevada em comparação à de *Ille et Galeron* (75), que corresponde à média dos romances de Chrétien de Troyes.<sup>363</sup> Essa discrepância prova que Gautier aumentou propositalmente o número de passagens didáticas em *Eracle* para acentuar o caráter edificante do romance. Ao condenar a avareza, inveja, amor, poder ou riqueza, Gautier “soa como um moralista”.<sup>364</sup> Além de divertir, a Literatura do século XII tinha a função de ensinar. De acordo com Duby, as produções literárias dessa época objetivavam estabelecer um conjunto de imagens exemplares.<sup>365</sup> Apesar dessa mensagem moral (cristã), o clérigo arrasiano também estava impregnado de influências do mundo cortês.<sup>366</sup>

\*\*\*

Uma das perspectivas metodológicas de nossa pesquisa é aproximar o romance *Eracle* de Gautier d'Arras a outros textos, o que permite revelar as diferenças e semelhanças, a noção

<sup>359</sup> CURSCHMANN, Michael. Constantine-Heraclius. German Texts and Picture Cycles. In: LAVIN, Marilyn Aronberg (ed.). *Piero della Francesca and His Legacy*. Studies in the History of Art, n° 48. Hannover-London, 1995, p. 49-61.

<sup>360</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 284.

<sup>361</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, op. cit., p. 311.

<sup>362</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, op. cit., p. 197.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 275. Para uma lista completa dos provérbios em *Eracle*, ver “Annexe 11. Proverbs et sentences dans les romans de Gautier d'Arras et de Chrétien de Troyes” (p. 323-332) da mesma obra.

<sup>364</sup> KING, David S. The Voice from Within: Intra-textual *Auctoritas* in Gautier d'Arras's *Eracle*. *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 104, n° 2, 2003, p. 241.

<sup>365</sup> DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII: uma investigação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 11.

<sup>366</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, op. cit., p. xiii.



de influência (direta ou indireta), etc. Como já dissemos, o romance de Gautier foi (e ainda é) confrontado com textos literários, sobretudo com as obras de Chrétien de Troyes. Se por um lado preservamos esse frutífero sentido comparativo, por outro exploramos outras correlações igualmente proveitosas. Nosso objetivo é escapar desse lugar comum ao dialogar com outras fontes, como os apócrifos bíblicos e as obras de São Bernardo de Claraval.

Nas últimas décadas, os historiadores e outros acadêmicos utilizam cada vez mais os apócrifos, porque, ao contrário do que se costumava imaginar, eles não eram combatidos nem rejeitados pela Igreja.<sup>367</sup> Embora os medievais negassem essas narrativas em termos dogmáticos, elas eram citadas de forma camuflada a fim de preencher as lacunas deixadas pelos textos canônicos, ou seja, “a popularidade dos apócrifos explica-se por uma curiosidade pelos detalhes negligenciados ou pouco comentados dos eventos contidos na Bíblia”.<sup>368</sup> Além da literatura (como o ciclo do Graal), os apócrifos influenciaram o teatro, a liturgia, a hagiografia e, principalmente, a iconografia.<sup>369</sup>

Em relação às obras bernardianas, são poucos os pesquisadores que as relacionaram ao romance *Eracle*. Mas por que deveriam? Durante sua vida, o abade de Claraval redigiu centenas de cartas (exortações e ensinamentos) que foram endereçadas aos guias da sociedade do século XII, tanto da esfera temporal (monarcas, nobres, etc.) quanto da espiritual (papas, bispos, monges, etc.).<sup>370</sup> Ele também escreveu *homilias*, tratados, a Regra dos templários e o *De Laude Novae Militiae* dedicado a esses cavaleiros. Bernardo manteve um admirável prestígio mesmo após o fracasso da Segunda Cruzada (1147-1149), da qual ele foi um fervoroso propagandista.<sup>371</sup> Nas palavras de Étienne Gilson, o abade “encarna o gênio religioso da sua época inteira”, cuja profunda influência provém de diferenças causas: “o prestígio de sua santidade, a eloquência de seu estilo e a autoridade do reformador religioso”.<sup>372</sup>

<sup>367</sup> Por exemplo, “na Legenda Áurea o apócrifo Evangelho Nicodemo mereceu seis citações, mais do que receberam 31 livros bíblicos canônicos, inclusive o Evangelho de Marcos” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, *op. cit.*, p. 47.

<sup>368</sup> BOZÓKY, Edina. Les apocryphes bibliques. In: RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy (dirs.). *Le Moyen Âge et la Bible*. Bible de tous les temps. Paris: Editions Beauchesne, 1984, p. 429.

<sup>369</sup> Para a influência dos apócrifos na iconografia medieval, ver GRAU-DIECKMANN, Patricia. Influencia de las historias apócrifas en el Arte. *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 1, 2001, p. 72-86.

<sup>370</sup> “Bernardo distingue-se neste exercício: encontraram-se 550 cartas suas!” – BERLIOZ, Jacques. São Bernardo, o soldado de Deus. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 49.

<sup>371</sup> RICHÉ, Pierre. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 73-79.

<sup>372</sup> GILSON, Étienne. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 362-365.

Para Jean Leclercq, especialista no *corpus* bernardiano, os trovadores e *trouvères* inspiraram-se mais em São Bernardo e nos cistercienses do que nos mestres seculares. Devido à importância conferida ao simbolismo, especialmente à alegoria do amor, a teologia monástica encontrava maior repercussão entre os compositores. Na realidade, o ideal monástico e sua literatura, sempre estudada e comentada, eram fontes de inspiração. As semelhanças estão na estrutura simbólica, nos temas compartilhados, etc. A influência (direta ou indireta) do pensamento monástico sobre os autores foi decisiva, quer cisterciense, quer bernardiano.<sup>373</sup> Acreditamos, portanto, que uma relação entre Gautier d'Arras e São Bernardo merece ser explorada. As reflexões do abade atingiram principalmente os círculos eclesiásticos, onde Gautier foi educado. À luz do pensamento bernardiano, os temas desenvolvidos pelo clérigo de Arras ganham uma compreensão original.

## 1.1 A natureza do romance *Eracle*

### a) Classificação e linguagem

A indicação do gênero literário do *Eracle* é problemática, pois se trata de uma narrativa eclética, recheada com temas hagiográficos, eróticos e épicos. Alguns especialistas rotularam a obra como um “romance hagiográfico” ou um “romance épico”,<sup>374</sup> o que favorece uma parte da narrativa em detrimento das outras.<sup>375</sup> De toda forma, podemos assinalar que *Eracle*, texto híbrido, é um *romance* (vv. 95; 102) – “uma narrativa vernacular em versos octossilábicos rimados”.<sup>376</sup> Lido em voz alta, o texto apresenta elevado índice de oralidade. Numa experiência interessante, Zumthor leu em voz alta o romance e concluiu, “por extrapolação”, que seria necessário pouco mais de 4 horas para que a obra fosse inteiramente

<sup>373</sup> LECLERCQ, Jean. The Renewal of Theology. In: BENSON, Robert; CONSTABLE, Giles; LANHAM, Carol D. (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 86.

<sup>374</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l'universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 115.

<sup>375</sup> Alguns manuais de literatura francesa medieval, como o de Dominique Boutet e Armand Strubel, preferem classificar *Eracle* como um “romance bizantino”, embora ele também esteja “a meio caminho entre a hagiografia e o romance histórico” – BOUTET, Dominique; STRUBEL, Armand. *La littérature française du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 34.

<sup>376</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. xxxi.

lida em público, com o “mínimo de expressividade, com as pausas indispensáveis e o acompanhamento de alguns gestos”.<sup>377</sup>

A língua materna de Gautier era o picardo, que predominava numa rica e urbanizada região ao norte da França onde se localizava a cidade de Arras. Entretanto, como atuava em outros centros literários, o autor preferiu escrever suas obras em “frâncico”, dialeto da *Île-de-France* que no século XIII suplantou os demais dialetos *d'oïl* como língua falada e literária, considerado o precursor do “francês” moderno.<sup>378</sup> Os picardismos que aparecem de forma residual em suas obras são resultado, sobretudo, da influência dos copistas do século XIII.<sup>379</sup>

## b) Estrutura tripartite

Muitos autores que estudaram o *Eracle* de Gautier divergem sobre sua divisão. Alguns dos primeiros pesquisadores como Edmond Faral, Anthime Fourrier e Mary Lou Wolsey dividiram a obra em apenas duas partes. Para Faral, a “segunda parte” do romance, analisada em seu artigo, seria a “história da Cruz” (vv. 5120-6570), enquanto a “primeira parte” englobaria toda a narrativa anterior.<sup>380</sup> Numa perspectiva diferente, outros estudiosos defendem uma tripartição. William Calin, por exemplo, argumenta que cada uma dessas três partes, “elementos” originalmente sem semelhança um com o outro, se baseia numa fonte distinta.<sup>381</sup> No balanço historiográfico feito por David S. King, a “tripartição efetivamente provou ser o mais popular método crítico de leitura do *Eracle*”.<sup>382</sup> Com efeito, acadêmicos hodiernos como Raynaud de Lage, Eley, King, Pierreville e Pratt dividiram a obra em três seções: 1) “a infância de Eracle” (vv. 1-2745); 2) “a história de amor” (vv. 2746-5092/5119); 3) “a recuperação da Santa Cruz” (vv. 5093/5120-6570).<sup>383</sup>

<sup>377</sup> “[...] muito mais se o leitor teatralizasse certas passagens, como aqui e ali (em particular nos diálogos) o texto o convida insistentemente” – ZUMTHOR, Paul. *L'Écriture et la voix: Le Roman d'Eracle*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>378</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A “doce França”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Editora Íbis, 1997, p. 69.

<sup>379</sup> PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. lii.

<sup>380</sup> FARAL, Edmond. D'un ‘passionaire’ latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'*Eracle*, *op. cit.*, p. 514. Ver também FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 261-262; e WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>381</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 275.

<sup>382</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>383</sup> Respectivamente, RAYNAUD DE LAGE, Guy. La religion d'Éracle, *op. cit.*, p. 707; ELEY, Penny. Patterns of Faith and Doubt: Gautier d'Arras's *Eracle* and *Ille et Galeron*. *French Studies*, vol. 43, nº 3, 1989, p.

### c) Estratégias discursivas

No romance *Eracle*, Gautier valeu-se de certas estratégias discursivas comuns em sua época: além de intervir no assunto como se fosse o próprio protagonista,<sup>384</sup> ele acrescenta “anúncios”, como um contador de histórias que pretende manter a atenção de seu público ouvinte e, para isso, destaca a continuação de sua matéria narrativa.<sup>385</sup> Essa estratégia linguística, comum entre os autores medievais,<sup>386</sup> encontra-se, por exemplo, na “abertura” da terceira parte – na descrição da “Conquista da Cruz” (vv. 5110-5118).<sup>387</sup> Tal recurso ainda é observado atualmente, como nas telenovelas que muitas vezes anunciam as “cenas dos próximos capítulos”. A técnica do “suspense” é outro recurso utilizado no romance, cujos personagens principais entram em cena antes de serem designados pelo nome – o imperador Laïs, por exemplo, aparece na trama desde o verso 672, ainda que o ouvinte tenha que esperar até o verso 2787 para conhecer o nome dele!<sup>388</sup>

O caminho percorrido por *Eracle* nos versos de Gautier é particular. Na segunda parte da obra, o herói desaparece de cena e só retorna no final. Gautier faz o leitor-ouvinte esperar. Ao inesperadamente alterar as direções da narrativa a seu bel-prazer, o autor rompe com a expectativa de seu público. Em razão disso, a afirmação de Calin de que no romance “nós nunca perdemos o herói de vista”<sup>389</sup> é exagerada, pois leva pouco em consideração a ausência de *Eracle* na “história de amor”, como bem sublinhou King.<sup>390</sup> As estratégias discursivas

258-259; KING, David S. True to Twelfth-Century Form: Gautier d’Arras’s *Eracle*. *Carson-Newman Studies*, Jefferson City, Tennessee, vol. 10, n° 1, 2002, p. 72-74; PIERREVILLE, Corinne. Introduction et dossier, *op. cit.*, p. 13-20; PRATT, Karen. The Genre of Gautier d’Arras’ *Eracle*: A twelfth-century French ‘History’ of a Byzantine Emperor, *op. cit.*, p. 170.

<sup>384</sup> As intervenções na “primeira pessoa do singular” – por exemplo, “parece-me que ela [Athanaïs] era inteiramente bela” - *bele fu toute, ce m’est vis* (v. 2592) – aparecem 85 vezes na opinião de Zumthor e 61 na visão de King. Ver ZUMTHOR, Paul. L’Écriture et la voix: Le Roman d’Eracle, *op. cit.*, p. 174; KING, David S. The Voice from Within: Intra-textual *Auctoritas* in Gautier d’Arras’s *Eracle*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>385</sup> ZUMTHOR, Paul. L’Écriture et la voix: Le Roman d’Eracle, *op. cit.*, p. 198.

<sup>386</sup> “Esses recursos lingüísticos [...] criam um envolvimento interacional mais efetivo com o interlocutor (leitor ou ouvinte) [...] estabelecendo um efeito de sentido mais eficaz entre o conteúdo da narrativa e o público alvo” – ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O. *História e Linguística: Oralidade e escrita no discurso religioso medieval*. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005, p. 55.

<sup>387</sup> “Se você estiver disposto a ouvir, eu ficarei feliz em contar agora como ele [Eracle] se tornou rei e *sire* e por aquela aventura foi governar Constantinopla, e recuperou a Vera Cruz de Cósroes [...]”.

<sup>388</sup> ZUMTHOR, Paul. L’Écriture et la voix: Le Roman d’Eracle, *op. cit.*, p. 186.

<sup>389</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 286.

<sup>390</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 178.

usadas por Gautier permeiam todo o romance *Eracle*, como veremos ao longo de nossa pesquisa.

#### d) Datação

A datação do romance *Eracle* foi (e ainda é) motivo de discussão. Esse tipo de debate em busca de precisão cronológica nunca será inútil – pelo contrário, como disse José Mattoso, ele “permite excluir um grande número de possíveis hipóteses acerca da razão que levou o autor a escrever”.<sup>391</sup> Em meados do século XX, Calin indicou que a redação do romance ocorreu entre 1164 e 1191.<sup>392</sup> Fourrier, por sua vez, sugeriu um período que vai de 1176 a 1184, proposição adotada por Raynaud de Lage e Wolfzettel.<sup>393</sup> Neste início do século XXI, Pierreville recomenda outro período, entre 1165 e 1179/1181.<sup>394</sup> Já Pratt sustenta que a obra foi escrita entre 1159 e 1184, mesma datação que havia sido sugerida por Renzi e Wolsey.<sup>395</sup>

As teorias aludidas sustentam-se principalmente em referências internas do texto. Por exemplo, como o autor chamou Maria da França de “*contesse*” (v. 6527), podemos inferir que ele escreveu após 1159, ano do casamento de Maria com Herinque I.<sup>396</sup> A data em que Gautier terminou sua obra também é de difícil precisão. Ela gira em torno de 1184, seguramente antes da morte de Beatriz da Borgonha, a quem ele dedicou *Ille et Galeron*, romance que a maioria dos pesquisadores acredita ter sido escrito depois do *Eracle*. Tal assertiva apoia-se na declaração de Gautier de que ninguém deveria subestimar um “menino humilde em trapos” (*Ille et Galeron*, v. 182), uma clara referência ao personagem principal do *Eracle* que seria entendida pelo público somente depois da exposição da matéria deste romance.<sup>397</sup> Assim, acreditamos que os limites temporais propostos por Renzi, Wolsey e Pratt

<sup>391</sup> MATTOSO, José. Investigação histórica e interpretação literária de textos medievais, *op. cit.*, p. 118.

<sup>392</sup> CALIN, William C. On the chronology of Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 182.

<sup>393</sup> Respectivamente, FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 204; RAYNAUD DE LAGE, Guy. Introduction, *op. cit.*, p. xi; WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l’universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 115.

<sup>394</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 13-14.

<sup>395</sup> Respectivamente, PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D’ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. x; RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 18-23; WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d’Arras: a critical study*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>396</sup> BENTON, John F. The Court of Champagne as a Literary Center, *op. cit.*, p. 554.

<sup>397</sup> Para a defesa da anterioridade do *Eracle*, ver PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D’ARRAS. *Eracle*, *op. cit.*, p. x-xi.

são os mais confiáveis, em razão de não existir uma evidência que justifique maior precisão. Para *Eracle*, trabalhemos então, sem correr riscos, com as datas de 1159 até 1184.

*Ille et Galeron*,<sup>398</sup> por sua vez, foi dedicado à Beatriz de Borgonha,<sup>399</sup> condessa que se tornou imperatriz em 1167 (episódio mencionado no romance, vv. 69-70) e que morreu em 1184.<sup>400</sup> Em busca de uma maior exatidão cronológica, outras conjecturas foram lançadas: para Pierreville, a redação de *Ille et Galeron* ocorreu na década de 1170.<sup>401</sup> Tais suposições não têm, é claro, respaldo documental. A partir da datação das obras de Gautier, podemos presumir os anos de nascimento e morte dele. Apesar de seguir (com desconfiança) a hoje desacreditada teoria de Cowper em relação à identidade de Gautier, Calin conjecturou uma data plausível para o nascimento do clérigo – por volta de 1135.<sup>402</sup> A morte de Gautier certamente ocorreu após 15 de novembro de 1184, data de falecimento da condessa Beatriz, mas não deve ter ultrapassado muito esse ano.

Como dissemos, o romance *Eracle* está preservado em três manuscritos: dois em Paris (*Bibliothèque Nationale de France* [MS A, fr. 1444] e [MS B, fr. 24430]) e um em Turim (*Biblioteca Nazionale* [MS T, 1626]). Os dois manuscritos parisienses estão em boas condições, ao contrário do turinês, que foi parcialmente destruído por um incêndio em 1904.<sup>403</sup> Para o presente estudo, empregamos a edição bilíngue (francês antigo-inglês) de Karen Pratt (*Eracle*, London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2007). Estamos diante de uma tradução baseada no MS A, fr. 1444 (copiado no fim do século XIII), que seguiu a transcrição e numeração dos versos da edição (em francês

<sup>398</sup> A história narrada por Gautier d'Arras em *Ille et Galeron* pode ser resumida assim: banido da Bretanha, Ille (com dez anos) refugia-se no reino da França, onde é acolhido. Armado cavaleiro, ele retorna e recupera sua herança. No ducado bretão de Conain, Ille e Galeron (a irmã do duque) se apaixonam. Mais tarde, ao ser nomeado senescal, Ille recebe a mão da jovem em casamento. A união se mantém feliz até que o protagonista perde um olho durante um combate. Preocupado com uma possível rejeição de sua esposa, ele foge para Roma, onde passa a integrar as forças do imperador e rapidamente atinge o posto de senescal. Galeron, que ainda o amava, também chega à Cidade Eterna, mas para cumprir uma penitência. Então Ganor, filha do imperador, apaixonou-se por Ille. Na iminência de se casar com ela, Ille reencontra Galeron e, juntos, decidem retornar à Bretanha. O casal tem dois filhos, mas durante o (complicado) nascimento do terceiro, Galeron promete tornar-se freira caso sobreviva, o que acontece em seguida. Perturbado e solitário, Ille viaja para reencontrar Ganor, que estava numa difícil situação, cercada por uma guerra entre Roma e Constantinopla. Com o encontro, Ille auxilia na vitória militar. Eles se casam, tem quatro filhos e vivem felizes juntos.

<sup>399</sup> Beatriz da Borgonha (1143-1184) era casada (1156) com o imperador Frederico I, *o Barbarossa*.

<sup>400</sup> ELEY, Penny. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Ille et Galeron*. Edited and translated by Penny Eley. London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1996, p. xix.

<sup>401</sup> “[...] como *Ille et Galeron* reflete essas tensões e a desconfiança dos romanos contra os gregos, sua composição deve datar dos anos de 1170” – PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien, op. cit.*, p. 13.

<sup>402</sup> CALIN, William C. On the chronology of Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 195.

<sup>403</sup> WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study, op. cit.*, p. 44.

antigo) de Guy Raynaud de Lage (*Eracle*. Paris: Champion, 1976). Além de estar bastante legível, trata-se do manuscrito mais extenso e provavelmente o mais antigo dos três.

#### e) **Resumo**

Para compreender o mito heracliano em Gautier d'Arras, expomos um breve resumo do conteúdo do romance *Eracle*. No *Prólogo*, o autor elogia Teobaldo V de Blois, seu patrono e, em seguida, começa a história sobre a vida de Eracle.

Em Roma, um piedoso casal lamenta o fato de não conseguir ter filhos. Miríados e Cassine, casados há sete anos, rezam e suplicam para que Deus atenda as suas preces. Por intermédio divino, um anjo avisa a Cassine que em breve ela conceberá uma formidável criança. Em seguida, o menino nasce e é batizado com o nome de “Eracle”. Novamente o anjo aparece, dessa vez para trazer uma carta com instruções ao menino. Com um prodigioso aprendizado, Eracle consegue ler a mensagem aos seis anos de idade. Nela, é informado que foi contemplado com “três dons”: o conhecimento das pedras preciosas, dos cavalos e das mulheres.

Mas a história dá uma reviravolta. Miríados morre e Cassine vende todas as suas posses para salvar a alma de seu marido. Depois, ela vende o próprio Eracle como escravo. O senescal do imperador romano Laïs, sabendo dos dons do menino, compra-o e leva-o à corte. Cassine retira-se para uma abadia. Desconfiado, Laïs decide testar os poderes de Eracle. Na primeira prova, o jovem escolhe a melhor pedra, que, testada, o protege da água (ele é imerso no rio Tibre), do fogo (ele entra numa fogueira) e dos golpes da espada de um gigante cavaleiro. Na segunda prova, Eracle escolhe o melhor cavalo, que, testado, vence uma corrida contra os corcéis mais velozes do Império.<sup>404</sup> Restava eleger a esposa mais virtuosa para o imperador. Inicialmente, nenhuma das candidatas apresentadas agrada Eracle, que prioriza a essência delas, e não a aparência. Num bairro de Roma, o conselheiro encontra uma jovem que parece ser a ideal. Trata-se de uma pobre órfã de origem nobre chamada Athanaïs. Apenas três dias após a escolha, Laïs e Athanaïs casam-se.

---

<sup>404</sup> De fato, Laïs era imperador de Roma, não de Constantinopla, como afirmou Penny Eley! “[A primeira parte do romance] narra o nascimento e a infância do herói, e os testes dos dons que Deus lhe deu do conhecimento das pedras preciosas, cavalos e mulheres pelo **imperador de Constantinopla**” – ELEY, Penny. *Patterns of Faith and Doubt: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron*, *op. cit.*, p. 258 (grifo nosso).

Sete anos de felicidade se passam até que ocorre outra reviravolta no enredo. Uma cidade imperial é atacada por rebeldes e Laïs deixa Roma para combater os revoltosos. O imperador mantém Athanaïs trancafiada na Cidade Eterna, sob vigilância, apesar de Eracle discordar da decisão. Enquanto o imperador e Eracle combatiam a insurreição, Athanaïs deixa seus aposentos na “torre-prisão” e decide assistir aos tradicionais jogos romanos. Em um deles, ela apaixonou-se por Paridés, um talentoso e jovem competidor. Os dois protagonizam uma aventura amorosa, sob os auspícios de uma anciã. Ao saber da infidelidade da imperatriz, Eracle imediatamente informa a Laïs, que abandona a campanha e decide punir os amantes. Durante o “julgamento”, o imperador resolve castigá-los, mas Eracle intervém e culpa o governante pela traição de sua esposa. O conselheiro incentiva o divórcio do casal imperial para que Athanaïs pudesse se casar com Paridés. Laïs acolhe a decisão.<sup>405</sup>

Na última parte do romance, Gautier narra os feitos de Eracle. Como introdução, ele descreve a Descoberta da Santa Cruz (*Inventio Crucis*) pela imperatriz Helena e a conquista da Terra Santa por Cósroes, que resultou no roubo da relíquia. O soberano pagão havia assassinado Focas, imperador de Constantinopla, o que obrigou os habitantes da cidade a eleger Eracle para o trono imperial. Pouco depois, o filho homônimo de Cósroes pretendia invadir o Ocidente. Avisado por um anjo, Eracle marcha para detê-lo e o encontra às margens do rio Danúbio.

Vencedor num *combate singular* contra o inimigo, Eracle ordena o batismo dos pagãos derrotados. Ele prossegue seu contra-ataque e avança em direção à Pérsia, onde encontra o rei Cósroes. Com a recusa deste soberano em abraçar o cristianismo, o imperador o decapita e assim recupera a Santa Cruz. De posse da relíquia, Eracle dirige-se à Jerusalém no intuito de restituí-la ao Santo Sepulcro. No entanto, devido à soberba que ostentava, ele é

---

<sup>405</sup> Na percepção de Anthime Fourrier, os personagens do *triângulo amoroso* – Laïs-Athanaïs-Paridés – foram baseados na vida de Teodósio II (408-450), Eudócia (401-460) e Paulino, respectivamente. De acordo com fontes orientais, o imperador Teodósio pretendia se casar e, para tanto, encarregou sua irmã Pulquéria de encontrar a esposa ideal para ele. Com a ajuda de Paulino, amigo do imperador, Pulquéria encontra uma bela e jovem (órfã de origem nobre) grega chamada Athénaïs. A jovem é apresentada a Teodósio, que se apaixonou imediatamente por ela. Batizada, Athénaïs recebe o nome Eudócia e, depois, se casa com o imperador. Certo dia, Teodósio presenteia sua esposa com uma maçã frígia. No entanto, Eudócia oferece o presente a Paulino (seu amor secreto), que – sem saber a origem dele – entrega-o ao imperador. Teodósio então acredita no adultério de Eudócia, divorcia-se dela e ordena que Paulino seja morto, o que de fato acontece. Essa história, popular entre os cronistas bizantinos medievais, aparece em duas formas: uma popular, como na obra de João Malalas de Antioquia (c. 491-578) e na *Chronicon Paschale* (início do século VII), e outra reduzida aos traços essenciais. Para as semelhanças entre a narrativa de Gautier (Laïs-Athanaïs-Paridés) e a história oriental (Teodósio-Eudócia-Paulino), ver FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 222-223. A recente historiografia sobre o romance *Eracle* segue a interpretação de Fourrier. Veja, por exemplo, PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 29; e PRATT, Karen. *The Genre of Gautier d'Arras' Eracle: A twelfth-century French 'History' of a Byzantine Emperor*, *op. cit.*, p. 186.



impedido de entrar na Cidade Santa por blocos de pedra que, por ordem divina, bloqueavam o portão.

Outra vez um anjo aparece, dessa vez para censurar Eracle por não ter imitado a humilde chegada de Cristo a Jerusalém. O imperador percebe seu erro, humilha-se e reza. Ele retira suas opulentas vestimentas imperiais e prossegue de forma humilde em direção à passagem que conferia acesso à Cidade Santa. Milagrosamente as pedras são retiradas e Eracle consegue entrar, depositando a relíquia no Santo Sepulcro. O imperador celebra sua vitória e retorna gloriosamente à Constantinopla, onde governa até sua morte. Em comemoração ao triunfo, os habitantes da capital bizantina erguem uma coluna que sustenta uma estátua do soberano. No *Epílogo*, Gautier menciona os nomes dos seus três patronos: Teobaldo V de Blois, Maria da França e Balduino de Hainaut.<sup>406</sup>

\*\*\*

Em nossa tradução dos versos do romance *Eracle* para o português atual, renunciamos à rima octossilábica do original para oferecer um texto em prosa. Nos casos em que a literalidade mostrou-se problemática, buscamos uma adaptação que preservasse ao máximo o pensamento de Gautier d'Arras. Os fragmentos extensos analisados foram apresentados em francês antigo com sua respectiva tradução, o que contribui para que o leitor moderno possa visualizar e sentir a rima do autor. Além disso, mantivemos as repetições do original e inserimos palavras entre colchetes necessárias à compreensão de certos trechos. Trata-se, evidentemente, de uma versão, pois não existe tradução perfeita; “a tradução perfeita voltaria a ser o original”!<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Se comparada ao romance *Eracle* de Gautier, a obra *Eraclius* de Meister Otte apresenta significativas diferenças, entre elas a ausência dos nomes dos patronos, a substituição do personagem Laïs por Focas, a identificação da cidade rebelde como Ravena, a revelação do nome da anciã (“Morphea”) e, no fim, a omissão da estátua equestre e a menção de que Eraclius torna-se um herege, interessa-se por astrologia e morre de hidropisia.

<sup>407</sup> RUBIO TOVAR, Joaquín. Consideraciones sobre la traducción de textos medievales. In: PAREDES, Juan; MUNÓZ RAYA, Eva (eds.). *Traducir la Edad Media: la traducción de la literatura románica medieval*. Granada: Universidade de Granada, 1999, p. 45.

## 2. A Santidade do *puer senex*

Com o advento do cristianismo, o modelo de santidade por excelência era a trajetória biográfica do Cristo dos Evangelhos: suas virtudes, seu amor a Deus e ao próximo, sua luta contra as tentações, etc.<sup>408</sup> Na Alta Idade Média, a santidade associava-se à nobreza de sangue e à predestinação divina. Pairava sobre os espíritos a ideia de que “a perfeição moral e espiritual dificilmente se podia desenvolver fora da linhagem ilustre”.<sup>409</sup> Enquanto a pobreza era entendida como um “castigo divino”, a riqueza era um indicativo de eleição ao permitir dar esmolas e fazer donativos.<sup>410</sup> Os valores morais dos santos eram considerados menos importantes se comparados aos poderes miraculosos e às funções guerreiras deles.

A partir do século XI, observamos um florescimento de uma nova e profunda interiorização espiritual, cuja origem é difícil de detectar, mas que deriva provavelmente de elementos alheios ao pensamento oficial da Igreja, como o eremitismo. Seja como for, a ascensão dessa espiritualidade trouxe importantes consequências, resumidas por Pierre Bonnassie assim: 1) suscita e impõe a reforma da Igreja; 2) anima os movimentos religiosos que pregavam a pobreza, humildade e caridade; 3) origina o espírito de Cruzada; 4) assume a forma de heresia a não ser compreendida pela Igreja.<sup>411</sup>

Neste processo, a noção de pureza evangélica cultivada no meio monástico alastrou-se por entre os membros do clero secular. Era o início da chamada Reforma Papal, cujos alcances não devem ser subestimados. Dos seis papas que sucederam nos 50 anos decisivos da luta pela Reforma, de Gregório VII a Calisto II, apenas este não podia se orgulhar de sua origem monástica.<sup>412</sup> Paralelamente, as ordens monásticas se tornavam cada vez mais importantes no Ocidente. Em 1109, Cluny tinha 1180 estabelecimentos, ao passo que Cister contava com 343 mosteiros em 1153 e, no final do século XII, com quase 600.<sup>413</sup> O fascínio

<sup>408</sup> GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 2, p. 450-451. Para mais sobre o conceito de santidade, ver VAUCHEZ, André. Santidade. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, vol. 12, p. 287-300.

<sup>409</sup> VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 215.

<sup>410</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Escravidão Desejada. Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea*. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval, op. cit., p. 161.

<sup>411</sup> BONNASSIE, Pierre. Piedade. In: *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 174.

<sup>412</sup> MICCOLI, Giovanni. Monges. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*, op. cit., p. 43.

<sup>413</sup> BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006, p. 187; 190.

por uma espiritualidade ascética (monástica) se propagou pelo mundo leigo, como se percebe na proposição dos movimentos da “Paz de Deus”.<sup>414</sup> Ou seja, tanto o clero secular quanto a aristocracia, esferas pelas quais Gautier transitou, foram influenciados pelos ideais monásticos.

Fundada no retorno à pureza original do cristianismo, a nova espiritualidade pregava uma vida evangélica e apostólica (*vita vere apostolica*). A partir deste momento, ocorreu uma assimilação entre a pureza e a pobreza. O pobre é elevado, ainda que apenas na esfera intelectual (conceitual e mística), porque, “mesmo sublimado como imagem de Cristo”, ele, “em si, permanece um esquecido”.<sup>415</sup> Até o século XIII, o homem que renunciava de forma espontânea à vida terrestre para levar uma existência árdua era considerado um santo.<sup>416</sup> A passagem bíblica frequentemente evocada estava em Mateus (19, 21): “Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu”. Em sua *Segunda Carta aos Coríntios* (8, 9), Paulo afirmava de forma semelhante que Cristo, “sendo rico, se fez pobre por vós, a fim de que vós fôsseis ricos pela sua pobreza”. Em outras palavras, movido por amor, Jesus assumiu a mendicância de forma voluntária.

Com essa nova espiritualidade, a própria natureza da santidade começou a ser alterada. O exercício da caridade e a pureza espiritual eram novos e importantes atributos: a santidade tornava-se uma *imitatio Christi*. Os seguidores dessa concepção renovada pensavam que o amor a Deus deveria ser manifestado por uma *imitatio* sincera da vida de Jesus. A santidade, com suas facetas evangélicas e piedosas, foi um dos principais atributos que Gautier d’Arras encontrou para delinear a imagem de Eracle. Essa construção idealizada incidiu principalmente sobre a infância do herói, isto é, na primeira parte do romance (até o verso 2745), seção que se assemelha às hagiografias.<sup>417</sup>

Na Idade Média, as hagiografias começavam pela linhagem, segundo a noção de que “toda árvore boa dá bons frutos” (Mt 7, 17). Em seu romance, Gautier inicia com a descrição dos pais de Eracle: o senador Miriados, “um homem nobre, virtuoso e leal” (v. 118), e Cassine, a “senhora mais cortês e extraordinária que já viveu em Roma” (vv. 120-121). Piedosamente, Miriados, “que amava muito o Seu Criador” (v. 116), e Cassine dedicavam suas “vidas ao mundo e a Deus” (v. 124). Abastados, eles “faziam grandes donativos em

<sup>414</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, op. cit., p. 50.

<sup>415</sup> MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 111.

<sup>416</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, op. cit., p. 63.

<sup>417</sup> LACY, Norris J. *The Form of Gautier d’Arras’s Eracle*, op. cit., p. 228.

nome de Deus” (v. 126), uma característica da santidade, garantida pela linhagem ilustre, riqueza e piedade. Nas palavras de Eley, os pais de Eracle “representam um ideal de fé ativa, que estabelece um equilíbrio harmonioso entre viver no mundo e viver para Deus”.<sup>418</sup> Mas Gautier não vai além da parentela em primeiro grau, uma vez que seu herói elevou sua glória sozinho, sem depender de ninguém. O importante já havia sido indicado: sua ascendência nobre e piedosa.

Antes mesmo de nascer, Eracle estava envolto por um prestígio de santidade. Sem conseguir gerar um filho, Miriados e Cassine rezavam e pediam a intercessão divina. Sete anos depois (v. 141), contagem simbólica que indica “a harmonia do ser humano e a harmonia de sua relação com o universo”,<sup>419</sup> um anjo mensageiro aparece (à noite) a Cassine para anunciar “uma mensagem de Deus, que ouviu tuas preces” (vv. 146-147). Ele comunica que, em breve, ela iria dar à luz uma criança formidável. A Bíblia, o livro mais importante para os medievais, menciona alguns piedosos casais estéreis que, somente após a intervenção divina, puderam gerar seus filhos: Abraão e Sara (pais de Isaac),<sup>420</sup> Isaac e Rebeca (pais dos gêmeos Esaú e Jacó),<sup>421</sup> Manué e sua esposa (pais de Sansão),<sup>422</sup> Elcana e Ana (pais de Samuel)<sup>423</sup> e Zacarias e Isabel (pais de João Batista).<sup>424</sup> Os textos bíblicos não se referem à esterilidade de Maria, mas o tema por excelência da chegada de um esperado filho era certamente a *Anunciação* de Jesus, conforme narrado em Lucas (1, 26-38) e Mateus (1, 18-21). Como sabemos, o anjo Gabriel anuncia à Maria o nascimento do Nazareno: “eis que conceberás no teu ventre, e darás à luz um filho, a quem porás o nome de Jesus. Este será grande, será chamado Filho do Altíssimo” (Lc 1, 30-31).

Além da Bíblia e das hagiografias (como a *Vida de Santo Aleixo* e a *Legenda Áurea*),<sup>425</sup> o tópico da “anunciação” de um esperado filho por um casal estéril aparece em outra tradição: os apócrifos bíblicos. No *Proto-Evangelho de Tiago* (c. 200) e no *Evangelho do Pseudo-Mateus* (século VI), apócrifos populares no Ocidente do século XII, Joaquim e Ana (pais de Maria) eram estéreis e rezavam para que Deus lhes desse um filho, detalhe que não consta nos Evangelhos canônicos. O primeiro texto narra que, enquanto Ana lamentava,

<sup>418</sup> ELEY, Penny. Patterns of Faith and Doubt: Gautier d’Arras’s *Eracle* and *Ille et Galeron*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>419</sup> GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, *op. cit.*, p. 318.

<sup>420</sup> Gn 21, 1-7.

<sup>421</sup> Gn 25, 19-26.

<sup>422</sup> Jz 13, 1-25.

<sup>423</sup> 1Sm 1, 1-28.

<sup>424</sup> Lc 1, 1-25.

<sup>425</sup> Como, por exemplo, a “anunciação” e o nascimento de São Remígio, cuja mãe, Celina, tinha a maternidade impedida pela velhice. Ver JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos, *op. cit.*, p. 159.

“apareceu um anjo de Deus, que lhe disse: ‘Ana, Ana, o Senhor ouviu as tuas preces: conceberás e darás à luz e de tua prole se falará por todo o mundo’”.<sup>426</sup> Juntamente com os relatos orais, as narrativas bíblicas, hagiográficas e apócrifas constituem as possíveis fontes de inspiração para o tema da “anunciação” de Eracle.

Para que o herói fosse gerado, o anjo ordena a Cassine que ela convença seu marido Miriados a sentar sobre um rico tapete (coberto com uma seda) e se enrolar num “esplêndido manto” (v. 151) antes de se deitar com ela. Essa era a vontade de “Jesus, que adora todas as criaturas vivas” (vv. 154-155). A hipótese explicativa mais conhecida acerca da simbologia deste obscuro episódio foi elaborada por Fourrier, para quem a concepção de Eracle estaria relacionada a certos ritos da missa bizantina, que empregava estes objetos.<sup>427</sup> Embora seguida por recentes estudos como os de Pierreville e Pratt,<sup>428</sup> a edição de Raynaud de Lage já desconfiava desta teoria. Algumas questões devem ser levadas em consideração: o que os ouvintes de Gautier pensariam sobre isso?<sup>429</sup> Será que o público conheceria o rito ortodoxo o suficiente para entender sua relação com o nascimento de Eracle?

Para Poirion, a cerimônia da concepção de Eracle se parece com a missa bizantina (como sugeriu Fourrier), mas devemos considerar um objeto em especial – o manto, que desde a Antiguidade simbolizava “o poder da fecundidade, evocando a vegetação” (o manto da deusa Tanit, por exemplo).<sup>430</sup> Yuste Frías também propõe uma observação mais atenta quanto à serventia simbólica do manto, dentre as quais a de dar a aparência e forma desejadas àquele que com ele se cobrisse, como pensavam os celtas.<sup>431</sup> O manto conferia assim uma origem simbolicamente divina a Eracle, metamorfoseando seu pai em seu verdadeiro Pai (Deus), encarnado na forma de um “presente”.<sup>432</sup>

<sup>426</sup> *Protoevangelio de Santiago*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 60. No *Evangelho do Pseudo-Mateus*, o anjo pronuncia: “Não temas, Ana, porque Deus determinou que tu terás uma descendente e tua prole será objeto de admiração por todos os séculos até o fim” – *Evangelio del Pseudo Mateo*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 80.

<sup>427</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>428</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras*. L'autre chrétien, *op. cit.*, p. 23-24; PRATT, Karen. Introduction, *op. cit.*, p. xx.

<sup>429</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Publié par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1976, p. 204.

<sup>430</sup> POIRION, Daniel. Eracle: conte, légende, roman, *op. cit.*, p. 127.

<sup>431</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p. 589.

<sup>432</sup> YUSTE FRÍAS, José. Puer senex: l'enfant aux trois dons. *Textos*, Zaragoza, 1993, p. 18-19.

Claudine Marc preferiu avaliar o episódio em sua totalidade mítica. A autora também observa a semelhança entre a concepção de Eracle e a missa bizantina, porém afirma que – acima de tudo – estamos diante de uma hierogamia que propunha uma “concepção sobrenatural”, tema conhecido desde a Antiguidade. De fato, nessa antiquíssima tradição mítica os deuses se metamorfoseavam na forma humana para engravidar mulheres mortais, como ocorria na mitologia egípcia (Amon-Rá fecundou Ahmès) e grega (Zeus fecundou Alcmena). O modelo hierogâmico bíblico, indiscutivelmente de procedência suméria, propunha o mesmo ao narrar que o Deus cristão fecundou Maria através do Espírito Santo.<sup>433</sup> Assim, Cassine assemelha-se à Virgem Maria tanto pela “anunciação” angelical quanto pela hierogamia. Não se tratava de uma procriação profana, já que Miriados despojou por um tempo de sua personalidade humana para ser incorporado pelo Espírito Santo, que representava Deus, o verdadeiro genitor de Eracle.<sup>434</sup> Acreditamos que as interpretações de Poirion, Yuste Frías e Marc, fundamentadas em um dado mítico de longuíssima duração, apresentam maior validade em comparação à aventada por Fourrier. O anjo previa que o esperado filho seria um homem formidável (vv. 165-170):

Car Dix le dist: en ceste nuit  
 Engendrera en toi tel fruit  
 Dont toute Rome joie ara;  
 Çou ert uns fix, qui plus sara  
 Que nus hom qui el siecle soit.  
 Ne puet perir qui en Diu croit;

Por isso Deus ordenou nesta noite gerar em você [Cassine] um fruto que irá trazer alegria a toda Roma. Este será um filho que terá sabedoria superior a qualquer homem que existe. Quem crê em Deus será salvo;

O nascimento de Eracle assemelhava-se ao de Artur, cuja narrativa mítico-heroica era prestigiosa e popular entre os medievais. De acordo com a lenda, Uther Pendragon se disfarçou (por um feitiço de Merlin) do seu inimigo Gorlois para possuir a esposa deste, Igraine, relação da qual nasceu Artur. Os autores que conheciam essa história mitológica, entre eles quem sabe o próprio Gautier, poderiam ter se inspirado no nascimento de Hércules (filho de Zeus e Alcmena), modelo que estava disponível no texto conhecido como *Le*

<sup>433</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, *op. cit.*, p. 54.

<sup>434</sup> MARC, Claudine. Représentations médiévales du mythe de l'enfant divin. *Iris*, n° 23, 2002, p. 22.

*Premier Mythographe du Vatican* (séculos IX-XI), uma coletânea cristianizada de mitos gregos.<sup>435</sup>

Após vir ao mundo, Eracle foi chamado de *Diudonné* (v. 225) – “dádiva de Deus”, denominação explicada pela ansiedade com que seus pais aguardavam por sua chegada. Na época de Gautier, o rei francês Filipe Augusto (1165-1223) também foi designado dessa forma quando nasceu, já que Luís VII havia esperado mais de trinta anos por um herdeiro.<sup>436</sup> A história da “anunciação” e nascimento de Eracle mostra como a confiança no poder divino é recompensada. O romance de Gautier não era somente uma biografia de um imperador cristão, mas também uma “meditação sobre a natureza da fé”.<sup>437</sup> A crença em Deus pode ser observada desde o início do enredo, tanto pelo casal Miriados-Cassine quanto por Eracle. Um verso do fim do romance – “bendita seja a hora em que ele [Eracle] nasceu” (v. 6458) – lembra um epíteto retomado dezenas de vezes em referência ao Cid, “que nasceu em boa hora”.<sup>438</sup> Essas denominações sugerem que, desde o nascimento, os heróis eram favorecidos pela Providência.

## 2.1 A educação e os primeiros traços evangélicos

Três dias (número “próprio do mistério da Santíssima Trindade”, que “exprime ainda a fé, a esperança e a caridade”)<sup>439</sup> após a criança ser batizada com o nome de Eracle (vv. 227-228), novamente o anjo aparece para Cassine. Enviado pelo “Nosso Senhor Deus” (v. 231), o mensageiro traz uma carta endereçada ao menino e a “coloca no berço onde ele estava” (vv. 232-233). Tais características indicam que a epístola possa ter relação com a lenda da “Carta

<sup>435</sup> O nascimento de Artur foi narrado dessa forma por Geoffrey de Monmouth, Wace (c. 1110-1174), Gervásio de Tilbury (c. 1150-1228) e Pseudo-Roberto de Boron (c. 1220). Ver FRANCO JÚNIOR, Hilário. O retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII, *op. cit.*, p. 188.

<sup>436</sup> Como Meister Otte omite o “*Diudonné*”, que não deveria fazer sentido para o seu público germânico, Gautier pode mesmo ter se referido a esse epíteto de Felipe Augusto. Ver PRATT, Karen. *Meister Otte’s Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>437</sup> ELEY, Penny. Patterns of Faith and Doubt: Gautier d’Arras’s *Eracle* and *Ille et Galeron*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>438</sup> *Poema de mio Cid*, *op. cit.*, vv. 719, 935, 1004, 1008, 1053, 1603, 1730, 1797, 1834, 1838, 1910, 2008, 2016, 2020, 2053, 2056, 2218, 2244, 2253, 2263, 2292, 2350, 2392, 2432, 2457, 2484, 2885, 2898, 2968, 3013, 3107, 3111, 3132, 3530, 3710 e 3722.

<sup>439</sup> RÁBANO MAURO. *O significado místico dos números*. Tradução e notas de Jean Lauand. *Videtur*, n° 23. Esse é o número “símbolo de tudo que é espiritual” – GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, *op. cit.*, p. 318. No romance *Cligés* de Chrétien de Troyes ocorre uma simbologia análoga: “transcorridos três meses” após a união entre Alexandre e Soredamor é que esta “encontrou-se preenchida pela semente do homem”, que “amadureceu na forma de uma criança” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*. Edición y traducción de Joaquín Rubio Tovar. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 108.

de Cristo”, que aparece no Ocidente (século VI) como uma mensagem escrita em letras de ouro (ou com o sangue de Jesus) e transportada pelo arcanjo Miguel ou mesmo que “caí do céu”. Como Gautier não detalha, por exemplo, a forma pela qual a carta foi escrita, autores como Raynaud de Lage desconfiam dessa analogia.<sup>440</sup> Não obstante, já que posteriormente Meister Otte acrescenta que a carta “caiu do céu”,<sup>441</sup> não podemos descartar a hipótese de que tanto o autor germânico quanto Gautier tenham se inspirado nessa lenda.

Seja como for, antes de entregar a carta, Cassine deveria proporcionar ao seu filho a melhor educação para que ele pudesse, mais tarde, ler a mensagem divina por conta própria. Em seus primeiros anos de vida, Eracle revela uma precoce e admirável erudição não somente porque ele aprendeu a ler aos seis anos de idade, mas também pela forma com que alcançava o conhecimento (vv. 251-258):

Norir le fait molt ricement.  
 Quant il a cinc ans plainement,  
 Mis est as letres li petis,  
 Mais ainc ne fu teux aprentis:  
 Son maistre au cief de l’an repret.  
 Mol est senés, car il aprent  
 Plus en un an c’autres en quatre;  
 Ne se fait laidengier ne batre.

Ela [Cassine] lhe deu uma educação esplêndida. Quando ele completou cinco anos, começou o estudo das cartas. Como era um talentoso aprendiz, depois de um ano já corrigia o seu mestre. Ele era tão inteligente que aprendeu mais em um ano o que outra [criança] aprenderia em quatro, sem nunca precisar ser repreendido nem espancado.

Gautier enfatiza o prodigioso aprendizado de Eracle e menciona uma realidade que ele certamente presenciava, já que os medievais previam a aplicação de punições às crianças durante o processo educacional. Na Bíblia e na *Regra de São Bento*, textos empregados como referências, há passagens sobre os castigos com vara que deveriam ser aplicados: “Não poupes a correção ao menino, / porque, se lhe bateres com a vara, não morrerá” (Pv 23, 13). No século XII, os castigos físicos aos estudantes indisciplinados e estultos eram comuns, seja nas escolas monásticas, seja nas catedralícias.

<sup>440</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes, *op. cit.*, p. 204-205.

<sup>441</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte’s Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 265.



A precocidade espetacular da sabedoria de Eracle forma um *topos* da Literatura medieval: o *puer senex*.<sup>442</sup> Idealizado no fim da Antiguidade pagã, o *puer senex* obteve crescente importância quando relacionado a certas passagens bíblicas.<sup>443</sup> Essa tradição foi fixada na memória do Ocidente principalmente por um texto muito popular, a *Vida de São Bento*, do Papa Gregório Magno, que começa assim: “Foi varão de vida venerável [...] trazendo desde o tempo de sua meninice coração de velho”.<sup>444</sup> No *Roman d’Alexandre* (século XII), por exemplo, o herói detinha desde tenra idade uma inteligência formidável. Alexandre havia sido educado por Aristóteles (a quem a Idade Média chamava de “O Filósofo”) e, com apenas setes anos, apresentava uma sabedoria de cem anos.<sup>445</sup> De forma similar, o gramático inglês Geoffrey de Vinsauf (†1215) referiu-se ao Papa Inocêncio III como “*senex iuvenis*” não somente porque ele chegou ao trono de São Pedro em 1198 com apenas 37 anos, mas também porque era um “jovem com um coração maduro”.<sup>446</sup> O *puer senex* também era conhecido por autores como Matthieu de Vendôme (c. 1110-1185) e Alain de Lille (c. 1128-1202), constituindo um chavão hagiográfico até o século XIII.<sup>447</sup>

Para descrever esse episódio da infância de Eracle, aventamos outra vez a hipótese de que Gautier possa ter consultado um apócrifo. Ora, justamente os eventos da infância de Jesus não aparecem nos Evangelhos canônicos, exceto um em que o Nazareno (então com doze anos), sem que seus pais soubessem, estava no Templo de Jerusalém, “sentado no meio dos doutores, ouvindo-os e interrogando-os. Todos os que ouviam, estavam maravilhados da sua sabedoria e das suas respostas” (Lc 2, 46-47). Devido ao silêncio dos textos canônicos e à esfera cristológica de Eracle, talvez Gautier tenha se inspirado num apócrifo que descreveu a infância de Jesus. A narrativa sobre o jovem Eracle, “um talentoso aprendiz” que, depois de um ano, “já corrigia o seu mestre”, assemelha-se a uma passagem em que Cristo mantém uma polêmica com o seu mestre, conforme assinalam alguns apócrifos. No *Evangelho de Pseudo-Tomé* (apócrifo do século II, cuja versão latina data do século VI),<sup>448</sup> Jesus, irritado com a metodologia do professor, “começou a explicar ao mestre a natureza da primeira letra [alfa]”,

<sup>442</sup> Confirma YUSTE FRÍAS, José. *Puer senex: l’enfant aux trois dons*, *op. cit.*, p. 15-27.

<sup>443</sup> Por exemplo, “porque a velhice venerável não é longa vida, nem se mede pelo número dos anos”, Sb 4, 8.

<sup>444</sup> Citado em CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: EDUSP, Hucitec, 1996, p. 146.

<sup>445</sup> KELLY, Douglas. Alexander’s Clergie. In: MADDOX, Donald; STURM-MADDOX, Sara (eds.). *The Medieval French Alexander*. Albany: Suny Press, 2002, p. 42-43.

<sup>446</sup> GEOFFREY DE VINSAUF. *Poetria Nova*. Edición crítica y traducción de Ana Calvo Revilla. Madrid: Arco/Libros, 2009, p. 132-133.

<sup>447</sup> CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>448</sup> BOZÓKY, Edina. Les apocryphes bibliques, *op. cit.*, p. 431.

deixando-o atônito e constrangido.<sup>449</sup> Embora não saibamos se Gautier realmente consultou esses apócrifos, tampouco podemos descartar tal corrente de influência.

Quando Cassine percebeu o extraordinário aprendizado de Eracle, imediatamente entregou a carta divina ao filho, que a leu. Ele então soube dos “três dons” que havia recebido: o conhecimento das pedras preciosas, cavalos e mulheres. Era a dádiva concedida “por Deus e pelo Espírito Santo” (v. 268). Essa espécie de “carta de apresentação”, como as que os mensageiros transportavam, confere a Eracle o seu cargo de “profeta” e corrobora sua missão de representante de Deus. Ao conseguir ler a carta, Eracle passa a ser um intérprete da vontade divina.<sup>450</sup> Em outras palavras, a escrita divina é um comunicado que investe o personagem para sua função; ela formaliza este propósito.

Mas nem tudo seriam flores para Eracle e sua família. Com a morte de Miriados, Cassine vende suas posses para que a alma de seu marido pudesse ser salva. Em seguida, o próprio Eracle é vendido com um escravo. Humilhado, ele é enviado ao mercado, “assim como um cavalo levado à venda” (v. 427). Pela primeira vez o jovem é comparado a Jesus (vv. 429-432):

Onques aigniax plus simplement  
N’ala u liu u on le vent  
Con fait li tendre cars, li biele,  
Le col estraint de le cordiele.

Jamais um cordeiro foi mais inocentemente para o local onde seria vendido como ele, justa e tenra criatura, em cujo pescoço o cordão foi apertado.

A associação do “humilhado” Eracle com o “cordeiro” (*aigniax*) indica uma alusão ao próprio Cristo. Na perspectiva cristã, o “cordeiro de Deus” (*Agnus Dei*) representa Jesus, considerado o Salvador da humanidade. Devido ao fato de ter se sacrificado pelo perdão dos pecados dos homens, Jesus era considerado o cordeiro perfeito. No *Evangelho de João* (1, 29), João Batista afirma sobre Cristo: “Eis o Cordeiro de Deus, eis o que tira o pecado do mundo”. Essa metáfora consta em outros trechos do Novo Testamento<sup>451</sup> e foi um dos temas

<sup>449</sup> “Quando o mestre Zaqueu ouviu a exposição que o menino fizera do significado da primeira letra, desconcertado por ver que ele nada podia acrescentar a uma [erudita] resposta como esta [...], disse: ‘Pobre de mim!’ – *Evangelio del Pseudo Tomás*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 127-128. Ver também o *Evangelio del Pseudo Mateo*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 102-103; 106; e o *Evangelio Árabe de la Infancia*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 162-163.

<sup>450</sup> OUDIN, Fanny. Lettres de Dieu, lettres du Diable: correspondances entre Terre, Ciel et Enfer. *Les manifestations divines, Questes*, n° 19, 2010, p. 47; 52.

<sup>451</sup> Como, por exemplo, em At 8, 32; Ap 5, 2-7; e 1Pe 1, 19.

prediletos da iconografia medieval,<sup>452</sup> exceto no mundo bizantino, que a proibiu no Concílio Quinisessexto (692).

**Imagem 7**



**Imagem 7.** *Agneau mystique* (o cordeiro místico).  
Sacramentaire de Clermont (c. 1170-1175).

Clermont-Ferrand - Bibliothèque Municipale - ms. 0063, fol. 034v.

Desde o fim do século VII, a liturgia da missa mencionava o *Agnus Dei*, metáfora que tinha precedentes veterotestamentários,<sup>453</sup> como o sacrifício de um carneiro em substituição ao de Isaac, conforme praticado por Abraão (Gn 22, 13). Esse caso em particular foi explorado pelos exegetas medievais nas imagens que, ao multiplicarem os indícios visuais, faziam da imolação de Isaac a prévia da imolação de Cristo, sempre de acordo com a perspectiva tipológica que relacionava o Antigo ao Novo Testamento.<sup>454</sup> A metáfora também tinha um paralelo na mitologia grega, especificamente um rito em homenagem a Dionísio que se baseava em atirar um cordeiro no abismo para abrandar o guardião das portas do Hades.<sup>455</sup>

<sup>452</sup> CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena. El Agnus Dei. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. 2, nº 4, 2010, p. 01-07.

<sup>453</sup> Como, por exemplo, *Isaías* (53, 7): “foi oferecido (em sacrifício), porque ele mesmo quis, e não abriu a sua boca; como uma ovelha que é levada ao matadouro, como um cordeiro diante do que o tosquia, guardou silêncio e não abriu sequer a sua boca”.

<sup>454</sup> BASCHET, Jérôme. A expansão ocidental das imagens. In: *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*, *op. cit.*, p. 512-513.

<sup>455</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, *op. cit.*, p. 46.

O abençoado Eracle representava pela dimensão cristológica o “cordeiro de Deus”, portanto digno “de receber a virtude, a divindade, a sabedoria, a fortaleza, a honra, a glória e a bênção” (Ap 5, 12), o que explica a anterior obtenção dos “três dons” enviados pelo Altíssimo. Ele era um escravo, cuja intenção seria salvar a alma de seu pai num auto-sacrifício. Na literatura épica, Eracle assemelhava-se a Rolando, herói que em sua *chanson* “metaforizava de certa forma a Divindade Encarnada”,<sup>456</sup> cujo objetivo não era “trazer a paz, mas a espada” (Mt 10, 34). Ao primeiro foi imputada a escravidão; ao segundo, a morte em combate (o martírio).

No mercado de escravos, Cassine foi inicialmente ridicularizada pelos comerciantes, devido ao preço elevado que cobrava por seu filho. Contudo, foi o próprio Eracle que sugeriu o seu valor – “o preço máximo” (v. 414): “não aceite nada menos do que mil besantes” (v. 417). O *besante* era o “nome dado na Europa ocidental à moeda corrente bizantina de ouro (*solidus* ou *nomisma*)”,<sup>457</sup> chamada por Jacques Le Goff de verdadeiro “dólar da Idade Média”.<sup>458</sup> Essa moeda era usada somente em transações espetaculares, como foi o caso em questão. Já o número “mil”, escolhido por Gautier para indicar o valor de Eracle, não parece ser aleatório.

O carolíngio Rábano Mauro, por exemplo, numa interpretação simbólica de uma passagem bíblica (Ct 8, 11), considerava o número mil “a plenitude da bem-aventurança”.<sup>459</sup> Neste sentido, o montante “mil besantes” tornava Eracle, considerado uma mercadoria, a perfeição da recompensa. O próximo a se interessar e perguntar pelo preço do “menino-escravo” foi o senescal<sup>460</sup> do imperador Laís. Ao perceber um novo espanto, Eracle

<sup>456</sup> *Idem*, Valtário e Rolando: do herói pagão ao herói cristão, *op. cit.*, p. 170.

<sup>457</sup> “Até a década de 1030, [o *besante*] era praticamente de ouro puro e pesava 4,55 gramas. Após um período de depreciação, foi restabelecida em 1092 com o nome de *hyperpyron* (em italiano, *perpero*), que tinha apenas 20 e meio quilates em vez de 24” – LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 48.

<sup>458</sup> LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 137. O *besante* era usado em negócios grandiosos, como quando a condessa Richilde de Hainaut empenhou em 1071 o seu domínio por 500 *besantes* de ouro. Já em 1250, os cristãos pagaram 400 mil *besantes* pelo resgate do rei francês Luís IX, aprisionado pelos muçulmanos durante a Sétima Cruzada. Ver respectivamente, PIRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 118; e LE GOFF, Jacques. *São Luís, op. cit.*, p. 176.

<sup>459</sup> “O pacífico [o rei Salomão] teve uma vinha em Baal-Hamon; / entregou-a aos guardas; / cada homem dá mil siclos de prata pelo fruto que dela tira”, Ct 8, 11. De acordo com o monge carolíngio, “a vinha é a Igreja, abundante em frutos da fé; o Senhor Jesus [Salomão] entregou-a aos guardas, isto é, aos profetas, aos apóstolos e às dignidades angélicas; pelos frutos colhidos o homem recebe **mil moedas de prata, isto é, a plenitude da retribuição**” – RÁBANO MAURO. *O significado místico dos números*. Tradução e notas de Jean Lauand. *Videtur*, n° 23, 2003 (grifo nosso).

<sup>460</sup> Na época de Gautier, o senescal (do alto alemão antigo *siniskalk*) tinha a função de supervisionar as terras do senhor feudal. Segundo Pratt, “a inclusão de um senescal em uma posição de influência é indicativo da

argumentou dizendo que ele era “o maior especialista no mundo em pedras preciosas; nunca antes um homem conheceu tanto sobre elas” (vv. 519-522). Por fim, o negócio foi fechado e “um sargento que ele [senescal] mais confiava repassou à senhora o seu pagamento” (vv. 564-565).

O diálogo de despedida entre Eracle e Cassine apresenta um tom lacrimoso e piedoso, marcado por uma atmosfera de santidade.<sup>461</sup> Numa referência ao filho, Cassine recorda ao próprio Deus o ato sacrificial que acaba de praticar e a importância de preservar as qualidades do menino: “Caríssimo Senhor Deus, lembre-se disso, proteja o meu filho, guarde sua inteligência, tenha piedade dele e de mim, porque eu fiz esta venda para Ti” (vv. 581-584). Após separar-se de Eracle, Cassine caridosamente distribui os mil *besantes* aos pobres e retira-se para uma abadia, onde leva uma vida piedosa (vv. 642-648). Ambos, mãe e filho, representam a espiritualidade dos séculos XI-XII, caracterizada pelo despojamento, piedade evangélica (pobreza) e fé em Deus através de Cristo.<sup>462</sup>

A pobreza do jovem Eracle, resultado de sua escravidão, não foi entendida como um “castigo divino”, pelo contrário, a pureza evangélica importava mais do que a dominação e/ou subordinação. O próprio Jesus, por ter servido aos próximos e expiado com o Seu sangue os pecados da humanidade, era considerado um “escravo de Deus”. Ele era o “servo de Iahweh” (Mt 10, 15-21), “porque também o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e para dar a sua vida para redenção de muitos” (Mc 10, 45). Na *Legenda Áurea*, igualmente, a expressão “escravo de Deus” designa o homem santo.<sup>463</sup>

Comprado pelo senescal, Eracle é levado à corte imperial. Se voltarmos aos primeiros versos do romance, podemos verificar que Gautier resume a história do protagonista e revela um trecho particular sobre esse acontecimento: “o senescal comprou-o quando ele era pobre, nu e completamente descalço, e todo o dinheiro que sua mãe recebeu pela venda foi dado como presente para salvar a alma de seu querido pai” (vv. 89-92). Como salientou Michel Mollat, a imagem do pobre tanto na iconografia quanto nos textos normalmente é a de um homem nu (símbolo da indigência total), coberto de trapos, que anda sempre descalço.

---

importância deste cargo na França do século XII. Isso permite ao poeta francês lisonjear o seu patrono, Teobaldo V de Blois, senescal da França [1154-1191]” – PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras, op. cit.*, p. 276.

<sup>461</sup> RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d'Arras, op. cit.*, p. 153.

<sup>462</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. *La religion d'Éracle, op. cit.*, p. 710-711.

<sup>463</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Escravidão Desejada. Santidade e Escatologia na Legenda Áurea, op. cit.*, p. 160.

Gautier de fato associou a aparência do jovem Eracle à de Cristo, o principal “modelo da pobreza total ou mitigada”.<sup>464</sup>

À descrição da retirada de Cassine para a vida religiosa, “Deus realizou muitos milagres para ela. O senescal levou Eracle embora” (vv. 651-652). Esses versos aparentemente simples escondem um significado simbólico, imperceptível na escrita em prosa e verificável apenas se observamos a composição dos versos octossilábicos em francês antigo: “*Dix fist por li puis maint **miracle** / Li senescax en maine **Eracle***” (grifos nossos).<sup>465</sup> Não se trata de uma rima qualquer. A repetição dos fonemas confere uma dimensão-conexão simbólica aos termos lidos para um público. Esse jogo de palavras era apreciado pelos autores medievais, que consideravam a rima uma espécie de “espelho da palavra” e, assim como certas imagens deveriam ser evitadas, outras deveriam ser aproveitadas. Por isso, Dante Alighieri (1265-1321) pensava que a única palavra digna para rimar com “Cristo” era “Cristo”.<sup>466</sup>

Derivado do latim *miraculum*, o termo “milagre” em francês antigo grafava-se “*miracle*”. Assim, *Miracle/Eracle*. Desde o início, Gautier buscou essa relação simbólica entre a escrita das palavras, sempre em consonância com a história narrada. Como vimos, o romance descreve que a chegada de Eracle foi aguardada com afincos por seus pais e a ajuda divina surgiu como a panaceia para a questão; portanto, o nascimento do herói foi entendido como um milagre. Nada mais natural para os parâmetros do século XII, período no qual a mortalidade infantil era muito alta. Aproximadamente 10% das crianças morriam antes de completar um mês de vida e 1/3 delas não ultrapassava os cinco anos.<sup>467</sup> Com efeito, o nascimento e a sobrevivência de uma criança durante os primeiros anos eram considerados verdadeiros milagres.

Mas Gautier não teria parado aí. Como observou Zumthor, a “mensagem” (*Milagre/Eracle*) aparece distribuída sete vezes ao longo do romance.<sup>468</sup> O autor lança uma

<sup>464</sup> MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*, op. cit., p. 64; 110.

<sup>465</sup> Detalhe primeiramente apontado por WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study*, op. cit., p. 94.

<sup>466</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. O Poder da Palavra: Adão e os Animais na Tapeçaria de Gerona. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval, op. cit., p. 111. Na *Divina Comédia* (Paraíso, XIV), Dante escreve: “E aqui, à memória o engenho meu consigno, / que nessa cruz resplandecia **Cristo**, / tal que exemplo não sei achar condigno; / mas quem pegar sua cruz e seguir **Cristo** / ainda me perdoará esta escassez / quando vir em tal luz lampear **Cristo**” (vv. 103-108) – DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia* (Paraíso). São Paulo: Editora 34, 2010, p. 105 (grifos nossos).

<sup>467</sup> PASTOUREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*. Séculos XII e XIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 19.

<sup>468</sup> *Eracle*, vv. 551-552; 651-652; 1657-1658; 3127-3128; 5301-5302; 6161-6162; 6377-6378.

pergunta retórica: seria aleatório este número de aparições?<sup>469</sup> Numa perspectiva simbólica, o número sete, “ao unir o espiritual e o material (3 + 4), indicava o homem plenamente realizado, completo”.<sup>470</sup> É significativo também que a primeira rima *Miracle/Eracle* ocorra já quando o jovem revela seu nome ao senescal (vv. 551-552): “*Amis, or oi jou grans miracles, / Con as tu non? Biax sire, Eracles*” (grifos nossos).

O desenrolar da história descreve, por um lado, a reticência de Laïs em acreditar nos poderes da pedra de Eracle e, por outro, a seguida confiança do senescal no jovem. Tais relações podem revelar outro simbolismo tipológico, dessa vez numa associação com Cristo e os apóstolos Tomé e Pedro. O imperador Laïs representaria Tomé,<sup>471</sup> cuja incredulidade em Jesus fizera com que ele duvidasse da Ressurreição, num episódio registrado apenas no *Evangelho de João* (20, 25): “se não vir nas suas mãos a abertura dos cravos e não puser o meu dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, não creio”. Por sua vez, o senescal, ridicularizado pela corte imperial por sua fé quase inabalável em Eracle, representaria Pedro, o primeiro a identificar Jesus como o Messias. Neste episódio, o Nazareno havia perguntado ao povo: “e vós quem dizeis quem eu sou?”, quando foi respondido somente por Pedro: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo” (Mt 16, 15-16).<sup>472</sup> A revelação da identidade “cristológica” de Eracle pelo senescal pode ser notada desde o início, como após o *ordálio por água*, episódio que analisaremos a seguir. É sintomático, assim, que Eracle tenha contado – por meio da rima *Miracle/Eracle* – seu nome inicialmente ao senescal, o primeiro a conhecer a “santidade” do jovem.

Ainda submetido ao imperador, Eracle pratica a caridade – uma forma de *imitatio Christi*. Ele compra uma pedra preciosa (v. 865) e um cavalo (v. 1482) de dois paupérrimos vendedores e, para favorecê-los, paga um valor muito elevado ao cobrado, afinal o “bom cristão” deveria seguir o conselho: “tende caridade, que é o vínculo da perfeição” (Col 3, 14). A santidade de Eracle – o *Diudonné*, o *Agnus Dei*, o *puer senex* – percorreu a trajetória biográfica do personagem, construída especialmente na descrição da infância do herói.

<sup>469</sup> ZUMTHOR, Paul. *L'Écriture et la voix: Le Roman d'Eracle*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>470</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente, *op. cit.*, p. 159.

<sup>471</sup> PRATT, Karen. The Genre of Gautier d'Arras' *Eracle*: A twelfth-century French 'History' of a Byzantine Emperor, *op. cit.*, p. 185.

<sup>472</sup> A passagem também consta em Marcos (8, 27-30) e Lucas (9, 20).

## 2.2 *Eracle* e a lenda de Santo Aleixo: uma relação de influência direta?

No conjunto de influências em Gautier d'Arras, cabe ainda analisar a hipótese segundo a qual ele se baseou na lenda hagiográfica de Santo Aleixo para compor a primeira parte do romance *Eracle*. A similaridade entre essas narrativas foi verificada primeiramente por Karl Voretzsch no início do século XX.<sup>473</sup> A partir dessa constatação, autores como Corinne Pierreville foram além: segundo ela, esse segmento do romance é uma “amplificação” das estrofes III-VII da *Vida de Santo Aleixo*, pois encontramos “expressões quase idênticas”.<sup>474</sup> Antes de por à prova essa afirmação, devemos conhecer a origem e as facetas da lenda de Santo Aleixo, além de sua influência no Ocidente medieval, sobretudo na época de Gautier.

A versão primitiva desse mito, que remonta ao século V, narra a trajetória de um jovem nascido numa família nobre e abastada de Roma (leia-se Constantinopla) que abandona sua esposa antes de se casar, doa seus bens e adota uma vida miserável de oração em Edessa até morrer.<sup>475</sup> Conforme Charles E. Stebbins indicou, essa primeira versão siríaca é “desprovida de todo elemento miraculoso”.<sup>476</sup> Mais tarde, os peregrinos bizantinos levaram a história para Constantinopla, onde o protagonista recebeu o nome de Aleixo e a narrativa foi influenciada por uma lenda similar, a de São João de Calibita (século V). Nas versões dos séculos IX-XIII, Aleixo retorna a Roma, mas, como não é reconhecido por Euphemianus (seu pai), passa a viver como escravo por 17 anos. O tema da ressurreição também aparece.<sup>477</sup>

A lenda de Santo Aleixo foi introduzida no Ocidente em 977 por Sergius, arcebispo de Damasco exilado em Roma. Rapidamente popularizada, a história foi reproduzida em textos latinos (*Vita Sancti Alexis*) e citada por *auctoritates* como Pedro Damiano (c. 1007-1072). Em meados do século XI, surgiu a *Chanson de Saint Alexis*, um dos primeiros poemas hagiográficos em francês. É sabido que um hino em honra a Santo Aleixo foi escrito na

<sup>473</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 276.

<sup>474</sup> PIERREVILLE, Corinne. Gautier d'Arras. L'autre chrétien, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>475</sup> PERUGI, Maurizio. Prêhistoire de la Vie de saint Alexis. In: *La Vie de Saint Alexis*. Edition critique par Maurizio Perugi. Genève: Librairie Droz, 2000, p. 13.

<sup>476</sup> STEBBINS, Charles E. Les origines de la légende de Saint Alexis. *Revue belge de philologie et d'histoire*. Langues et littératures modernes, Bruxelles, vol. 51, fasc. 3, 1973, p. 499.

<sup>477</sup> Para um resumo da lenda de Santo Aleixo, ver STEBBINS, Charles E. Les grandes versions de la Légende de saint Alexis. *Revue belge de philologie et d'histoire*. Langues et littératures modernes, Bruxelles, vol. 53, fasc. 3, 1975, p. 686-689.



Champagne no século XI.<sup>478</sup> A narrativa também era evocada nos meios populares pelos menestréis. Foi ao ouvir um deles que Valdo (c. 1140-1218), um habitante de Lyon, comoveu-se com as passagens hagiográficas. Ele então questionou um teólogo sobre o melhor caminho para seguir o Cristo e ouviu como resposta o famoso trecho bíblico que mencionamos (Mt 19, 21). Convencido de sua vocação evangélica, Valdo abandonou seus bens e decidiu viver na pobreza, com o mínimo necessário. O comportamento evangélico de Valdo seria cristalizado uma geração depois na pessoa de Francisco de Assis. Trajetórias semelhantes; destinos diferentes. Ambos renegaram os bens materiais, mas somente o lionense contestou a autoridade eclesiástica, o que lhe rendeu a condenação por heresia. Por outro lado, o *Poverello*, sempre um fiel servo da Igreja, logo foi elevado à glória máxima pela canonização ocorrida dois anos após sua morte.<sup>479</sup>

Recolhida em obras populares como a *Legenda Áurea*, a história de Santo Aleixo influenciou profundamente o Ocidente medieval.<sup>480</sup> Contudo, podemos verificar algumas diferenças entre ela e o romance *Eracle*: por exemplo, os atributos aristocráticos do *sire* (v. 13) Eufemien (riqueza e nobreza) não estão em consonância com as qualidades interiores do *senator* (v. 115) Miriados (virtuosidade e lealdade). Além disso, enquanto Aleixo era apenas provido de sabedoria (vv. 08-09), Eracle superava todos em inteligência. Finalmente, embora os pais de Aleixo fossem estéreis como os de Eracle, não houve um mediador angélico para a concepção; o próprio Deus foi quem conferiu fertilidade à esposa de Eufemien.

A afirmação de Pierreville de que Gautier “amplificou” certas estrofes da lenda de Santo Aleixo foi criticada com razão por Philippe Walter, para quem a primeira parte da obra ultrapassa e muito essa definição. Como o clérigo arrasiano retomou um *topos*, torna-se complicado apontar a “utilização consciente de uma obra precisa” como fonte.<sup>481</sup> Os *topos*, tradição (“virtual”) formada por um conjunto de textos que objetivavam legitimidade estética, influenciavam de forma sensível a Literatura medieval.

A primeira parte do romance é composta por uma miscelânea de temas (nascimento miraculoso, três dons, ordálios, etc.) que não tinham como fonte apenas um texto. Já William

<sup>478</sup> MÖLK, Ulrich. La Chanson de Saint Alexis et le culte du saint en France aux XIe et XIIe siècles. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 21, 1978, p. 350; 355.

<sup>479</sup> VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis, *op. cit.*, p. 250-254.

<sup>480</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos, *op. cit.*, p. 539-542. A tradição da *Vida de Santo Aleixo* ainda “se conserva em canções populares canadenses, e foi recolhida [...] por Henri Ghéon [1875-1944], em *O pobre debaixo da escada*” – COHEN, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media* (La literatura francesa del siglo IX al XV), *op. cit.*, p. 45.

<sup>481</sup> WALTER, Philippe. Compte rendu de PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras*. L'autre chrétien. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 47, nº 186, 2004, p. 207.

Calin havia afirmado que “não existe nenhuma evidência para indicar a fonte direta de Gautier para essa passagem, ou mesmo se houve uma, mas a analogia com a literatura hagiográfica é evidente”.<sup>482</sup> Assim como Valdo, Gautier deve ter conhecido a lenda de Santo Aleixo, porém não existe prova de que ele tenha recolhido essa história para compor a primeira parte de seu romance. Neste sentido, a fonte para a “anunciação” de Eracle também não pode ser indicada, porque, como salientamos, até um apócrifo bíblico pode ter sido usado.

Igualmente, não devemos pensar que o clérigo arrasiano tenha recorrido apenas às fontes escritas, como bem ressaltou Walter. As obras literárias medievais eram caracterizadas por uma intensa oralidade tanto na produção quanto na transmissão. Os textos passavam por uma etapa oral antes de serem colocados por escrito e, mesmo depois disso, destinavam-se sobremaneira à leitura em voz alta para um público. A Literatura medieval era eminentemente oral, motivo pelo qual Zumthor colocou essa expressão entre aspas no subtítulo do seu livro *A Letra e a Voz*. O autor reconhece que o romance situava-se entre a oralidade e a escritura, bem como salienta que Gautier ainda não estava preso às “mentalidades escriturais, então em rápida expansão entre os clérigos de meio cortês”.<sup>483</sup> Ainda que as semelhanças entre a primeira parte do romance *Eracle* e a literatura hagiográfica sejam latentes, Gautier pode ter se inspirado em outras fontes, como a Bíblia, os apócrifos, os relatos orais, etc.

---

<sup>482</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 276.

<sup>483</sup> ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*, *op. cit.*, p. 266-267; 275.

### 3. O “campeão” dos ordálios e a analogia davídica

O ordálio, presente na tradição judaica,<sup>484</sup> constituía um conjunto de provas físicas às quais um acusado era submetido: o resultado demonstrava sua culpabilidade ou inocência. Acreditava-se também que o desfecho da prova evidenciava a vontade de Deus (*judicium Dei*) ou dos deuses. Os ordálios são comumente classificados em duas categorias: unilaterais (fogo e água, sobretudo)<sup>485</sup> e bilaterais (duelo e prova da cruz). Nos reinos romano-germânicos da Alta Idade Média, os ordálios eram populares provas judiciárias. Apesar de a Igreja admoestar tais práticas,<sup>486</sup> os textos carolíngios conferiam enorme importância ao *ordálio por fogo*. A queimadura imposta pelo ferro incandescente ou pelas chamas de uma fogueira evidenciava a culpa. Santa Ricarda (c. 840-895), por exemplo, acusada de adultério em 887 por Carlos III, comprovou sua virgindade por meio deste ordálio.<sup>487</sup>

O *ordálio por fogo* também foi mencionado pelos cronistas da Primeira Cruzada (1096-1099). Para comprovar a autenticidade da Santa Lança, relíquia encontrada numa igreja em Antioquia, um pobre camponês provençal chamado Pedro Bartolomeu solicitou um ordálio. A seguir, atearam-se fogo em duas pilhas de troncos e Pedro, segurando a relíquia, entrou no meio delas. Como ele pereceu pouco depois, a Lança foi desacreditada, exceto pelos provençais e pelo cronista Raimundo de Aguilers, para os quais Pedro entrou nas chamas, permaneceu por um instante no centro do fogo e depois reapareceu ileso; infelizmente, ele fora empurrado de volta pela multidão extasiada, que desejava tocar sua túnica sagrada.<sup>488</sup>

O *ordálio por água*, por sua vez, consistia em amarrar alguém e lançá-lo num rio ou lago profundo: quem não afundasse e sobrevivesse era inocentado. Em certos casos, o acusado tinha partes do corpo imersas em água gelada ou fervente. No século XII, os bispos do norte da França empregavam os *ordálios por água e por fogo* contra os hereges. Nestas ocasiões, todavia, o ordálio mais utilizado era o com ferro em brasa, como o prescrito no Concílio de Reims (1157).<sup>489</sup> Para os membros da Igreja era sempre problemático interpretar a

<sup>484</sup> Por exemplo, Ex 28, 30; Nm 5, 11-28; e Dt 17, 8-14.

<sup>485</sup> Existia também a *prova do cadáver (Bahrprobe)*, que “consistia para o acusado em tocar o cadáver sem o fazer sangrar; subsistiu na Suíça e na Alemanha até o século XVI” – GILISSEN, John. *Introdução histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste, Gulbenkian, 2001, p. 715.

<sup>486</sup> GRIPPARI, Marie-Noëlle. Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir. *Revue Historique*, n° 564, 1987, p. 285.

<sup>487</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, op. cit., p. 27.

<sup>488</sup> ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1980, p. 80-81.

<sup>489</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales, op. cit., p. 13; 22.

“maravilha” observada durante a superação de uma prova ordálica, pois dificilmente conseguia-se “distinguir as maravilhas devidas à magia, maravilhas diabólicas, dos verdadeiros milagres e das maravilhas naturais criadas por Deus”.<sup>490</sup> O Diabo, cuja importância sempre fora significativa (como nas hagiografias visigóticas e merovíngias), atuava com o objetivo de iludir e confundir os homens.

Apesar de ter adquirido contornos litúrgicos desde os séculos VIII-IX, o ordálio tinha sua validade cada vez mais colocada em xeque. Tal processo ocorreu devido à racionalidade escolástica conferida ao Direito Canônico (iniciada a partir do século XII com a entrada da filosofia greco-árabe),<sup>491</sup> bem como pela retomada do Direito Romano (século XII),<sup>492</sup> que não prescrevia essa prova. Desenvolvia-se, assim, uma explicação mais “racional” para os fenômenos sobrenaturais, que até então eram difíceis de serem classificados como milagre/maravilha (divina) ou magia (diabólica). A partir daí, as provas ordálicas foram gradualmente abandonadas. Os ordálios permaneceram como um processo jurídico até o IV Concílio de Latrão, como dissemos, quando a Igreja os condenou de forma firme.<sup>493</sup> A despeito dessa reprovação, eles continuaram presentes em regiões como a França capetíngia, sobretudo entre os nobres, até que uma ordenação do rei Luís IX, o *São Luís* (1226-1270), os proibisse em 1261.<sup>494</sup>

Em *Eracle*, Gautier lança mão do tema ordálico na primeira parte do texto. O autor não deve ter apenas lido ou ouvido falar sobre o assunto. Ele pode ter sido, inclusive, testemunha ocular de um *ordálio por fogo*, como os dois que foram perpetrados em Arras (1172 e 1183)<sup>495</sup> contra os “*popelicaní*”,<sup>496</sup> grupo herético admoestado por Gautier em seus

<sup>490</sup> LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 2, p. 105.

<sup>491</sup> Ou, nos termos de Franco Júnior, o ordálio – prática “claramente analógica” – “recuaría somente com a disseminação do pensamento lógico” – FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Modelo e Imagem: O Pensamento Analógico Medieval*, op. cit., p. 120.

<sup>492</sup> ARNOUX, Mathieu. Ordeal. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 2, op. cit., p. 1049.

<sup>493</sup> O *cânone 18* afirma que nenhum clérigo pode “conferir um rito de bênção ou consagração sobre uma purgação por ordálio de água fervente ou fria ou de ferro em brasa, preservando, contudo, as proibições previamente promulgadas sobre combates singulares e duelos” – *Concilium Lateranense IV – 1215, cânone 18*. In: TANNER, Norman P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 1, p. 244. Ver BALDWIN, John W. The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeals. *Speculum*, vol. 36, n° 4, p. 613-636.

<sup>494</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís*, op. cit., p. 219-220.

<sup>495</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales, op. cit., p. 22.

<sup>496</sup> A partir de meados do século XII, surgiram no norte da França terminologias para “qualificar não as heresias, mas os homens, destinados à vindita da Igreja. A primeira a aparecer é *Piphili*, em Reims em 1157, onde foi condenada [...]. Seu nome provinha de *popelicaní* ou *publicani* (forma latina), termos que se espalham após 1160: perto de Reims em 1162, em Oxford em 1166, em Vézelay em 1167. ‘Publicano’ é o nome dado no Novo

dois romances.<sup>497</sup> Antes de narrar cada uma das provas ordálicas superadas por Eracle, Gautier anuncia resumidamente quais os desafios vencidos pelo herói. Na proposta feita por Eracle a Laïs (vv. 918-923), a pedra preciosa seria decisiva:

Ardés m'en fu, se vous poés,  
Mais sor moi l'aie, el ne demant;  
U m'assaiiés d'arme trencant,  
De toutes pars a moi lanciés,  
Et en aige me balociés;

Queime-me no fogo, se você puder, apenas deixe-me ter a pedra, não lhe peço mais nada; ou ataque-me com uma espada afiada, atire projéteis em mim por todos os lados e me submerja na água;

Em seguida, cada prova é descrita em detalhes. Na primeira delas, o *ordálio por água*, Gautier conta que o imperador ordenou aos seus homens que (vv. 926-935):

Une grant muele fist loier  
Entor Eracle le varlet;  
Se bone piere au col li met.  
Toute se gent i fait aler,  
Et si le fait adevaler,  
El Toivre, qui est molt parfons,  
Et li muele le trait au fons.  
Une corde i ont atacie  
A coi li muele ert sus sacie  
Et li varlés, u mors ou vis

Uma pedra enorme fosse amarrada ao redor do jovem Eracle e que a pedra especial fosse colocada no pescoço dele. Ele mandou que todos os seus homens baixassem no Tibre, que é muito profundo, e a pedra arrastou-o para o fundo. Eles haviam ligado uma corda para puxar o jovem, morto ou vivo.

Com a imersão, todos acreditavam que Eracle tinha se afogado, mas quando puxaram a corda, surpreendentemente ele “pôs-se de pé, são e salvo” (v. 983). O jovem estava “nu, descalço e molhado” (v. 995) e, por isso, o “senescal colocou um manto cinza ao redor de seus ombros” (vv. 996-997). A aparência humilde de Eracle e o manto cinza (*gris*), a mesma cor que os artistas medievais escolhiam para pintar o manto que Jesus usava quando presidiu

---

Testamento [Mt 18, 17] aos pequenos coletores, funcionários do Império, gente de poucas posses e desprezados, associados aos pagãos. Ou então pode advir de ‘pauliciano’, que designava os heréticos do Império Bizantino” – ZERNER, Monique. Heresias. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 1, p. 509.

<sup>497</sup> Sobre o tema, ver RENZI, Lorenzo. I ‘Popelicans’. L’eresia càtara in una pagina dell’ ‘Ille et Galeron’. In: *Tradizione cortese e realismo in Gautier d’Arras*, op. cit., p. 68-76.

o Juízo Final,<sup>498</sup> conferiam uma dimensão cristológica ao jovem. Simbolicamente, o cinza era associado à ressurreição e à renovação. A própria imersão de Eracle e seu retorno do rio Tibre lembram a volta de Jesus das águas do Jordão (durante seu batismo), uma espécie de ressurreição.<sup>499</sup> O simbolismo bíblico é claro: a água purificadora salva o justo.<sup>500</sup>

### Imagem 8



**Imagem 8.** Eraclius (versão do Eracle) no *ordálio por água*. Uma pedra é amarrada ao jovem, que é arremessado no rio Tibre. Mural da igreja alemã de Fraurombach, Hesse (c. 1350).

Embora satisfeito com o resultado da prova, Laïs ainda queria testar o jovem. Assim como Pedro Bartolomeu, Eracle sugeriu que construíssem uma fogueira. Não importava qual fosse o desafio porque sua confiança no poder da pedra era uma garantia de sucesso. Neste *ordálio por fogo*, ele também provaria que estava certo (vv. 1037-1043):

Facent le feu! Et cil le font,  
 Qui mervilleuse crieme en ont;  
 Molt ont grant pité del varlet.  
 Mais il se saigne et puis s'i met,  
 Tres en mi liu del fu ardant.  
 Molt par le vont dont regardant  
 Icil d'entor por le mervelle;

<sup>498</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>499</sup> O batismo de Jesus por João Batista é narrado em Jo 1, 29-33; Lc 3, 21-22; Mt 3, 13-17; e Mc 1, 9-11.

<sup>500</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 87.

Façam o fogo! E então os que a construíram [a fogueira] acharam-na extremamente assustadora. Eles sentiram muita pena do jovem. No entanto, ele [Eracle] se benzeu e deu um passo direto para o centro da fogueira. A multidão o cercou, olhando-o maravilhosamente.

Não obstante estivessem atônitos com a coragem de Eracle, todos ainda duvidavam que ele pudesse sobreviver às chamas, porém de forma miraculosa “Deus e a pedra protegeram-no e ele saiu do fogo são e salvo” (vv. 1051-1052).<sup>501</sup> Eracle era como uma Fênix que renasce das cinzas, animal mitológico que não por acaso simbolizava Cristo nos bestiários medievais. Semelhante a Jesus, que sofreu os suplícios durante a Paixão para ressuscitar, o jovem suportou as dores dos ordálios para renascer purificado. Mas nem tudo estava decidido porque a multidão, sem saber da procedência divina dos dons de Eracle, ainda duvidava dos poderes dele. Eracle era um abençoado, apesar da desconfiança dos “invejosos” que “diziam que a pedra não valia mais do que um pedaço de casca. Tudo o que ele [Eracle] fez foi resultado de magia” (vv. 1075-1077). O próprio Laïs não tinha se convencido da eficácia da pedra, tanto que ele mesmo decidiu testar os poderes do objeto. Segurando a pedra, o imperador entrou na fogueira, mas “sua pele não mudou de cor e ele nem chegou a transpirar” (vv. 1119-1120), saindo ileso. A *mervelle* (“maravilha”) que todos observavam atônitos era um fenômeno que possuía características admiráveis e insondáveis.

Assim como os judeus desconfiavam dos poderes de Jesus, classificados como magia popular,<sup>502</sup> as pessoas que cercavam Eracle duvidavam dos poderes dele e de sua pedra preciosa, considerados diabólicos e falsos. A desconfiança de Laïs e da multidão que assistia as provas ordálicas também pode ser explicada pelo contexto em que Gautier escreveu, período no qual os ordálios eram cada vez mais questionados. A Literatura representava, em seus termos, a realidade histórica e as mudanças no pensamento. No início do século XIII, por exemplo, o *Minnesänger* Gottfried von Strassburg (†c. 1215) descreveu a heroína Isolda enganando o ordálio por ferro em brasa.<sup>503</sup>

Após Eracle superar o *ordálio por fogo*, o imperador e o senescal respeitaram-no tanto que o consideraram “um primo ou irmão” (v. 1136) ou o “próprio filho” (v. 1138),

<sup>501</sup> O fogo também pode estar relacionado à purificação. Na visão de João Batista, Jesus iria instituir um novo tipo de batismo, realizado não somente com água, mas “no Espírito Santo e em fogo” (Mt 3, 11).

<sup>502</sup> Em *João* (18, 30), os judeus afirmam que Jesus era um “malfeitor”, o que constitui uma acusação de magia. De forma semelhante, em *Marcos* (15, 30-31) os judeus zombam dos poderes de Jesus: “salva-te a ti mesmo, descendo da cruz. [...] Do mesmo modo, escarnecendo-o também os príncipes dos sacerdotes e os escribas, diziam uns para os outros: Salvou os outros e não se pode salvar a si mesmo”.

<sup>503</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Vinha e a Rosa. Sexualidade e Simbolismo em *Tristão e Isolda*, op. cit., p. 139.

respectivamente. Parecia que, por fim, acreditavam em Eracle e em sua pedra. Apesar de o imperador não o desafiar mais, o jovem antecipou-se para demonstrar que também poderia superar a prova da espada. Ele sugeriu que o mais forte guerreiro do Império o atingisse com a lâmina: “meu senhor, se ele conseguir cortar minha carne, lance-me no mar ou me esquarteje por cavalos” (vv. 1149-1151). Foi então que “um homem que não perdia nenhuma oportunidade de lutar” (v. 1156) apresentou-se para o desafio. Ele atacou o jovem com vários golpes de espada, mas sem conseguir feri-lo.

Numa sugestiva especulação, Fourrier afirma que a história do martírio de São Cosme e Damião pode ter inspirado Gautier d’Arras na redação dos ordálios (água, fogo e espada) superados por Eracle. Segundo a tradição cristã, no tempo do imperador Diocleciano (283-305) os irmãos gêmeos Cosme e Damião foram martirizados por Lysias, governante de uma cidade na Cilícia. A lenda tornou-se bastante popular no Ocidente, como relatam os martirologios carolíngios de Rábano Mauro, Wandelberto, Adon, Usuardo e Notker.<sup>504</sup> Para verificar essa afinidade, expomos comparativamente uma hagiografia que conta o martírio dos santos anárgiros. Trata-se de um texto da *Legenda Áurea*, obra que, embora seja posterior ao romance de Gautier, está fundamentada em hagiografias anteriores. O primeiro martírio pelo qual os irmãos passaram aconteceu na água, quando eles foram acorrentados e jogados “ao mar, mas no mesmo instante um anjo” os salvou. O procônsul, então, mandou “jogá-los na fogueira, mas eles nada sofreram”. Após crucificá-los, o povo os apedrejou e, em seguida, os soldados lançaram flechas contra eles. Incrivelmente, as pedras e as flechas “retornavam e feriam muitas pessoas, sem fazer nenhum mal aos santos mártires”.<sup>505</sup>

Os martírios enfrentados por Cosme e Damião assemelham-se aos três ordálios superados por Eracle tanto na tipologia quanto na ordem em que foram narrados. Além disso, as grafias dos nomes “Lysias” e “Lais” são similares, o que pode indicar um paralelismo. Mas as afinidades param por aí, sem que possamos indicar uma relação direta entre as narrativas. Na realidade, o último ordálio – aquele perpetrado com a espada – está relacionado a um famoso episódio bíblico. Referimo-nos à história em que Davi combateu o gigante filisteu Golias, cujo *simbolismo tipológico* foi retomado diretamente por Fredegário e pelo Cronista Moçárabe para representar Heráclio, como vimos.

---

<sup>504</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 245 (nota 287).

<sup>505</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos, op. cit., p. 795.



A descrição que Gautier fez do *ordálio da espada* tem uma paradigmática simbologia implícita; é preciso, pois, ler nas entrelinhas. Na parte do texto em questão, o autor empregou o *simbolismo tipológico*, um dos princípios fundamentais do simbolismo medieval, para retomar o confronto bíblico entre Davi e Golias. O desafiante de Eracle, que “parecia mais um gigante que uma criatura viva” (vv. 1157-1158), tinha um “coração incrivelmente cruel” (v. 1191). Tais características físicas e comportamentais não foram pronunciadas por acaso; elas aproximam-no de Golias, gigante que devido à sua elevada fama foi transformado num “rei” por uma *chanson de geste* do século XII.<sup>506</sup> Soberbo, “ele nunca tinha visto Eracle em sua vida, mas o odiava sem nenhuma boa razão” (vv. 1193-1194). Antes do combate, o imperador Laïs demonstrou apreensão porque temia pela vida de seu novo conselheiro.<sup>507</sup> O soberano então solicitou proteção divina para Eracle neste momento decisivo (vv. 1198-1199). Essa conduta corresponde à narrativa bíblica que descreve a preocupação de Saul com a integridade física de Davi no combate contra Golias.<sup>508</sup>

Outra aproximação vem à tona se observarmos que Eracle e Davi carregavam pedras durante seus combates.<sup>509</sup> O protagonista do romance de Gautier pronuncia que a espada do gigante é “forte e resistente, mas Deus, que dotou as pedras especiais com virtudes, tornando-as preciosas e estimadas, é muito mais forte do que este homem” (vv. 1212-1215). Confiando na pedra e na ajuda Dele, Eracle partiu para o combate (vv. 1223-1232):

Et cil diables, cis maufés,  
 Qui de mal faire est escaufés,  
 Hauce le blanc, celui requiert  
 Et molt grandisme cop le fiert;  
 Fiert le de tort et d'entravers;  
 Uns autres en caïst envers.  
 Dis caus li done grans et fors,  
 Del menor fust uns autres mors,  
 Mais en car ainc ne l'adesa.  
 Çou li fu lait, si l'en pesa,

E então este diabo, este demônio, ardendo com o desejo de fazer o mal, ergueu a lâmina feita para ele [Eracle] e atingiu-o com um poderoso golpe. Ele [o gigante] fez chover ataques por todos os ângulos. Qualquer um teria caído no chão. Ele deu-lhe

<sup>506</sup> *Le Pèlerinage de Charlemagne, op. cit.*, v. 424.

<sup>507</sup> Assim como o imperador grego Alís preocupou-se com Cligés durante o *combate singular* que este travou contra o duque da Saxônia: “Querido sobrinho, preocupa-me muito que esteja tão ansioso para combater [...] pois vejo que é muito jovem” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés, op. cit.*, p. 139

<sup>508</sup> “Tu não poderás resistir a este filisteu, nem combater contra ele, porque és um rapaz e ele é um homem guerreiro desde a sua mocidade”, 1Sm 17, 33.

<sup>509</sup> “Tomou o seu cajado, que trazia sempre na mão, escolheu na torrente cinco pedras bem lisas, colocou-as no surrão de pastor que trazia consigo, tomou a funda na mão e saiu contra o filisteu”, 1Sm 17, 40.

dez golpes violentos; o mais brando teria matado qualquer um. Mas ele não era capaz de infligir uma ferida. Isto o aborreceu e o irritou.

Após observar a inútil insistência do gigante em atingir Eracle, Laïs interferiu e mandou que segurassem o agressor. Tudo estava decidido; Eracle era o vencedor. O imperador ordenou, então, que o gigante fosse espancado e jogado num poço imundo (vv. 1233-1236). Com os termos “*diabls*” e “*maufés*” (sinônimo de Diabo)<sup>510</sup> Gautier demonizou o gigante, a partir de uma estigmatização que, desde Santo Agostinho, caracterizava o filisteu Golias. Além de demonizar o filisteu e cristianizar Davi, o bispo de Hipona prescrevia a mesma oposição entre “grande/pequeno” do texto bíblico: “Golias era de grande estatura; Davi pequeno, mas grande pela fé”.<sup>511</sup> Na visão de Gautier, o triste fim do gigante indicava “como um homem diabólico” (v. 1240) muitas vezes é recompensado por seus esforços. No final, o autor utiliza um provérbio que pode ser traduzido assim: “você colhe o que você planta” (v. 1244). A eterna luta do Bem contra o Mal foi nitidamente representada neste confronto entre o “inocente garoto” e o “homem armado”.<sup>512</sup>

A menção de Gautier mais próxima sobre a idade de Eracle durante o episódio aponta que ele tinha somente “dez anos” (*dis ans*) quando combateu o gigante (v. 1263). Jovem, Eracle assemelhava-se a Davi, israelita considerado por Saul como alguém muito imaturo para combater Golias, “guerreiro desde a sua mocidade” (1Sm 17, 33). A pedra que Eracle carregava serviu como proteção contra os ataques do gigante. Embora as pedras de Davi não fossem especiais como a de Eracle, uma delas seria decisiva no combate contra Golias, pois, lançada com a funda, atingiu a testa do gigante, que caiu desfalecido no chão (1Sm 17, 49-50).

Por tudo isso, acreditamos que o combate entre Eracle e o gigante cavaleiro foi inspirado no duelo bíblico de Davi contra Golias. A dicotomia jovem Eracle/experiente guerreiro, a aparência gigantesca do inimigo, as pedras usadas, a demonização e a preocupação dos soberanos fundamentam essa interpretação. Ademais, no texto bíblico Golias empunhava uma espada,<sup>513</sup> a mesma arma do oponente de Eracle. A diferença agora é que

<sup>510</sup> GRANDSAIGNES D’HAUTERIVE, Robert. *Dictionnaire d’ancien français: Moyen Âge et Renaissance*. Paris: Larousse, 1947, p. 395.

<sup>511</sup> SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmo 143 (“De Davi. Contra Golias”), *op. cit.*, p. 984.

<sup>512</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 278.

<sup>513</sup> “Tu vens a mim com espada [...]”, 1Sm 17, 45; “Ora Davi, não tendo a mão nenhuma espada, correu, lançou-se sobre o filisteu, pegou da sua espada [...]”, 1Sm 17, 50-51.

Eracle não precisou arremessar a pedra contra seu inimigo para vencê-lo.<sup>514</sup> Ele apenas protegeu-se e esperou pelo fim do combate. Embora o *Primeiro Livro de Samuel* assinale um final diferente para Golias (sua decapitação), isso não anula a aproximação entre as narrativas – Eracle era uma espécie de “novo Davi”.<sup>515</sup> Como o rei bíblico havia vencido um duelo que o Ocidente medieval considerava paradigmático, a implícita comparação entre Davi e Eracle fazia sentido.

É lícito pensar que o duelo de Davi contra Golias inspirou os confrontos entre dois guerreiros medievais, mas devemos ter cautela, como advertiu Simone Maser.<sup>516</sup> Na realidade, os combates singulares eram comuns no universo dos cavaleiros.<sup>517</sup> Por isso, nem sempre é possível apontar a retomada do *simbolismo tipológico* Davi/Golias, seja na realidade histórica, seja na literatura épica. Por exemplo, no confronto em que Eracle travou contra o gigante cavaleiro, Laïs também lembra Carlos Magno pedindo a Deus para proteger Thierry, jovem que disputava um *combate singular*, no episódio que encerra a *Chanson de Roland*. Como observou Castellani, os dois soberanos apresentam os traços que caracterizam as fraquezas de um imperador épico.<sup>518</sup>

Em muitos textos dos séculos XII-XIII, a analogia bíblica apresenta-se implicitamente; assim, o historiador deve ultrapassar a leitura superficial. Os autores das *chansons de geste* costumavam aproximar as lutas de Carlos Magno contra os sarracenos aos confrontos dos israelitas contra os filisteus. Ao passo que o autor da *Crônica do Pseudo-Turpin* refere-se ao adversário de Rolando como “um gigante da linhagem de Golias, chamado Ferragut”,<sup>519</sup> Gottfried von Strassburg expõe em *Tristão e Isolda* que o herói cortou a cabeça do gigante irlandês Morholt, semelhante ao que Davi fizera com Golias.<sup>520</sup> No *Le Couronnement de Louis*, o oponente de Guilherme de Orange é Corsolt, um gigante que, como Golias, encarna o

<sup>514</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Introduction et dossier, op. cit.*, p. 16.

<sup>515</sup> *Idem*, *Gautier d'Arras. L'autre chrétien, op. cit.*, p. 27-28.

<sup>516</sup> MASER, Simone. L'image de David dans la littérature médiévale française, *op. cit.*, p. 439.

<sup>517</sup> Discordamos apenas quando Maser afirma que “os combates singulares faziam parte do cotidiano dos cavaleiros, tanto na guerra quanto nos torneios” – *Ibidem*, p. 439. Na verdade, como sublinhou Duby, antes do século XIV o torneio “não é um duelo, mas uma balbúrdia onde ninguém luta sozinho”, opinião corroborada por Flori, para quem é “errado comparar o torneio a um confronto individual. Os combates são coletivos [...]” – Respectivamente, DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 129; FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média, op. cit.*, p. 101.

<sup>518</sup> CASTELLANI, Marie-Madeleine. La cour et le pouvoir dans les romans de Gautier d'Arras. *Bien Dire et Bien Aprandre*, vol. 8, 1990, p. 22.

<sup>519</sup> *Crônica del Pseudo-Turpin, op. cit.*, p. 447.

<sup>520</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Vinha e a Rosa. Sexualidade e Simbolismo em *Tristão e Isolda, op. cit.*, p. 151.

Mal.<sup>521</sup> Também o *Roman d'Alexandre* menciona um combate entre o protagonista e Poros, rei indiano que media 2,20 metros!<sup>522</sup>

**Imagem 9**



**Imagem 9.** O jovem e vistoso Davi prepara sua funda para lançar uma pedra contra Goliath, gigante sisudo que desembainha sua espada. *Bíblia Historiale* de Pedro Comestor. Início do século XIV. Troyes, Bibliothèque Municipale - ms. 0059, fol. 158v.

Em resumo, Gautier amplificou cada prova ordálica por meio de gradações que elevaram a importância delas. Ele deteve-se mais no *ordálio por fogo* em comparação ao *ordálio por água*, porque é plausível que alguns homens possam sobreviver ao afogamento. O fogo, especificamente, simboliza o pecado e as queimaduras que ele causa são sempre fáceis de serem vistas.<sup>523</sup> No pensamento cristão, acreditava-se que “será revelado no fogo e o fogo provará qual seja a obra de cada um” (1Cor 3, 13). O terceiro desafio, o *ordálio da espada*,

<sup>521</sup> MASER, Simone. L’image de David dans la littérature médiévale française, *op. cit.*, p. 439.

<sup>522</sup> MOSSÉ, Claude. El Alejandro medieval, *op. cit.*, p. 225.

<sup>523</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 278.

era o mais temível de todos, o que explica a recordação da importante analogia davídica para narrá-lo.

Quando se submeteu às provas ordálicas, a confiança que Eracle depositou em sua fé foi essencial para a superação dos desafios impostos, como no episódio em que, rodeado pelas chamas, ele manteve-se corajosamente firme.<sup>524</sup> Da mesma forma, no combate contra o gigante cavaleiro, Eracle amparou-se em sua inabalável crença e pronunciou que “Deus já o tinha ajudado no passado e Ele certamente viria outra vez” (vv. 1217-1218). A fé de Eracle sempre garantia seu triunfo.

---

<sup>524</sup> O texto bíblico novamente conferia sustentáculo: “Então vós exultareis, embora presentemente convenha que sejais afligidos por um pouco de tempo com várias tentações, a fim de que a prova da vossa fé, muito mais preciosa que o ouro (o qual se prova com o fogo) se ache digna de louvor, de glória e de honra [...]”, 1Pe 1, 6-7.

#### 4. Eracle e o imaginário das “Três Ordens”

Graças aos trabalhos de Georges Dumézil, especialista em mitologia comparada, o mundo acadêmico conheceu o princípio organizacional em que as sociedades indo-europeias estavam estabelecidas, composto por “três funções” (sacerdotes, guerreiros e produtores). Inspirado nestas pesquisas, Jean Batany apontou de forma pioneira a influência do esquema das “três funções” indo-europeias no modelo tripartido medieval (*oratores, bellatores e laboratores*), num artigo publicado em 1963.<sup>525</sup> Logo depois, essa correlação foi popularizada pelos trabalhos de Jacques Le Goff<sup>526</sup> e, principalmente, pela magistral obra *Les trois ordres ou L'imaginaire du féodalisme* (1978), de Georges Duby.

O registro mais antigo deste esquema trifuncional no Ocidente apareceu nos escritos de Alfredo, o Grande (871-899), rei anglo-saxão de Wessex.<sup>527</sup> Nessa perspectiva monárquica, o governante pertence – pela consagração, força e fecundidade – às “três funções” simultaneamente.<sup>528</sup> Um século depois, Ælfric de Eynsham e Wulfstan de York (†1023) também fizeram referência ao tema. Na Europa continental, o modelo tripartido fazia parte das teorizações dos bispos do norte da França, notadamente Adalberón de Laon (†1031) e Geraldo de Cambrai (975-1051). Eles criticavam o modelo tripartido monástico, que desejava promover os monges naquele esquema. Até 1180, bispos e monges usaram o modelo trifuncional como uma espécie de “arma ideológica”. Numa passagem muito citada pelos historiadores, Adalberón escreve:

A casa de Deus, que se crê una, está assim dividida em três: uns oram, outros combatem, e os outros, enfim, trabalham. Estas três partes que coexistem não sofrem com sua disjunção; os serviços prestados por uma são a condição da obra das outras; e cada uma, por sua vez, encarrega-se de aliviar o todo. Assim, esta tripla associação não é menos unida, e a lei tem podido triunfar e o mundo tem podido gozar de paz<sup>529</sup>

<sup>525</sup> BATANY, Jean. Des ‘trois fonctions’ aux ‘trois états’? *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 18, n° 5, 1963, p. 933-938.

<sup>526</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l’histoire et l’Europe féodale. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, vol. 34, n° 6, 1979, p. 1187-1215.

<sup>527</sup> Alfredo refere-se ao tema em sua tradução da obra *Consolatio Philosophiae*, de Boécio, quando diz que o rei deve “ter uma terra bem povoada; deve ter homens de oração, homens de guerra e homens de trabalho” (*sceol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*). Citado em DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 122-123.

<sup>528</sup> IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 2, p. 309.

<sup>529</sup> ADALBÉRON DE LAON. *Poème au roi Robert*. Citado em LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente medieval*, op. cit., p. 258.

Imagem 10



**Imagem 10.** As “três ordens” (da esquerda para a direita): *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Nessa cena, o clérigo gesticula ao dialogar com o cavaleiro, o defensor da sociedade. O camponês (um jovem), por sua vez, segura uma espécie de pá, utilizada para lavrar a terra e retirar o alimento que sustentará a todos. Aldobrandino de Siena. *Li Livres dou Santé* (c. 1285). British Library. *Manuscript Sloane* 2435, fol. 85.

A própria Bíblia, que desconhece a tripartição, foi lida pelos medievais numa exegese que revelasse esse modelo “oculto”. Além de Geraldo de Cambrai, Honorius Augustodunensis e Gervais de Tilbury (c. 1155-1234) associavam os três filhos de Noé a cada uma das ordens (*ordines*) que formavam a sociedade medieval – Sem (*oratores*), Jafet (*bellatores*) e Cam (*laboratores*). A superioridade de Sem, ascendente de Abraão, Davi e Cristo, expressava a supremacia do clero (*oratores*).<sup>530</sup> Em outros casos, a “maldição” de Cam era imputada aos negros africanos, que deveriam ser os eternos *laboratores* a serviço das outras ordens.

<sup>530</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A castração de Noé: iconografia, folclore e feudalismo. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval, *op. cit.*, p. 67-83.



A formulação tripartida medieval propunha esquematizar a imagem que a sociedade deveria ter de si própria. No entanto, esse modelo – ao mesmo tempo uma construção ideológica e um projeto – não pode ser considerado uma simples descrição do real.<sup>531</sup> Ele destoava da realidade, de quem almejava ser reflexo. Após ser desvalorizado por mais de um século devido ao enfraquecimento episcopal e monárquico, a tripartição ressurgiu por volta de 1180 com o fortalecimento político capetíngio. O monarca pretendia ser o chefe e o “árbitro” das relações entre *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, a fim de concentrar na sua pessoa as três funções.<sup>532</sup> Ele desejava conservar o modelo tripartido, a harmonia e o equilíbrio social entre as ordens. Ora, justamente durante o início do reinado de Filipe Augusto (1180-1223) é que Gautier d’Arras terminou de escrever seus dois romances, no momento da retomada do projeto trifuncional.

A proposta de análise do romance *Eracle* por meio da tripartição indo-europeia foi lançada pelo pesquisador alemão Friedrich Wolfzettel, que fundamentou suas afirmações na obra de Joël H. Grisward, além dos mencionados trabalhos de Dumézil e Duby. Para Grisward, o esquema das “três funções” influenciou o ciclo épico medieval, como a *Chanson de Narbonnais* (c. 1210) e a *Pèlerinage de Charlemagne, chanson de geste* “construída a partir de um modelo estrutural da ideologia trifuncional indo-européia”.<sup>533</sup> Na *Pèlerinage*, Carlos Magno seria o monarca dos *bellatores* e *oratores* que combate Hugo, *basileus* de Constantinopla e rei dos *laboratores*. Ele detém uma dimensão cristológica, como podemos observar no episódio em que um judeu viu o próprio Cristo ao se deparar com o imperador. O primeiro encontro dos soberanos também confirmaria essa disposição: “o imperador cavalgou sem deter-se e encontrou o rei Hugo arando com seu arado [...] de ouro puro reluzente”.<sup>534</sup> A história termina com a “vitória do guerreiro religioso sobre o agricultor, do forte e piedoso sobre o rico”.<sup>535</sup>

No que tange ao romance de Gautier, Wolfzettel afirma que os “três dons” recebidos por Eracle – o conhecimento das pedras preciosas, mulheres e cavalos – corresponderiam,

<sup>531</sup> BONNASSIE, Pierre. Ordens. In: *Dicionário de História Medieval*, op. cit., p. 156.

<sup>532</sup> LE GOFF, Jacques. Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na Cristandade do século IX ao século XII. In: Para um novo conceito de Idade Média. *Tempo trabalho e cultura no Ocidente*, op. cit., p. 83-84.

<sup>533</sup> GRISWARD, Joël H. Paris, Jérusalem, Constantinople dans *le Pèlerinage de Charlemagne*. Trois villes, trois fonctions. In: POIRION, Daniel (ed.). *Jérusalem, Rome, Constantinople: l'image et le mythe de la ville au Moyen Âge: colloque du Département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, p. 78.

<sup>534</sup> *Le Pèlerinage de Charlemagne*, op. cit., vv. 282-284.

<sup>535</sup> GRISWARD, Joël H. Paris, Jérusalem, Constantinople dans *le Pèlerinage de Charlemagne*. Trois villes, trois fonctions, op. cit., p. 78.



respectivamente, a cada função do esquema trifuncional medieval: *oratores*, *laboratores* e *bellatores*. Em verdade, o clérigo arrasiano pode ter conhecido o esquema tripartido, direta ou indiretamente pelas citações, ou pela tradição oral. A evocação do modelo trifuncional para compreender a imagem dos soberanos também foi proposta por Jean Flori e Jacques Le Goff, que analisaram as imagens dos reis Ricardo I, *Coração de Leão* (1189-1199), e Luís IX, respectivamente.<sup>536</sup>

**Imagem 11**



**Imagem 11.** O jovem Eraclius (no centro) parece mostrar sua pedra ao senescal (à esquerda) e ao imperador (à direita), este indicado principalmente pela coroa e pelo cetro. Mural da igreja alemã de Fraurombach, em Hesse (c. 1350).

<sup>536</sup> FLORI, Jean. *Ricardo Corazón de León*. Barcelona: Edhasa, 2008, p. 323-370; LE GOFF, Jacques. *São Luís*, *op. cit.*, p. 568-596.

Em um estudo de fôlego, Anthime Fourier comparou distintas fontes e chegou à conclusão de que Gautier recolheu a temática dos “três dons” de tradições folclóricas do Oriente. Trata-se mais exatamente de um texto que compõe a famosa coletânea árabe de contos *Mil e Uma Noites*,<sup>537</sup> cuja primeira referência documental data do século IX.<sup>538</sup> Essa narrativa (coletiva e anônima), difundida em várias versões, chegou até Gautier por uma fonte bizantina ou oral.<sup>539</sup> Ainda que sem comprovação concreta, raízes persas e sânscritas têm sido aventadas para este clássico da literatura, o que vai ao encontro do esquema trifuncional indo-europeu e, por extensão, da história dos “três dons”. Seja como for, Gautier cristianizou esse tópico com elementos típicos do imaginário medieval, como o simbolismo.

O primeiro dom manifestado por Eracle, o conhecimento das pedras preciosas, relacionar-se-ia aos eclesiásticos. Na Antiguidade clássica, a pedra era um símbolo de Deus, daí a invocação a Hermes (divindade grega) ser comumente acompanhada pelo erguimento de uma *herma*, isto é, um monte de pedras para obter a graça do deus. No pensamento bíblico, ela simbolizava a sabedoria, pois detinha um caráter imutável. Ela também era um elemento cristológico, um dos epítetos de Cristo, a “pedra viva” (1Pe 2, 4). Entre os medievais, Mestre Eckhart (1260-1328) era um dos que viam nela um “sinônimo do conhecimento”.<sup>540</sup> A sabedoria estava vinculada ao conhecimento “científico” (o saber) acumulado pelos clérigos, principais detentores da cultura erudita. Graças à sua invulnerabilidade, a pedra era impregnada de sacralidade, símbolo dos “valores morais, atributo do culto da Igreja e do poder monárquico”.<sup>541</sup> Um texto anônimo do século XII dizia que algumas delas, localizadas

---

<sup>537</sup> Com uma semelhança latente com o romance *Eracle*, o conto descreve a trajetória de um sábio “jovem, a quem a desgraça o conduziu à escravidão, mas que tinha um incrível conhecimento de pedras preciosas, cavalos e seres humanos. Comprado por um rei, ele melhora pouco a pouco sua situação com a exatidão das revelações [sobre as pedras, cavalos e mulheres] que faz a seu mestre” – FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 216. A relação de influência sugerida por Fourier é aceita – sem contestação – por muitos estudiosos, como: PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 26; e PRATT, Karen. *The Genre of Gautier d’Arras’ Eracle: A twelfth-century French ‘History’ of a Byzantine Emperor*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>538</sup> “Da matriz iraquiana há um único e escasso resquício documental: a mais antiga evidência material de um livro cujo título fala em ‘mil noites’ consiste em dois fragmentos de folhas datadas de [...] 879 d.C., em Antioquia, na Síria” – JAROUCHE, Mamede Mustafa. Nota Editorial. In: *Livro das Mil e Uma Noites*. Volume I – ramo sírio. São Paulo: Globo Livros, 2005, p. 12. As *Mil e Uma Noites* foram citadas por renomados sábios árabes como Al-Masudi (†c. 956) e Ibn al-Nadim (†c. 998).

<sup>539</sup> Assim como outras influências culturais do mundo árabe, a narrativa das *Mil e Uma Noites* provavelmente chegou ao Ocidente pelas zonas de contato mediterrâneas, como a Sicília e a Península Ibérica.

<sup>540</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, *op. cit.*, p. 697.

<sup>541</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. *La recherche de l’universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 123.

no Império do Preste João, “aguçavam a vista” de quem as carregava e tornavam o portador “invisível”. Outras tinham uma “admirável virtude, tendo em si um poder curativo quase incrível”.<sup>542</sup>

No romance de Gautier, Eracle ignora as pedras que lhe eram oferecidas para comprar a de um “homem muito pobre” (v. 865). A contragosto de Laïs, o jovem paga um valor muito elevado ao cobrado pelo vendedor. Para Eracle, a pedra escolhida valia mais “do que todo o ouro armazenado” (vv. 909-910) no tesouro do imperador. Com essa “pedra especial pendurada em seu pescoço” (v. 928), o herói supera as provas ordálicas que enfrentou: “Deus e a pedra o protegeram” (v. 1051). Para o clérigo de Arras, o Altíssimo havia dotado as pedras preciosas com “poderes especiais” (vv. 1213-1214). Esse conhecimento designava a santificação conferida por Deus a Eracle e a pedra, elemento “apotropáico”, constituía uma espécie de talismã que o protegia da água, do fogo e das armas.<sup>543</sup> O poder dos amuletos, tema folclórico, havia sido cristianizado pelos autores medievais; além da proteção física, ele afugentava os demônios, como o gigante cavaleiro.

O segundo dom de Eracle, o conhecimento das mulheres, associar-se-ia aos *laboratores*, ordem que garantia a produção material, o sustento da sociedade. De fato, uma esmagadora parcela da população francesa do século XII, mesmo com a crescente reurbanização, ainda vivia no meio rural (cerca de 90%).<sup>544</sup> Em razão disso, as correntes intelectuais ainda dependiam da própria visão de mundo do agricultor. As mulheres, associadas à fecundidade, representariam a ordem dos *laboratores*, categoria que, ao fertilizar o solo, nutria a todos. Essa concepção era personificada por Athanaïs, órfã de pais ilustres (vv. 2579-2580) de origem humilde, isto é, com o *status* social pouco elevado.

Por fim, o terceiro dom de Eracle, o conhecimento dos cavalos, vincular-se-ia à ordem dos *bellatores*. Com um crescente prestígio e poder, a Cavalaria atraiu a nobreza e, depois, acabou por se fundir a ela (séculos XII-XIII). A importância dos cavaleiros era tão grande que o próprio esquema tripartido mencionava o termo “*milites*” ao invés de “*nobiles*”.<sup>545</sup> No pensamento da nobreza, categoria que fazia uso exclusivo da Cavalaria, o cavalo era o símbolo máximo do cavaleiro. Esse conhecimento foi demonstrado por Eracle em muitas

<sup>542</sup> *Carta do Preste João das Índias*. Versões Medievais Latinas. Tradução de Leonor Buescu. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 67; 73.

<sup>543</sup> POIRION, Daniel. Eracle: conte, légende, roman, *op. cit.*, p. 125.

<sup>544</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A “doce França”, *op. cit.*, p. 58.

<sup>545</sup> GÉNICOT, Léopold. Nobreza. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 2, p. 288.

ocasiões, primeiramente na feira de cavalos, quando ele compra um potro e mais uma vez paga um valor muito superior ao pedido pelo vendedor (vv. 1481-1498). Diante da irritação do senescal e de Laïs, o jovem argumenta que o animal detinha qualidades excelentes. Eracle conhecia a essência dos cavalos. Em seguida, o potro demonstra sua superioridade ao vencer uma corrida contra os três melhores corcéis do Império (vv. 1629-1765). Mais tarde, no *combate singular* contra o filho de Cósroes, Eracle conduzia o melhor cavalo que poderia existir em todo o mundo (v. 5611). No fim do romance, o herói montava um formidável “corcel da Hispânia” (v. 6125) quando chegou a Jerusalém.

Após tais considerações, acreditamos que a trama do romance *Eracle* ganha novo sentido à luz dessa frutífera interpretação de Wolfzettel. Surpreende, portanto, observar que essa teoria de 1990 não tenha sido sequer citada na vasta e detalhada obra de Corinne Pierreville, de 2001, sobre Gautier d’Arras. A partir dessa explicação, que destaca a força da trifuncionalidade na Literatura medieval, é possível aventar outras conjecturas. Associaremos um esquema de “longuíssima duração” (tripartição indo-européia) aos elementos de “curta duração” (políticos, sociais, etc.) medievais, especialmente os do século XII. Yuste Frías, por exemplo, ancorou-se nessa teoria e foi além, concluindo que os “três dons” (pedras, mulheres e cavalos) corresponderiam às três partes do romance: 1) “o saber clerical adquirido”; 2) “os amores de Athanaïs”; 3) “a recuperação da Santa Cruz”.<sup>546</sup>

Em nossa apreciação, os “três dons” recebidos por Eracle (“três dádivas”) também podem ser aproximados à narrativa sobre os Reis Magos. Vindos do Oriente, eles ofereceram “três presentes” (ouro, incenso e mirra) ao Cristo recém-nascido. A história dos Reis Magos, que aparece apenas uma vez na Bíblia (Mt 2, 1-12),<sup>547</sup> não menciona nem “três reis” nem os nomes deles. Essas informações provinham de um apócrifo conhecido como *Evangelho Armênio da Infância de Jesus* (século VI), uma ampliação do *Evangelho de Pseudo-Tomé*. Segundo o texto, “os reis magos eram três irmãos: Melquior, o primeiro, que reinava sobre os persas; depois Baltazar, que reinava sobre os indianos; e o terceiro Gaspar, que controlava o país dos árabes”.<sup>548</sup> A história sobre os três Reis Magos teve sua popularidade fortalecida

<sup>546</sup> YUSTE FRÍAS, José. *Puer senex: l’enfant aux trois dons*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>547</sup> “Tendo, pois, nascido Jesus em Belém de Judá, no tempo do rei Herodes, eis que uns magos chegaram do Oriente a Jerusalém, dizendo: Onde está o rei dos judeus, que acaba de nascer? Porque nós vimos a sua estrela no Oriente, e viemos adorá-lo. [...] e eis que a estrela que tinham visto no Oriente, ia adiante deles, até que, chegando sobre (o lugar) onde estava o menino, parou. Vendo (novamente) a estrela, ficaram possuídos de grandíssima alegria. E, entrando na casa, viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o adoraram; e, abrindo os seus tesouros, lhe ofereceram presente (de) ouro, incenso e mirra”.

<sup>548</sup> *Evangelio Armenio de la Infancia*. In: *Los Evangelios Apócrifos*, *op. cit.*, p. 188.

justamente na época em que Gautier escrevia seus romances. Em 1164, por exemplo, ocorreu um episódio espetacular, quando o imperador Frederico I, o *Barbarossa*, ordenou a translação das relíquias dos Magos de Milão para Colônia. Em terras germânicas, o culto irradiou-se por todo o Ocidente graças ao apoio do soberano.<sup>549</sup>

Assim como no romance *Eracle*, o simbolismo dos Reis Magos estabelecia-se sob um fundo mítico indo-europeu. Os “presentes” que eles levaram ao Menino Jesus neonato associavam-se às “três funções” indo-europeias: incenso (sacerdócio), ouro (realeza) e mirra (produtores). Desde o século IX, a Cristandade pensava que cada Mago correspondia a uma idade do ser humano: a velhice, a maturidade e a juventude. Na esfera mítica, eles simbolizavam o todo, imagem do próprio Cristo, numa alusão ao cada vez mais importante conceito de Trindade.<sup>550</sup> Os *magis regis*, que também associavam-se aos três filhos de Noé (Sem, Cam e Jafet), eram “um dos protótipos dos reis medievais”.<sup>551</sup> O Menino Jesus que recebeu os “três presentes” lembra o jovem Eracle (o *puer senex*) agraciado pelos “três dons”, um “conhecimento que provinha de Deus” (v. 2872). Da mesma forma que Cristo, cujo verdadeiro pai era Deus (e não José), o verdadeiro pai de Eracle era o Altíssimo (e não Miríados). Sua mãe, Cassine, aproximava-se da Virgem Maria, tanto por receber a visita angelical que alude à cena da Anunciação bíblica quanto por seguir uma *vita vere apostolica*.

Os topônimos escolhidos por Gautier para o cenário da história do romance *Eracle* também estariam relacionados ao esquema trifuncional, de forma semelhante ao que Grisward observou na *Pèlerinage de Charlemagne*.<sup>552</sup> Nos versos de Gautier, Wolfzettel encontrou “uma tendência nitidamente oposta”: Roma é o local da sexualidade e do adultério (*laboratores*); Jerusalém é a cidade da Santa Cruz, o espaço sagrado máximo da Cristandade (*oratores*); Constantinopla assume uma dupla função – ela é a herdeira da relíquia cristológica e o palco da atuação militar do herói (*oratores/bellatores*).<sup>553</sup> Essa visão “profana” de Roma parece estranha,<sup>554</sup> mas fazia sentido na mente de Gautier, que tinha uma opinião negativa sobre a Cidade Eterna, o “berço de muitos desonestos. Tem sido dito muitas vezes que você

<sup>549</sup> CARDINI, Franco. *Barbarroja*. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval, *op. cit.*, p. 203.

<sup>550</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>551</sup> LE GOFF, Jacques. *Rei*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>552</sup> Jerusalém (*oratores*), Constantinopla (*laboratores*) e Paris (*bellatores*) – GRISWARD, Joël H. Paris, Jérusalem, Constantinople dans *le Pèlerinage de Charlemagne*. Trois villes, trois fonctions, *op. cit.*, p. 78-81.

<sup>553</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l'universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>554</sup> Desde os primórdios do cristianismo, Roma ocupava um lugar central na espiritualidade cristã. Guardiã dos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo, a Cidade Eterna recebeu a maioria dos peregrinos ocidentais até o século XI, quando sua popularidade foi ultrapassada por Jerusalém e Compostela.

pode encontrar muitas pessoas ruins naquela cidade” (vv. 5079-5081). Segundo Mario Sanfilippo, o “mito da anti-Roma” estava presente em todo o Ocidente, como no epistolário de São Bernardo de Claraval, que aconselha ao Papa Eugênio III (1145-1153) condenar a corrupção do clero romano e a se contrapor ao povo da cidade, famoso pela venalidade e arrogância.<sup>555</sup>

A Santíssima Trindade era outra trilogia mencionada por Gautier, pelo menos em *Ille et Galeron* (vv. 3795-3799). Não por acaso, a sociedade tripartida medieval era a cópia imperfeita da Trindade, daí a necessidade de citá-la na ordem “*oratores, bellatores, laboratores*” que, na analogia humana representava, respectivamente, a “cabeça, tórax e membros inferiores”. Os progressos da teologia trinitária nos séculos XI-XIII estariam vinculados, mesmo que de forma inconsciente, ao esquema da tripartição social da época. Neste sentido, os *oratores*, correspondendo à velhice, representariam o “Pai”; os *bellatores*, associados à maturidade, o “Filho”; os *laboratores*, símbolos da juventude, o “Espírito Santo”.<sup>556</sup> Existiam igualmente “três imagens” de Eracle, vinculadas à forma pela qual o romance estava estruturado – ou seja, a “três partes”: escravo, cavaleiro e imperador. Neste caminho analítico, chegamos a uma tríade de enorme importância para os medievais: a tradicional trilogia monástica (castidade, pobreza e obediência), esquema enraizado no pensamento ocidental desde o monasticismo fundado por São Bento de Núrsia (480-547). Nos séculos XI-XII, os monges promoviam um retorno à essência beneditina e retomavam essa trilogia para ditar a conduta do “rebanho de Cristo”.

Analisemos inicialmente a castidade de Eracle, já que de forma enigmática Gautier “não menciona nenhuma esposa ou filho deste imperador cristão”, como percebeu David S. King.<sup>557</sup> Ao contrário do *Eracle*, os romances de Chrétien de Troyes descrevem histórias de amor vividas pelos heróis protagonistas.<sup>558</sup> Já em *Ille et Galeron*, o herói contrai o matrimônio com Galeron e, depois, com Ganor (com quem tem quatro filhos). Na época medieval, esperava-se que um homem de alto nível social se casasse, mesmo que tardiamente, como foi o caso de Guilherme, o *Marechal*, que se casou em 1189 com quase 50 anos.<sup>559</sup> O ideal era

<sup>555</sup> SANFILIPPO, Mario. Roma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 2, p. 439.

<sup>556</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico, op. cit., p. 59-60.

<sup>557</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, op. cit., p. 197.

<sup>558</sup> Éric e Énide; Perceval e Brancaflor; Cligés e Fenice; Lancelote e Guinevere; Yvain e Laudine.

<sup>559</sup> DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*, op. cit., p. 171.

que a cerimônia deveria ocorrer após o *adoubement*, ritual coroado “se possível pelo casamento com uma senhora da nobreza tradicional”.<sup>560</sup>

No século XII, o clero secular assumiu “o controle legal, moral e organizacional do casamento”, considerado agora um legítimo sacramento, que se transferia da residência para a igreja.<sup>561</sup> As pulsões sexuais eram canalizadas para o matrimônio, cujo único objetivo era gerar filhos (*copulatio honesta*). Neste sentido, Eracle necessitaria casar-se para, em seguida, assegurar o destino de sua linhagem e de seu trono. Como um personagem capaz de eleger a esposa ideal não escolheu uma para si e se casou? Até mesmo o Heráclio histórico havia se casado: primeiro com Eudokia; depois com Martina, sua sobrinha. É verdade que o tema do casamento aparece de forma concreta no romance *Eracle*: primeiramente entre Laïs e Athanaïs e, depois, entre esta e Paridés. Eracle, contudo, nunca tangenciou o matrimônio, nem as aventuras do amor cortês (*o fin' amor*).

Gautier considerava o matrimônio uma questão complexa e delicada. O próprio Laïs “estava muito nervoso sobre a escolha da esposa, porque o casamento é um assunto sério” (vv. 1266-1267). As candidatas da nobreza foram inspecionadas por Eracle e, em seguida, reprovadas. A razão disso era que o jovem podia “ler” a mente das mulheres, o que o levou a observar nelas “vícios femininos” como tolice, orgulho, arrogância e tagarelice (vv. 2371-2372). Na linguagem filosófica, a seleção que Eracle realizava pode ser comparada à distinção entre os conceitos aristotélicos de *essência* (substância) e *acidente*. Ele não estava interessado no que as mulheres tinham por *acidente* (cor dos olhos, formato da boca, etc.), mas sim por *essência* (virtudes morais). Poirion afirma que essa capacidade é uma expressão da “obsessão clerical de conhecer os segredos das consciências”,<sup>562</sup> interpretação que consideramos equivocada porque reflete uma visão obscurantista da Igreja medieval. O próprio Gautier não era tão misógino quanto se pode imaginar, tanto que assumiu posição favorável às figuras femininas de Cassine e Athanaïs.

A misoginia de Gautier, no entanto, pode ter contribuído para seu silêncio em relação ao matrimônio de Eracle. A difusão do amor cortês e o desenvolvimento do culto mariano (a partir do século XI) não fizeram frente à dominante visão misógina da Igreja, até porque, no caso da promoção de Maria, continuava-se a defender somente o exemplo virginal. Nos

<sup>560</sup> GÉNICOT, Léopold. *Nobreza, op. cit.*, p. 285.

<sup>561</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 35. Foi exatamente numa igreja que ocorreu a união entre Laïs e Athanaïs, na “grande igreja chamada São Pedro” (v. 2799).

<sup>562</sup> POIRION, Daniel. *Eracle: conte, légende, roman, op. cit.*, p. 126.

círculos eclesiásticos, a mulher ainda era entendida como uma tentação ameaçadora. Gautier confessa que as “mulheres cobiçam um *status* elevado e a fortuna que elas podem adquirir casando” (vv. 2083-2084). Por isso, talvez o clérigo preferisse elaborar um personagem alheio às complexas relações conjugais e amorosas. Em Gautier, o tema do casamento recebe uma dimensão particular: trata-se do “ponto de partida da trama romanesca”, quando uma independente “mulher ideal” que vive feliz com o seu marido comete o adultério.<sup>563</sup>

Na visão de King, a ausência de uma imperatriz representaria a vida casta de Eracle e o casamento dele com a Igreja. O autor refere-se à torre na qual Athanaïs foi aprisionada como um símbolo de castidade,<sup>564</sup> detalhe já percebido por Wolfzettel, que havia indicado a origem folclórica do tema.<sup>565</sup> Na parte final do romance, o monumento não desaparece porque o único legado deixado por Eracle em Constantinopla é exatamente um “pilar”. Portanto, o “*molt grant piler*” (v. 6487) da estátua constitui um lembrete da vida casta do herói. A torre, que inicialmente representava a castidade de Athanaïs, simboliza agora o “casamento” de Eracle com a Igreja.<sup>566</sup>

Essa interpretação deriva da tradição que reconhecia em Jesus o esposo da Igreja, porque Ele a chefiava e a amava como a Seu próprio corpo. Instituída no Novo Testamento,<sup>567</sup> tal perspectiva remonta ao Antigo Testamento, segundo a imagem nupcial entre Iahweh e Israel (Os 1, 2s). Devido à sua castidade e dimensão crístico-evangélica, Eracle desposou misticamente a Igreja e, em nome dela, lutou contra os inimigos do cristianismo. Outra hipótese é que Gautier tentou seguir à risca a *Reversio*, texto litúrgico que não descreve o casamento de Heráclio. Também devemos lembrar que algumas hagiografias, como a de Santo Aleixo, que Gautier deve ter conhecido, exaltam a virgindade e a recusa do casamento por parte do protagonista. Nesta proposição, Eracle aproximava-se de Galaaz, personagem casto e puro do ciclo arturiano que tinha no coração sua principal arma.

---

<sup>563</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La découverte de la femme dans les romans de Gautier d'Arras. *Bien dire et bien apprendre*, vol. 8, 1990, p. 37; 39.

<sup>564</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 196. “No simbolismo cristão medieval, a Virgem Maria era a ‘Torre de Marfim’, pura e inexpugnável. Na arte, a figura da castidade às vezes aparece em uma torre, assim como muitas donzelas em dificuldades nos contos de fadas” – TRESIDDER, Jack. *The Watkins Dictionary of Symbols*. London: Duncan Baird Publishers, 2008.

<sup>565</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La découverte de la femme dans les romans de Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 41.

<sup>566</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 197. Ideia retomada no artigo do mesmo autor: True to Twelfth-Century Form: Gautier d'Arras's *Eracle*. *Carson-Newman Studies*, Jefferson City, Tennessee, vol. 10, n° 1, 2002, p. 70.

<sup>567</sup> Como, por exemplo, em Ef 5, 25-33; Ap 19, 7; 21, 2.



Mary Lou Wolsey sugere uma teoria segundo a qual Gautier pensou que apenas os casamentos de “senadores” produziriam bons descendentes, como foi o caso dos pais de Eracle (Miríados e Cassine, v. 115), de Athanaïs (v. 2717) e de Paridés (v. 3461). Mesmo o matrimônio entre Laïs e Athanaïs, que se manteve feliz por sete anos, não produziu herdeiros e rompeu-se por causa do adultério da imperatriz. Para Gautier, somente os casamentos de senadores (ou de clérigos, bispos, etc.) seriam aceitáveis, ao contrário daqueles acima desta categoria (papas, imperadores, etc.), como o de Laïs e o (que não aconteceu) de Eracle. Os assuntos de Estado, que deveriam vir em primeiro lugar, impediriam qualquer felicidade conjugal para os últimos. A própria Wolsey, no entanto, reconhece a fragilidade dessa explicação: “o fato de que três pais fossem todos senadores (*signators*) pode ser inconsequente”.<sup>568</sup> Talvez Gautier não tenha complicado tanto a questão, que estaria relacionada apenas à castidade de Eracle, como sugeriu King.

A pobreza de Eracle, por sua vez, estava associada à vida evangélica e apostólica, condição tão importante na espiritualidade dos séculos XI-XII. A relação pobreza–santidade havia elevado espiritualmente o pobre. Na trama romanesca, a penúria do herói começou quando sua mãe vendeu suas posses para salvar a alma de Miríados, seu marido recém-falecido. A partir deste momento, mãe e filho “levaram uma vida piedosa; eles se submeteram ao sofrimento físico e fizeram exatamente o que um homem pobre faz para sobreviver” (vv. 357-360). Depois, o próprio Eracle (nu e descalço) foi vendido como escravo. Gautier considerava a pobreza do jovem uma característica marcante, lembrada, como dissemos, até em *Ille et Galeron* (v. 182).

Por fim, a obediência de Eracle permeia todo o romance. Desde tenra idade, o jovem aceitou a condição de escravo que lhe foi imposta por sua mãe. Em seguida, ao ser comprado pelo senescal, ele participou – sem contestar – dos ordálios (água, fogo e espada) e da corrida de cavalos. Mais tarde, tornou-se conselheiro de Laïs e, apesar de discordar da decisão de trancafiar Athanaïs numa torre, não foi desobediente. A subordinação de Eracle não é apenas em relação aos personagens humanos, mas também ao próprio Deus. Durante uma noite, o herói é acordado por um anjo enviado pelo Altíssimo que o incita a recuperar a Santa Cruz, relíquia capturada por Cósroes. Ele acata prontamente a convocação divina porque era um instrumento de Deus na Terra.

---

<sup>568</sup> WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study*, *op. cit.*, p. 126.

Herói versátil com diferentes funções ao longo da trama (escravo, conselheiro, cavaleiro e imperador), Eracle parecia conhecer integralmente as “três ordens”. Microcosmo da sociedade feudal, cuja compreensão do macrocosmo (universo) o reconduziu à sua condição inicial, ele “representava a união de todos os elementos que compunham o mundo e o fim último da criação”.<sup>569</sup> Engendrado à “imagem de Deus” (Gn 1, 27), o jovem era um protótipo da “Divindade Encarnada”, um filho Dele. Neste sentido, acreditamos que as três partes do romance refletem as três etapas da trajetória de Eracle, numa estrutura tripartite que combina com os três votos templários. A trifuncionalidade era projetada nas ordens-militares de Cavalaria: seus membros rezavam, guerreavam e trabalhavam. No fim do século XII, os templários já tinham angariado um poder considerável no Ocidente, sobretudo na França. Na Champagne, por exemplo, nasceu Hugo de Payens (1070-1136), o primeiro mestre da ordem. Os templários contavam com vários estabelecimentos na Provença e em Troyes,<sup>570</sup> regiões de atuação literária de Gautier. Eles eram herdeiros da tradição e da trilogia monástica beneditina.

Eracle assemelhava-se ao cavaleiro templário, monge-guerreiro que, nas palavras de São Bernardo de Claraval, buscava a “perfeição evangélica”. Para isso, os cavaleiros levavam uma “vida sempre sóbria e alegre, sem mulheres e sem filhos”. Da mesma forma, “tanto em tempo de paz quanto em tempo de guerra, [os templários] observam grande disciplina e nunca faltam com obediência”. Por fim, os templários “se abstêm de tudo supérfluo e somente se preocupam com o imprescindível”, “sem possuir nada pessoal”.<sup>571</sup> A *Regra Primitiva da Ordem do Templo* também prescrevia que os cavaleiros deveriam ter um comportamento exemplar, “porque nada existe de mais agradável a Jesus Cristo que a obediência”. Eles tinham a obrigação de renunciar às “deliciosas riquezas do mundo” para abraçar a “pobreza voluntária”, além de fugir “dos afagos da mulher que põe o homem no último risco”.<sup>572</sup>

Após tais considerações e analogias, vejamos abaixo como o romance *Eracle* pode ser inserido na simbologia dos esquemas trifuncionais que existiam paralelamente no Ocidente do século XII:

<sup>569</sup> GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, op. cit., p. 34.

<sup>570</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 254.

<sup>571</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios. Traducción de Iñaki Aranguren. In: *Obras completas de San Bernardo*. Introducción general y Tratados. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1993, vol. 1, p. 506-509.

<sup>572</sup> *Regra Primitiva da Ordem do Templo*. Tradução, introdução e notas Manuel J. Gandra. Mafra, 1998, cap. 35; 62; 68.

Tabela 2

<b>ORDEM</b>	<b>ORADORES</b>	<b>BELLATORES</b>	<b>LABORADORES</b>
<b>Dom</b>	Pedras	Cavalos	Mulheres
<b>Parte</b>	Primeira: Saber clerical adquirido	Segunda: "Amores" de Athanaïs	Terceira: Recuperação da Santa Cruz
<b>Presente dos Reis Magos</b>	Incenso	Ouro	Mirra
<b>Topônimos</b>	Jerusalém e Constantinopla	Constantinopla	Roma
<b>Pessoa da Trindade</b>	Pai	Filho	Espírito Santo
<b>Voto monástico</b>	Pobreza	Castidade	Obediência
<b>Função do monge- guerreiro</b>	Orar	Guerrear	Trabalhar

Autoria da tabela: Guilherme Queiroz de Souza.

#### 4.1 A primeira ascensão social

Na Idade Média, a condição social não era determinada pela riqueza, mas principalmente pela dignidade recebida por hereditariedade nobiliárquica. Embora o modelo de ordens conferisse em teoria uma hierarquia à sociedade, a realidade era mais complexa. Aos poucos, a monetarização e a urbanização provocaram mudanças, como uma crescente mobilidade vertical.<sup>573</sup> Na época de Gautier, os nobres conseguiram estruturar um estatuto jurídico próprio para que sua linhagem se perpetuasse por meio do sangue. O senhor feudal (*sire/dominus*), por exemplo, transmitia suas funções ao seu primogênito e, em último caso, a outro familiar.<sup>574</sup>

Wolfzettel realizou uma sugestiva interpretação do tema da ascensão social em *Eracle* e concluiu: o romance apresenta uma mensagem “anti-cortês” e “anti-feudal”, porque “recusa a ideologia feudal e os valores de linhagem que são a base da poesia épica”.<sup>575</sup> Com uma rejeição às instituições feudais, Gautier revelar-se-ia um autor original. Crítico dessa apreciação, King argumenta que Eracle “nunca se viu plenamente livre de sua herança

<sup>573</sup> IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordem(ns)*, *op. cit.*, p. 313; 318; FRANCO JÚNIOR, Hilário. A “doce França”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>574</sup> DUBY, Georges. *A Idade Média na França*. De Hugo Capeto a Joana D’Arc. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 74.

<sup>575</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. *La recherche de l’universel*. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 119.

paterna”.<sup>576</sup> Deus concedeu-lhe os “três dons” não devido à sua própria virtude, mas como recompensa pela inabalável fé de Miriados e Cassine. Com essa herança familiar, o herói garantiu sua eleição e ascensão social. Também não foi por acaso que, no fim do romance, Gautier mencionou os pais de Eracle: “Bendita seja a alma de seu pai, e que a alma de sua mãe descanse no céu!” (vv. 6459-6460). Eles haviam sido essenciais para que o protagonista pudesse lograr em sua aventura.

King também discorda, com razão, de outra afirmação de Wolfzettel, para quem *Eracle* é o “primeiro exemplo na literatura medieval do *self-made man*”, cujo protagonista consegue ascender socialmente “por seus próprios meios – com a vontade Deus”.<sup>577</sup> Tal interpretação, no entanto, é insuficiente porque coloca o Altíssimo numa função “secundária, como se Eracle dirigisse os eventos”.<sup>578</sup> Já Fourier havia apontado que nesse romance “o personagem principal é Deus: é Ele que comanda os acontecimentos e os homens, é Ele que inspira o herói e traça o seu destino”.<sup>579</sup> Essa também era a opinião de Mary Wolsey, que se valeu de uma metáfora aristotélica para concluir que Deus (nunca esquecido) constituía o “primeiro motor” da maioria das ações desencadeadas no romance *Eracle*.<sup>580</sup> Se o herói – indivíduo detentor de poderes especiais – conseguiu recuperar seu *status* e ascender socialmente em direção ao trono imperial, isso aconteceu graças ao Altíssimo, que lhe dotou os “três dons”.<sup>581</sup> Ele também não tomou a iniciativa de contra-atacar Cósroes. Somente após “sete ou seis anos” (v. 5285) é que, impelido por um anjo mensageiro de Deus, Eracle marchou para recuperar a Santa Cruz. Desde a morte de Miriados, o “verdadeiro” pai do herói (o Pai Eterno) havia sido revelado.

Tal como Jesus, que desceu do céu “não para fazer a minha vontade [dele], mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 6, 38), Eracle veio ao mundo para realizar os desígnios celestes. Como sintetizou Raynaud de Lage, “de seu nascimento miraculoso ao seu piedoso triunfo, Eracle é um predestinado”.<sup>582</sup> Para Gautier não havia mistério: o herói era um “escolhido por Deus” (v. 6398). Na Literatura medieval desde Santo Agostinho, o Todo-

<sup>576</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>577</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. *La recherche de l’universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>578</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>579</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>580</sup> WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d’Arras: a critical study*, *op. cit.*, p. 94; 114.

<sup>581</sup> Por isso, quando utilizamos o termo “protagonista” referimo-nos somente ao protagonista humano do romance, no caso Eracle.

<sup>582</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. *La religion d’Éracle*, *op. cit.*, p. 707.

Poderoso era o principal protagonista da história, ao passo que os homens eram coadjuvantes. Na *Gesta Dei per Francos*, de Guiberto de Nogent (c. 1055-1125), obra cujo título é revelador, os cruzados – ainda que tivessem certa autonomia – eram conduzidos por Deus e inspirados no providencialismo.

O reerguimento de Eracle começou após o *ordálio por fogo*, quando Laïs “estendeu suas mãos para o jovem e o abraçou e beijou diante de todos, assim que teve a oportunidade de fazê-los” (vv. 1130-1132). Tais práticas foram interpretadas por Karen Pratt “como gestos que simbolizam a ligação entre senhor e vassalo”.<sup>583</sup> Ao que parece, Gautier retomou do contrato feudo-vassálico os parâmetros da fraternidade entre homens. O episódio revela o primeiro reconhecimento da vassalagem de Eracle, apesar de Laïs ainda testar o jovem em outras provas. Após conferir o resultado do *ordálio por água*, o soberano amou Eracle como “se ele fosse um primo ou irmão” (vv. 1135-1136). Essas relações eram fundamentais na Idade Média, período no qual o conceito de parentesco não estava vinculado ao “natural” no sentido de “biológico”. A principal forma de relação social entre os indivíduos (cavaleiros, monges, etc.) era o “parentesco artificial”, também chamado de “pseudo-parentesco”. Até o século XIV, aquilo que atualmente denominamos de “família” era entendido como “toda a população de um domínio”.<sup>584</sup>

Como percebeu Nathan Love, antes de saber dos “três dons” de Eracle, o senescal referia-se a ele com os termos *tu* ou *varlet* (“garoto”). A partir do momento em que os poderes do jovem são revelados, o senescal muda a forma de tratamento para *vous* ou *amis* (“amigo”). Refere-se a Eracle, inclusive, como um *biau frere* (“bom irmão”) (v. 536), um “polido e condescendente vocativo”. Da mesma forma, quando Laïs descobre os “três dons” do jovem, começa a chamá-lo de *amis*, exceto durante o *ordálio por fogo*. Neste episódio, o próprio imperador buscou confirmar o poder da pedra, mas antes tratou de ameaçar Eracle (novamente chamado de *varlet*) caso ele saísse ferido da prova (vv. 1108-1112). Com sua ascensão social, Eracle – o novo conselheiro do imperador – passou a ser reconhecido com o pronome *vous* (maneira formal) e com títulos oficiais (*sire*).<sup>585</sup>

<sup>583</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, op. cit., p. 277.

<sup>584</sup> GUERREAU, Alain. *O Feudalismo*. Um horizonte teórico. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 230.

<sup>585</sup> LOVE, Nathan L. Polite Address and Characterization by Speech in Gautier d'Arras *Eracle*. *Romance Quarterly*, vol. 35, n° 1, 1988, p. 26-28.

Desde que angariou a confiança de Laïs durante a escolha da imperatriz ideal, Eracle passou a ser tratado como *sire* e *commandere*. Ele não era mais um mero escravo. Nos versos 1915-1917, Gautier escreve:

Bien li conmande l'emperere  
 Qu'il soit et sire comandere,  
 Et ne li soit nus a contraire

O imperador ordenou que seus súditos tratassem [Eracle] como *sire* e comandante. E que ninguém deveria se opor a ele.

No século XII, o termo “*sire*” significava “castelão” (*castellanus* ou *dominus*). Senhor do castelo ou de uma torre, o *sire* detinha o poder público (econômico, militar e jurídico) e governava em nome de um superior (duque, conde, etc.). Ele era, de fato, o *dominus* da região, o que detinha o poder monárquico. Em seu cotidiano, estava cercado por uma *maishie* (uma “manada”) composta por dois grupos: a criadagem encarregada de cuidar dos cavalos e os chamados “guerreiros do castelo”, os protetores da torre. Quando o *sire* aproxima-se da morte, ele “transmite suas funções a um dos filhos, o mais velho, ou se não os tem a um dos irmãos ou sobrinhos”.<sup>586</sup>

Com um *status* crescente, Eracle detinha autoridade política: “ninguém subestimava o seu poder de comando em toda a região” (vv. 2920-2921). Mas o protagonista não se preocupava com o poder político e econômico: sua verdadeira riqueza era a pobreza (o ideal cristão de humildade). Ao longo de sua vida, o herói demonstrou o real significado da *caritas* – de que a verdadeira nobreza é “encontrada apenas no coração”.<sup>587</sup> No fim do romance, Eracle serviu a Igreja e conduziu uma guerra na qual, como dizia São Bernardo de Claraval, “a derrota ou vitória do cristão deve ser considerada não pela sorte no combate, mas pelos sentimentos do coração”.<sup>588</sup> Apenas com nobreza de espírito e consciência de justiça é que ele triunfaria perante seus inimigos.

Em todo o romance, Eracle não passou por um “conflito interior” (crise), nem mesmo quando enfrentou a pobreza. Na realidade, o herói não era um personagem que buscava sua própria felicidade, mas sim ser um instrumento de Deus. Os dois acometidos pela desconfiança e inquietação são inicialmente o senescal e Laïs e, depois, apenas o imperador,

<sup>586</sup> DUBY, Georges. *A Idade Média na França*. De Hugo Capeto a Joana D’Arc, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>587</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 280.

<sup>588</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios, *op. cit.*, p. 500-501.

que sempre suspeitava dos poderes do jovem. Em *Ille et Galeron*, ao contrário, Gautier apresenta um herói marcado por uma crise provocada pela perda de um olho, uma deficiência física que o leva a abandonar, por vergonha, sua esposa.<sup>589</sup> Já o Eracle mantinha inabaláveis a confiança em Deus, a força e a coragem.

---

<sup>589</sup> ALVARES, Maria Cristina Daniel. *Perda e Demanda: O olhar no romance cortês em verso 1180-1250*. Braga: Universidade do Minho, Tese de Doutorado, 1996, p. 87-88.

## 5. Eracle e a Cavalaria

Difícilmente encontraremos um historiador contemporâneo que pense a Cavalaria como um produto inevitável da criação do estribo<sup>590</sup> ou que ela tenha surgido de forma “natural” no transcurso do século VIII como uma resposta às razias muçulmanas na Hispânia. Sem abraçar tais interpretações deterministas, Franco Cardini afirma que a Cavalaria se originou a partir do crescente prestígio do combatente a cavalo, do encarecimento do equipamento militar e da hierarquização dos laços vassálicos, que distanciou socioeconomicamente e juridicamente homens armados e desarmados.<sup>591</sup> Além destes aspectos militares, a procedência da Cavalaria deve ser buscada num contexto histórico particular. Para Jean Flori, que matizou a clássica tese “mutacionista”, a Cavalaria remonta aos laços de vassalagem, ao declínio do poder real (sensível desde o fim do Império Carolíngio), à emancipação do *castellanus* (castelão) e de seus *milites* (os “cavaleiros”) e à tentativa da Igreja de inserir nos cavaleiros uma *ética*. Como a maioria destes elementos não surgiu antes do ano 1000, não é “sábio falar de Cavalaria antes dessa data”.<sup>592</sup>

Com uma superioridade bélica desde o fim da Alta Idade Média e temido pelas pilhagens que praticava, o *miles* (cavaleiro)<sup>593</sup> obteve cada vez mais prestígio junto à sociedade e atraiu os *nobiles* (nobres) a partir do século XI. De forma gradativa, a nobreza controlou a Cavalaria e fez uso exclusivo dela. Um século depois, sobretudo na França, as duas categorias acabaram por se “fundir ou por se confundir”.<sup>594</sup> Crescendo em importância nos séculos XI-XII, a Cavalaria era considerada, nas palavras de Chrétien de Troyes, “a mais alta ordem que Deus criou no mundo”.<sup>595</sup> Poderosa, ela chegou a ser apontada por Dominique Barthélemy como a verdadeira instituição dominante na época feudal, em detrimento da

<sup>590</sup> Graças ao estribo, objeto asiático introduzido no Ocidente no século VII, o guerreiro pesadamente armado se mantinha firme em seu cavalo e, com isso, manejava mais livremente suas armas. No entanto, acreditar numa “revolução do estribo” é um exagero.

<sup>591</sup> CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro, *op. cit.*, p. 58.

<sup>592</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>593</sup> Ao longo dos séculos IX-XIII, observa-se uma metamorfose do sentido do termo *miles* (e de seu correspondente em língua vulgar, *caballarius*), que refere-se não mais a todos os tipos de guerreiros, mas apenas àquele que montava um cavalo. Ver DUBY, Georges. As origens da cavalaria. In: *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 23-36.

<sup>594</sup> FLORI, Jean. Cavalaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. 1, *op. cit.*, p. 190.

<sup>595</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Edição de William Roach. Genève/Paris: Droz/Minard, 1959, vv. 1635-1636.



Igreja.<sup>596</sup> A construção do perfil cavaleiresco de Eracle foi uma das principais formas que Gautier d'Arras encontrou para conferir prestígio ao seu herói.

### 5.1 O cerimonial do *adoubement*

Para ingressar na Cavalaria, Eracle deveria estar apto, o que foi demonstrado na superação das provas ordálicas em que o submetem. Reconhecido por Laïs, o jovem necessitava participar de um ritual de passagem: o *adoubement*. A cerimônia é mencionada no início do romance, quando Gautier resume a vida de seu herói, da escravidão ao trono imperial. O autor pretendia indicar (vv. 103-107):

A con grant tort il gu gabés  
Et con il fu puis adoubés;  
Com il vint puis a tele honour  
C'om fist de lui empereour  
Et tint Coustantinoble quite;

Como ele [Eracle] foi injustamente ridicularizado e como foi armado cavaleiro. Como ele então alcançou uma posição de honra tal que foi eleito imperador e se tornou o governante de Constantinopla.

Mas é posteriormente que o cerimonial é descrito em pormenores, em seguimento ao prestígio social alcançado por Eracle com os postos de *sire* e *commandere* (v. 1916). O ritual aparece no momento em que o herói aconselha o imperador Laïs e escolhe para ele uma “esposa perfeita”. Depois disso, “todos vieram buscar seu conselho”, o que maximizou a importância de Eracle. Foi então que ocorreu o *adoubement* (vv. 2891-2896):

Armes demande, et on li quiet  
Molt hautement quanqu'i affiert.  
Li sire l'aime estrainement,  
Por çou l'adobe hautement,  
Et trente por le siue amor;  
Et puis revit on bien le jor

Ele demandou armas para si e equipamentos de alta qualidade foram adquiridos para ele. O *sire* o amava de forma excepcional. Portanto, ele foi magnificamente armado

---

<sup>596</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. Numa perspectiva diametralmente oposta, Alain Guerreau e Jérôme Baschet defenderam o poder supremo da Igreja no período feudal: “como sugeriu vigorosamente Alain Guerreau, só se tem a ganhar em considerar a Igreja a garantia da unidade da sociedade feudal, sua coluna vertebral e o fermento de seu dinamismo” – BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*, *op. cit.*, p. 169.

cavaleiro. E outros trinta foram [armados] em sua honra. Este dia foi visto com bons olhos.

Em sua análise sobre o tema da Cavalaria em *Ille et Galeron*, Glyn S. Burgess não conferiu muita relevância ao *adoubement* do herói.<sup>597</sup> Ora, as fontes daquela época davam “enorme importância a essa jornada em que a infância termina e o homem feito é admitido na sociedade dos adultos”.<sup>598</sup> Neste caso, de maneira significativa Ille foi armado cavaleiro pelo próprio rei da França (vv. 159-168).

Inicialmente, os elementos éticos e religiosos quase não existiam na cerimônia. Em muitos casos, o cavaleiro recém-armado recebia um golpe (o termo francês *adoubement* deriva do antigo germânico “bater”)<sup>599</sup> com a mão ou com a lateral da espada na face, ombro ou nuca. Tratava-se de uma “prova simbólica”, uma constatação de que o jovem estava maduro o suficiente para figurar entre os adultos. Depois deste ato, ocorria a entrega das armas, momento no qual o castelão (*sire*) presenteava o jovem cavaleiro com o elmo, a cota de malha e a espada. Na maioria das vezes, o cerimonial era realizado em conjunto, ou seja, vários jovens recebiam ao mesmo tempo suas armas e seu posto.<sup>600</sup> Em seguida, acontecia uma grande festividade. Na Assembleia de Mainz (1184), cujo principal objetivo era armar cavaleiros os filhos do imperador Frederico I, o *Barbarossa*, reuniram-se cerca de “70 mil [cavaleiros] naquela corte, além dos clérigos e homens de outra condição”.<sup>601</sup>

Com a aproximação entre a Igreja e a Cavalaria, esta absorveu em parte uma *ética cristã*. Os cavaleiros deveriam proteger os pobres e as viúvas e não poderiam atacar os *inermes*, isto é, os homens desarmados (religiosos, mercadores e camponeses). Nesta esteira, o *adoubement* se transformou: a partir do fim do século XII, esse rito de passagem já era tão importante quanto o batismo ou o casamento. Durante a noite que precedia à cerimônia, o aspirante a cavaleiro se preparava – ele rezava, purificava seu corpo e sua alma. Na manhã seguinte, após tomar a comunhão (o *corpus Christi* propriamente dito), as armas eram benzidas e, depois, o aspirante recebia a bofetada.

A cristianização do *adoubement*, no entanto, deve ser relativizada. Ao contrário do que afirmou o historiador León Gautier em 1884, o ritual não pode ser considerado o “oitavo

<sup>597</sup> BURGESS, Glyn Sheridan. The theme of chivalry in *Ille et Galeron*. *Medioevo Romanzo*, vol. 14, 1989, p. 339-362.

<sup>598</sup> DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*, op. cit., p. 96.

<sup>599</sup> BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 346.

<sup>600</sup> DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros*, op. cit., p. 85.

<sup>601</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, op. cit., p. 87.

sacramento” da Igreja medieval. Maurice Keen assegura que mesmo a cerimônia realizada numa igreja “não subordinou a atividade militar à regra eclesiástica e armar cavaleiro nunca foi nem se converteu no oitavo sacramento”, opinião compartilhada por Barthélemy.<sup>602</sup> Quase sempre o *adoubement* acontecia quando o jovem tinha por volta dos 15 anos, mas a idade registrada nas fontes é variável; existem cerimônias realizadas em idade superior e inferior.<sup>603</sup> Na citada Assembleia de Mainz, Henrique (“rei dos romanos”) e Frederico (duque da Suábia), os filhos do imperador, contavam com 18 e 16 anos, respectivamente. O rei francês Luís VIII (1187-1226), por sua vez, foi armado aos 21 (ou 22) anos.<sup>604</sup>

Gautier sugere que Eracle tinha por volta dos 14-15 anos quando foi “armado cavaleiro”, o que pode ser observado em alguns indícios cronológicos: 1) Ele iniciou os testes ordálicos aos 10 anos; 2) O tempo para a comprovação dos “três dons”, considerando a ansiedade do imperador, não deve ter ultrapassado muito mais do que um ano. Portanto, Eracle tinha aproximadamente 12 anos quando escolheu Athanaïs para ser imperatriz;<sup>605</sup> 3) O casamento entre a “escolhida” e o imperador Laïs ocorreu apenas três dias depois dessa indicação (v. 2801); 4) “Antes do fim do terceiro ano” (v. 2819) de casamento Athanaïs conquistou o amor de todos e o imperador percebeu o valor de Eracle. Foi após isso que ele passou pelo *adoubement* (vv. 2891-2896). Em *Ille et Galeron*, o protagonista também foi armado cavaleiro com essa idade. Aos 10 anos, Ille refugiou-se no reino da França e, “quando o jovem atingiu a idade adequada para se tornar cavaleiro, o rei o ordenou alegremente” (vv. 166-168). Ele tinha entre 14 e 15 anos à época.

A passagem de Eracle pelo *adoubement* aparece como parte da evolução de sua figura heroica. A cerimônia, no entanto, foi resumida e permanece profana, pois os armamentos não foram consagrados.<sup>606</sup> No fim do século XII, estes cerimoniais, mesmo os descritos por clérigos, eram fundamentalmente profanos. Os ritos de sacralização que se difundiam àquela época ainda não haviam penetrado em certas regiões do norte da França, como no pequeno condado de Guênes.<sup>607</sup>

<sup>602</sup> KEEN, Maurice. *La Caballería*. Barcelona: Ariel, 1986, p. 114; BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>603</sup> FLORI, Jean. Les origines de l’adoubement chevaleresque: étude des remises d’armes dans les chroniques et annales latines du 9<sup>ème</sup> au 13<sup>ème</sup> siècle. *Traditio*, vol. 35, 1979, p. 214.

<sup>604</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>605</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras*. *L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>607</sup> DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros*, *op. cit.*, p. 83.

Na época feudal, os jovens aspirantes eram armados pelos senhores (*sire*) ou pelos próprios pais, mas estes poderiam negar o *adoubement*, como foi o caso de Balduino V, que se recusou a armar Henrique (1174-1216). Persistente, o jovem solicitou a Reinaldo de Dammartin (c. 1165-1227), conde de Bolonha, que o fizesse cavaleiro, o que de fato aconteceu.<sup>608</sup> No caso de Eracle, a estima de Laïs por ele crescia após a superação de cada prova ordálica e, sobretudo, depois da escolha da mulher mais virtuosa. Já no combate contra o gigante cavaleiro, como vimos, o imperador demonstrou preocupação com a vida do jovem. Tal conjuntura contribuiu para que o próprio Laïs armasse Eracle, porque, logo após o verso “o amor do seu *sire* ele era excepcional” (v. 2893), segue-se “portanto, ele foi armado cavaleiro de forma magnífica” (v. 2894), o que parece confirmar o fato.

Como dissemos, inicialmente não existia uma correspondência entre Nobreza e Cavalaria, já que muitos não nobres eram armados cavaleiros. Desde o fim do século XII, o *adoubement* era reservado aos homens que tinham pai cavaleiro e mãe nobre.<sup>609</sup> Eracle, de fato, tinha “nobres origens” (vv. 118-121), algo conhecido por todos desde que ele tinha escolhido a esposa ideal. A população de Roma já sabia “que ele descendia de uma família ilustre” (v. 2875). Neste sentido, podemos inferir que Miriados, pai do herói, também havia sido um cavaleiro, apesar de Gautier preferir chamá-lo de “senador” (v. 115).

## 5.2 Os paralelos histórico-literários do *adoubement*

Há mais de três décadas, Flori argumentou que as primeiras *chansons de geste* (como a *Chanson de Roland*) descreveram o *adoubement* apenas como um gesto técnico. A aceção honorífica e ritualística apareceria somente no fim do século XII, com a crescente importância da cerimônia.<sup>610</sup> Barthélemy, um dos críticos dessa interpretação, analisou a *Chanson de Roland* e viu nela um autêntico *adoubement*, atestado pela expressão: “*Dunc la me ceinst li gentilz reis, li mages*” (Então me cingiu com ela o gentil rei, o magno) (v. 2321). Trata-se de

<sup>608</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>609</sup> FLORI, Jean. *Cavalaria*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>610</sup> *Idem*, *Sémantique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XIIe siècle. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, n° 5, 1976, p. 915-940.

um ritual legítimo, entendido como “uma entrega solene da espada, em uma corte, por um rei ou príncipe, aos jovens nobres que ele formou ou quer honrar”.<sup>611</sup>

O termo *adouber* surge na *Chanson de Roland*, mas ele ainda não indica a cerimônia de “armar cavaleiros”, apenas o “ato de vestir as armas”. No entanto, o cerimonial já existia, como atestam outras crônicas a partir de 1060: “ele executa a maioridade do herdeiro nobre, inaugura sua senhoria ou sua errância guerreira e cria-lhe uma dívida de fidelidade com respeito ao senhor *adouber*”.<sup>612</sup> A partir da segunda metade do século XII é que o termo passou a indicar a cerimônia que, um século depois, tornou-se mais rara. Ora, Gautier escreve nessa época, quando o verbo *adouber* não se referia mais à simples entrega de armas, mas à cerimônia. Na *Chanson de Roland*, o próprio Carlos Magno é quem armou o herói protagonista. No ritual descrito por Gautier, os elementos éticos e religiosos ainda inexistiam. Chrétien de Troyes, salvo algumas exceções, também revela uma forma arcaica do *adoubement*, sem conotações éticas ou religiosas. O romance *Cligés*, obra apontada pelos especialistas como análoga ao *Eracle*, apresenta indicativos reveladores sobre o ritual.

Na primeira cerimônia descrita, Chrétien conta que Alexandre, filho do imperador de Constantinopla, sonhava em oferecer seu “serviço ao rei que governa a Bretanha” – Artur. Em troca disso, o jovem queria ser “armado cavaleiro”. O soberano bizantino contestou a vontade do filho e propôs que, na manhã seguinte, ele mesmo o faria cavaleiro: “Toda a Grécia estará em vossa mão e receberéis de nossos barões os juramentos e homenagens, como deve ser”.<sup>613</sup> Alexandre, contudo, recusa a promessa de seu pai e decide embarcar rumo à Bretanha. O rei Artur, protetor da Cavalaria desde que ela se transferiu da Grécia para Roma e, depois, para a França, parecia ser mais qualificado. Após aprender a *arte da guerra* com os guerreiros mais famosos do mundo, Alexandre foi considerado digno de participar do ritual.<sup>614</sup> Finalmente, o aspirante é sagrado cavaleiro.<sup>615</sup>

Chrétien também descreve o banho dos cavaleiros recém-vestidos, o que não pode ser considerado como um aspecto religioso do *adoubement*, apenas uma fase anterior à cerimônia. Nos rituais descritos por Chrétien em seus romances, os elementos religiosos

<sup>611</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. Adubamento e cavalaria nas Canções de Rolando e de Aspremont. In: MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *E Fizerom taes Maravilhas... Histórias de Cavaleiros e Cavalarias*, op. cit., p. 157.

<sup>612</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>613</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, op. cit., p. 58-59.

<sup>614</sup> FLORI, Jean. Pour une histoire de la chevalerie: l’adoubement dans les romans de Chrétien de Troyes. *Romania*, vol. 100, 1979, p. 30.

<sup>615</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, op. cit., p. 84.

inexistem e os éticos são rudimentares: apenas em *Perceval* é que o autor os evoca.<sup>616</sup> Em Chrétien, o termo *adoubez* (ou *adouber*) designa tanto o ato de “vestir as armas” (equipar) quanto a entrada na Cavalaria por uma cerimônia particular, uma espécie de promoção.<sup>617</sup> Algumas das características do *adoubement* de Alexandre assemelham-se às que Gautier retomou para o caso de Eracle: a entrega das armas, o ritual em conjunto e a inexistência de elementos éticos e religiosos. De fato, desde o fim do século XII existiam várias menções literárias ao grande número de jovens feitos cavaleiros ao mesmo tempo.<sup>618</sup> Em *Ille et Galeron*, o próprio Gautier descreve que o herói protagonista foi armado juntamente com outros 15 aspirantes (v. 170).

O exemplo histórico de *adoubement* mais próximo que Gautier poderia recordar talvez fosse o de Balduíno V, seu provável senhor. Para contar os detalhes deste ritual, resgatamos as palavras de Gisleberto de Mons, cronista que também vivia nas terras do conde de Hainaut. Em sua *Chronicon Hanoniense*, Gisleberto escreve:

No ano do Senhor de 1168, durante a Vigília Pascoal [...] o frequentemente mencionado conde Balduíno [IV] [...] ordenou o seu filho Balduíno [V] cavaleiro com honra e alegria. Então se cumpriu plenamente o que o conde tinha desejado por um longo tempo, porque muitos anos se passaram sem nunca um conde de Hainaut conseguir ver um de seus filhos feito cavaleiro [...]<sup>619</sup>

Esse *adoubement* havia ocorrido na cidade de Valenciennes, durante a celebração mais importante do calendário litúrgico cristão, a Vigília Pascoal. Nessa celebração os adultos eram batizados – ritual de passagem assim como o *adoubement*, o que não era uma simples coincidência. Em comparação à maioria dos outros cerimoniais, o *adoubement* de Balduíno V ocorreu um pouco tardiamente (em 1168 ele tinha 18 anos), o que também explicaria a ansiedade de seu pai. Os rituais descritos por Gisleberto, como o de Balduíno V, permanecem sem traços éticos.<sup>620</sup> Assim como Eracle, o conde passou a integrar a Cavalaria “através de um rito de iniciação, festivo, laico, pelo qual se renovam as energias sociais e as fidelidades ao grupo de sociabilidade aristocrático”.<sup>621</sup>

<sup>616</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>617</sup> *Idem*, Pour une histoire de la chevalerie: l’adoubement dans les romans de Chrétien de Troyes, *op. cit.*, p. 26; 43.

<sup>618</sup> KEEN, Maurice. *La Caballería*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>619</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 55-56.

<sup>620</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>621</sup> RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. Prólogo. In: GISLEBERTO DE MONS. *Crónica de los condes de Hainaut*, *op. cit.*, p. XI-XII.

### 5.3 As virtudes cavaleirescas

A “ética cavaleiresca” formava um conjunto de normas e valores seguido por todos os cavaleiros. A Ordem da Cavalaria “não admite vilania”.<sup>622</sup> Este código girava em torno de dois princípios: a coragem (*prouesse*) e a sagacidade (*sagesse*), também chamada de prudência. Virtudes complementares que, se combinadas harmonicamente, resultavam no equilíbrio (*mesure*). Nas palavras de Cardini, “o valente que não é prudente é um louco e o prudente que não sabe ser valente é um covarde”.<sup>623</sup> Duby, por sua vez, preferiu resumir os valores do mundo cavaleiresco em três palavras: lealdade, valentia e prudência.<sup>624</sup> Tais virtudes eram almeçadas incansavelmente pelos guerreiros. No caso de Eracle, Gautier as evoca após descrever o *adoubement*, sem poupar elogios à Cavalaria de seu herói (vv. 2897-2899):

Car le siue chevalerie  
Ne torna pas a jouglerie:  
Ja de si haute n’orrés mais.

Porque sua Cavalaria nunca foi causa de zombaria: você nunca mais irá ouvir falar de tão excelente [Cavalaria].

É quase impossível não perceber uma analogia entre essa passagem e o tratado *De Laude Novae Militiae* (c. 1130-1136), de São Bernardo de Claraval. A posição de “órfão simbólico” de Eracle “marca a passagem de uma Cavalaria *jouglerie* [profana] para uma Cavalaria respeitada a serviço da Igreja”.<sup>625</sup> Num jogo de palavras (*militiae/malitiaie*), Bernardo condenava a Cavalaria secular décadas antes de Gautier: “qual pode ser o propósito de uma milícia, que eu chamaria malícia, se nela quem mata peca mortalmente e quem é morto perece eternamente?”<sup>626</sup> Para o abade de Claraval, a *militia saecularis* era condenável devido ao seu mundanismo e comportamento profano, ao contrário da *novae militiae* (os

<sup>622</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*, *op. cit.*, v. 1638.

<sup>623</sup> CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro, *op. cit.*, p. 61.

<sup>624</sup> DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros*, *op. cit.*, p. 66. Ou, numa variação similar, lealdade, proeza e largueza – *Idem*, *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>625</sup> WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l’universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 120.

<sup>626</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios, *op. cit.*, p. 500-501.

templários), constituída por “monges-cavaleiros” disciplinados, fiéis em Cristo, justos e corajosos.<sup>627</sup>

Eracle, “o melhor cavaleiro do mundo”, para retomar a expressão conferida a Guilherme, o *Marechal*,<sup>628</sup> reunia todas as virtudes de um “cavaleiro perfeito”. Gautier sintetiza assim os valores cavaleirescos de seu personagem: “Eracle era um bom cavaleiro, bravo, leal e justo” (vv. 2915-2916). A bravura (ou coragem) era uma das virtudes mais apreciadas pelos *bellatores*. Fundamental em combate, ela garantia o respeito e a admiração de amigos e inimigos. A intrepidez de um cavaleiro que se lançava contra um oponente misterioso ou numericamente superior conferia prestígio e fama. Gautier escreve que, se Eracle “tivesse vivido mais dois anos” (v. 6508), ele teria “demonstrado sua grande força, valor e coragem” (vv. 6509-6510). O termo “força” (*vallance*) refere-se à resistência em combate, uma característica essencial dos cavaleiros devido aos inúmeros confrontos por eles enfrentados em um curto período.<sup>629</sup>

A lealdade (ou fidelidade), “virtude cavaleiresca por excelência”,<sup>630</sup> consistia no dever do cavaleiro em cumprir sua palavra, o que garantia boa reputação entre seus pares. No romance *Eracle*, a lealdade estava especialmente vinculada à relação do herói com o imperador Laïs, seu senhor. Ele já tinha feito, com certeza, seus “votos de fidelidade”, o compromisso que conduzia as relações vassálicas dentro da lógica feudal. Descumprir sua palavra (felonia) era algo gravíssimo, o pior crime de todos. Cósroes e seu filho eram os exemplos típicos de homens felões (vv. 5339; 5343) e desleais (v. 5256).

A honra, valor que complementava a lealdade, era um importante elemento do *ethos* cavaleiresco. No âmbito militar, ela condenava certas armas como a besta, considerando o combate à distância algo indigno, já que a disciplina, honra e valentia dos cavaleiros de nada valiam. Além das emboscadas e dos artifícios ludibriosos, o código censurava a morte de um inimigo ferido e incapaz de se defender. Gautier também critica os cavaleiros desonrados, homens tolos que amavam cegamente as mulheres (vv. 2527-2535). Eracle, ao contrário, preocupava-se com a sua reputação e rejeitava os “mentirosos, fofoqueiros e caluniadores, que sempre odeiam os que são virtuosos” (vv. 4744-4745). Em síntese, o herói deveria praticar a justiça e evitar as injúrias, combatendo os homens traiçoeiros e salteadores.

<sup>627</sup> PERNOUD, Régine. *Os templários*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974, p. 18.

<sup>628</sup> DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo, op. cit.*, p. 38.

<sup>629</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien, op. cit.*, p. 174.

<sup>630</sup> DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros, op. cit.*, p. 67.



Eracle, rei-cavaleiro, também era sábio e prudente. Equilibrado e ponderado, o herói tinha a capacidade de distinguir entre o “certo” e o “errado”. Ele ouvia os seus conselheiros e, sabiamente, meditava sobre suas decisões, sem agir de modo impulsivo. Ao contrário da noção atual de Prudência, um sinônimo de precaução, a *Prudentia* antiga e medieval baseava-se tanto na qualidade intelectual quanto na moral.<sup>631</sup> Na realidade, sem *Clergie* (erudição) a *Chevalerie* (Cavalaria) de nada valia, “pois ambas eram os pilares gêmeos da sociedade”.<sup>632</sup> A prudência de Eracle pode ser observada nesta passagem (vv. 5439-5448):

Si traist ses barons d'une part:  
 'Signor, fait il, par vostre esgart  
 Voel je tout faire en cest voie,  
 Que je de rien blamés ne soie,  
 Ne plus loés, ne plus proisiés  
 De nul de vos; si eslisiés  
 Le mix, le plus biel tout ensanle;  
 Die cascuns ce qu'il li sanle  
 Et dient: Bons est cis conseus,  
 Et cis est miudres; cis n'est preux'.

[Eracle] convocou seus barões à parte e disse: ‘Senhores, neste assunto eu gostaria de agir segundo os seus conselhos para que eu não possa ser criticado por nada, nem mais elogiado ou estimado do que qualquer um de vocês. Juntos, escolheremos o melhor, o curso mais apropriado para a ação, deixando todos falarem: este conselho é bom, este é melhor; isto não é uma boa ideia’.

Assim como Eracle havia aconselhado o imperador Laïs, os nobres deveriam ajudá-lo na condução das atividades militares. No fragmento em questão, cada barão deveria apresentar seu *consilium* para que o herói pudesse agir prudentemente na decisiva campanha que se desenrolava. Gautier já havia mencionado a forma com que Eracle governava e a diferença de tratamento que ele concedia aos amigos e inimigos (vv. 5101-5105):

Trestous les orgillous plaissoit,  
 Et durement les abaissoit;  
 As preudomes faisoit grans biens,  
 Ses honeroit sor toute riens,  
 Qu'il ert molt sages et senés;

Ele humilhou todos os orgulhosos e duramente os arruinou, mas recompensou os preudomes com grandes bens e os honrou acima de todos os outros porque era muito sábio e prudente.

<sup>631</sup> BRUCKER, Charles. Prudentia/prudence au XIIe et XIIIe siècles. *Romanische Forschungen*, t. 83, 1971, p. 464.

<sup>632</sup> KEEN, Maurice. *La Caballería*, op. cit., p. 18.

A sabedoria e a prudência de Eracle resultaram em um governo de justiça, porque ele simultaneamente castigava os soberbos e premiava os que contribuíam para a prosperidade do Império. Durante o *combate singular*, a prudência de Eracle também foi evocada, dessa vez em contornos cavaleirescos: após receber um poderoso golpe em seu capacete dourado, Eracle conseguiu se segurar no cavalo, já que “seu coração era mais sábio e prudente” (v. 5725).

### *A largueza*

A *largueza* era uma qualidade que suplementava a prudência. Ela consistia em ser generoso e leal com os feridos. O cavaleiro que a praticava fazia com que as pessoas a quem amava se regozijassem; ele renunciava aos bens materiais, tinha um desprendimento por eles.<sup>633</sup> A generosidade parece ser herdeira de dois ancestrais contraditórios, dos quais se conservam duas características: a caridade (*caritas*) de origem cristã e eclesiástica por um lado e a ostentação aristocrática (próxima à soberba) por outro.<sup>634</sup> A *largueza*, virtude aristocrática oposta à avareza e ao lucro, era uma expressão de *caritas*.

Na *Chronicon Hanoiense*, Gisleberto de Mons descreve um significativo gesto de *largueza* dos filhos do imperador Frederico I. Após serem armados cavaleiros na Assembleia de Mainz, Henrique e Frederico honradamente recolheram muitas coisas, como “cavalos, vestimentas preciosas, ouro e prata”, que foram doadas “generosamente” pelos príncipes e outros nobres.<sup>635</sup> Gesto importante, a *largueza* foi seguida pelos outros príncipes e nobres presentes, que pretendiam não apenas honrar os filhos do imperador, mas também “promover a reputação dos seus próprios nomes”.

Em seu romance *Cligés*, Chrétien considera a generosidade a “rainha e senhora que ilumina todas as virtudes”.<sup>636</sup> A *largueza*, “obrigação fundamental de todo monarca”, recebeu no romance *Eracle* uma dimensão mais evangélica que cortês.<sup>637</sup> Talvez uma das poucas passagens que apresente o caráter cortês seja a maneira pela qual o protagonista tratou seus amigos, recompensados com “grandes bens e honra” (vv. 5103-5104). Nas outras vezes que

<sup>633</sup> DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*, op. cit., p. 120-121.

<sup>634</sup> FLORI, Jean. *Ricardo Corazón de León*, op. cit., p. 437.

<sup>635</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, op. cit., p. 88.

<sup>636</sup> “A generosidade transforma sozinho um homem em nobre, o que não podem fazer nem alta condição, nem sabedoria, cortesia, gentileza, posses, força, cavalaria, façanhas, senhorio, beleza, nem nenhuma outra coisa” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, op. cit., p. 61.

<sup>637</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, op. cit., p. 182.

aparece, a *largueza* de Eracle estava vinculada à caridade. No fim da guerra contra Cósroes, por exemplo, o herói “distribuiu o ouro do tesouro aos pobres e a prata aos seus cavaleiros” (vv. 6045-6048).

Gautier pode ter visto em Eracle um legítimo “rei-cruzado”, identificação relacionada ao comportamento do herói ao longo do romance. Durante a Terceira Cruzada (1189-1192), os monarcas Ricardo I, *Coração de Leão*, e Felipe Augusto fizeram uso da *largueza*. O rei da Inglaterra, porém, superava todos em generosidade, distribuindo (sempre que necessário) o seu tesouro real, o que fez dele um soberano muito popular entre os cruzados. Tão favorável à Cavalaria, a *largueza* atingiu seu auge no fim do século XII, antes de minguar no início da centúria seguinte.<sup>638</sup> O estudioso alemão Eric Köhler considerou a generosidade a virtude suprema, que transmitia seu resplendor às outras virtudes. Essencial, ela multiplica de “forma maravilhosa as vantagens do novo ideal cavaleiresco, no qual está concentrada sua ética, *prodomie*”.<sup>639</sup> Com a *prodomie*, ocorre a moralização da *largueza*.

### A *prodomie*

Os conceitos de *prodome* e *prodomie* na Literatura do século XII também foram estudados por Köhler, que se debruçou especialmente sobre os romances de Chrétien de Troyes. Segundo o autor, enquanto as *chansons de geste* caracterizam a essência do *prodome* com atributos como coragem, sacrifício espontâneo, força, fidelidade vassálica e honra, a Literatura cortês ainda o qualifica com a *courtoisie*, a educação, a generosidade, a perfeição comportamental e uma moralidade exemplar.<sup>640</sup>

O termo *prodome* designava o homem sábio, leal – ou, etimologicamente, “*pro d’home*”, “homem corajoso”.<sup>641</sup> O *prodome* era sinônimo de nobre, um componente dos extratos superiores da nobreza feudal. Sempre cavaleiro, embora nem todo cavaleiro fosse um *prodome*, ele integrava uma elite da Cavalaria, que em si já constituía uma elite (“*miles*” significa “um entre mil”). A *prodomie* era a cristalização absoluta do *modus vivendi* cavaleiresco e pressuposto que conduzia e à nata da Cavalaria cristã. Ela articula Cavalaria e

<sup>638</sup> FLORI, Jean. *Ricardo Corazón de León*, *op. cit.*, p. 440-445; 448.

<sup>639</sup> KÖHLER, Eric. *La aventura caballeresca: ideal y realidad en la narrativa cortés*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>640</sup> *Idem*, Excursus: El concepto de ‘Prodome’ en la Novela Artúrica, especialmente en Chrétien. In: *La aventura caballeresca: ideal y realidad en la narrativa cortés*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>641</sup> GRANDSAIGNES D’HAUTERIVE, Robert. *Dictionnaire d’ancien français: Moyen Âge et Renaissance*, *op. cit.*, p. 481.

instrução, ou ainda força e sabedoria. O *prodome* designava o que “tem autoridade moral” e elevado mérito. Esse “homem de valor” seguia os valores morais religiosos e se diferenciava do *preux* (bravo) porque associa a valentia à sabedoria e à piedade.<sup>642</sup>

No romance de Gautier, o primeiro personagem qualificado como *prodome* é Miriados, pai de Eracle, mencionado como um “marido muito *preudome*” (v. 122) de Cassine. Como a *prodomie* não era transmitida hereditariamente, a morte de Miriados fez com que Eracle tentasse alcançá-la por seu próprio mérito. Nos textos de Chrétien, por sua vez, a *prodomie* aparece como uma oblação especial conferida por Deus aos melhores representantes da Cavalaria.<sup>643</sup> Em Gautier, essa peculiaridade estava em sintonia com a narrativa porque Eracle já havia sido contemplado pelo Altíssimo com três outros dons: o conhecimento das pedras, mulheres e cavalos.

A primeira assimilação de Eracle a um *prodome* ocorreu no episódio em que ele foi submetido às provações ordálicas. À medida que nosso herói elevava seu *status* em direção à *prodomie*, os invejosos buscavam difamá-lo, dizendo que ele e sua pedra preciosa não tinham poderes especiais (vv. 1067-1070). Aqui, a *prodomie* é algo que todos desejam alcançar, aquilo de que Eracle gradualmente se aproximava. Outro personagem chamado de “*preudome*” foi o vendedor do potro que Eracle comprou. Ele havia vendido o “mais veloz de todos” os animais por um alto preço, a contragosto do imperador Laïs. Com a vitória do potro na corrida, o vendedor mostrou que estava certo, que não era um mentiroso (vv. 1417-1478), mas um “*preudome*” confiável.

Em vista de todas as qualidades com que foi descrito por Gautier, Eracle naturalmente recebeu o título de *prodome*.<sup>644</sup> Numa passagem significativa, por duas vezes Gautier assinala que o herói detinha esse atributo. Após Cósroes assassinar de forma traiçoeira o imperador Focas, os anciãos de Constantinopla elegeram o “*preudome* Eracle” como soberano (v. 5266) e, embora o escolhido estivesse em Roma, todos sabiam que ele era um “*preudome*” (v. 5268). O próprio Eracle recompensou com enormes bens os “*preudomes*” nobres de seu Império. Ele reconheceu os seus iguais na *prodomie* e os premiou (v. 5103) porque era sábio (*sages*) e prudente (*senés*).

<sup>642</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís*, *op. cit.*, p. 551.

<sup>643</sup> KÖHLER, Eric. Excursus: El concepto de ‘Prodome’ en la Novela Artúrica, especialmente en Chrétien, *op. cit.*, p. 121.

<sup>644</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 178.

A última vez que Gautier denominou Eracle de *prodome* ocorreu quando ele se referiu à coluna erguida pelo povo de Constantinopla. No topo dela, foi colocada uma estátua que capturou as características do “*preudome* que tinha governado o Império” (v. 6493). O último a ser considerado *prodome* por Gautier foi o conde de Hainaut (v. 6532), atribuição que não ocorreu por acaso, porque, como vimos, tratava-se do amado *sire* do autor, um dos patronos a quem ele dedicou sua obra. Portanto, apenas os nobres de alto nível foram chamados de *prodomes*. Balduíno V, provavelmente o nobre em questão, era caracterizado por Gisleberto de Mons no mesmo período como um “homem muito sábio e poderoso príncipe”.<sup>645</sup>

Eracle também detinha outros predicados, como a beleza física (v. 6430), “uma das virtudes cortesias por excelência”.<sup>646</sup> O ideal de beleza retomado por Gautier era de cunho platônico, segundo o qual existia uma associação entre o Bem e o Belo. Em outras palavras, uma bela aparência refletia qualidades interiores. Tal concepção, cultivada pela maior parte dos autores do fim do século XII, desaparece da literatura cortês a partir de 1220, quando entra em cena o tema da beleza diabólica.<sup>647</sup> A beleza era uma característica dos heróis de Chrétien de Troyes, como Cligés.<sup>648</sup> Naquela época a relação entre beleza e bravura alcançava o seu auge; a beleza absoluta significa “proximidade a Deus por semelhança com os anjos, a harmonia entre o interior e o exterior”.<sup>649</sup>

#### 5.4 A arte da guerra cavaleiresca

As armas que Eracle empunhava aparecem apenas na parte final do romance, especialmente no episódio do *combate singular* contra o filho de Cósroes. Durante o embate contra o gigante cavaleiro, o herói carregava a pedra preciosa, espécie de amuleto que o protegeu das investidas do oponente (vv. 1223-1232). Já no *combate singular*, o próprio cavalo de Eracle, referido como “excelente e veloz” (v. 5609), com “patas enormes” (v. 5610), um animal que “não poderia haver um melhor” (v. 5611) em todo o mundo, aparece

<sup>645</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 03.

<sup>646</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>647</sup> PASTOUREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda. Séculos XII e XIII*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>648</sup> “Para descrever a beleza de Cligés, quero usar poucas palavras. Ele estava na flor da idade, pois já tinha mais de 15 anos; mas era tão belo e encantador como Narciso” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>649</sup> KÖHLER, Eric. *La aventura caballeresca: ideal y realidad en la narrativa cortés*, *op. cit.*, p. 109.

nos termos tradicionais da poesia épica.<sup>650</sup> A *arte da guerra* que Gautier evocou para descrever este episódio deriva do imaginário cavaleiresco do século XII (vv. 5704-5708):

Atant s'eslongent por jouter;  
Hurtent cevax des esperons  
Et s'entrefierent es blasons  
Issi que nul mal ne se font,  
Et les lances en pieces vont.

Eles então cavalgaram em direções opostas para preparar o ataque. Eles estimularam seus cavalos e bateram um no outro com o escudo, não fazendo qualquer mal, mas despedaçando suas lanças.

### Imagem 12



**Imagem 12.** *Combate entre Heráclio e o filho de Cósroes.* A inscrição em francês antigo abaixo da imagem exibe parte do texto: “*comment heracle l'emperiere de romme se combati au filz cosdroe le tyran pour l'essaucement de la sainte crois et l'emperiere vainqui le filz et tua le tyran*”. O filho de Cósroes é retratado como um negro, cor tradicionalmente relacionada aos sarracenos e símbolo do mal. Ele empunha uma espada típica dos povos do Oriente Próximo, como os árabes e os persas. Heráclio, por sua vez, dispõem de uma armadura completa e uma coroa. Nas vestes de seu cavalo estão estampadas cruzeiras. A Santa Cruz aparece à esquerda da cena. Cópia de Richard de Montbaston da *Legenda Áurea* (tradução de Jean de Vignay), 1348. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 241, fol. 244v.

Eracle seguiu o tradicional costume cavaleiresco de lutar inicialmente com a lança (v. 5613)<sup>651</sup> e, com a quebra desta, com a espada. Nas palavras de Barthélemy, “mais do que a

<sup>650</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, op. cit., p. 221.

espada, é a lança que constitui a arma do Cavaleiro”.<sup>652</sup> O tradicional ataque com a lança, descrito incessantemente pelas epopeias e romances,<sup>653</sup> teve vida curta, como vimos. Com suas lanças despedaçadas, os dois guerreiros “desembainharam suas espadas, prontos para trocar golpes terríveis” (vv. 5711-5712). No começo do embate, Eracle viu-se em desvantagem ao ser atingido por um “golpe em seu capacete” (v. 5718), que quase o derrubou do cavalo. Os contra-ataques do herói foram mortais, como observamos no momento capital do confronto:

Vient vers celui, hauce l'espee  
Et fiert a guise de vassal;  
Trence le col de son ceval  
Tres par devant s'afeutreüre.  
Li paiens pas ne s'asseüre;  
Li cevaux ciet et cil trebuce

Ele [Eracle] ergue sua espada e ataca, estimulado por uma energia colossal. Ele corta o pescoço do cavalo em frente à sela. O pagão perde seu equilíbrio; ele balança e o cavalo cai sobre ele (vv. 5772-5777)

Mais adiante (vv. 5810-5814):

Hauce son cop, fiert sor l'oie,  
Et se coife de fer li fausse.  
Ainc n'usa mais si aigre sausse,  
Car cil li baigne l'alemelle  
Parmi le tiés en le cervelle.

Ele [Eracle] ergue sua arma e golpeia acima da orelha [do filho de Cósroes], através de sua falsa cota de ferro [malha]. Nunca antes ele tinha experimentado um molho tão amargo, pois [Eracle] mergulhou a lâmina em seu crânio, direto em seu cérebro.

Os dois poderosos e letais golpes desferidos por Eracle – o primeiro corta o pescoço do cavalo, o segundo atravessa a cota de malha e o crânio do filho de Cósroes –

---

<sup>651</sup> A partir do século IX, ocorreu uma evolução no *design* das lanças, cada vez maiores (cerca de 2,5m) e mais grossas (mais de 10 quilos). Essa modificação resultou no surgimento de uma nova técnica por meio da qual o cavaleiro segurava a lança de uma maneira diferente (a haste sob a axila), o que o permitia golpear em estocada seu adversário com força, perfurando-o e/ou derrubando-o. Tal inovação “técnica parece ter sido adotada primeiramente pelos normandos. Ela talvez esteja ligada à moda recente dos torneios, que se popularizam depois de 1050” – FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>652</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>653</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, *op. cit.*, p. 77. Em *Ille et Galeron*, o combate com a lança aparece 20 vezes. No romance *Cligés*, Chrétien descreve que o herói protagonista e o duque da Saxônia “empunham então suas lanças e se atacam sem compaixão. Cada um deles quebra sua lança e cai do cavalo ao solo, pois não podiam se manter nas selas” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, *op. cit.*, p. 140-141.

provavelmente estavam relacionados à procedência e força da legendária espada do soberano, cujo dono havia sido o imperador Constantino. Nada mal para um cavaleiro que era menos “experiente” (v. 5715) que o filho de Cósroes. A eficácia espetacular dos golpes de Eracle fomentaria inveja nos cavaleiros e os detalhes (órgãos internos dilacerados) impressionariam o público ouvinte. Com efeito, toda *chanson de geste* (gênero que influenciou o romance de Gautier) era uma hipérbole, de onde se observam exageros não apenas nas cenas de violência, mas também no número dos combatentes, etc. Ao lado de uma pitada de humor, algumas façanhas guerreiras<sup>654</sup> surgiam em contornos monstruosos (decapitação de um cavalo). Em outras palavras, o modo pelo qual o ataque era evocado suscitaria ao mesmo tempo espanto e admiração da plateia, provocando regozijo naqueles que se reconheciam na pele do herói protagonista.

## 5.5 A recusa dos torneios

Abrimos aqui um parêntese para compreender o porquê de Gautier d'Arras não ter narrado a participação de Eracle em torneios. Ainda que tenha se valido de muitos elementos cavaleirescos, o autor silencia diante dos populares torneios, cujo “berço natural se encontra, decididamente, entre Flandres e Champagne”,<sup>655</sup> ou seja, na área de atuação literária dele. De modo geral, a Literatura daquela época, como as obras de Chrétien de Troyes,<sup>656</sup> mencionava a participação dos protagonistas em torneios, etapa imprescindível da evolução cavaleiresca do herói. Cligés, por exemplo, participou de um torneio em Oxford, “que devia durar quatro dias”.<sup>657</sup>

Na Idade Média Central, tais práticas envolviam a nobreza do norte da França, como o provável soberano-patrono de Gautier, Balduíno V que, segundo Gisleberto de Mons,

---

<sup>654</sup> Algumas delas eram humanamente impossíveis, como o *topos* da “hiperbólica espadada” (ou “estocada épica”), conforme mapeado por Ramón Menéndez Pidal. Em sua configuração primordial, o cavaleiro desferia um golpe por meio do qual a espada talhava o inimigo ao meio, bem como a cota de malha, a sela e o cavalo, até ser finalmente cravada na terra! Os primeiros indícios deste “maravilhoso golpe” apareceram nos séculos X-XI, com o *Fragmento da Haia* e a *Chanson de Roland*. Ele desenvolveu-se regularmente, mas evoluiu ao longo do tempo e foi suavizado. Já no fim do século XII, o ataque parte ao meio apenas o cavaleiro, sem ferir o cavalo. No decorrer de três séculos, “este talho heroico diminui as gigantescas proporções em que foi concebido, ainda que conservando sempre muito de sua força primitiva” – MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Lo irreal y lo maravilloso en la Chanson de Roland*. In: *La Technique littéraire des chansons de geste*. Liège: Librairie Droz, 1959, p. 201.

<sup>655</sup> BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*, *op. cit.*, p. 408.

<sup>656</sup> Dos cinco romances de Chrétien de Troyes, apenas *Ivain, o Cavaleiro do Leão* não descreve sequer um torneio.

<sup>657</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, *op. cit.*, p. 151.



participou de “buscou [participar de] torneios em todos os lugares”.<sup>658</sup> É importante salientar, contudo, que Gisleberto sentia-se incomodado em relação a eles. Na realidade, o autor é “surdamente hostil aos torneios ou, ao menos, bastante ambivalente com relação a eles”.<sup>659</sup> A Igreja sempre condenava os torneios porque neles inúmeros cristãos eram “inutilmente” mortos e/ou feridos. Embora servissem como treinamento militar, eles deveriam ser abolidos para que os guerreiros pudessem canalizar suas agressividades num objetivo sagrado como a Cruzada. Os eclesiásticos chegaram a proibi-los nos concílios de Clermont (1130) e Reims (1131), bem como nos Lateranenses II (1139) e III (1179). Eis as palavras do Lateranense II:

Condenamos absolutamente aquelas detestáveis justas e torneios em que os cavaleiros se reúnem por acordo para demonstrar suas proezas físicas e ousadia, que muitas vezes resultam em morte e perigo para as almas. Se algum deles morre [nestas ocasiões], não lhe negaremos a penitência e o viático caso sejam requisitados, mas sim a sepultura cristã.<sup>660</sup>

Apesar de Gautier mencionar alguns torneios em *Ille et Galeron*, ele permanece desconfiado porque os participantes eram expostos a perigos desnecessários.<sup>661</sup> O próprio Ille foi atingido por um golpe no “olho esquerdo. Quando ele percebeu que tinha perdido o olho, ficou mais angustiado do que qualquer homem jamais esteve” (vv. 1658-1660).<sup>662</sup> Essa lesão comprometeria toda a trajetória de Ille ao longo do romance: ferido, o herói abandonou sua esposa e fugiu em direção à Roma, com receio de que ela o rejeitasse.

O silêncio de Gautier em *Eracle*, portanto, indicaria sua reprovação quanto aos torneios, admoestação que pode ser vinculada à origem religiosa do autor. Ao narrar a corrida de cavalos (vv. 1629-1765) e as competições atléticas (v. 3372) dos jogos romano-bizantinos no lugar dos torneios, Gautier parece seguir essa prescrição eclesiástica. A “resposta” para a não participação de Eracle em torneios também pode ser encontrada no ideal que ele personificava, que tangenciava a esfera sagrada devido à santidade do comportamento evangélico. Eracle estava próximo dos reis – como Filipe Augusto, que nunca participou dos

<sup>658</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, op. cit., p. 57.

<sup>659</sup> “Ele [Gisleberto] não opta por insistir, sobretudo, sobre aqueles em que aconteceram deslizes?” – BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*, op. cit., p. 412.

<sup>660</sup> *Concilium Lateranense II – 1139, cânone 14*. In: TANNER, Norman P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 1, p. 200.

<sup>661</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, op. cit., p. 141.

<sup>662</sup> O momento no qual ocorreu o golpe é controverso nos dois manuscritos do *Ille et Galeron*, ambos do século XIII. Enquanto o manuscrito *P* (Bibliothèque nationale de France, 375) aponta que Ille perdeu o olho esquerdo num torneio, o manuscrito *W* (University of Nottingham) menciona numa guerra.

torneios, eventos que “não convêm à dignidade real, tão estreitamente ligada ao sagrado”.<sup>663</sup> Com uma piedade superior à de Ille, Eracle pode ser considerado um herói evangélico, cujo único combate legítimo era a “Cruzada” contra Cósroes e seu filho.

\*\*\*

Gautier d’Arras nunca pretendeu apresentar no romance *Eracle* uma sociedade ideal, sem defeitos e vícios. É por isso que, entre outras coisas, ele critica uma preferência das damas e o comportamento da “cavalaria secular” (vv. 2527-2535):

Mal fait dame qui plus a cier  
 Un gangleor c’un bel parlier;  
 Dame qui aime gengleor  
 Fait de chevalier gougleor,  
 Car cascuns hom pener se soelt  
 Qu’il soit tels con sa dame voelt.  
 Eracles n’a de cest cure  
 Por cest usage, qui li dure  
 Et li duëra son aé.

Mal faz uma dama preferir um cavaleiro charlatão a um honrado. Uma dama que ama charlatões torna os cavaleiros enganadores, pois é normal que cada um se esforce para estar em conformidade com os desejos de sua senhora. Eracle não estava interessado em uma mulher devido a este hábito, que ela mantém e manterá sempre.

A normalidade comportamental referida por Gautier provinha do *amor cortês*, fenômeno que deixava os homens “hipnotizados” pelas damas. Alguns dos desdobramentos dessa submissão – a escolha delas por cavaleiros “charlatões” e sua conseqüente influência “negativa” sobre os honrados – refletem uma postura que não era rara em meados do século XII.<sup>664</sup> Os homens acreditavam que as mulheres tinham uma parcela significativa de responsabilidade na conduta dos cavaleiros; elas deveriam guiá-los ao verdadeiro *ethos* cavaleiresco, sempre em busca de aperfeiçoamento e de ascensão. Os mencionados “cavaleiros charlatões”, representantes da *militia saeculari*, eram criticados por São Bernardo, como dissemos. A “milícia de Deus” distinguia-se completamente da “milícia do mundo”:

<sup>663</sup> DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>664</sup> PASTOUREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda. Séculos XII e XIII*, *op. cit.*, p. 144-145.

[Os templários] detestam o xadrez e o jogo de dados. Odeiam a caça e tampouco se deleitam com a captura de aves de rapina [a falcoaria], como é costume hoje. Rejeitam e abominam os tolos, os ludibriadores, as canções luxuriosas e os espetáculos lúdicos por considerá-los vãos e falsas loucuras.<sup>665</sup>

Gautier representou Eracle como um instrumento de Deus na Terra, o escolhido por Ele para recuperar a relíquia da Santa Cruz e a cidade de Jerusalém. Esse líder da Cavalaria cristã lutava em nome do Altíssimo e da representante Dele na terra, a Igreja. Nas palavras do clérigo arrasiano, Eracle “trouxe paz para a Santa Igreja e concedeu grande honra a ela devido à captura da Cruz de Nosso Senhor” (vv. 2900-2902). Embora em seu *adoubement* inexistissem elementos religiosos, ele era um cavaleiro a serviço do clero. No século XII, a “Cavalaria era o braço direito da Igreja”, como proferiu Keen,<sup>666</sup> sentido notado nos versos que Gautier escreveu no fim do romance: “graças à sua grande Cavalaria [de Eracle], a Santa Igreja agora floresce” (vv. 6513-6514). O herói era uma espécie de “cavaleiro perfeito” – nas palavras do autor, “o mais sábio cavaleiro que já tinha montado um cavalo” (vv. 5630-5631).

---

<sup>665</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios, *op. cit.*, p. 508-509.

<sup>666</sup> KEEN, Maurice. *La Caballería*, *op. cit.*, p. 17.

## 6. As analogias constantinianas e a *translatio imperii*

### 6.1 A espada de Constantino: entre a simbologia e o prestígio

Com sua ascensão à Cavalaria, Eracle recebeu uma espada, pois as armas eram entregues ao jovem cavaleiro durante o *adoubement*. Os barões do exército foram os responsáveis por cingir o herói com “a espada com o punho de ouro puro que havia pertencido ao rei Constantino” (vv. 5607-5608), empunhada no episódio em que ele combateu o filho de Cósroes. Esse detalhe revela uma arma cercada por uma significativa carga simbólica e mítica. Na Idade Média, as espadas tinham um fino acabamento nos cabos, por vezes com pedras e metais preciosos e/ou relíquias incrustadas. Numa dimensão mágico-religiosa, as espadas lendárias recebiam nomes próprios, sendo consideradas como objetos sagrados, indestrutíveis e poderosos, elementos separadores.<sup>667</sup> Símbolo de poder, com uma forma semelhante à Cruz, os heróis cristãos as empunhavam com autoridade. No universo simbólico, a “espada é também a luz e o relâmpago: a lâmina brilha; ela é, diziam os Cruzados, um fragmento da Cruz de Luz”.<sup>668</sup>

A descrição dessa espada é o clímax da aproximação entre Eracle e Constantino. Já na cultura guerreira germânica alto-medieval, a transmissão da autoridade era feita por meio da espada, símbolo de legitimidade e continuidade. Essa menção ao antigo possuidor da arma era fundamental devido ao prestígio de Constantino. Tais espadas míticas, passadas de geração em geração, deveriam ser brandidas apenas por corajosos cristãos. Na versão catalã da *Demanda do Santo Graal* (século XIV), por exemplo, o cavaleiro Galaaz (figuração de Cristo) brandia a espada do rei bíblico Davi, cujo punho foi fabricado com uma pedra de inúmeras virtudes.<sup>669</sup>

Na mente de Gautier, a espada de Constantino estava em boas mãos. Para a mesma época, encontramos outra menção à arma. Pouco antes de Gautier escrever seus romances, o

<sup>667</sup> Na *Chanson de Roland*, por exemplo, os protagonistas carregavam espadas famosas, como Rolando, que empunhava a “bela e santa” Durindana: “Teu punho de ouro está repleto de relíquias: um dente de São Pedro, o sangue de São Basílio, os cabelos do meu senhor São Dinis e [um pedaço da] vestimenta da Santa Maria”. Carlos Magno, por sua vez, manejava a “inigualável” Joiosa, cujo punho havia sido encastado com o ferro da “lança com que Nosso Senhor foi perfurado na cruz” – *La Chanson de Roland, op. cit.*, vv. 2344-2348; 2504. Já entre as espadas do Cid havia uma “que vale mais de mil marcos de prata” (v. 1010), a “preciosa” e poderosa Colada – *Poema de mio Cid, op. cit.*, vv. 1010; 3657.

<sup>668</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números, op. cit.*, p. 392.

<sup>669</sup> CONTRERAS MARTÍN, Antonio. Las espadas de Galaz en *La Questa del Sant Grasal. Revista de Literatura Medieval*, vol. 19, 2007, p. 130.

cronista inglês William de Malmesbury (c. 1095-1143) relatou um episódio segundo o qual o duque franco Hugo, o *Grande*, enviou uma embaixada (em 926) ao rei saxão Athelstan, pois pretendia casar-se com a irmã dele. Além da lança de Carlos Magno e do estandarte de São Maurício, havia entre as relíquias enviadas como presentes “a espada de Constantino, o *Grande*, na qual o nome do dono original podia ser lido em letras de ouro; no punho, sobre grossas chapas de ouro, podia ser visto fixado um prego de ferro [...]”.<sup>670</sup>

Gautier não indica, mas a lenda que circulava sobre a espada de Constantino, como a contada por Malmesbury, ainda apontava que o prego de ferro do punho da espada era um dos quatro que foram usados na crucificação de Jesus.<sup>671</sup> Esse detalhe confere uma analogia entre Constantino e Cristo. A descrição do punho de ouro da arma pode ser verificada tanto em Gautier quanto em William de Malmesbury. Se a aproximação entre o primeiro imperador cristão e Eracle já podia ser encontrada no confronto que estes travaram em pontes contra seus rivais, agora a correspondência é maximizada. Eracle empunhava a própria espada de Constantino, uma prestigiosa relíquia que, mesmo sem poderes maravilhosos (como a Joiosa e Durindana), poderia fazer a diferença em combate. Essa arma reflete um prolongamento entre a missão de Eracle e a de Constantino, entre a descoberta do lenho sagrado (por Santa Helena, mãe de Constantino) e a luta pela sua reconquista, “que reúne simbolicamente os diferentes soberanos que participaram da história da Cruz”.<sup>672</sup>

A espada de Constantino parece ser um objeto com uma significativa antiguidade, quer para Eracle, quer para o próprio Gautier. O clérigo se esforçou para situar seu romance num passado distante e, para isso, evocou antigas tradições, como a corrida de cavalos, o “concurso de beleza” e as competições, em detrimento dos torneios cavaleirescos. Embora o autor mencione determinadas figuras políticas medievais (senescal, cavaleiro, etc.) e o episódio do *adoubement*, ele também revela uma preocupação em descrever Miriados não como um “cavaleiro”, mas como um “senador” (v. 115).<sup>673</sup>

O simbolismo tipológico constantiniano provavelmente também ocorreu no momento em que Gautier narrou a visita (à noite) de um anjo ao imperador Eracle (vv. 5323-5326):

<sup>670</sup> WILLIAM DE MALMESBURY. *Chronicle of the kings of England*. Translated by J. A. Giles. London: Bohn, 1847, p. 135.

<sup>671</sup> LINDER, Amnon. *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>672</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 66-67.

Le nuit que cil rouva son fil  
 Les crestiens metre a eschil,  
 Vint li angles Nostre Signor  
 A nostre bon empeor;

Na noite em que pediu a seu filho [de Cósroes] para eliminar os cristãos um anjo do  
 Nosso Senhor veio [apareceu] ao nosso bom imperador.

Essa passagem parece ser oriunda da famosa “visão” de Constantino, imperador que testemunhou uma visita angelical antes de uma guerra, conforme a lenda da Invenção da Cruz.<sup>674</sup> No *De mortibus persecutorum*, o apologista Lactâncio (c. 240-320) também menciona uma “visão” constantiniana em sonho. Segundo a tradição, antes de travar a batalha na Ponte Mílvia contra Maxêncio, “Constantino foi advertido em sonhos para que gravasse nos escudos o signo celeste de Deus”.<sup>675</sup>

Além da espada de Constantino e da “visão” onírica, outro detalhe talvez tenha contribuído para a formulação desse simbolismo tipológico, dessa vez acompanhado por outro – o mosaico. No desfecho do *combate singular*, Eracle arremessa o corpo do filho de Cósroes no rio Danúbio (vv. 5816-5818), o que lembra o modo pelo qual Constantino e Moisés venceram Maxêncio e o Faraó, respectivamente. Eusébio de Cesareia (c. 265-339), fundador da historiografia cristã, foi um dos autores que retomou essa tipologia: “nos tempos de Moisés”, “os carros do faraó e seu exército [...] foram tragados pelo Mar Vermelho”, assim como ocorreu com Maxêncio e seu exército, “que afundaram como uma pedra” no rio Tibre diante de Deus e Constantino.<sup>676</sup> Eusébio via em Constantino um “novo Moisés” ao mesmo tempo em que Maxêncio era o “Faraó perseguidor” engolido pelas águas do Mar Vermelho, episódio capital do Êxodo.<sup>677</sup>

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 32. A versão da *Inventio Crucis* da *Legenda Áurea*, por exemplo, narra o seguinte: “**Naquele tempo reuniu-se às margens do Danúbio incontável multidão de bárbaros que queria atravessar o rio e subjugar todas as regiões ocidentais.** Assim que soube disso, o imperador Constantino avançou com o seu exército até as margens do Danúbio, mas a multidão de bárbaros crescia e já começava a atravessar o rio, deixando Constantino amedrontado ao considerar que teria de enfrentá-los. **Na noite seguinte foi acordado por um anjo que lhe disse para olhar para cima.** Ele levantou os olhos para o céu e viu o sinal da cruz, formado por uma luz de fortíssimo brilho e com a inscrição em letras de ouro: ‘com este sinal você vencerá’” – JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos, *op. cit.*, p. 415 (grifos nossos).

<sup>675</sup> LACTÂNCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 189.

<sup>676</sup> EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo 2, 1973, p. 574. Lactâncio igualmente descreve o afogamento das tropas de Maxêncio, cujo “exército entra em pânico; ele mesmo inicia a retirada e corre até a ponte, que estava destruída, de modo que, arrastado pela massa dos que fugiam, precipita-se no Tibre” – LACTÂNCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>677</sup> “O Senhor disse a Moisés: Estende a tua mão sobre o mar, para que as águas se voltem para os egípcios, sobre os seus carros e os seus cavaleiros. [...] Fugindo os egípcios, foram as águas sobre eles, e o Senhor os envolveu

Sem ir tão longe nessa analogia, já vimos que o cronista bizantino Teófanos, o *Confessor*, relatou que o corpo do gigante derrotado por Heráclio no *combate singular* foi atirado em um rio. Talvez seja daí que Gautier d'Arras tenha se fundamentado para narrar o detalhe final do episódio, como sugeriu Pratt.<sup>678</sup>

## 6.2 A *translatio imperii*

A analogia constantiniana também apareceu em outros episódios, como quando Eracle transferiu-se para Constantinopla – em grego *Κωνσταντινούπολις* (“a cidade de Constantino”), onde assumiu o trono imperial. O cavaleiro que era amado em Roma tornava-se o governante oriental (vv. 5281-5284):

Ne mais se Rome en fu irie,  
Coustantinoble en devient lie.  
Eracle assisent en l'onor,  
Jamais, je cuiç, n'aront millor.

Se Roma teve motivos para lamentar, Constantinopla tinha para se alegrar. Eles concederam o título a Eracle e, na minha visão, eles nunca terão um melhor [imperador].

A própria cidade (chamada então de Bizâncio) havia atraído Constantino, que fez dela sua capital em 330. Semelhante ao primeiro imperador cristão, Eracle realizou a *translatio imperii* entre Roma e Constantinopla. Após ser eleito imperador, o herói inspecionou as “regiões devastadas por Cósroes, pois o costume de Constantino permitia livre circulação pelas estradas” (vv. 5287-5291). Eracle aproveitou a tradição constantiniana, a mesma que havia permitido Santa Helena visitar a Terra Santa. Gautier adapta outros acontecimentos históricos correlatos, entre os quais o assassinato de Focas e a ascensão de Heráclio ao poder em Constantinopla. A impressão agora é que no tempo de Eracle, semelhante ao que ocorreu entre a morte de Teodósio e a abdicação de Rômulo Augusto (395-476), existiam dois Impérios: um em Roma (Lais) e o outro em Constantinopla (Focas). Eracle surge neste momento como o eleito para ocupar o trono de Constantinopla, o que dá a impressão de que Lais ainda governava a Cidade Eterna. Vejamos os versos 5261-5268:

---

no meio das ondas. As águas voltaram e cobriram os carros e os cavaleiros de todo o exército do faraó”, Ex 14, 26-28.

<sup>678</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, op. cit., p. 301.

L'empereor qui lors tenoit  
 Coustantinoble, et Diu creoit,  
 Fist il ocire en traïson;  
 Foucars ot l'emperere non.  
 Cil de le cité conseil present,  
 Et li preudome Eracle eslirent.  
 Lonc d'els estoit, qu'il ert a Rome;  
 Mais qu'il le sorent a preudome.

O imperador que havia governado Constantinopla e acreditado em Deus foi morto traiçoeiramente [por Cósroes]. O nome do imperador era Focas. Os habitantes da cidade elegeram durante um conselho o *preudome* Eracle. Contudo, ele estava longe, pois se encontrava em Roma. Mas eles sabiam que ele era um *preudome*.

Na realidade, Roma à época de Heráclio era governada pelos papas, embora ainda “prestasse contas” ao *basileus*.<sup>679</sup> Constantinopla, por sua vez, havia sido governada pelo impiedoso Focas, motivo que levou Heráclio, filho homônimo do exarca de Cartago, a zarpar em direção à capital bizantina com o objetivo de destroná-lo e eliminá-lo, o que de fato aconteceu. Outra questão importante diz respeito à legitimidade do governo de Eracle. Historicamente, Heráclio assassinou Focas, ou seja, ele eliminou seu rival para, em seguida, ascender ao trono. Na versão de Gautier, Focas foi descrito como um “bom cristão” (v. 5262) e a tarefa de eliminá-lo coube ao “infiel” Cósroes.<sup>680</sup> O clérigo arrasiano mostra-se reticente em contar a ascensão política de Eracle por meio de um assassinato. Em seguida, Gautier profere de forma enigmática (vv. 5269-5270; 5275-5283):

Un autre eslisent, preu et sage,  
 Qui en Aufrique ot iretage;  
 [...]  
 Et por soufraite de singnor  
 Eslisent double empereor;  
 Li quex que primes i venist  
 L'empire eüst, l'onor tenist.  
 Eracles i vint premerains,

Outro homem foi eleito, um bravo e sábio que procedia da África; [...] E como estavam sem um senhor, elegeram dois imperadores. Quem chegasse lá [Constantinopla] primeiro receberia o Império e o domínio sobre a terra. Eracle chegou primeiro.

<sup>679</sup> BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>680</sup> Efetivamente nem todos os latinos entendiam negativamente o governo de Focas. O Papa Gregório Magno era uma dessas exceções. Nas palavras de Vasiliev, as relações de Focas “com Roma, fundadas em concessões por parte do imperador, foram amistosas e gentis durante todo o seu reinado. Para comemorar tão boas disposições entre Roma e Bizâncio, o exarca de Ravena erigiu no Fórum romano uma coluna, que ainda existe hoje, com uma inscrição em honra de Focas” – VASILIEV, Alexander A. *História del Imperio Bizantino: de Constantino a las Cruzadas (324-1081)*, *op. cit.*, p. 214.



Os misteriosos versos acima não precisam o nome do outro eleito, apenas descrevem que ele procedia da África, região em que Heráclio havia nascido. Sabemos que Nicetas, primo de Heráclio, também ajudou a destronar Focas ao invadir o Egito em 609 e derrotar Bonosus, general do imperador. É interessante verificar que o acordo firmado entre eles – segundo o qual quem chegasse primeiro a Constantinopla seria coroado imperador – consta na *Crônica Moçárabe*, como havia percebido Faral.<sup>681</sup> De acordo com o texto hispânico, Heráclio,

[...] tramou com Nicetas, chefe do exército, uma sublevação contra Focas. Estabelecido um plano contra a República, [Heráclio e Nicetas] [...] firmam um pacto mútuo: quem chegasse primeiro a Constantinopla seria coroado no ato e gozaria do poder com todas as honras.<sup>682</sup>

Afirmar que Gautier d'Arras consultou a *Crônica Moçárabe* (ou outro texto influenciado por esta) seria precipitado. De qualquer forma, as duas narrativas são bastante similares, o que pode sugerir algum tipo de relação. Contudo, o clérigo arrasiano introduziu certas inovações, entre as quais o fato de Eracle zarpar de Roma (não da África) para recuperar o Império e Focas (um “bom cristão”, não um tirano) ser morto por Cósroes (não por Heráclio).<sup>683</sup> Na concepção de Castellani, Gautier “distingue e reúne” dois sentidos distintos de poder (ou seja, de *imperium*): o herói luta pelo *imperium* terrestre, mas também pelo *imperium Christi* contra Cósroes.<sup>684</sup> Ao empunhar a espada de Constantino, Eracle era o protetor do *imperium terrestre*, pois tinha vencido Cósroes (o assassino de Focas) e restaurado o poder do primeiro imperador cristão na capital bizantina. Essa *restauratio imperii* em Constantinopla (*imperium terrestre*) é seguida pela recuperação da Cidade Santa (Jerusalém), o *imperium Christi*.<sup>685</sup>

Gautier imaginou uma *translatio imperii* entre o Ocidente e o Oriente. Ele não menciona o nome das tropas de Eracle, se eram “romanas” ou “bizantinas”, o que deixa uma brecha para supormos que elas poderiam ser, porque não, cristãs ocidentais ou mesmo francesas. Por vezes, o autor parece desejar esquecer que o tema de sua matéria era um

<sup>681</sup> FARAL, Edmond. D'un ‘passionaire’ latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, *op. cit.*, p. 530.

<sup>682</sup> *Crônica Moçárabe de 754*, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>683</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 214-215.

<sup>684</sup> CASTELLANI, Marie-Madeleine. La cour et le pouvoir dans les romans de Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 31.

<sup>685</sup> *Ibidem*, p. 32.

governante bizantino, não um dos seus patronos ou o rei francês.<sup>686</sup> Curiosamente, o autor apresentou os territórios em que transitou – a França, o condado de Flandres e o ducado da Normandia – como as regiões que o filho de Cósroes, após cruzar o Passo do Grande São Bernardo,<sup>687</sup> pretendia invadir! Vejamos suas palavras (vv. 5310-5311):

Pren le país, passe Mongeu  
Et Normandie et France et Flandre,

Conquiste essa terra, prossiga através do Passo do Grande São Bernardo e pela Normandia, França e Flandres.

Nesta transposição imaginária sem qualquer historicidade, Gautier indicou certos territórios ocidentais como os domínios de Eracle. Ao invés de retirar seus referenciais do Heráclio histórico, o autor buscou parâmetros tanto nas terras de seus reis capetíngios (Luís VII e Filipe Augusto) quanto naquelas pelas quais circulou. A *France* não pode ser entendida como a *Francia occidentalis*, unidade política surgida após a divisão do Império Carolíngio em Verdun (843), mas como a região controlada pela monarquia capetíngia na *Île-de-France* (antiga região parisiense).<sup>688</sup> Filipe Augusto, por exemplo, foi o primeiro governante que adotou o título de “*Franciae Rex*”.

Na esfera política, as distinções apresentadas por Gautier ainda eram plausíveis, porque foram pensadas antes da expansão do reino capetíngio. O Ducado da Normandia, território unido à Inglaterra desde 1066, foi anexado por Filipe Augusto apenas em 1204. O Condado de Flandres, por sua vez, resistiu ao poder capetíngio, o que conseguiu, inclusive, por toda a Idade Média. No início do século XIV, por exemplo, Filipe IV (1285-1314) conquistou a Flandres românica, mas perdeu a parte germânica dela. Na esfera cultural, como Eracle defendia as terras (Normandia, França e Flandres) transitadas por Gautier, este se identificava com o sentimento “nacionalista de francesidade”, concepção que a partir dos séculos XI-XII ocupava crescente espaço no imaginário dos habitantes daquela região. A França tornou-se uma “entidade sentimental e cultural antes de sê-lo no plano político e econômico”.<sup>689</sup> Na *Chanson de Roland*, a *France*

<sup>686</sup> PRATT, Karen. The Genre of Gautier d’Arras’ Eracle: A twelfth-century French ‘History’ of a Byzantine Emperor, *op. cit.*, p. 180.

<sup>687</sup> O *Passo do Grande São Bernardo* está localizado nos Alpes valaisanos a 2469 metros de altitude (Suíça), próximo à fronteira com a Itália. Trata-se de uma das rotas mais utilizadas durante a Idade Média.

<sup>688</sup> Chrétien de Troyes também pensava por meio dessas unidades territoriais: “[o rei Artur] reuniu e convocou toda a Inglaterra e toda Flandres, Normandia, França e Bretanha [...]” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>689</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A “doce França”, *op. cit.*, p. 57.

representa a Cristandade – ela é considerada “santa” ao mesmo tempo em que os franceses são o povo eleito de Deus.<sup>690</sup>

Mas Gautier também raciocinava em termos de Cristandade, Oriente e Ocidente. Os responsáveis por ameaçar os territórios de Eracle eram os pagãos que viviam no Levante. No romance, existe uma polarização entre dois mundos: o ameaçador Oriente pagão e o Ocidente cristão (a Cristandade). Nos versos 5319-5321, Gautier pronuncia que o filho de Cósroes:

Tramet sés briés en oriënt,  
Qu’aler en velt en occident  
Les crestiens tous encalcier  
Et le loi son pere essaucier.

Enviou cartas por todo o Oriente dizendo que pretendia dirigir-se ao Ocidente para expulsar todos os cristãos e expandir a Lei [religião] de seu pai.

Com o avanço dos pagãos em direção ao Ocidente, Eracle encaminha-se ao encontro dos inimigos acampados às margens do Danúbio. O imperador então envia mensageiros e, quando estes se deparam com o filho de Cósroes, um deles repreende-o por desejar eliminar “ele [Eracle] e sua Cristandade” (v. 5543). Nos séculos XI-XII, podemos discernir três principais sentidos para o termo *Christianitas* (*crestienté*): 1) a fé cristã – o cristianismo; 2) o conjunto dos reinos cristãos, ou seja, a comunidade dos cristãos; 3) uma região do mundo cristão, isto é, uma parte da Cristandade universal (a Cristandade latina e grega, por exemplo).<sup>691</sup> A partir do século XI, com a expansão das fronteiras dos reinos cristãos, o termo “Ocidente” passou a indicar a área de população latinófona e cristã. Desde então, a palavra “Cristandade” (*Christianitas*), inicialmente sinônimo de “fé cristã” (ou cristianismo), significava também o “conjunto dos reinos cristãos” ou “uma região do mundo cristão”. Esse era o início da tomada de consciência da identidade coletiva ocidental, estabelecida sob um alicerce cristão em oposição ao islamismo.

Na época de Gautier, a noção de Cristandade estava intimamente ligada ao movimento das Cruzadas, evocada sobremaneira em oposição ao mundo pagão, ou seja, ao domínio islâmico.<sup>692</sup> O Oriente pagão pode ser entendido como uma representação do *Dar al-Islam*, território governado pelos muçulmanos, a principal ameaça contra a Cristandade. Na *Chanson de Roland*, encontramos duas noções de “Cristandade” (*Chrestientet*). O conceito de os territórios formarem uma comunidade surge, por exemplo, no discurso do arcebispo Turpin:

<sup>690</sup> *La Chanson de Roland*, op. cit., vv. 2311; 3360-3368.

<sup>691</sup> ROUSSET, Paul. La notion de Chrétienté aux XIe et XIIe siècles. *Le Moyen Âge*, vol. 69, 1963, p. 195.

<sup>692</sup> *Ibidem*, p. 192; 194; 197.

“Senhores barões, Carlos nos deixou aqui; devemos morrer por nosso rei. Ajudai a defender a Cristandade!”<sup>693</sup>

A *crestienté* indicada por Gautier designava a “comunidade dos cristãos”.<sup>694</sup> O autor não se refere à Cristandade grega (o Império Bizantino) porque, segundo sua curiosa lógica, Eracle governava tanto o Ocidente cristão (representado pela França, Normandia e Flandres) quanto o Oriente (Constantinopla). Quando narrou o confronto do exército cristão contra o pagão do filho de Cósroes, Gautier criou no público ouvinte um sentimento de pertencimento a uma “comunidade de fiéis”, porque usou um pronome possessivo para se referir aos cristãos. Essa característica pode ser encontrada em textos épicos cruzadísticos e hagiográficos.<sup>695</sup> Vejamos suas palavras (vv. 5425-5427):

D’ambes deus pars sont grans les os.  
Li paien voient bien les nos,  
Et il ne pueent faire rien

Ambas as partes [tropas] eram enormes. Os pagãos tinham uma boa visão de **nós** e eles não podiam fazer nada [sem serem vistos] (grifo nosso)

Gautier procurou envolver seu público com a ideia de que eles eram membros de uma “comunidade de cristãos” e que o inimigo naquele instante era o exército pagão oriental. Nos séculos XI-XII, a *societas christiana* representava a Cristandade latina, civilização rival dos mundos pagão, muçulmano e cismático. Era com essa noção político-religiosa de Cristandade que Gautier d’Arras identificava-se. Outro pronome possessivo exerce a mesma função – “*nostre emperour*” (vv. 2203; 5326) – de fazer com que o público ouvinte se identificasse com o herói protagonista, seja qual fosse sua faceta: Eracle piedoso, conselheiro, cavaleiro, etc. Como lutava em nome do cristianismo professado na Normandia, França e Flandres, o herói era um verdadeiro “defensor da França e da Cristandade”.

<sup>693</sup> *La Chanson de Roland, op. cit.*, vv. 1127-1129.

<sup>694</sup> Tanto Karen Pratt quanto André Eskénazi seguiram essa noção de Cristandade porque traduziram “*crestienté*” por “Christian people” e “*chrémenté*”, respectivamente. Ver GAUTIER D’ARRAS. *Éracle, op. cit.*, p. 167; GAUTIER D’ARRAS. *Éracle, op. cit.*, p. 193.

<sup>695</sup> PRATT, Karen. Introduction, *op. cit.*, p. xxix.

## 7. Eracle e as Cruzadas

### 7.1 O exemplo heracliano durante as Cruzadas

A Cruzada, “uma das forças mais importantes de nossa história”, como afirmou Jonathan Riley-Smith,<sup>696</sup> foi um fenômeno que surgiu da combinação de diferentes processos: econômicos, como os anseios mercantis das cidades itálicas; sociais, como o crescimento demográfico; e políticos, como a tentativa do Papa de unir os reinos cristãos. Todas essas razões não explicam a essência do processo; a elas devemos acrescentar o aspecto religioso – a causa principal.<sup>697</sup> Esse impulso que sacralizava a guerra relacionava-se diretamente à peregrinação ao Santo Sepulcro e aos movimentos de Paz e Trégua de Deus lançados pela Igreja.<sup>698</sup> Tais programas eclesiásticos pretendiam conter a belicosidade dos cavaleiros, oferecendo-lhes uma “válvula de escape”: a Terra Santa. No fim do século XI, o Papado canalizou o potencial militar da Cavalaria para o exterior da Cristandade, naquilo que ficou conhecido como a Primeira Cruzada.

O movimento das Cruzadas tinha como o argumento central o fato de que a Terra Santa pertencia legalmente aos cristãos, já que era uma região consagrada pela presença de Jesus e conquistada pelo Império Romano (depois convertido ao cristianismo) numa “guerra justa”.<sup>699</sup> Logo, as Cruzadas e as campanhas de Heráclio tinham o mesmo objetivo: a reconquista de Jerusalém. A Cristandade latina considerava a Cidade Santa como o centro do mundo e o local de peregrinação por excelência: a partir do século XI, as viagens ao Santo Sepulcro se intensificaram e, com a Cruzada, iniciou-se o período da “peregrinação armada”, uma “peregrinação penitencial”.

Durante as Cruzadas, as lembranças do triunfo heracliano naturalmente emergiram. A título de ilustração, o cronista Foucher de Chartres (c. 1059-1127) relata que, enquanto o rei Balduíno II (c. 1058-1131) estava em Antioquia (1119), ele enviou a Santa Cruz para Jerusalém: após isso, os homens da procissão que conduziram a relíquia “entraram na Cidade

<sup>696</sup> RILEY-SMITH, Jonathan. *¿Qué fueron las cruzadas?* Barcelona: Acontilado, 2012, p. 23.

<sup>697</sup> LE GOFF, Jacques. *As mentalidades: Uma história ambígua*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>698</sup> Na “Paz de Deus” (fim do século X), a Igreja, por intermédio de ameaças espirituais, proibia aos guerreiros atacar santuários cristãos e os chamados *inermes*, ou seja, os homens desarmados (camponeses, mercadores e religiosos). Na “Trégua de Deus” (início do século XI), a Igreja suspendeu os combates entre os cristãos. Proibia-se guerrear da noite de quarta-feira à manhã de segunda-feira e em alguns períodos sagrados, como as semanas que antecedem o Natal. De acordo com Duby, a legislação da Trégua integrou-se ao esforço da Igreja para cristianizar a ética dos guerreiros; a “trégua sucede assim à ideia de paz, prolongando-a e aprofundando-a” – DUBY, Georges. *Os leigos e a paz de Deus*. In: *A sociedade cavaleiresca*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>699</sup> RILEY-SMITH, Jonathan. *¿Qué fueron las cruzadas?*, *op. cit.*, p. 36.

Santa regozijando, no dia em que se celebrava a Festa da Exaltação, como o imperador Heráclio havia feito quando a trouxe [a Cruz] de volta da Pérsia”.<sup>700</sup> Mesmo cinco séculos depois, a retomada da relíquia e a entrada gloriosa de Heráclio ainda eram lembradas.

Entretanto, a vitória cristã na Primeira Cruzada e a fundação do Reino de Jerusalém não resultaram no fim das expedições. A queda de Edessa (1144) aos muçulmanos e o receio de que o reino fosse perdido obrigaram o Papa Eugênio III a pregar a Segunda Cruzada. Autorizado pelo pontífice, São Bernardo de Claraval, maior influência político-religiosa do Ocidente, convocou os cristãos a lutar em nome do Salvador. Alguns dias após o chamado em Vézélay (1146), o abade escreveu ao Papa:

Vós ordenais e eu obedeci; e a autoridade do superior tornou minha obediência frutuosa. Falei, prediquei, e [os cruzados] multiplicaram-se ao infinito. As cidades e castelos ficaram desertos, e é quase impossível que sete mulheres encontrem um marido sequer; por todas as partes há viúvas com maridos vivos.<sup>701</sup>

Em seguida, Bernardo viajou pela Lorena, Flandres e Borgonha para recrutar aqueles que desejassem tomar a Cruz. Em Arras, o bispo da cidade – Alviso (ou Alvisus) – atendeu ao chamado de Bernardo e viajou para a Terra Santa, onde morreu em 1147 durante um confronto. Em terras germânicas, o abade convenceu – após um moroso pedido – o imperador Conrado III Hohenstaufen (1138-1152) a partir em direção ao Oriente.<sup>702</sup>

Além disso, o espírito cruzadístico sempre repercutira profundamente no norte da França. A Normandia e a Flandres, devido à relativa paz que desfrutaram e à numerosa categoria de cavaleiros disponível, forneceram o maior número de cruzados para o combate no Ultramar.<sup>703</sup> O Oriente era o palco ideal para a atuação militar destes “desocupados”, sobretudo para os secundogênitos desprovidos de herança. Os condes de Flandres – Teodorico da Alsácia (c. 1110-1168) e seu filho Felipe – tinham participado de expedições na Terra Santa. O próprio Teobaldo V de Blois, um dos patronos de Gautier, participou da Terceira Cruzada na Palestina, onde morreu durante o longo cerco a São João d’Acre (1191), ao lado

<sup>700</sup> FOUCHER DE CHARTRES. *A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated by Frances Rita Ryan. New York: W. W. Norton, 1973, p. 230.

<sup>701</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta 247*. Traducción de Juan María de la Torre, Iñaki Aranguren e Mariano Ballano. In: *Obras completas de San Bernardo*. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 7, p. 792-793.

<sup>702</sup> RICHIÉ, Pierre. *Vida de São Bernardo*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>703</sup> BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, *op. cit.*, p. 327.

de Felipe de Flandres, patrono de Chrétien de Troyes. Os cruzados oriundos de Flandres e de Hainaut que marcharam na Terceira Cruzada eram significativos.<sup>704</sup>

Essa conjuntura contribuiu para a associação das campanhas de Heráclio às Cruzadas, seja na literatura, seja na iconografia. Após quatro séculos de controle islâmico, foi graças à Primeira Cruzada que Jerusalém retornou para o domínio cristão. A relíquia da Santa Cruz era o objeto que simbolicamente unia a expedição heracliana às Cruzadas. A posse do santo lenho (*Lignum Crucis*) inflamava os anseios dos guerreiros cristãos: a Cruz tinha um valor jurídico (emblema de proteção que identifica os cruzados), espiritual (signo santo, sinal da salvação) e simbólico-evangélico (denota o amor de Cristo e sua imitação).<sup>705</sup> Os cronistas Foucher de Chartres e Guilherme de Tiro (c. 1130-1185), por exemplo, mencionam 18 episódios entre 1101 e 1179 em que a relíquia foi carregada numa batalha ou cerco.<sup>706</sup> Alguns fragmentos da Santa Cruz também eram vistos nos campos de batalha da Europa, como no cerco de Lisboa (1147), quando os portugueses contaram com o apoio dos cruzados (flamengos, frísios e ingleses) que viajavam em direção à Terra Santa durante a Segunda Cruzada.

Ainda que não possamos apontar com precisão o período de composição do romance *Eracle*, a década de 1170 era o momento propício para Gautier escrevê-lo, quando as famílias de Blois e Champagne promoviam uma cruzada em auxílio do *basileus* Manuel I Comneno (1143-1180). Em 1179, Henrique, o *Liberal*, e outros nobres viajaram à Terra Santa com o objetivo de auxiliar o *basileus*. Um ano depois, Henrique foi capturado enquanto dirigia-se à Constantinopla, porém Manuel pagou o resgate. Ao retornar do *Outremer*, o conde trouxe um fragmento da Santa Cruz, que foi depositado na Chapelle des Ponts (1181), em Provins. Os condes da Champagne tinham uma devoção especial pela Cruzada e por esta relíquia.<sup>707</sup>

É interessante observar, neste sentido, que certos cronistas como Guilherme de Tiro narraram a campanha heracliana de reconquista da Terra Santa e, em seguida, saltaram cinco séculos para descrever a Primeira Cruzada. Da mesma forma, Gisleberto de Mons apresentou a vitória de Heráclio, a expansão árabe e, na sequência, expôs a incitação à Cruzada lançada

<sup>704</sup> WERVEKE, Hans Van. La contribution de la Flandre et du Hainaut à la troisième croisade. *Le Moyen Âge*, n° 78, 1972, p. 55-90.

<sup>705</sup> ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*, op. cit., p. 49-50.

<sup>706</sup> KEDAR, Benjamin Z. The Patriarch Eraclius. In: KEDAR, Benjamin Z; MAYER, Hans E; SMAIL, Raymond C. (eds.). *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 181.

<sup>707</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 255.

pelo *basileus* Aleixo Comneno (1056-1118).<sup>708</sup> Heráclio era visto como uma espécie de antecessor ou iniciador das Cruzadas.<sup>709</sup>

No fim do século XII, a presença na Terra Santa do já mencionado eclesiástico Héraclius d’Auvergne conferiu uma significativa associação. Inimigo pessoal de Guilherme de Tiro, Héraclius havia sido arcebispo de Cesareia (1173-1180), além de Patriarca Latino de Jerusalém de 1180 até sua morte.<sup>710</sup> Nesse clima de animosidade entre os dois, o cronista latino Ernoul (c. 1175) indicou uma profecia de Guilherme, segundo a qual a Santa Cruz, que fora retomada por um Heráclio, seria perdida por outro Heráclio. Curiosamente, o presságio quase se realizou: antes da decisiva batalha de Hattin (1187), o Patriarca Heráclio foi chamado para carregar a Santa Cruz, mas como estava sem condições físicas, a entregou ao Prior do Santo Sepulcro, que, por sua vez, deveria confiá-la ao bispo de Acre.<sup>711</sup> De toda forma, a derrota cristã em Hattin resultou na perda da Santa Cruz, que passou para as mãos do exército de Saladino.

### Imagem 13



**Imagem 13.** *Chronica Majora*, de Matthieu Paris (c. 1200-1259). Corpus Christi College, Cambridge. MS 26, p. 279. A batalha de Hattin, 4 de julho de 1187. Como descreve Tyerman, “esta cena fictícia, pintada pelo monge inglês Matthew Paris, de Santo Albano (morto em 1259), mostra o momento em que a relíquia da Vera Cruz que os francos levaram para a batalha caiu nas mãos de Saladino (com coroa, à esquerda), que a arrancou dos cristãos comandados pelo rei Guy (com coroa, no centro, tentando segurar a relíquia). A representação personalizada demonstra o impacto do acontecimento na memória e no tempo” (TYERMAN, 2005: 60).

<sup>708</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>709</sup> RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*, *op. cit.*, vol. 1, p. 23.

<sup>710</sup> Ver KEDAR, Benjamin Z. The Patriarch Eraclius, *op. cit.*, p. 177-204.

<sup>711</sup> RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2002, vol. 2, p. 365; 390-391.



Gautier viveu em um período de intenso fervor religioso, entre a Segunda e a Terceira Cruzada, campanhas que influenciaram profundamente sua área de atuação literária (centro-norte da França).<sup>712</sup> O espírito das Cruzadas, movimento de intensa orientação escatológica, estava enraizado no imaginário do Ocidente medieval. O reflexo desse fenômeno pode ser notado no léxico do romance *Eracle*, como veremos a seguir.

## 7.2 A “Cruzada” de Eracle

As Cruzadas detinham características intrínsecas, como o porte da Cruz, as indulgências concedidas, o controle do Papado e o anseio de recuperar a *hereditas Christi* no Oriente.<sup>713</sup> Algumas destas peculiaridades podem ser encontradas no romance *Eracle*. Não é sem razão, portanto, considerar que Gautier pensou o contra-ataque de Eracle como uma espécie de “cruzada”. Outros sinais também aproximavam as duas expedições, como a noção de justiça imanente, a presença protetora de Deus, a benção dos guerreiros, as recompensas espirituais e materiais, o pensamento dicotômico, a esperança escatológica, a intenção de conversão, a demonização dos inimigos, todos predicados do ideal de cruzada.<sup>714</sup>

A convocação do anjo, que incitou Eracle a combater Cósroes e seu filho, pode ser relacionada ao “Deus o quer!” (*Deus vult!*).<sup>715</sup> Esse famoso chamado às Cruzadas havia sido feito pela multidão que assistia ao Concílio de Clermont (1095), como registrou o cronista Alberto de Aix (†1110). No romance de Gautier, as palavras do anjo refletem um pensamento típico do contexto das Cruzadas (vv. 5369-5372):

Contre se gent le toie maine  
Et bien aras sauve te paine;  
Dix le te sara bien merir,  
Qui ert as premiers cols ferir.

<sup>712</sup> Ver JONIN, Pierre. Le climat de croisade des chansons de geste. *Cahiers des civilisation médiévale*, vol. 7, n° 27, 1964, p. 279-288.

<sup>713</sup> TROTTER, David A. *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*. Genève: Librairie Droz, 1987, p. 21.

<sup>714</sup> FLORI, Jean. *La guerra santa*. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano. Madrid: Editorial Trota, 2003, p. 17; 214-219.

<sup>715</sup> FARAL, Edmond. D’un ‘passionaire’ latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d’*Eracle*, *op. cit.*, p. 530.

Leve suas tropas contra ele e seus esforços não serão em vão. Deus, que estará presente quando os primeiros golpes forem dados, vai saber como recompensá-lo por isso.

Gautier d'Arras acreditava que a “mão de Deus” conduziria as tropas de Eracle para o combate. Com Ele ao lado do herói, a vitória estava garantida. Em verdade, a presença protetora de Deus e a crença na justiça imanente eram características do ideal de cruzada.<sup>716</sup> Consideradas infalíveis, elas atuavam no campo de batalha, o palco supremo dos desígnios divinos. Como os infiéis sempre estavam no “erro” e os cristãos no “direito”,<sup>717</sup> a vitória final estava assegurada. Ademais, a Cruzada era uma “guerra santa” na qual aqueles que pereciam ganhavam o “Reino dos céus”. Naquela época, as indulgências eram vendidas deliberadamente pelos clérigos, o que garantia a remissão dos pecados aos guerreiros, que recebiam uma purificação instantânea antes de entrarem no Paraíso.

O *combate singular* sobre o rio Danúbio era familiar para Gautier. Desde as primeiras cruzadas, vários exércitos que marchavam para a Terra Santa acompanharam as margens danubianas por uma antiga estrada romana. Esse itinerário balcânico foi seguido por Pedro, o *Eremita*, na Cruzada Popular (1096); por Godofredo de Bouillon na Primeira Cruzada; por Luís VII e Conrado III na Segunda Cruzada; por Frederico I, o *Barbarossa*, na Terceira Cruzada. Em termos literários, Chrétien de Troyes, por exemplo, descreve um *combate singular* entre Cligés e o duque da Saxônia junto ao Danúbio, próximo à cidade de Ratisbona.<sup>718</sup> Na *Pèlerinage de Charlemagne*, as tropas do imperador carolíngio seguiram a rota danubiana quando deixaram a França, passaram pela “Borgonha, atravessaram a Lorena, Baviera e Hungria”<sup>719</sup> antes de chegar ao Oriente. Em função disso, Eracle pode ser aproximado a Carlos Magno, soberano que “visitou o Santo Sepulcro” e “trouxo consigo o lenho da cruz que repartiu entre muitas igrejas”.<sup>720</sup> Ameaçado pelo imperador Hugo de Constantinopla, o Carlos da *Pèlerinage* volta-se para a oração e para as relíquias da salvação, o que lembra o arrependimento de Eracle diante de Deus.<sup>721</sup>

Antes de cada combate, o exército de Eracle realizava certos rituais paradigmáticos. Gautier afirma que, “com o alvorecer, e o imperador ter ouvido missa, ele convocou seus

<sup>716</sup> ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*, op. cit., p. 29.

<sup>717</sup> *La Chanson de Roland*, op. cit., v. 1015.

<sup>718</sup> CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, op. cit., p. 128.

<sup>719</sup> *Le Pèlerinage de Charlemagne*, op. cit., vv. 100-101.

<sup>720</sup> *Crónica del Pseudo-Turpin*, op. cit., p. 461.

<sup>721</sup> KING, David S. Humor and Holy Crusade: Eracle and the Pèlerinage de Charlemagne. *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, vol. 109, 1999, p. 151.

barões” (vv. 5437-5438). A celebração de missas diárias e matinais era uma prática fundamental, especialmente no contexto das Cruzadas, como foi o caso imaginado por Gautier. A explicação disso é que os cristãos, considerados os “filhos da luz”,<sup>722</sup> pensavam que o brilho solar representava um novo tempo, precursor de um período no qual a “verdadeira fé” triunfaria perante as trevas. A Eucaristia era (e ainda é) um sacramento fundamental do cristianismo, uma obrigação de todo “bom cristão”, quando os fiéis recebem o *corpus Christi* propriamente dito. Adorada como o corpo e o sangue presentes do Cristo, sob as aparências do pão e do vinho, a Eucaristia é considerada a “única relíquia genuinamente legítima de Jesus”.<sup>723</sup>

Desde pelo menos o século XI, a comunhão era recebida antes de uma batalha porque supostamente favorecia o triunfo militar. Na *Chanson de Roland*, dois campeões recebem antes do *combate singular* o perdão e a bênção, “ouvem missa e comungam”. O próprio Carlos Magno se levantava bem cedo durante as campanhas para assistir as missas.<sup>724</sup> Já na guerra da Reconquista hispânica, o Cid e sua tropa ouviam a missa celebrada pelo bispo Jerônimo, “que lhes concede franca absolvição”.<sup>725</sup> A preparação espiritual para a guerra santa era essencial para os cruzados, que obteriam a vitória e o perdão divino apenas se estivessem de corpo e alma com o Altíssimo. Na época de Gautier, os combates eram precedidos por várias práticas: esmolos, penitências, procissões, jejuns, orações e confissões que invocam a ajuda divina.<sup>726</sup>

No duelo contra o filho de Cósroes, Eracle avançou como um verdadeiro *miles Christi*, um cruzado que lutava em nome de Deus: “ele tomou a espada e partiu para o ataque, lembrando-se da Cruz de Deus, que o inspirou” (vv. 5739-5741). Os guerreiros de Eracle, homens que se humilhavam e honravam a Cruz (vv. 6037-6038), também eram similares aos cruzados. Eles seguiam o exemplo do herói, legítimo “rei-cruzado”, conforme observamos em evidentes pregações da Cruzada.<sup>727</sup> Como em muitos textos medievais, o “serviço de Deus (ou Cristo)” indicava um sentido cruzadístico, porque, naturalmente, era uma obrigação cumprir o desígnio do Todo-Poderoso (vv. 6411-6415):

<sup>722</sup> “porque todos vós sois filhos da luz e filhos do dia: nós não somos filhos da noite nem das trevas”, 1Ts 5, 5.

<sup>723</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 1, p. 314.

<sup>724</sup> *La Chanson de Roland*, op. cit., vv. 164; 670; 3860.

<sup>725</sup> *Poema de mio Cid*, op. cit., v. 1703.

<sup>726</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*, op. cit., p. 92.

<sup>727</sup> TROTTER, David A. *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, op. cit., p. 132.

‘Que li rent Dix bon loier hui  
de tout ce qu’il a fait por lui!  
Bon fait a son service entendre,  
Car molt set bien ses mains estendre  
Al gueredon de son service’.

Deus deu-lhe uma recompensa generosa por tudo o que ele tem feito por Ele. É sábio [Eracle] por dedicar-se a Seu serviço, pois Ele pode ser invocado para esticar as mãos e recompensar aqueles que O servem.

No entanto, Eracle não pode ser considerado um “rei-cruzado” implacável. Por vezes, ele hesitava em praticar a guerra porque ela incorre em pecado e resulta em injustiça. Gautier caracteriza o soberano com uma sequência de adjetivos paradigmáticos (vv. 5475-5482):

Preudom qui aime bien et pais  
Redoute plus que li malvais.  
Sans noise faire et sans tenchier  
Doit on si l’uevre commenchie  
C’al mains de mescief que on puet  
Soit traite a fin; et moi estuet,  
Por ce que on me tient a sage,  
D’eschiver le comun damage.

Um preudom que ama a virtude e a paz teme mais facilmente do que um homem mau, sem discutir se deveria realizar uma tarefa de tal forma que ela possa ser finalizada com o mínimo de danos possível. E cabe a mim, pois sou considerado sábio, evitar os infortúnios.

Os tratadistas políticos medievais imaginavam que os reis deveriam ser reticentes em relação à atividade militar, pois a guerra é uma atividade pecaminosa. No caso da Cruzada, ela não o é. Ela é abençoada por Deus, proclamada pelo Papa e lançada contra os “inimigos de Cristo”. Para o cristão medieval, Jerusalém terrestre era desejável e o objetivo derradeiro e, caso ela não integrasse a *Christianitas*, tornava-se legítimo retomá-la pelo uso da força.

### 7.3 A alteridade: o “outro” pagão/sarraceno

O ideal de cruzada ainda era expresso na demonização dos inimigos e na intenção de conversão, o que nos obriga a entender a alteridade no romance *Eracle*.<sup>728</sup> Com efeito, a julgar pelas fontes escritas o conhecimento dos cristãos alto-medievais sobre o Islã era quase

<sup>728</sup> O conceito de “alteridade” (lat. *alter*, outro) remete ao que me é diferente, ou seja, a existência do “eu” apenas pode ser percebida por meio do contato com o “outro”.

nulo. Mesmo no século XII, Guiberto de Nogent ainda lamenta não ter conseguido encontrar maiores informações sobre o desenvolvimento histórico desta religião.<sup>729</sup> Os medievais sabiam pouco sobre o Islã como tal, ainda que o *Corão* tivesse sido traduzido para o latim por incentivo de Pedro, o *Venerável* (c. 1092-1156), abade de Cluny.<sup>730</sup> Na *Chanson de Roland*, por exemplo, vemos esse desconhecimento: os “idólatras” muçulmanos da Hispânia eram governados por Marsílio, um soberano que “serve a Maomé e invoca Apolo”.<sup>731</sup> As áreas mediterrâneas de contato entre cristãos e muçulmanos, como a Península Ibérica e a Sicília, contribuíram para que, a partir do século XI, o conhecimento ocidental sobre o Islã fosse gradualmente ampliado.

Os homens da Idade Média sabiam ainda menos acerca dos persas, povo que, desde meados do século VII, estava submetido aos árabes. Com a conquista muçulmana, o zoroastrismo (antiga religião persa) foi substituído pelo Islã. Para Gautier d'Arras, isso pouco importava. Na realidade, o clérigo arrasiano menciona apenas uma vez a terminologia “persa” (vv. 5252-5254):

Et cuidoiert li fol Persant  
Qu'il aouraisent Cordroé,  
Le fol, le caitif avoué.

E os tolos persas acreditaram que estavam adorando a Cósroes, o infiel, seu senhor miserável.

Se o termo “persa” (*Persant*) é empregado apenas uma vez, o “pagão”, considerando todas as suas variações, aparece 13.<sup>732</sup> A dicotomia religiosa destaca-se no léxico do romance, já que naquela época a crença era o principal meio identificador entre os homens. A utilização das terminologias “cristãos” e “pagãos” revela um típico recurso que opunha as duas formas de religião, principalmente na guerra. Algumas vezes, “pagão” (*paien*) aparece em contraposição ao “cristão” (*crestien*), num sentido rímico aproveitado por Gautier.<sup>733</sup> A rima neste caso também não é aleatória: ela polariza os dois mundos rivais.

Na Antiguidade cristã, o termo “pagão” era empregado em referência às populações que, no campo (*pagus*), resistiam ao cristianismo. A Idade Média preservou este sentido

<sup>729</sup> GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, op. cit., vol. 1, p. 640.

<sup>730</sup> DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 111.

<sup>731</sup> *La Chanson de Roland*, op. cit., v. 08.

<sup>732</sup> *Eracle*, vv. 5216; 5422; 5424; 5486; 5516; 5733; 5742; 5747; 5776; 5801; 5835; 6035; 6135.

<sup>733</sup> *Eracle*, vv. 5215-5216; 5421-5422; 5733-5734; 5747-5748; 6035-6036; 6421-6422.

reconhecendo-as como aquelas que continuaram a venerar seus antigos deuses e adorar as forças da natureza.<sup>734</sup> Essa era uma menção aos povos (“não-cristãos”) que viviam às margens da Cristandade. Com a ameaça muçulmana, os vocábulos “sarraceno” e “pagão” se confundiam. Para os cristãos medievais, tratava-se do “outro” por excelência. Nas *chansons de geste*, a palavra “sarraceno” em francês antigo significava quase sempre “pagão”, mais especificamente “muçulmano”. A prova dessa tão completa identificação é que até mesmo os pagãos da Antiguidade foram classificados pelos medievais como “sarracenos” adoradores de Maomé.<sup>735</sup>

De maneira inovadora, os persas do romance são comparados aos hereges *popelican* do século XII. Segundo Gautier, Cósroes “era adorado por gente louca, que crê e descrê por nada, como os miseráveis *popelican*” (vv. 5229-5231). A “Cruzada” de Eracle contra os pagãos (persas) refletia os anseios do autor em combater essa perigosa heresia que ameaçava a Cristandade: em 1182, Felipe da Alsácia prendeu um grupo de hereges em Arras, posteriormente condenados num tribunal presidido por Guilherme de Champagne (1176-1202), arcebispo de Reims e irmão de Teobaldo V de Blois, um dos patronos de Gautier.<sup>736</sup>

O interessante é que no romance *Eracle* os inimigos do cristianismo não são descritos apenas de maneira negativa. Em alguns casos, os elogios são consideráveis. O filho de Cósroes, que estava “tão bem armado” (v. 5618) quanto o imperador, era um “guerreiro mais experiente” do que ele. Gautier chega mesmo a descrevê-lo com uma sequência de adjetivos elogiosos: este “pagão era muito ligeiro, corajoso e valente, inventivo e feroz” (vv. 5801-5802). Inicialmente os louvores ao adversário de Eracle parecem indicar a ausência de uma alteridade negativa para os “pagãos” (ou “sarracenos”). Na realidade não foi bem assim. Nas *chansons de geste*, os elogios aos sarracenos eram constantes, o que não anula a alteridade negativa para eles e a dicotomia (cristão *versus* muçulmano) – o Bem contra o Mal. O enaltecimento dos pagãos no texto é algo militar, uma característica da literatura épica. A vitória contra um inimigo poderoso repercute de forma mais respeitosa em comparação àquela contra um oponente fraco. Tal particularidade também pode ser observada no exagero numérico que as fontes cristãs revelam quando apresentam a quantidade de inimigos a ser

<sup>734</sup> RICHÉ, Pierre. Paganism. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1067.

<sup>735</sup> TOLAN, John Victor. *Sarracenos: El Islam en la imaginación medieval europea*. València: Publicaciones de la Universitat de València, 2007, p. 163.

<sup>736</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 257.

derrotada no campo de batalha – sempre superior à realidade. Triunfar contra um oponente numericamente superior confere maior prestígio.

Em suma, Gautier se valeu da “euforização”, uma estratégia discursiva pela qual se maximiza a importância de algo ou alguém (no caso, o inimigo persa) para que, assim, certa aspiração (aqui, o triunfo de Eracle) seja ainda mais admirável. Conquanto “euforize” seu adversário, o autor não se esquece da dicotomia tradicional cristão *versus* muçulmano. O filho de Cósroes, por exemplo, era “amado praticamente por ninguém”, um “homem tão relutante em acreditar em Deus” (v. 5716). Ele é chamado de “*malfés*” (v. 5731), uma denominação do diabo que os autores à época das Cruzadas sempre pronunciavam. Durante o discurso do anjo que incita Eracle ao contra-ataque, Gautier demoniza a figura de Cósroes, o “diabo” (*maufés*) “que reuniu um enorme exército do tipo que nunca foi visto desde então” (vv. 5317-5318). A seguir, o autor constrói uma metáfora a partir do nome de um animal símbolo infernal: Eracle deveria se apressar porque “o lobo está pronto para devorar tudo” (v. 5368). Devido ao contexto escatológico da época das Cruzadas, acreditamos que Gautier viu em Cósroes o precursor do *Anticristo*.

A demonização dos muçulmanos era um típico recurso retórico empregado pelos autores medievais, que caricaturavam seus inimigos, como o “lobo” Cósroes que pretendia atacar o “rebanho de Cristo”. Eles eram vistos como aliados de Satã, as forças do Mal que deveriam ser aniquiladas antes do Juízo Final. Os muçulmanos de pele escura eram considerados criaturas “semi-diabólicas”, pois o negro representava o demônio, era a cor do Mal. Diferentemente da *Chanson de Roland*, que caracteriza os islâmicos como idólatras e politeístas, no romance *Eracle* o filho de Cósroes aponta seu “pai” como o controlador das forças da natureza. Ao escutar a exposição apologética de Eracle, o persa questionou (vv. 5642-5646):

Ne mais en quel diu querrai jou?  
Je croi celui qui m’engendra,  
Qui contre toi me gardera.  
Il fait tout par droit estovoir  
Venter et negier et plovoir.

Pode dizer-me em qual deus eu devo acreditar? Eu acredito naquele que me engendrou e que vai me proteger contra você. Como dita a sua vontade, Ele controla o vento, a neve e a chuva.

Em outra ocasião, o herói protagonista afirma que Cósroes era um “homem que cobriu o seu céu com estrelas douradas e que havia se intitulado de deus” (vv. 6283-6284). Cósroes

não pode ser considerado como um simples “sarraceno, mas sim um pagão de boa-fé que não acredita em nenhum ser maior do que ele mesmo. De fato, ele se apresenta como um deus”.<sup>737</sup> Já o nome “Maomé” aparece num episódio em que Gautier descreve um momento de desespero: quando o filho de Cósroes estava prestes a ser derrotado por Eracle, ele invoca seu “pai”, que “o engendrou e o protege de tudo” (vv. 5779-5780). Como afirma Devereaux, “a fé do filho de Cósroes em seu pai é apresentada como um paralelo idólatra ao dever de Eracle de proteger sua fé religiosa (fé em um Pai espiritual)”.<sup>738</sup> Depois, o pagão suplica e questiona se deveria “acreditar em Maomé, que envia ajuda aos miseráveis” (vv. 5781-5782). O Profeta não é apresentado como o “deus pai supremo”, mas como uma divindade que intercede apenas em situações *in extremis*. Essa associação pode ser notada nas *chansons de geste*, que muitas vezes caracterizam Maomé como um ídolo ou um deus a ser invocado.<sup>739</sup> Na *Crônica do Pseudo-Turpin*, por exemplo, o gigante Ferragut, prestes a ser morto por Rolando, “começou a invocar o seu deus com voz estentórica, dizendo: ‘Maomé, Maomé, deus meu, socorra-me porque estou morrendo’”.<sup>740</sup>

Cósroes e seu filho encarnavam os mesmos defeitos dos sarracenos das *chansons de geste*: eles eram cruéis (*fel*), desleais (*desloiaus*) e ímpios (*mescreant/descreant*).<sup>741</sup> O soberano “estava unido” com seu filho “em felonía” (v. 5343), característica marcante dos pagãos, que designava a principal falha dentro da lógica feudal.<sup>742</sup> Os “pagãos” também eram considerados “tolos” e “traíçoeiros” (*destrainneus*) (v. 5510). O próprio termo sarraceno (*sarrasinois*) foi evocado diretamente por Gautier. Durante a campanha no Danúbio, Eracle enviou alguns mensageiros em direção ao acampamento inimigo. Após encontrarem,

Qu'il vont querant, et pres de lui  
Sont trestout quatre descendu.  
Cil que le mix a entendu  
L'afaire, en son sarrasinois

O homem que eles procuravam, todos os quatro desmontaram em sua presença. O que tinha entendido melhor [a situação] falou em seu sarraceno (vv. 5532-5535)

<sup>737</sup> KING, David S. Humor and Holy Crusade: Eracle and the Pèlerinage de Charlemagne, *op. cit.*, p. 151.

<sup>738</sup> DEVEREAUX, Rima. *Renewal and Utopia: Constantinople and the West in Medieval French Literature*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>739</sup> TOLAN, John Victor. *Sarracenos: El Islam en la imaginación medieval europea*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>740</sup> *Crónica del Pseudo-Turpin*, *op. cit.*, p. 453.

<sup>741</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 149-150.

<sup>742</sup> Segundo a *Chanson de Roland* (vv. 3831-3834), o traidor Ganelão deve ser “enforcado e morto [...], como é tratado um felão que cometeu felonía”.



Trata-se de um termo pertinente a ser recuperado pelo autor, que vivia num período em que o árabe era chamado de “língua sarracena”. A própria historiografia sobre o romance *Eracle* absorveu parte dessa identificação. Corinne Pierreville, por exemplo, não hesita em chamar o soberano pagão de “sarraceno Cósroes”,<sup>743</sup> associação natural segundo a concepção de Gautier. Na realidade, a língua dos súditos do Cósroes histórico era o persa, ou melhor, o “persa médio”, designação que se refere ao conjunto das línguas iranianas faladas durante do período sassânida (séculos III-VII). Foi a expansão islâmica que levou o árabe para a Mesopotâmia e o Planalto Iraniano.

A intenção de batismo, seguindo a universalidade do cristianismo (Mc 16, 15),<sup>744</sup> era um dos propósitos das Cruzadas. É recorrente na Literatura medieval e centro da atenção dos historiadores um caso específico: o batismo do “rei pagão”. O protótipo do rei pagão convertido em rei cristão era Constantino, primeiro imperador cristão.<sup>745</sup> Nos versos de Gautier, Eracle tentou argumentar – em vão – com o filho de Cósroes em busca de seu batismo, com o objetivo de salvar sua alma (vv. 5747-5751):

Et puis se li a dit: ‘Paiens,  
Car devien, por Diu, crestiens,  
Si croi en Diu, le fil Marie;  
Si en sera t’ame garie.  
Vers Diu te pués bien adrechier!’

E então [Eracle] disse: ‘pagão, pelo amor de Deus, ao se tornar cristão, acreditando em Deus, o filho de Maria, você terá sua alma salva. Você ainda pode se reconciliar com Deus!’

Ao rei Cósroes igualmente foi oferecido o batismo. Neste momento, Eracle intimida o governante e diz que a alma do filho dele “já está no Inferno” (v. 5961), mas a conversão também é recusada, o que obriga o imperador a decapitá-lo. O caçula de Cósroes é quem foi batizado e, depois, investido com todos os poderes que seu pai dispusera (vv. 6421-6426):

Le mainné, le petit paien,  
Fist il faire bon crestien,  
Et n’i pert vaillant un festu  
Que il ne l’ait lués revestu  
De quanque tint li fel, ses pere;  
So non li dona l’emperere.

<sup>743</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>744</sup> “Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura”.

<sup>745</sup> TOLAN, John Victor. Le baptême du roi ‘païe’ dans les épopées de la Croisade. *Revue de l’histoire des religions*, tome 217, n° 4, 2000, p. 712.

O mais jovem menino pagão tornou-se um bom cristão e não perdeu nada por causa dele [seu pai], já que depois foi investido com tudo que seu pai tinha traiçoeiramente. Ele tomou o nome do imperador [Eracle].

Gautier apresentou os inimigos de Eracle como “pagãos” e/ou “sarracenos”. Ele compilou uma imagem que demonizava seus adversários, numa perspectiva similar àquela construída nas *chansons de geste*. Era este o pensamento do contexto das Cruzadas, no intuito de combater e demonizar os “infiéis”, sobretudo os muçulmanos. Eracle era um “rei-guerreiro”, ou melhor, “um rei-cruzado” que liderava os cristãos contra os “pagãos” – os “sarracenos”. Os inimigos do Heráclio da *Reversio*, particularmente Cósroes e seu filho, são atualizados; eles não são mais persas sassânidas, mas sarracenos. A identidade e imagem de Eracle são estabelecidas em relação aos seus oponentes (o “outro” pagão). Gautier acreditava ser importante esclarecer quem era o adversário e, em seguida, elogiá-lo, para que Eracle, o vencedor, se tornasse superior ao inimigo derrotado.

## 8. A recepção da *Reversio Sanctae Crucis*

Em 1920, o medievalista francês Edmond Faral publicou um artigo que buscava desvendar qual era a tradição textual empregada por Gautier d'Arras no final do romance *Eracle* – a “história da Cruz” (vv. 5093/5120-6570). A chave para a solução deste enigma foi oferecida por um texto litúrgico (*lectiones* da *Exaltatio Crucis*) encontrado num manuscrito intitulado “*Passionarius, sub littera E, ad usum Beatae Mariae Remensis*” (fólios 205v ff), MS. 1403 (K. 781) da Biblioteca de Reims (França), cujo escrito mais antigo data do fim do século XI.<sup>746</sup> A partir de um estudo comparativo, o autor demonstrou que Gautier havia aproveitado tais *lectiones* do *Passionarius* para compor a última parte do *Eracle*. Faral tentou mapear a tradição narrativa e o mais antigo manuscrito que ele encontrou “lança luz sobre esta questão obscura”. Naquela época, acreditou-se que o texto chave era o número LXX do primeiro livro das *Homilias* do monge carolíngio Rábano Mauro.

Embora popular entre os estudiosos, o documento foi negligenciado pelos pesquisadores que analisaram a tradição recebida por Gautier, entre eles Ferdinand Massmann. Mas se a *Homilia* LXX parecia iluminar o problema, imediatamente surgiu outra questão: qual a sua datação? A coleção que a reúne foi concluída antes de 844, o que sugere que a lenda já estava estabelecida naquele momento em sua forma definitiva. Contudo, as outras edições do texto (como a de Georges Colveneere) não conferem certeza disso, já que a *Homilia* parece ter sido incluída no livro de Rábano numa época posterior à produção deste.<sup>747</sup> Assim, Faral admitiu não poder reunir os elementos da tradição manuscrita para afirmar peremptoriamente a origem do texto – ele coloca “aqui então um ponto de interrogação”.

Apesar de especialista em tradições manuscritas medievais, Faral reconheceu que não poderia esclarecer a questão. Ele desconfiou que Rábano Mauro talvez não fosse o autor da *Homilia* LXX, como sugerem os erros editoriais. De toda forma, com o estudioso francês o percurso narrativo da última parte do romance *Eracle* chegou pela primeira vez ao *Passionarius* e às edições que continham essa *homilia* do monge carolíngio. Como vimos no início da pesquisa, o problema sobre a origem da *Exaltatio Crucis* e a procedência da tradição da *Homilia* LXX foi posto em relevo graças às recentes investigações de Stephan

<sup>746</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionnaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'*Eracle*, *op. cit.*, p. 516.

<sup>747</sup> “O manuscrito seguido por Colveneere para sua edição contém, entre a epístola de Rábano dedicada a Heistulf e o texto das homilias, uma tabela de seus títulos: a nossa não aparece lá” – *Ibidem*, p. 520 (nota 4).

Borgehammar. A desconfiança de Faral fazia sentido porque agora sabemos que o texto fundador da lenda da *Exaltatio Crucis* foi redigido entre o fim do século VII e 750, mas cuja origem está num escrito grego ou oriental (c. 630-636).

A diferença entre o conteúdo das *lectiones* do *Passionarius* e a edição crítica de Borgehammar é mínima. Dentre todas as edições, a *Patrologia Latina* é a mais problemática, na qual Heráclio é chamado pelo nome de *Gracchus* (“grego”). A tabela a seguir mostra as diferentes denominações que a narrativa sobre a lenda de Heráclio na *Exaltatio Crucis* recebeu ao longo dos séculos; todas se referem ao mesmo texto:

**Tabela 3**

TÍTULOS
<i>Homilia LXX</i> de Rábano Mauro da <i>Patrologia Latina</i> . PL 110, cols. 131-134.
<i>Lectiones</i> do manuscrito 1403 (K. 781) da Biblioteca de Reims ( <i>Passionarius ad usum Beatae Mariae remensis</i> )
Texto litúrgico 4178 da Bibliotheca Hagiographica Latina (a <i>Reversio Sanctae Crucis</i> , conforme a edição de Borgehammar)

**Autoria da tabela:** Guilherme Queiroz de Souza.

Gradativamente, a historiografia sobre Gautier d’Arras absorveu as considerações de Faral. Anthime Fourrier, por exemplo, ressaltou que para narrar a *Exaltatio Crucis* o clérigo arrasiano empregou a lenda de Heráclio, “tal como aparece no século IX em Rábano Mauro”.<sup>748</sup> Por sua vez, Lorenzo Renzi assinalou que o Eracle de Gautier é um herói que ultrapassa o Heráclio “do texto de Rábano”.<sup>749</sup> Já Guy Raynaud de Lage sublinhou que alguns dos temas relatados na última parte do romance *Eracle*, como o milagre da Porta Dourada, remontam “desde Rábano Mauro”.<sup>750</sup> Há alguns anos, Corinne Pierreville proferiu que, “para

<sup>748</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>749</sup> RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 212. Igualmente, Renzi assinala que “depende do texto de Rábano Mauro a história da reconquista da cruz do ms. de Reims n. 1403” – *Ibidem*, p. 206.

<sup>750</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. *Introduction*, *op. cit.*, p. XVIII.

descrever a conquista da Cruz, o escritor [Gautier] se recorda de um texto litúrgico transcrito no primeiro livro das *Homilias* de Rábano Mauro”.<sup>751</sup>

Os principais estudos da atualidade sobre a recepção do mito heracliano por Gautier d’Arras ainda não ultrapassaram as indagações lançadas pelo artigo de Faral, mesmo após a publicação das frutíferas teorias de Borgehammar. Devido às constatações anteriores, podemos assinalar que a tradição narrativa da *Exaltatio Crucis* que Gautier recebeu (por meio das *lectiones* do *Passionarius* – a *Reversio Sanctae Crucis*) é mais antiga do que se supõe, manifestada no Ocidente entre o fim do século VII e 750, como dissemos.

Com o objetivo de compreender a recepção de um texto fora do seu contexto de produção, o historiador deve preocupar-se com a mudança do sentido e os níveis de relevância que os termos (conceitos) podem sofrer ao longo do tempo. Como já dizia Marc Bloch, “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam os costumes, de mudar o vocabulário”.<sup>752</sup> Reinhart Koselleck também denunciou o problema: “as palavras que permanecem as mesmas não são, por si só, um indício suficiente da permanência do mesmo conteúdo ou significado por elas designado”.<sup>753</sup> Para evitar anacronismos, iremos historicizar a linguagem textual do romance *Eracle* e da *Reversio* comparativamente na diacronia, a fim de observar a recepção efetuada por Gautier d’Arras. Sobre o conceito de “recepção”, os teóricos hodiernos abandonaram a antiga proposição de passividade receptiva pela nova de adaptação criativa.<sup>754</sup> É significativo ressaltar que o próprio pensamento escolástico medieval já o entendia assim: Santo Tomás de Aquino mencionou certa vez que “tudo o que é recebido em algo o é à maneira do receptor” (“*Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis*”).<sup>755</sup>

Quais foram as técnicas utilizadas por Gautier neste processo adaptativo e de onde ele recolheu os elementos que seriam mesclados ao conteúdo da *Reversio*? Durante a leitura que fazia em público, ele empregou certas técnicas poéticas, sobremaneira a *ampliatio* (ou

<sup>751</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, op. cit., p. 31. Em outra oportunidade, Pierreville afirma que “o romance amplifica portanto um texto litúrgico transcrito nos primeiros livros das *Homilias* de Rábano Mauro [...]” – PIERREVILLE, Corinne. *Introduction et dossier*, op. cit., p. 21.

<sup>752</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*, op. cit., p. 59.

<sup>753</sup> KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora da PUC-Rio, 2006, p. 105.

<sup>754</sup> “[...] a ênfase transferiu-se do doador para o receptor, com base em que o que é recebido é sempre diferente do que foi originalmente transmitido, porque os receptores, de maneira consciente ou inconsciente, interpretam e adaptam as ideias, costumes, imagens e tudo o que lhes é oferecido” – BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 249.

<sup>755</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Aimom-Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Parte I, vol. 2, p. 448 (q. 79, a. 6).

*amplificatio*) e a *abreviatio*.<sup>756</sup> Tais mecanismos remontam a Quintiliano (c. 35-95), prestigiado professor romano de Retórica que as entendia como maximização e minimização qualitativas da narrativa, respectivamente.

Na Idade Média, o sentido passa a ser o quantitativo. A *ampliatio* era agora uma *dilatatio materiae*,<sup>757</sup> um processo pelo qual se incrementava o texto com novos temas, deixando-o mais “interessante” para o ouvinte. Para amplificar uma matéria, Geoffrey de Vinsauf ensinava oito procedimentos básicos (repetição, perífrase, comparação, apóstrofe, personificação, digressão, descrição e oposição). Por outro lado, para abreviar um assunto o indicado era a supressão dos “procedimentos anteriores que contribuem para um estilo elaborado”<sup>758</sup> – a *ampliatio*, bem como a utilização de sete técnicas (ênfase, inciso, ablativo absoluto, implicação, assíndeto, fusão das proposições e evitar repetições). Por meio da *abreviatio*, o autor reduzia o texto, ou seja, silenciava diante de certas passagens do original por acreditar que elas não estavam de acordo com o propósito de sua história. Esses artifícios das *Artes Poeticae* podem ser percebidos em todo o estilo de Gautier.<sup>759</sup>

No comentário sobre a *Inventio Crucis* (3 de maio), Gautier inspirou-se na lenda de Judas Ciríaco, judeu que auxiliou a imperatriz Helena a encontrar da Santa Cruz e que, depois, tornou-se cristão.<sup>760</sup> Para narrar a recuperação da relíquia, Gautier recorreu à *Reversio*, que ele seguiu de perto para compor a última parte de seu romance. O autor menciona explicitamente essa fonte: “senhores, nós podemos ler nas fontes latinas” (v. 5119), “é o que diz a história” (v. 5126). Embora a referência a um texto de onde a história derive fosse algo corriqueiro na literatura de ficção, neste caso não se trata de um *topos* retórico. Quando enfoca a temática, Gautier resgata o conceito de “verdade”, acompanhado por uma “autoridade” (clerical e escrita) (vv. 6173-6178):

Signor, ce nen est mie fable,  
Ançois est cose veritable;  
N'a home en tout le mont si baut  
Qui l'oseroit si metre en haut

<sup>756</sup> “[...] de acordo com a poética medieval, existem duas maneiras pelas quais se podia lidar com um tema: pode-se estender, expandir, tratar copiosamente ou pode-se reduzir, resumir, tratar brevemente” – PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, *op. cit.*, p. 438. Duas outras importantes técnicas eram a *transmutatio* (alteração da ordem) e a *immutatio* (substituição).

<sup>757</sup> FARAL, Edmond. *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Paris: Champion, 1923, p. 61.

<sup>758</sup> GEOFFREY DE VINSAUF. *Poetria Nova*, *op. cit.*, p. 166-167.

<sup>759</sup> Para as técnicas poéticas usadas por Gautier em *Eracle*, ver PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, *op. cit.*, p. 335-390.

<sup>760</sup> Sobre a origem da lenda de Judas Ciríaco, ver BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 42-53.

Se il de verté nel savoit,  
Et il des clers tesmoig n'avoit.

Senhores, isto não é fábula, mas algo verdadeiro. Não há ninguém em todo o mundo tão ousado para se atrever a espalhar essa história, a menos que ele saiba que era verdade e tivesse uma autoridade clerical.

Gautier pensou em termos de *legitimação*, estratégia discursiva que procura “determinar a posição de autoridade que permite ao sujeito tomar a palavra”.<sup>761</sup> Com esse mecanismo, o autor podia realizar uma simples referência que “conota um discurso dominante, prestigioso ou especializado”.<sup>762</sup> No Medievo, quando o discurso clerical predominava, as maiores referências eram as *auctoritates* – primeiramente bíblicas, seguida pelos autores patrísticos e, depois, pelos que se referiam aos já reconhecidos como tal. Para que sua obra fosse considerada digna de crédito e reconhecida (intelectual e socialmente) era condição *sine qua non* citar doutrinas e exemplos.

O romance medieval, ainda que vinculado à tradição oral, postulava seu “parentesco” com um texto em latim. Seus prólogos eram estabelecidos em termos de *auctoritas*, que podem ser traduzidos por “legitimidade”. Das cerca de trinta ocorrências do vocábulo “livro” que Ulrich Mölk encontrou em diversos prólogos (entre 1150 e 1250), dois terços indicam “alguma obra culta latina, fonte pretendida e garantia de um relato”.<sup>763</sup> A mesma legitimidade é evocada no romance *Cligés* de Chrétien de Troyes, que autentica sua história num texto que ele encontrou “em um dos livros da biblioteca de São Pedro de Beauvais”.<sup>764</sup> Gautier também desejava legitimar seu discurso e, para tanto, refere-se à autenticidade da obra. A partir do século XII, os romances passaram a empregar os modelos de autoridade religiosa facilmente identificáveis pelo público acostumado com a literatura clerical.<sup>765</sup> Em outras palavras, a autoridade, antes componente intrínseco dos textos religiosos, aparecia agora nos documentos profanos.

<sup>761</sup> CHARAUDEAU, Patrick. Legitimação. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 295.

<sup>762</sup> “O testemunho, a citação, o exemplo, o precedente fazem parte das estratégias argumentativas suscetíveis de serem expressas pela autoridade” – PLANTIN, Christian. Autoridade. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>763</sup> ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*, *op. cit.*, p. 267; 275.

<sup>764</sup> “[...] foi dali que eu retirei os contos que testemunham a veracidade da história” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>765</sup> MULA, Stefano. Les modèles d'autorité religieuse dans la narration profane (XIIe-XIIIe siècle). In: ZIMMERMAN, Michel (org.). *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Paris: École de Chartes, 2001, p. 162.

Ao lado da autoridade, Gautier menciona os conceitos de “verdade” (ou história)<sup>766</sup> e “fábula”. Da Antiguidade à Alta Idade Média, autores como Quintiliano e Isidoro de Sevilha opunham o conceito de *historia* (que diz a verdade) aos de *argumentum* (que não diz a verdade, porém é verossímil) e *fabula* (que não diz a verdade nem é verossímil). No século XII, ainda que essa clássica tríade se mantenha, a disposição fundamental era a dicotomia *historia/fabula*, retomada por muitos letrados como Gautier Map e Geoffroy Gaimar.<sup>767</sup>

Mas se Gautier leu a *Reversio*, “o que nos diz ficou em sua memória: ele nos informa por lembrança”, como percebeu Zumthor.<sup>768</sup> O clérigo arrasiano deixa transparecer tal distanciamento: “eu li assim, se bem me lembro” (v. 6435). Essa é uma característica do discurso medieval e sinal de oralidade, um *topos* que procurava relativizar os prováveis lapsos de memória e de verdade. No ambiente educacional medieval, o estudante deveria saber de cor os textos sagrados: primeiro o saltério; depois a regra beneditina (se fosse monge). A memória estabelecia-se mais na oralidade em comparação à escrita.<sup>769</sup> Essas *lectiones* eram lidas em público nas igrejas, como atesta na mesma época Gisleberto de Mons: “Heráclio trouxe de volta a Jerusalém a Cruz do Senhor que Cósroes tinha levado, e a recolocou no Sepulcro do Senhor, como se lê publicamente em todas as igrejas na Exaltação à Santa Cruz”.<sup>770</sup> Como a memória é “ativa e criativa”, a dinâmica da lembrança tem uma predisposição para transformar o objeto recordado, por isso “os textos bíblicos e litúrgicos citados frequentemente de cor são parafraseados, abreviados e simplificados”.<sup>771</sup> Neste sentido, o clérigo arrasiano usou seu talento literário para refinar e adaptar a história de Heráclio à sua maneira.

Para adaptar o conteúdo da *Reversio*, Gautier enriqueceu seu texto com elementos bíblicos, épicos, etc. Entretanto, a maior parte das novas informações que aparecem no romance provavelmente não foi inventada por ele. Na perspectiva de Faral, as principais inovações foram três: 1) a ascensão de Eracle ao Império; 2) a advertência do anjo que revela as ambições de Cósroes e dita os deveres ao herói; 3) os detalhes sobre a estátua de Eracle.<sup>772</sup>

<sup>766</sup> Gautier também evoca o conceito de “verdade” em vv. 379; 848; 2520; 3462; 3772; 3786-87; 5276.

<sup>767</sup> GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980, p. 19.

<sup>768</sup> ZUMTHOR, Paul. *L'Écriture et la voix: Le Roman d'Eracle*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>769</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 446.

<sup>770</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>771</sup> GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, *op. cit.*, vol. 1, p. 179.

<sup>772</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, *op. cit.*, p. 530.



Como dissemos, o estudioso francês observou que uma narrativa semelhante à da elevação de Eracle ao trono pode ser encontrada na *Crônica Moçárabe*. Em relação à “segunda inovação”, nessa mesma crônica existe uma curiosa passagem segundo a qual a astrologia praticada por Heráclio o possibilitou saber que os muçulmanos ameaçavam o Império.<sup>773</sup>

No que tange à “terceira inovação”, Gautier afirma que o povo de Constantinopla ergueu no coração da cidade uma “enorme coluna” (v. 6487):

Del pié desous descendi en son.  
 Par deseure ont mis une ymage,  
 Itel de vis et de corage  
 Con li preudom qui tint l'empire.  
 Sor un cheval seoit li sire  
 Tel con il ot quant il venqui.  
 Le fil au fol qui relenqui  
 Diu, si se cuida essaucier

No topo dela, eles colocaram uma estátua que capturou exatamente as características e disposição do *preudom* que governou o Império. Ele estava montado em um cavalo semelhante ao que cavalgou quando derrotou o filho do canalha que tinha desertado Deus (vv. 6490-6497)

A estátua do imperador “apontava com a mão direita para o território pagão, parecendo ameaçá-lo” (vv. 6503-6504) em nome de Deus. Gautier afirma que em sua época o monumento “ainda podia ser visto lá e sempre será” (v. 6503). Durante a Quarta Cruzada (1202-1204), existe um relato similar segundo o qual o cavaleiro francês Robert de Clari, oriundo da Picardia, menciona um pilar de mármore em Constantinopla. No topo dele, havia a estátua equestre de cobre de um imperador que, com uma das mãos, apontava para o território pagão. Na outra mão, ele segurava uma “maçã de ouro” (*pome d'or*) e, nela, uma cruz estava fixada. De acordo com Clari, “os gregos diziam que este era o imperador Heráclio”.<sup>774</sup>

Na realidade, o pilar era anterior à época heracliana. Descrito por Procópio de Cesareia no século VI, ele havia sido erigido pelo imperador Justiniano I em comemoração às suas vitoriosas campanhas.<sup>775</sup> Ao longo da Idade Média, no entanto, numerosos viajantes que visitaram Constantinopla discordaram sobre quem era a figura imperial representada

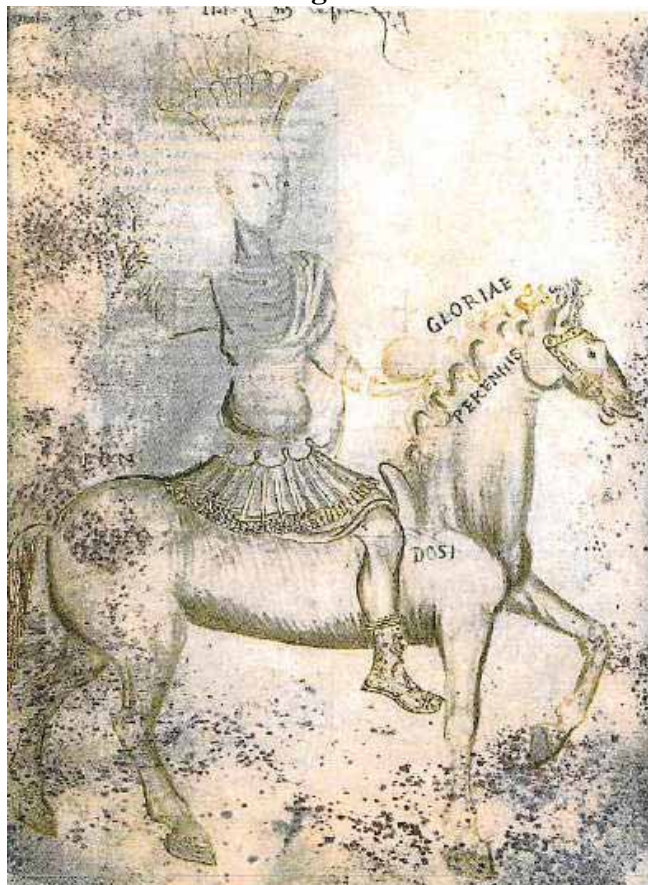
<sup>773</sup> *Crônica Moçárabe de 754, op. cit.*, p. 28-29.

<sup>774</sup> ROBERT DE CLARI. La conquête de Constantinople. In: *Historiens et Chroniqueurs du Moyen Âge*. Édition établie et annotée par Albert Pauphilet. Textes nouveaux commentés par Edmond Pognon. Paris: Gallimard, 1952, cap. LXXXVI, p. 76.

<sup>775</sup> SALVADOR GONZÁLEZ, José María. La imagen ecuestre del emperador triunfante en Bizancio preiconoclasta. In *Europa: Historia, imagen y mito*. Col·lecció Humaitats (30). Universitat Jaume I, Biblioteca de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2008, p. 457-458.

(Constantino, Teodósio I, Justiniano I ou Heráclio).<sup>776</sup> Seja como for, após conquistarem a capital bizantina, os otomanos destruíram o monumento, restando apenas o desenho do viajante ocidental Nymphirius (após 1453):

**Imagem 14**



**Imagem 14.** Desenho da estátua equestre de Justiniano em Constantinopla, identificada como a imagem de Heráclio tanto por Gautier d'Arras quanto por Robert de Clari. Autoria de Nymphirius (após 1453). Universidade Eötvös Loránd. Bibliothèque universitaire. Budapeste, Ms. Cod. Ital 3, fol. 144v. Retirado de (DURAK, 2009: 76).

Convém destacar que a originalidade de Gautier não está somente nas supressões e acréscimos de clichês, “traços de erudição clerical que representam a aplicação de métodos tradicionais de amplificação literária”.<sup>777</sup> Para aumentar a identificação do público ouvinte com o tema narrado, Gautier inseriu topônimos reconhecíveis, tanto por serem as regiões de

<sup>776</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 247

<sup>777</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, op. cit., p. 529.

sua atividade literária quanto por simbolizarem a polarização político-religiosa entre o Ocidente cristão e o Oriente pagão, típica da época das Cruzadas. O clérigo atualizou geograficamente a região que Cósroes pretendia invadir, como já dissemos. Ela não está mais limitada ao Império Bizantino (ou às margens do rio Danúbio), agora é o próprio Ocidente (representado pela França, Flandres e Normandia) que se encontra ameaçado (v. 5311).

O relato de que “a terra onde Deus [Jesus] nasceu encontrava-se instável devido aos pecados dos cristãos” (vv. 5213-5215) foi retirado da *Reversio*, que indica o “peso dos pecados” dos jerosolimitanos como o principal culpado pelo flagelo imposto por Cósroes. A ruína cristã devido à “decadência moral” sempre fora um pretexto retomado pelos autores medievais. Gisleberto de Mons pensa o mesmo a respeito do fracasso da Terceira Cruzada – causado, segundo ele, pela degradação moral dos cruzados: “É realmente incrível, certamente pode ser atribuído aos pecados dos cristãos, que homens provenientes de todas as partes do mundo [...] não conseguiram recuperar praticamente nada do reino de Jesus Cristo [...]”.<sup>778</sup>

São Bernardo de Claraval também concebia a “decadência moral” da Cristandade como um malefício capital. Como observa Castellani, a justificativa para a queda do *Imperium Christi* em Jerusalém no romance *Eracle*, perdido devido aos pecados dos cristãos, assemelha-se à explicação oferecida pelo abade de Claraval no tratado *Da Consideratione* (1149-1152) para o fracasso da Segunda Cruzada: fraqueza da Igreja, o pecado e a *superbia* dos protagonistas na etapa final da expedição.<sup>779</sup> A autora igualmente recorda a tentativa frustrada de Eracle de entrar em Jerusalém, resultado da soberba que ostentava.

### 8.1 A originalidade do *combate singular*

A narrativa sobre o *combate singular* entre Eracle e o filho de Cósroes foi uma das primeiras extraídas da *Reversio* a ser adaptada. Gautier não discorda da passagem segundo a qual o duelo ocorreu numa ponte sobre o rio Danúbio, opinião nem sempre compartilhada pelos autores daquela época que leram esse texto litúrgico. Em sua versão da *Reversio* (c. 1165), o teólogo parisiense Jean Beleth, por exemplo, se contrapôs a esse detalhe: para o autor, o exército de Heráclio avançou até o “Danúbio, que é [um rio] dos persas e não aquele

<sup>778</sup> GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>779</sup> CASTELLANI, Marie-Madeleine. La cour et le pouvoir dans les romans de Gautier d'Arras. *Bien Dire et Bien Apprendre*, *op. cit.*, p. 32-33.

que nasce na Suábia” (*Danubium illum, qui apud persas et, non hunc qui in suevia oritur*).<sup>780</sup> Com seus conhecimentos geográficos, Beleth sabia que o Danúbio nascia na região da Suábia (sul da atual Alemanha) e atravessava os Bálcãs, sem, no entanto, chegar ao Oriente. Logo, o *combate singular* só poderia ter ocorrido em outro “Danúbio”. Diferentemente de Beleth, Gautier não questionou essa informação, pelo contrário, inseriu características espetaculares ao Danúbio, um rio “que ninguém no mundo pode atravessar a nado. Tinha um fluxo rápido, uma corrente forte e era muito profundo” (vv. 5414-5415). A ponte sobre o Danúbio (rio que exercia a função de “fronteira”) era certamente um palco ideal para um *combate singular* tão decisivo, impregnado de tons escatológicos.

Para prender melhor a atenção de seu público, Gautier evocou temas familiares aos homens do fim do século XII, embebidos numa cultura cruzadística e cavaleiresca. Ambos, *Reversio* e *Eracle*, referem-se aos inimigos de Heráclio/Eracle como “pagãos”, mas apenas o romance de Gautier destaca que eles falavam o “sarraceno”. Trata-se de outra atualização, pois, como dissemos, os “pagãos” por excelência da Idade Média Central eram os muçulmanos, o inimigo “infel” demonizado. Em seu artigo, Faral apontou a influência da epopeia no romance de Gautier – a saber, a consulta de Eracle aos barões sobre o *combate singular*, o envio de mensageiros e a descrição do duelo.<sup>781</sup> Além destes temas, podemos indicar a colocação do equipamento bélico (vv. 5599-5606), semelhante ao narrado na *Chanson de Roland*.<sup>782</sup>

Armer se fait molt bien li rois,  
 Au pié del pont, atot son cois;  
 Ses cauces lacent doi baron,  
 Cascuns li cauce un esperon;  
 Hauberc li vestent erraument,  
 El mont n'a tel, mon ensient;  
 Puis ont mis en son cief un hialme,  
 Il n'a millor en un roiaume;

Ao pé da ponte o rei armou-se esplendidamente com armaduras de sua escolha. Dois barões ataram as calças e cada um anexou um esporão. Eles rapidamente colocaram sua cota de malha, a melhor que nunca foi vista na terra, a meu conhecimento. Não

<sup>780</sup> JEAN BELETH. *Rationale divinatorum officiorum*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1855, PL 202, col. 153.

<sup>781</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, *op. cit.*, p. 529.

<sup>782</sup> PIERREVILLE, Corinne. Annexe 3: Éracle et la Littérature Épique. In: GAUTIER D'ARRAS. *Éracle*, *op. cit.*, p. 224-225. Vejamos a *Chanson de Roland*: “O imperador é o primeiro a se armar. Com rapidez, ele vestiu a cota, colocou seu elmo e cingiu a Joiosa, cujo brilho iguala o do próprio sol; ao pescoço, pendura um escudo de Viterbo, segura a lança [...] e monta em Tencendor, seu bom cavalo” – *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, vv. 2987-2993.

há melhor elmo que possa ser encontrado em qualquer reino do que aquele que, em seguida, colocaram em sua cabeça.

A espada que Eracle empunhava, que não foi citada na *Reversio*, havia pertencido – nada mais nada menos – ao imperador Constantino (v. 5608). Como salienta Pratt, esse era um dos principais objetivos de Gautier – a saber, produzir para o seu público um “edificante exemplo moral” e inserir a trajetória de Eracle na *História da Salvação*.<sup>783</sup> Com a espada em punho, Eracle sempre invocava a Deus e estava pronto para morrer em Seu nome, o que revela uma profunda inovação com relação à *Reversio*. Essa dimensão faz dele um poderoso protótipo dos heróis das *chansons de geste*.<sup>784</sup> Calin também percebeu essa afinidade, por meio da qual Gautier pretendia estabelecer uma atmosfera épica cristã para criar uma relação entre os “cruzados” Eracle e Rolando.<sup>785</sup> Não somente com o sobrinho de Carlos Magno, herói de fato mencionado por Gautier em *Ille et Galeron*, mas talvez com Oliveiros, Artur e Alexandre, que também foram recordados em suas obras.

A maneira pela qual Heráclio venceu seu inimigo também não aparece na *Reversio*, que expõe apenas a vitória do soberano: “o Senhor Cristo concedeu o Seu triunfo ao fiel servo [...] por meio do poder da Santa Cruz”.<sup>786</sup> De forma similar, tanto Fredegário quanto o Cronista Moçárabe descreveram somente a decapitação do inimigo, sem maiores detalhes sobre o desenrolar do combate. Gautier, por outro lado, narra minuciosamente o duelo e apresenta dois decisivos ataques lançados por Eracle. No relato, porém, não existe a decapitação do filho de Cósroes, porque o golpe não atingiu o pescoço, mas o crânio (vv. 5810-5814).

Após a vitória contra o filho de Cósroes, “Eracle agarrou-o pelos pés e atirou-o para baixo da ponte, na parte mais funda do rio” (vv. 5816-5818). No entendimento de Pierreville, deve-se ver aqui a continuação do simbolismo bíblico narrado no início do romance de Gautier (o primeiro ordálio): “a água purificadora das Escrituras salva o justo [Eracle] e engole o pagão [o filho de Cósroes]”.<sup>787</sup> Em resumo, o autor descreveu o *combate singular* com referências que conferiram particularidades à fonte litúrgica. Ele retomou temas épicos famosos em sua época para incrementar o texto, de acordo com os seus escopos. O *combate*

<sup>783</sup> PRATT, Karen. The Genre of Gautier d’Arras’ *Eracle*: A twelfth-century French ‘History’ of a Byzantine Emperor, *op. cit.*, p. 182.

<sup>784</sup> RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d’Arras*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>785</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d’Arras, *op. cit.*, p. 285.

<sup>786</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis*, *op. cit.*, p. 184-185.

<sup>787</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 87.

*singular* aparece sob a forma dos duelos do século XII, acompanhado por um grande número de *topoi* característicos da epopeia.<sup>788</sup>

Para David S. King, os elementos da “Cruzada” de Eracle são analogicamente reflexos dos ordálios (água, fogo e espada) que o herói enfrentou no início do romance.<sup>789</sup> Corroboramos com tal interpretação, que buscamos ainda ampliar. No *ordálio por água*, a pedra preciosa protegeu Eracle do afogamento no rio Tibre. Mesmo que o objeto não apareça na campanha contra o filho de Cósroes, foi em sua fé que o herói se apoiou para vencer o combate. Aqui, Eracle enfrenta o pagão numa ponte sobre o rio Danúbio e, após derrotá-lo, “coroa este triunfo da fé jogando o incrédulo morto no rio”. A água ainda serviu para converter os inimigos subjugados, quando os guerreiros do imperador “tornaram-se padres” a fim de batizar os pagãos, “levando água do rio para aspergir sobre todos” (vv. 5838-5840).

O *ordálio por fogo*, por sua vez, pode ser associado à situação dos cristãos que sucumbiram aos flagelos infringidos por Cósroes, “imperador traiçoeiro” que “os queimou, enforcou e cortou-os em dois, enquanto ainda estavam vivos” (vv. 5255-5258). A cena lembra a anterior resistência de Eracle ao fogo devido à sua fé e delinea a imagem do pagão como uma espécie de demônio encarnado, que deveria ser derrotado. A “Cruzada” de Eracle pretendia superar todos estes desafios para, enfim, redimir o sangue derramado dos cristãos.

Por fim, o sucesso da campanha contra Cósroes, que é decapitado, recordaria o *ordálio da espada*. Neste episódio, Eracle obtém a vitória contra o gigante cavaleiro que, como vimos, simbolizava Golias, um demônio semelhante a Cósroes. Nos dois combates, a confiança em Deus seria fundamental para a superação dos diabólicos inimigos, como já prescrevia Paulo de Tarso: “Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demônio” (Ef 6, 11). Para vencer o primeiro, Eracle amparou-se na pedra e em sua crença; para derrotar o segundo, revestiu-se com as duas armaduras – a material (de aço) e a espiritual (da fé). Ele era o “guerreiro cristão ideal”,<sup>790</sup> o que nos recorda o *miles Christi* louvado por São Bernardo de Claraval e tão admirado no século XII: “é um verdadeiro

<sup>788</sup> “A visão, em sonho, de um anjo anunciador do combate, a mobilização das tropas, o envio dos mensageiros ou de embaixadas, as devoções matinais, o conselho de guerra, as saudações, a troca de reféns, o armamento do herói e a história de suas armas, as tentativas de conversão do adversário, os insultos e ameaças antes ou durante a batalha, o combate singular com a lança e depois com a espada, o batismo dos sarracenos convertidos” – *Ibidem*, p. 144. Sobre o tema, ver MARTIN, Jean-Pierre. Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation. *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 120, 1987, p. 315-329.

<sup>789</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, *op. cit.*, p. 185. Ideia retomada no artigo do mesmo autor: True to Twelfth-Century Form: Gautier d’Arras’s *Eracle*, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>790</sup> *Ibidem*, p. 186

valente o soldado que reveste o seu corpo com a armadura de aço e seu espírito com a couraça da fé. Defendendo-se com essa dupla armadura, não pode temer nem os homens nem os demônios”.<sup>791</sup>

Em seguimento à vitória de Eracle no *combate singular*, Gautier escreve que os pagãos que lutavam ao lado do filho de Cósroes foram batizados e aqueles que se recusaram tiveram suas vidas abreviadas. Segundo o autor, eram “cem mil pagãos ou mais, sem contar os cerca de vinte mil recalcitrantes que fugiram em todas as direções, recusando o batismo” (vv. 5843-5845). A *Reversio* menciona apenas a intenção de batismo; ela não oferece valores numéricos nem comenta sobre a morte dos reticentes adversários. Enquanto a matança dos inimigos “infiéis” lembra o ideal de Cruzada, as já referidas contagens (tradicionalmente exageradas) tinham por objetivo impressionar o público ouvinte.

A conversão forçada era comum à época de Carlos Magno,<sup>792</sup> momento de redação da *Reversio*. Mas a realização desta prática revelou-se difícil nas duas centúrias seguintes, o que levou a uma relativa tolerância nos séculos XI-XII, naquilo que se costuma chamar de “diálogo inter-religioso”. Esse “diálogo racional” entre as três grandes religiões (cristianismo, islamismo e judaísmo) foi prescrito por muitos pensadores como Pedro, o *Venerável*. Alguns canonistas como Ivo de Chartres (c. 1040-1115) chegaram mesmo a proibir a conversão forçada. Independente disso, o romance *Eracle* externa um discurso apologético elevado, característica do período de sua produção. As tentativas de conversão continuaram durante a invasão da Pérsia, quando Eracle se deparou com o próprio Cósroes. O imperador fez então um pronunciamento (vv. 5948-5953):

Car croi en Diu, si feras bien.  
Croi en Celui qui fu pendus,  
Et mains et piés ot estendus  
En cele Crois deseur ton cief.  
Reçoif de moi te terre en fief,  
Si fai te gent crestiener.

Acredite em Deus e você não vai se arrepender. Acredite Naquele que foi pendurado, e cujas mãos e pés estavam esticados sobre esta Cruz que está agora acima de sua cabeça. Receba a sua terra de mim como um feudo e converta seu povo ao cristianismo.

<sup>791</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios, *op. cit.*, p. 498-499.

<sup>792</sup> Pela *Capitulatio de partibus Saxoniae*, uma resolução de 785, Carlos Magno ordenava: “Se alguém do povo saxão quis ficar escondido sem receber o batismo, recusou-se a vir ao batismo desejando continuar pagão, receberá a pena de morte” – Citado em FAVIER, Jean. *Carlos Magno*, *op. cit.*, p. 222.

No *combate singular*, Gautier amplificou a discussão apologética entre Eracle e os pagãos. A pregação do herói a Cósroes e seu filho contém o ideal da dogmática cristã, semelhante ao debate teológico entre Rolando e o gigante Ferragut narrado na *Crônica do Pseudo-Turpin*.<sup>793</sup> Gautier amplifica consideravelmente as propostas de conversão, que na *Reversio* ocorrem apenas (e uma única vez) com Cósroes. O Eracle, por outro lado, informa a Cósroes e seu filho sobre a Criação (vv. 5649-5650), o Pecado Original (vv. 5672-5674), a concepção de Jesus (v. 5675), a Crucificação (vv. 5677; 5949-5951), etc. Nas duas disputas teológicas, Eracle também profere um discurso que enfatizava a Paixão de Cristo (vv. 5676-5677; 5901-5904; 5949-5951). O interesse pelos sofrimentos humanos de Jesus era um sinal da espiritualidade renovada dos séculos XI-XII, tanto na iconografia quanto na literatura.<sup>794</sup> A autoridade do Deus Pai da Alta Idade Média havia sido sobrepujada pela humildade e humanidade do Deus Filho da Idade Média Central.

Em relação à descrição do encontro entre Eracle e Cósroes, Gautier incrementa a magnificência do palácio do soberano pagão. O autor já havia seguido o texto litúrgico (“de acordo com minhas fontes, v. 5233) para narrar que Cósroes residia em um palácio “esplêndido” com mecanismos pelos quais tubulações jorravam água que imitam a chuva (vv. 5233-5235). Mas a referência ao fato de o edifício girar em torno de um eixo não é aproveitada pelo clérigo. Coincidência ou não, um mecanismo giratório similar ao narrado na *Reversio* também aparece no palácio do imperador Hugo de Constantinopla da *Pèlerinage de Charlemagne*, como observou Faral.<sup>795</sup>

Seja como for, Gautier informa que Cósroes residia em um palácio “muito brilhante e vermelho, tanto por causa das pedras preciosas quanto por causa do ouro” (vv. 5874-5875). Para familiarizar seu público ouvinte, ele resgata uma informação contextual de sua época, dessa vez relacionada ao rei Henrique II: as pedras preciosas do edifício “valiam todo o ouro do rei da Inglaterra, que é consideravelmente rico” (vv. 5880-5881). À narrativa, o clérigo introduz um provérbio moralizante, como notou Renzi: “quem empregou tanto ouro puro em sua construção, estupidamente desperdiçou seus esforços, pois nada é de valor se não for por

<sup>793</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, *op. cit.*, p. 529. Rolando explica a Ferragut a natureza de Cristo, as três pessoas da Santíssima Trindade, a concepção de Jesus e a Ressurreição – *Crônica del Pseudo-Turpin*, *op. cit.*, p. 449-452.

<sup>794</sup> BROOKE, Christopher. *O Renascimento do século XII*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p. 156-157.

<sup>795</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'Eracle, *op. cit.*, p. 536; *Le Pèlerinage de Charlemagne*, *op. cit.*, vv. 355-359.



uma boa causa” (vv. 5882-5884).<sup>796</sup> Seguindo o texto da *Reversio*, Gautier afirma que Cósroes, que pensava não existir “nenhum outro deus além de si mesmo” (v. 5856), estava sentado em um esplêndido trono dourado quando Eracle o encontrou (vv. 5886-5889). Ambos os escritos destacam o soberbo “trono cósmico” de Cósroes, o que talvez seja uma influência de tradições escatológicas que viam a figura do rei persa como um modelo de Lúcifer e do Anticristo.<sup>797</sup>

Neste ponto de nossa análise, chama a atenção um detalhe do *Speculum Ecclesiae*, obra que o teólogo germânico Honorius Augustodunensis escreveu algumas décadas antes de Gautier e que também recolheu a história de Heráclio da *Reversio*. Rapidamente difundida no Ocidente, sobretudo entre os beneditinos, essa narrativa assemelha-se bastante à encontrada na *Reversio*, mas existem certas novidades, entre as quais o fato de Cósroes ter à sua esquerda um “galo dourado” (*gallum aureum*) que simbolizava o Espírito Santo.<sup>798</sup> Esse detalhe não aparece no romance *Eracle*, o que pode indicar que Gautier optou por não empregar as novas versões da *Reversio* que circulavam em sua época.

Com a recusa de Cósroes em abraçar o cristianismo, Eracle “cortou sua cabeça” (v. 6045). Ainda que essa passagem siga de perto o texto litúrgico, Gautier silencia em relação ao destino do corpo do soberano. De acordo com a *Reversio*, por ordem de Heráclio o corpo de Cósroes foi “enterrado porque ele tinha sido um rei”.<sup>799</sup> O contexto das Cruzadas, período de intensa demonização dos “infiéis”, talvez explique o descaso de Gautier para com o corpo do inimigo, cuja alma, segundo o autor, já deveria estar no Inferno.

<sup>796</sup> RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d'Arras, op. cit.*, p. 210.

<sup>797</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image, op. cit.*, p. 152. O “filho da perdição” se “oporá (a Deus) e se elevará sobre tudo o que se chama Deus ou que é adorado, de sorte que se sentará no templo de Deus, apresentando-se como se fosse Deus”, 2Ts 2, 4.

<sup>798</sup> HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Speculum Ecclesiae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844/1864, PL 172, col. 1005. Jean Beletth também menciona o “galo dourado” – JEAN BELETH. *Rationale divinorum officiorum, op. cit.*, PL 202, col. 152.

<sup>799</sup> PSEUDO-RÁBANO. *Reversio sanctae crucis, op. cit.*, p. 184-185.

Imagem 15



**Imagem 15.** *Heráclio submete o rei Cósroes.* Placa de uma cruz (1160-1170). Esmalte sobre cobre dourado (Champlevé), Meuse Valley. Trajado como um guerreiro, Heráclio segura os cabelos do Cósroes para decapitá-lo. Os nomes dos soberanos aparecem ao lado deles: “ERACLIVS REX” (Rei Heráclio) e “COSDROE” (Cósroes). Placa exposta no Museu do Louvre (Paris), França.

## 8.2 A originalidade da *Restitutio Crucis*

Os episódios relacionados à chegada de Heráclio com a Santa Cruz a Jerusalém (*Restitutio Crucis*) sofreram significativas adaptações. Ao passo que a *Reversio* não se refere ao nome da porta pela qual o soberano entrou na Cidade Santa, Gautier exclama precisamente (vv. 6089-6090): “aqueles que leram as fontes chamaram-na de Porta Dourada” (*Portes Oires*), a mesma “por onde o homem que nasceu em Belém entrou em Jerusalém na Páscoa Florida [Domingo de Ramos]” (vv. 6091-6093). Apesar das divergências em relação à Porta em questão, expostas no início deste trabalho, a historiografia sobre Gautier afirma se tratar de uma passagem construída por Justiniano no século VI.<sup>800</sup> No momento em que Gautier

<sup>800</sup> Conforme havia afirmado o bizantinista Charles Diehl, que foi seguido por FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, op. cit., p. 238; RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes, op. cit., p. 216; e GAUTIER D’ARRAS. *Eracle*. Edited and translated by Karen Pratt, op. cit., p. 183 (nota 96).

escrevia seu romance, havia uma relação tipológica entre a Porta Dourada de Jerusalém, a porta pela qual Heráclio atravessou e a porta lacrada descrita por Ezequiel (44, 1-3).<sup>801</sup>

O epíteto “Porta Áurea” (ou Dourada) foi ressaltado no período das Cruzadas, a partir de uma história que identificava a passagem como uma construção do rei Davi, o “antepassado” dos cruzados.<sup>802</sup> Aquela época potencializou o significado religioso da porta, sempre relacionada à genealogia de Jesus: no apócrifo *Evangelho do Pseudo-Mateus*, por exemplo, ela era famosa por ter sido o local no qual Ana (mãe da Virgem Maria) finalmente reencontraria, após cinco meses, seu marido Joaquim, conforme anunciava um “anjo de Deus”: “Vai-te à porta que chamam Dourada e sai ao encontro do teu marido porque hoje mesmo [ele] chegará”.<sup>803</sup>

Para narrar a humilde entrada de Jesus em Jerusalém, evocada em contraposição à soberba chegada de Eracle, Gautier recorreu a um “livro” (v. 6101), numa outra alusão às suas fontes, em busca de autoridade e credibilidade. Dessa vez, contudo, não foi uma referência à *Reversio*, mas à própria Bíblia, precisamente ao *Evangelho de Mateus* (21, 1-9).<sup>804</sup> No entanto, como percebeu Pierreville, Gautier também se baseou em *Lucas* (18, 16),<sup>805</sup> de onde ele se apoiou para escrever que não foi uma multidão (Mt 21, 8-9) que recebeu Jesus, mas um grupo de “crianças” “cantando com todas as suas forças: Hosana ao Filho de Davi!” (vv. 6097-6099). Essa opção pela infância não está relacionada ao sentido de inocência, mas ao fato de as crianças simbolizarem o ápice da humildade e fragilidade, ao mesmo tempo em que a humildade tornava-se uma virtude importante no momento em que Eracle seria castigado por sua soberba.<sup>806</sup>

Gautier provavelmente fundamentou-se a seguir no *Comentário ao Evangelho de João*, do grego Orígenes (c. 185-253), que ele deve ter lido por uma tradução latina de Rufino

<sup>801</sup> “Fez-me voltar depois para o caminho da porta do santuário exterior, que olhava para o oriente, e que estava fechada. O Senhor disse-me: Esta porta estará fechada; não se abrirá e ninguém passará por ela; porque o Senhor Deus de Israel entrou por esta porta e ela estará fechada (mesmo) para o príncipe. O príncipe sentar-se-á nela para comer o pão diante do Senhor; mas entrará pelo caminho da porta do vestíbulo, e pelo caminho mesmo sairá”.

<sup>802</sup> BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>803</sup> *Evangelio del Pseudo Mateo*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 82. Esse apócrifo era uma fonte “infinita de inspiração para a arte medieval na Europa ocidental tanto no aspecto literário (por exemplo, a Legenda Áurea) quanto no iconográfico” – SANTOS OTERO, Aurelio de. *Evangelio del Pseudo Mateo*. In: Los Evangelios Apócrifos, *op. cit.*, p. 75.

<sup>804</sup> FARAL, Edmond. D’un ‘passionaire’ latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d’*Eracle*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>805</sup> “Porém Jesus, chamando-os a si, disse: Deixa vir a mim os meninos e não os embarceis, porque o reino de Deus é dos que se parecem com eles”.

<sup>806</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d’Arras. L’autre chrétien*, *op. cit.*, p. 33.

de Aquileia (c. 340-410).<sup>807</sup> O sentido dessa passagem revela uma exegese conhecida como *Concordantia Veteris et Novi Testamenti*, uma interpretação analógica que concebia o Antigo Testamento como o espelho do Novo.<sup>808</sup> Vejamos o excerto (vv. 6109-6124):

Et si cevalca Nostre Sire  
 Le plus vil bieste c'on puist dire,  
 Por demoustrer humelité  
 Qui doit estre en humanité:  
 Ce fu de l'ane de femiele.  
 Senefiance i a molt biele  
 Et de le mere et del faon  
 Qui le sivoit; or si l'oon:  
 Li mere al faon senefie  
 Cele viés loi avant oïe,  
 Et par le faon entendons  
 Le loi noviele u nos tendons.  
 Ce n'afiert pas ici a dire,  
 Se por ce non que Nostre Sire  
 Vint par chi si tres humlement,  
 Et cis i vint si fierement

Nosso Senhor estava montando o animal mais humilde que se possa imaginar, para demonstrar que a humildade é inseparável da humanidade: uma jumenta. O significado simbólico da jumenta e de seu jumentinho que a seguiu é muito esclarecedor, por isso vamos ouvi-lo. A mãe do jumentinho representa a Antiga Lei [Antigo Testamento], que costumava ser obedecida, enquanto o jumentinho deve ser interpretado como a Nova Lei [Novo Testamento], que estamos nos esforçando para manter. A única razão pela qual eu estou mencionando isso aqui é que Nosso Senhor veio dessa forma, com toda humildade, mas ele [Eracle] chegou lá com muito orgulho.

A alegoria da “jumenta–jumentinho” era um *topos* evocado pelos pregadores daquela época, como Hildeberto de Tours (1056-1133), bispo de Le Mans.<sup>809</sup> Da mesma forma que a jumenta antecipava o jumentinho, sua descendência, o Antigo Testamento antecedia o Novo, com cada fato e personagem deste sendo reconhecido naquele. Como os Evangelhos de Lucas (19, 30-35), Marcos (11, 2-7) e João (12, 12-15) não mencionam o jumentinho que acompanhou a chegada de Jesus a Jerusalém, concluímos que Gautier apoiou-se apenas em Mateus (21, 1-3).<sup>810</sup> Nos últimos versos, o autor indica seu objetivo: demonstrar que o ideal

<sup>807</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes, *op. cit.*, p. 216-217.

<sup>808</sup> Esse preceito tipológico, um paralelismo entre as partes das Escrituras, foi popularizado no Ocidente por Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, aparecendo também em Walfrido Estrabão (808-849) e Suger de Saint-Denis (1081-1151). Confira FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e Imagem. O pensamento analógico medieval. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA*, n° 2, 2008, p. 12.

<sup>809</sup> FARAL, Edmond. D'un 'passionaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'*Eracle*, *op. cit.*, p. 529-530.

<sup>810</sup> “Aproximando-se de Jerusalém, e, chegando a Betfagé, junto do monte das Oliveiras, enviou Jesus dois dos discípulos, dizendo-lhes: Ide à aldeia que está defronte de vós, e logo encontrareis presa uma jumenta e o seu

seria que Eracle seguisse a mesma *humilitas* de Jesus, numa outra relação tipológica, dessa vez entre o Novo Testamento e a época do seu protagonista.

Ao condenar a entrada soberba de Eracle em Jerusalém, Gautier destaca que os cristãos jerosolimitanos deveriam “ter agradecido ao Rei da Glória, que lhes concedeu esta vitória” (v. 6130). Essa era uma clara referência à realeza de Jesus (*Christus rex*) – o *rex gloria*, cujo reino não pertence a este mundo. No Domingo de Ramos, os cristãos também celebram a realeza de Cristo, daí Gautier ter mencionado o “Rei da Glória”,<sup>811</sup> epíteto que no Antigo Testamento designava Iahweh.<sup>812</sup> Como a Jerusalém terrestre era um reflexo da Jerusalém celeste, onde reinava o *Christus rex*, Eracle deveria recuperar a Cidade Santa (o *imperium Christi*) em nome do próprio Cristo.

A soberba de Eracle fez com que Deus o proibisse de entrar em Jerusalém: de forma repentina, a Porta Dourada foi lacrada “perfeitamente, de ponta a ponta” (vv. 6165-6166). Apesar de acompanhar a narrativa da *Reversio*, Gautier parece saber mais que sua própria fonte! “Eracle estava mais envergonhado do que o livro [a *Reversio*] testemunha” (vv. 6179-6180). Nesta outra estratégia discursiva, por meio da qual ele procura “participar” da narrativa, o clérigo parece ser “testemunha” direta dos episódios. Ele chama para si a autoridade da história e supera, assim, a própria “verdade” de sua fonte. Tal artifício discursivo do “narrador-testemunha” também havia sido empregado por Chrétien de Troyes, que por vezes busca se “mostrar” ao leitor. Como indagou Zumthor, “isso não é reclamar, na mesma veracidade, uma parte para si mesmo, uma particularidade relacionada a esse dizer”?<sup>813</sup>

Logo depois, um anjo desceu do céu. Mesmo sem mencionar o nome dele, os autores medievais (como Gautier) que leram a *Reversio* sabiam que se tratava de São Miguel. Apesar de a historiografia sobre o clérigo de Arras não ter se importado com a identidade do anjo, acreditamos que este detalhe é relevante. Miguel não era um anjo qualquer. Após o ano mil, além do maior número de aparições, seu culto foi conduzido cada vez mais por correntes apocalíptico-escatológicas. Não foi por acaso que a primeira iconografia ocidental sobre a lenda de Heráclio surgiu no santuário de Mont Saint-Michel, na Normandia, um importante

---

**jumentinho com ela;** desprendei-a e trazei-ma. Se alguém vos disser alguma coisa, dizei que o Senhor precisa deles e logo os deixará trazer” (grifo nosso). A profecia de *Zacarias* (9, 9), que também menciona um “potrinho da jumenta”, pareceu se realizar literalmente na entrada de Cristo em Jerusalém.

<sup>811</sup> DEVEREAUX, Rima. *Renewal and Utopia: Constantinople and the West in Medieval French Literature*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>812</sup> “Quem é este Rei da glória? / O Senhor das virtudes, esse é o Rei da Glória”, Sl 23, 10.

<sup>813</sup> ZUMTHOR, Paul. *L’Écriture et la voix: Le Roman d’Eracle*, *op. cit.*, p. 177.

centro de peregrinação dedicado ao anjo.<sup>814</sup> Como propõe Baert, São Miguel, o “anjo fundador” da abadia normanda, “desempenhou um papel importante na história de Heráclio, o que pode explicar o aumento do interesse por este tema iconográfico”.<sup>815</sup> De fato, uma iconografia que apareceu naquela época ajuda a iluminar a questão: no *Livro das Perícopes de Santa Erentrudes* (c. 1140), o anjo que aparece acima da Porta Dourada empunha uma espada, uma característica do Arcanjo Miguel.<sup>816</sup> Essa imagem da *Restitutio Crucis*, bastante fiel à narrativa da *Reversio* e à do romance *Eracle*, serve para entendermos o assunto:

---

<sup>814</sup> BAERT, Barbara. Heraclius, l'exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XIe siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York, *op. cit.*, p. 16.

<sup>815</sup> *Idem*, Heraclius and Chosroes or The Desire for the True Cross. *The Bible and interpretation*, 2005.

<sup>816</sup> *Idem*, *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*, *op. cit.*, 164.

## Imagem 16



**Imagem 16.** A *Restitutio Crucis* de Heráclio em Jerusalém.  
*Livro das Perícopes de Santa Erentrudes* (c. 1140),  
 Salzburg. Munich, Bayerische Staatbibliothek, Clm. 15903, fol. 86v.

No romance *Eracle*, o discurso do anjo não serviu (como na *Reversio*) apenas para focalizar a *humilitas* de Cristo em contraposição à soberba do imperador. Além de evidentemente conferir relevância à humildade de Jesus no Domingo de Ramos, a mensagem angelical apresentou vários pontos da teologia cristã,<sup>817</sup> como a importância da Santa Cruz, a

<sup>817</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, *op. cit.*, p. 452.



natureza dos anjos<sup>818</sup> e a salvação do homem através da morte Dele (vv. 6185-6187; 6193-6200; 6207-6208):

‘Eracle, molt as bien ouvré  
 Quant tu as le fust recouvré  
 U Damedix fu clauficiés,  
 [...]
 Onques n’i volt envoier angle  
 El liu de lui, ne nul archangle;  
 Et si n’ot pas li Sire tort,  
 C’angles ne puet pas sofrir mort;  
 Li moie cars n’est pas mortels,  
 Ançois est cose espiriteus;  
 Et li mons iert a mort dampnés  
 Si ne pot estre racatés  
 [...]
 A le mort vint, home aquita,  
 Et puis de mort ressuscita.

Eracle, você fez muito bem quando recuperou o lenho da Cruz em que Deus Nosso Senhor foi crucificado [...]. Ele não desejou enviar um anjo ou um arcanjo em seu lugar, e o Senhor não se equivocou nisso, porque um anjo não pode sofrer a morte. Eu não sou feito de carne mortal, mas de puro espírito. O mundo foi condenado à morte eterna e só poderia ser resgatado pela morte e sofrimento [...]. Ao morrer, Ele redimiu a humanidade, então ressuscitou dos mortos.

Se por um lado a cor **púrpura** (símbolo imperial) da vestimenta de Heráclio não é retomada por Gautier, por outro ele menciona que Eracle estava “vestido com seda e seu manto era forrado com arminho” (vv. 6136-6137). O soberano era a antítese de Cristo, que estava “descalço e vestido inteiramente de lã” (v. 6229) quando entrou em Jerusalém. No Ocidente feudal, as peles brancas do arminho (um mustelídeo de pequeno porte) eram artigos de luxo importados, usadas para forrar os mantos dos nobres. A moda das sedas, como a das peles do arminho, estava ligada ao desenvolvimento do comércio (acentuado a partir do século XI).<sup>819</sup> Tais adornos eram símbolos nobiliárquicos. Ao proceder de uma sociedade que julgava cada vez mais as pessoas pelos trajes, Gautier considerou a seda e o arminho desapropriados para o seu protagonista. Com efeito, no tempo do clérigo arrasiano a soberba (a “rainha dos vícios”) manifestava-se simbolicamente na aparência do indivíduo. Tratava-se do pecado por excelência da época “feudal e hierárquica” que “exprime a ideia da grandeza

<sup>818</sup> A partir do século XI, ocorreu um aprofundamento na reflexão teológica sobre a natureza dos anjos, principalmente com Santo Alsemo (c. 1033-1109), o que pode explicar a preocupação de Gautier com o tema. Confira FAURE, Philippe. *Anjos*, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>819</sup> PASTOUREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*. Séculos XII e XIII, *op. cit.*, p. 91.



por sinais visíveis”.<sup>820</sup> Outro detalhe importante é que Gautier retomou a explicação teológica agostiniana para a origem da soberba, porque o “erro” de Eracle tinha “origem em um antigo pecado instigado pelo demônio” (vv. 6373-6374).

De forma significativa, Gautier acrescentou que Eracle montava um “corcel da Espanha que valia mais de uma centena de onças de ouro” (vv. 6125-6126). A referência à procedência e ao preço exorbitante reforça o caráter “distintivo” do animal, pois os cavalos hispânicos eram considerados os melhores da Cristandade.<sup>821</sup> Em *Ille et Galeron*, Gautier igualmente considera os cavalos da “Espanha” (v. 2111), também chamados “de Castela” (v. 2204), como os melhores do mundo. Como diria Ramon LLull em 1305, a “Espanha é muito fértil, cria muitos cavalos”.<sup>822</sup> Tais animais eram de origem árabe, a mesma estirpe do cavalo de Cligés.<sup>823</sup> Embora o cavalo fosse o emblema dos cavaleiros, Gautier o considera como algo profanador, uma manifestação de soberba.<sup>824</sup> Ora, no período feudal o homem que montava um cavalo pertencia à poderosa categoria dos *militēs* (os “cavaleiros”). Não por acaso, a excomunhão lançada aos cavaleiros pelo bispo Jordan de Limoges (1031) amaldiçoou também as armas e os cavalos, isto é, “os instrumentos de sua turbulência e as insígnias de sua posição social”.<sup>825</sup> Na visão do anjo que repreendeu Eracle, “a vestimenta e o cavalo cheiravam a orgulho e arrogância” (vv. 6219-6220).

No Ocidente medieval, existia uma tradição literário-iconográfica que, inspirada na obra *Psychomachia* do romano Prudêncio (c. 348-410), apresentava a “soberba” alegoricamente personificada como uma pessoa poderosa (inicialmente uma mulher) que caía de um cavalo em movimento. De modo geral, o cavaleiro empunha apenas uma espada; o cavalo, por sua vez, detém proteções e ornamentos. O soberbo então monta um cavalo – sua queda provém do castigo que lhe é imputado. Aliás, talvez seja essa a origem da expressão idiomática “cair do cavalo”. Os séculos IX-X configuraram-se como o período de maior

<sup>820</sup> HUIZINGA, Johan. *Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010, p. 38.

<sup>821</sup> “As conquistas islâmicas da Ibéria e da Sicília trouxeram raças orientais superiores e uma avançada cultura equestre para o Ocidente. Os mouros introduziram na Espanha a Barbo, a Turcomene e a Árabe, e fizeram pleno uso das raças autóctones, incluindo a Andaluz” – AYTON, Andrew. *Arms, Armour, and Horses*. In: KEEN, Maurice. *Medieval Warfare: a History*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 192.

<sup>822</sup> RAMON LLULL. *O Livro Derradeiro*. Tradução de Eliane Venterim e Ricardo da Costa. In: *Raimundo Lúlio e as Cruzadas*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009, p. 72-73.

<sup>823</sup> “Os gregos e os tudescos se alegraram muito quando viram Cligés em tal montaria, pois já tinham comprovado o valor e a excelência do cavalo árabe” – CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés, op. cit.*, p. 132. No combate contra Perceval, Cligés montava cavalo “espanhol”, p. 156.

<sup>824</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered, op. cit.*, p. 187.

<sup>825</sup> DUBY, Georges. Os leigos e a paz de Deus. In: *A sociedade cavaleiresca, op. cit.*, p. 41.

número de cópias da *Psychomachia*, cujo manuscrito mais antigo (ainda preservado) remonta ao século VI.<sup>826</sup> Na iconografia, Lester K. Little encontrou uma série de representações francesas em que a “soberba” aparece caindo de um cavalo,<sup>827</sup> como, por exemplo, no tímpano da igreja abacial de Sainte-Foy de Conques (início do século XII), que representa o Juízo Final:

**Imagem 17**



**Imagem 17.** Nessa cena, um cavaleiro (com uma cota de malha) aparece caindo de um cavalo. Dois demônios contribuem para a queda: um (embaixo) puxa o braço direito ao mesmo tempo em que o outro (em cima) crava um tridente nas costas do cavaleiro. Portal ocidental do tímpano (lado direito). Tema do Inferno e o castigo dos Sete Pecados Capitais. Igreja abacial de Saint-Foy de Conques, França (início do século XII).

<sup>826</sup> A *Psychomachia* foi citada por Isidoro de Sevilha e Aldelmo (c. 639-709); no período do Pseudo-Rábano, por Ambrósio Autperto (c. 730-784) e Teodulfo de Orleans (c. 750-821); na época de Gautier d'Arras, por Alain de Lille. Ver SOUSA, Ana Alexandra Alves de. Formas de recepção da *Psicomaquia* de Prudêncio. *Hvmanitas*, vol. 50, 1998, p. 115-125.

<sup>827</sup> Como no *Hortus Deliciarum* (fol. 199v), da abadessa alsaciana Herrad de Landsberg (c. 1130-1195); na rosácea da catedral de Notre-Dame de Paris (c. 1210); nos vitrais da catedral de Lyon (c. 1220); numa escultura em Reims (c. 1265); nos baixos relevos da catedral de Amiens, etc. Ver LITTLE, Lester K. Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom. *The American Historical Review*, vol. 76, n° 1, 1971, p. 32.

É verdade que o Eracle de Gautier não caiu do cavalo literalmente. Nesse caso, o importante é considerar a analogia entre o pecado do herói e a metáfora deste tema iconográfico (que ele poderia conhecer), reforçando a associação soberba–cavalo. Além disso, o clérigo seguiu outros pensadores medievais que, desde Santo Agostinho, entendiam o orgulho como um pecado incitado pelo diabo. Em suma, essa tradição iconográfica contém uma relação (soberba–cavalo) encontrada tanto no pensamento agostiniano e prudentino quanto no romance *Eracle* de Gautier. Essa conjuntura pode ter potencializado o perigo que significava montar um cavalo para entrar em Jerusalém, a mais santa de todas as cidades.<sup>828</sup>

Numa interpretação semelhante, dessa vez no próprio romance *Eracle*, King observou uma analogia entre a entrada soberba do herói em Jerusalém e o episódio da corrida de cavalos. Essa era a primeira manifestação da “noção de nobreza manchada pelo pecado”.<sup>829</sup> No evento do início do romance, o imperador Laïs exige que o potro escolhido pelo jovem comprove sua velocidade contra os três melhores cavalos do Império. Como Eracle já havia demonstrado seus poderes nos ordálios (água, fogo e espada), a reticência de Laïs em acreditar nele (o “mensageiro de Deus”) “equivale a uma ímpia falta de humildade”. Apesar de Eracle ter previsto o desastroso resultado da corrida e comunicado ao imperador (vv. 1577-1579), a corrida acontece.

À vitória do potro na prova, uma confirmação de outra escolha correta de Eracle, segue-se a morte do animal, cuja “medula vazou dos ossos das quatro patas” (vv. 1886-1887). A soberba e a desconfiança de Laïs absorveram toda a energia do potro, que estava extremamente pressionado. Assim, o orgulho do imperador mostra-se tão oco quanto os ossos do animal.<sup>830</sup> No final do relato, “o jovem com o coração nobre teve o potro morto” (vv. 1884-1885). O provérbio que Gautier citou antes do início da competição aplica-se ao episódio da entrada do herói em Jerusalém: “nada sem moderação pode durar por muito tempo” (vv. 1757-1758). Neste sentido, existe uma conexão temático-metafórica entre a primeira e a terceira parte do romance.

---

<sup>828</sup> Essa personificação alegórica da “Soberba” não seria estranha para Gautier, que já utilizava esse recurso para se referir ao Amor (vv. 3525-3533; 3951-3996); Avareza (vv. 2246; 3707); Desespero (vv. 4120-4121); Esperança (vv. 4370); Inveja (vv. 1061-1064; 1253-1254; 3252-3254); Justiça (v. 2837), etc. Ver PRATT, Karen. *Meister Otte’s Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d’Arras*, op. cit., p. 371-373. Em sua *Poetria Nova*, Geoffrey de Vinsauf recomendava essa técnica justamente com o exemplo da personificação da “Soberba” (vv. 515-531).

<sup>829</sup> KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d’Arras’s Eracle and Ille et Galeron reconsidered*, op. cit., p. 187

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 187.

Em toda a literatura cristã, a mensagem angelical era levada muito a sério, graças ao respeito pelo enviado por Deus. Tão logo escutou a reprovação do anjo, Eracle se arrependeu, desmontou do cavalo e retirou suas pomposas vestimentas. O herói era apenas um instrumento do Altíssimo no mundo, cujo comportamento atenderia aos desígnios divinos: “esta glória não é sua, mas de Deus, pois Ele trouxe a vitória” (vv. 6213-6214). Mas Eracle ainda tinha lições para aprender, que sua mãe já havia ensinado: a humildade e o despojamento – elementos unificadores do romance.<sup>831</sup> De fato, algumas referências foram adaptadas a fim de conferir uma continuação do sentido temático-simbólico desenvolvido no início do romance. Por exemplo, no momento em que retira suas vestimentas imperiais, Eracle distribui seu manto e sua túnica aos pobres (vv. 6239-6240), detalhe que reforça o sentido de *caritas* presente no início do texto, tanto do herói quanto de seus pais (Miriados e Cassine).

Outros trechos foram enriquecidos com temas paradigmáticos. Assim que retirou suas vestimentas, Eracle “mortificou sua carne porque tinha cometido um pecado e pagava por isso” (vv. 6242-6245). A autoflagelação do herói confere um prolongamento do sentido narrativo da primeira parte do romance, porque Cassine, após vender o seu filho ao senescal, sujeitou-se (sem que ninguém soubesse) à mortificação semelhante (vv. 649-650). Gautier ainda escreve que muitos dos homens que acompanharam o soberano sujeitaram-se ao martírio. Neste momento, talvez o autor tenha pensado nas – cada vez mais frequentes – peregrinações penitenciais em direção à Jerusalém, que procuravam expiar os pecados, normalmente acompanhadas de autoflagelações. Nos séculos XI-XII, a peregrinação constituía uma forma comum de penitência pública – individualmente, ela autorizava qualquer excesso físico.<sup>832</sup>

Para se redimir, Eracle “humilhou-se de diferentes formas, chorando, caindo de joelhos e proferindo orações sagradas, que ele sussurrou baixinho para si mesmo ou falou para todos ouvirem” (vv. 6258-6261). O longo e comovido discurso revela sua contrição e humilhação, ancorado no “conhece-te a ti mesmo” (vv. 6271-6280):

Dont dist: Dix, plains de passïence,  
Si voirement con negligence  
M'a encombré ains que orguels,  
Garde vers moi de tes pius oeus;

<sup>831</sup> LACY, Norris J. The Form of Gautier d'Arras's *Eracle*, *op. cit.*, p. 229; 232.

<sup>832</sup> ZUMTHOR, Paul. *La medida del Mundo*. Representación del espacio en la Edad Media. Madrid: Cátedra, 1994, p. 179.

Oevre tes ieus, si me regarde,  
 Car certes ne m'en donai garde.  
 Fontaine de misericorde,  
 A cui toute bontés s'acorde,  
 Pardone l'outrage au caïtif;  
 Ne prende mie a moi estrif.

Então [Eracle] disse: ‘Senhor, cheio de tolerância, caso eu tenha sido verdadeiramente negligente, isso não foi por orgulho, então olhe para mim com os Seus olhos misericordiosos. Abra Teus olhos e olhe para a minha alma, pois eu não estava atento. Oh fonte de misericórdia, cujas virtudes estão unidas, perdoe um miserável pecado. Não escolha me condenar’.

Como percebeu Raynaud de Lage, a oração de Eracle em profundo arrependimento não consta no texto da *Reversio*.<sup>833</sup> De fato, com a renovada espiritualidade dos séculos XI-XII a concepção “pecado–contrição” foi humanizada e interiorizada. Durante o IV Concílio de Latrão (*cânone 21*), a confissão tornou-se obrigatória (uma vez por ano, no mínimo)<sup>834</sup> e, no fim do século XIII, o pecador ganhava um “espaço intermediário” para se redimir após a morte: o Purgatório. A literatura dos séculos XI-XII encontrava-se numa época de transição. Se as *chansons de geste* ainda eram pouco marcadas pela contrição, os romances insistiam na importância do arrependimento sincero. É o romance que aprofunda “com maior precisão psicológica uma verdadeira moral da intenção e, portanto, a necessidade de uma autêntica conversão do coração”.<sup>835</sup> A contrição que permanece na *Reversio* e no *Eracle*, textos tão distantes temporalmente, apresenta intensidade distinta. Gautier representou o arrependimento puro e absoluto do herói como uma etapa fundamental para o perdão divino. Quando clama por misericórdia, por exemplo, Eracle compara a bondade de Cristo a um rio que flui de sua fonte (v. 6302), um “clichê dos romances e dos pastorais”.<sup>836</sup>

O clérigo arrasiano insere em seu romance uma passagem segundo a qual uma enorme festividade ocorreu em Jerusalém após a restauração da Santa Cruz: “Nosso belo, corajoso e ilustre herói organizou, como era justo e certo, uma grande festa em honra da Santa Cruz”

<sup>833</sup> RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes, *op. cit.*, p. 217.

<sup>834</sup> “Todo fiel, de qualquer sexo, depois de chegar à idade do discernimento, deve confessar individualmente todos os seus pecados de maneira fidelíssima, ao seu próprio pároco, pelo menos uma vez ao ano [...]” – *Concilium Lateranense IV – 1215, cânone 21*. In: TANNER, Norman P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 1, p. 245.

<sup>835</sup> GALLAIS, Pierre. Le repentir dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles. A propos d’un ouvrage récent. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 15, n° 57, 1972, p. 61.

<sup>836</sup> ZUMTHOR, Paul. L’Écriture et la voix: Le Roman d’Eracle, *op. cit.*, p. 184.

(vv. 6430-6432). Ele também amplifica a chegada triunfante de Heráclio à Constantinopla, detalhe que havia sido abreviado na *Reversio*.<sup>837</sup> Eis a passagem (vv. 6444-6450):

Eracles sans autre sejour,  
Quant il le Crois ot essaucie,  
S'est molt tost mis en le caucie  
Qui vers Coustantinoble vait;  
Tous li país grant joie en fait.  
Coustantinoble le reçoit  
A grant honor quant l'aperçoit,

Uma vez que exaltada a Cruz, Eracle partiu sem demora a caminho de Constantinopla. Todo mundo se alegrou por todo o Império. Quando ele surgiu, o povo de Constantinopla recebeu-o com todas as honras.

Por outro lado, Gautier não aproveita o trecho da *Reversio* relacionado aos milagres ocorridos após a recuperação da relíquia – a saber, a cura de leprosos, cegos e endemoniados. O clérigo atenua estes aspectos miraculosos de sua fonte latina. Ainda que ele admita aparições e vozes celestes, acaba por excluir o que Fourier chamou de “milagres de ordem olfativa”.<sup>838</sup> Em um deles, o autor descarta a passagem sobre a fragrância suave e doce que tinha se espalhado por Jerusalém no momento da restauração da Santa Cruz. Tais ausências, contudo, não nos levam a acreditar que Gautier desconfiou do poder milagroso da Santa Cruz.<sup>839</sup> Apesar de naquela época existir uma “crítica” com relação às falsificações das relíquias, a credulidade no poder destes objetos mantinha-se intensa.

No fim da obra, Gautier procura novamente se lembrar de seu texto referencial para proferir que a comemoração da lenda da *Exaltatio Crucis* ocorria em setembro (v. 6435). A *Reversio* não menciona a morte de Heráclio, fato considerado de suma importância para a história contada por Gautier: “quando veio [a notícia] de que ele tinha morrido, toda Constantinopla lamentou por ele. Eles não se importariam se a cidade caísse em ruínas naquele dia” (vv. 6478-6480). Eracle havia sido o instrumento da justiça, modelo de soberano virtuoso para a salvação do Império e de seus súbitos. Semelhante a Carlos Magno, que preocupava-se com a “ordem” e “paz pública” – responsabilidades confiadas por Deus,<sup>840</sup> Eracle promoveu a Justiça cristã tanto no interior quanto no exterior do Império. Ele era o

<sup>837</sup> Esse episódio aparece na *Crónica Moçárabe*: “[Heráclio] retornou a Constantinopla. Finalmente, depois de recompensar generosamente o exército, ascendeu ao trono celebrando um glorioso triunfo” – *Crónica Mozárabe de 754*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>838</sup> FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>839</sup> Ele discorre, por exemplo, sobre a ressuscitação de um homem que foi tocado pela relíquia da Santa Cruz “primeiro na boca, depois nos olhos e ouvidos” (vv. 5158-5159).

<sup>840</sup> FAVIER, Jean. *Carlos Magno*, *op. cit.*, p. 304.

instrumento de Deus na Terra, cujo objetivo centrava-se em estabelecer a harmonia na *societas christiana*. Com a recuperação da Santa Cruz, ele assegurou o “reino de Justiça e Fé”, conforme profetizado no início do romance (vv. 165-170).<sup>841</sup> Eracle era um “defensor da fé” e o melhor governante de todos os tempos, distinções que vão ao encontro dos esquemas globais sobre a trajetória do herói, aquele que pretendia restabelecer uma “idade dourada”:

Car nul jor n'aront mais signor  
 Qui les maintiegne a tele honor  
 N'a tel francise n'a tel pais;  
 Comment l'aroint il jamais?  
 Molt par ama justice et foi,  
 Et molt essaüça nostre loi;

Para eles, nunca mais houve um senhor que obtivesse um período de honra liberdade, sucesso e paz. Quando eles poderiam gozar desse período novamente? Ele [Eracle] amava a justiça e a fé, e lutou entusiasticamente por nossa Lei [religião] (vv. 6451-6456)

As intenções de Gautier seriam revelar a *História da Salvação*, aumentar a dramaticidade da fonte litúrgica (como salientou Pratt)<sup>842</sup> e produzir um edificante exemplo moral para o público (como afirmou Pierreville).<sup>843</sup> O autor procurou, naturalmente, uma versão que contasse uma história positiva de Eracle, ou seja, apropriada aos seus objetivos literários. É significativo que Gautier não inclua os aspectos considerados negativos da vida do *basileus* (a adoção da heresia do monotelismo, por exemplo) que encontramos em outras obras, como na adaptação germânica compilada por Meister Otte.<sup>844</sup>

A recepção da *Reversio Sanctae Crucis* por Gautier d'Arras ancorou-se em duas técnicas poéticas: a *ampliatio* e a *abreviatio*. Com seu talento literário e liberdade imaginativa, o autor potencializou determinadas características da figura de Heráclio, o que resultou num personagem singular. Igualmente, a “atualização” do conteúdo do texto litúrgico tornou o governante bizantino um homem mais familiar ao público do século XII. O Eracle é um herói que detém um brilho particular.

\*\*\*

<sup>841</sup> CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d'Arras, *op. cit.*, p. 286.

<sup>842</sup> PRATT, Karen. The Genre of Gautier d'Arras' *Eracle*: A twelfth-century French 'History' of a Byzantine Emperor, *op. cit.*, p. 181-182.

<sup>843</sup> PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>844</sup> PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*, *op. cit.*, p. 152.

Aproximando-nos das considerações finais, cabe ainda analisar brevemente a *Restitutio Crucis* à luz do pensamento de São Bernardo de Claraval. Exponente da nova espiritualidade dos séculos XI-XII, o abade de Claraval pregava o despojamento, o asceticismo, as atitudes interiorizadas voltadas para o espírito e a obediência à Regra. Em sua vasta obra, sobretudo no *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, Bernardo discorre sobre a soberba e a humildade, conceitos fundamentais para se entender a *Restitutio Crucis*. Para o *doctor mellifluus*, a humildade “é uma virtude que incita o homem a menosprezar-se diante da clara luz de seu próprio conhecimento”.<sup>845</sup> Gautier, por seu turno, exprime sobre a *humilitas*: “quanto mais se tem, mais se deve acreditar em Deus e reconhecer em todas as ocasiões que tudo o que se tem vem de Deus” (vv. 6353-6355). Ideal monástico tradicional, a humildade vinculava-se ao conhecimento interior, necessário à contemplação. Este “conhece-te a ti mesmo” representava o chamado “socratismo cristão”, um predicado do humanismo do século XII.

Na reprovação do anjo ao comportamento de Eracle, veio à tona a narrativa sobre a humilde entrada de Cristo em Jerusalém. Segundo a interpretação bernardiana, Jesus não entrou na Cidade Santa em “carruagens ou em cavalos, nem com objetos de prata ou selas douradas, mas montado no lombo de um humilde jumento”.<sup>846</sup> Após ouvir a reprovação de São Miguel, imediatamente Eracle prosseguiu disposto a imitar Cristo. Ele desmontou e retirou suas ornadas vestimentas imperiais, o que – sem o despojamento interior – era insuficiente. Tal concepção estava em consonância com o pensamento de Bernardo, para quem “o reino de Deus está dentro de vocês, isto é, não está no exterior, como são os alimentos corporais ou as vestimentas, mas sim nas virtudes do homem interior”.<sup>847</sup>

---

<sup>845</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Tratado sobre los grados de humildad y de la soberbia*. Traducción de Juan María de la Torre. In: Obras completas de San Bernardo. Introducción general y Tratados, *op. cit.*, vol. 1, p. 174-175.

<sup>846</sup> *Idem*, *Sermón en el domingo de Ramos*. In: Sermones de Tiempo. Edición española preparada por el Rvdo. P. Gregorio Diez Ramos, O.S.B. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 474.

<sup>847</sup> *Idem*, *Apología*. Tradução de Iñaki Aranguren. In: Obras completas de San Bernardo. Introducción general y Tratados, *op. cit.*, vol. 1, p. 266-269.



Imagem 18



**Imagem 18.** Heráclio chega com a Santa Cruz a Jerusalém. Descalço e coberto por uma longa túnica branca, Heráclio chega às portas de Jerusalém carregando a Santa Cruz. Com uma aparência senil, o *basileus* usa uma coroa e tem uma barba branca, assim como Carlos Magno, o imperador da “barba florida”. Ele direciona seus olhos para o anjo, parecendo demonstrar que cumpriu a *humilitas* e que, assim, deveria ser perdoado. Breviário romano (século XV). Clermont-Ferrand - Bibliothèque municipale - ms. 0069, fol. 549.

Uma vez retirada as vestimentas, Eracle mortificou sua carne devido ao pecado que tinha praticado. A expiação das faltas por meio de autoflagelações era prática comum à época, embora insuficiente na visão de Bernardo, que criticava aqueles que “levam a cruz de Cristo e não seguem Cristo, porque participam efetivamente de seus sofrimentos, mas resistem a imitar sua humildade”.<sup>848</sup> Portanto, não bastava que Eracle imitasse o sofrimento físico de Jesus. Para se reconciliar com Deus, ele necessitaria praticar a verdadeira humildade – ser consciente de sua pequenez perante a grandiosidade divina. Pelo “conhecimento interior”, Eracle admitiu o seu erro e “quem reconhece que pecou deve humilhar-se completamente diante de Deus” (vv. 6245-6246).

O herói, que “julgou a si próprio muito com severidade” (v. 6375), considerou o despojamento material e o sofrimento físico insatisfatórios. Com os pensadores do século XII,

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 252-253.

a consciência que o homem toma do seu pecado importava mais do que as obras que realizava.<sup>849</sup> Em busca do “conhecimento interior” e ancorado na pureza evangélica da verdadeira humildade, Eracle estava agora consciente do pecado que havia cometido. Na *Reversio*, foram necessários apenas o despojamento e o arrependimento de Heráclio para que ele pudesse entrar em Jerusalém. No romance *Eracle*, Gautier foi além, pois se preocupou em comentar que o herói buscou o “conhecimento interior”, pensamento que estava em conformidade com a espiritualidade do século XII. Com sua liberdade poético-imaginativa, Gautier ampliou o arrependimento de Heráclio.

---

<sup>849</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*, *op. cit.*, p. 170.

## 9. Considerações finais

A existência de um mito sobre Heráclio no Ocidente medieval chamou nossa atenção no fim de 2008, quando nos deparamos com uma afirmação do historiador inglês Steven Runciman segundo a qual o *basileus* foi percebido como o “primeiro dos cruzados”.<sup>850</sup> A pertinência do tema tornou-se evidente ao entrarmos em contato com o romance *Eracle* do clérigo Gautier d’Arras, que serviu como fonte principal para entendermos a evolução do mito heracliano. Agora, finalizada a pesquisa, é preciso retomar, reunir e comentar as principais conclusões às quais chegamos após quatro anos de investigação.

Durante o percurso, recuamos aos séculos anteriores de Gautier para acompanhar a mitificação de Heráclio no Ocidente, o que nos obrigou a explorar diferentes temporalidades, fenômenos históricos e correntes de pensamento. Revelou-se necessário articular os conceitos de “longa duração”, mito e herói medieval, que formam a “espinha dorsal” de nossa pesquisa, o fio condutor sem o qual nos perderíamos em meio ao heterogêneo *corpus* documental interrogado. Nossa perspectiva teórico-metodológica combinou múltiplos recursos, entre os quais o *método comparativo* e a relação texto–imagem, além da *Análise Crítica do Discurso*, que permitiu um exame mais profundo dos textos. Neste processo, explicitamos as bases do simbolismo medieval (pano de fundo do mito heracliano) e procuramos seguir um caminho adequado para tratar uma fonte literária (o romance *Eracle*).

Na primeira parte da pesquisa, buscamos compreender o mito heracliano em três autores ocidentais (Fredegário, Cronista Moçárabe e Pseudo-Rábano). Constatamos a permanência de tópicos convergentes, como o *combate singular*, o simbolismo tipológico, a belicosidade e o derradeiro pecado (heresia, soberba e casamento avuncular). Dirigimos uma atenção particular ao principal texto difusor da lenda – a *Reversio Sanctae Crucis*, do Pseudo-Rábano, cuja originalidade reside na descrição da aparição angélica e do milagre da Porta Dourada de Jerusalém. Ao contrário do que se costumava imaginar, a autoria da *Reversio* não pode ser atribuída ao monge Rábano Mauro, como explicou Stephan Borgehammar, que defende o anonimato e anterioridade da redação do texto. Essa era a principal fonte seguida por Gautier d’Arras, daí nossa atenção para com sua autoria, datação e local de composição.

Na segunda parte da pesquisa, procuramos compreender a forma pela qual Gautier se apropriou do mito de Heráclio. O autor foi beneficiado por ter sido coetâneo do período áureo

---

<sup>850</sup> RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*, *op. cit.*, vol. 1, p. 23.

da difusão do mito heracliano pela *Reversio*, cuja tradição manuscrita atingiu o ápice quantitativo justamente no século XII. Numa perspectiva global, defendemos que o romance *Eracle* seja sempre analisado à luz dos elementos fundamentais para o mundo medieval (feudal, melhor dizendo). *Eracle* era um microcosmo da sociedade feudal, pois guarda características marcantes do imaginário daquele período. A comparação do texto com a literatura apócrifa (neotestamentária) e as obras de São Bernardo de Claraval, até então pouco aplicadas neste sentido, mostrou-se significativa porque apontamos outras prováveis fontes de influência e profícuas analogias. De forma esquemática, Gautier baseou-se em três principais simbolismos tipológicos (cristológico, davídico e constantiniano) para representar *Eracle*, que detém uma imagem positiva, apesar do lapso de soberba no início da *Restitutio Crucis*.

As análises sobre a identidade de Gautier, o contexto histórico e a natureza do romance *Eracle* forneceram o suporte para o entendimento de todo o processo receptivo. Trata-se, na verdade, de um eclesiástico influenciado por importantes fenômenos da Idade Média Central, como a espiritualidade renovada, a Cavalaria, as Cruzadas, o Renascimento do século XII, etc. O estudo da santidade de *Eracle* revelou um *puer senex* associado ao exemplo cristológico – o *Agnus Dei*. Também revisitamos a suposta influência da *Vida de Santo Aleixo* na primeira parte do *Eracle*, o que nos levou à conclusão de que não podemos considerá-la a única fonte de inspiração para Gautier, que poderia ter combinado diferentes textos, inclusive os apócrifos. No exame das provas ordálicas (água, fogo e espada), sobretudo no último desafio, reforçamos a instigante conclusão de que Gautier utilizou o simbolismo tipológico (bíblico) para apresentar *Eracle* como Davi e o gigante cavaleiro como Golias.

Estruturalmente, consideramos a composição “tripartite” do romance como sua melhor forma de leitura, o que vai ao encontro do esquema trifuncional indo-europeu. Em razão disso, ampliamos a hipótese de Friedrich Wolfzettel de que os “três dons” de *Eracle* relacionar-se-iam à trifuncionalidade (as “Três Ordens”). Acreditamos que esse modelo pode ser associado a outras importantes tradições que integravam o imaginário cristão medieval, como a Santíssima Trindade, a narrativa sobre os Reis Magos, o pensamento da Ordem do Templo, os topônimos, etc. *Eracle* também deve ser aproximado à tradicional trilogia monástica (castidade, pobreza e obediência), com destaque para a ausência de uma esposa, detalhe que levou o pesquisador David S. King a formular a instigante hipótese de que o “casto herói” estava em “matrimônio” com a Igreja.

Outro resultado ao qual chegamos é a considerável influência do mundo cavaleiresco na construção da imagem de Eracle. Armado cavaleiro no *adoubement*, o jovem demonstrou ao longo de sua vida as principais virtudes cavaleirescas (coragem, lealdade e prudência). Também indicamos o valor da analogia constantiniana, relacionada à espada empunhada por Eracle e à *translatio imperii* de Roma para Constantinopla, além de confirmar a hipótese de que o mito heracliano se fortaleceu no Ocidente devido ao movimento das Cruzadas. Efetivamente, Gautier construiu a imagem de Eracle como um “rei-cruzado” que, apoiado pelo Altíssimo, desejava recuperar a Terra Santa aos “infiéis”. Além disso, constatamos que a representação do herói foi estabelecida em oposição à de Cósroes e à de seu filho, aguerridos pagãos (ou sarracenos) que deveriam ser convertidos ou combatidos.

A figura de Heráclio tornou-se um importante catalisador dos anseios cruzadísticos nesse fervente contexto escatológico e milenarista. A crença em Deus, sempre recompensada, norteava a história de Eracle desde o seu “dificultado” nascimento. Esse “campeão da Cristandade” vinha ao mundo para cumprir os desígnios celestes. “Rei-cavaleiro” e “rei-cruzado”, Eracle conduzia a *Militia Christi* para o combate com o propósito de retomar Jerusalém e a relíquia da Santa Cruz. A aproximação do romance de Gautier às *chansons de geste* também demonstrou analogias importantes e modelos heroicos similares ao Eracle.

O principal objetivo da pesquisa foi contribuir na compreensão do mito heracliano em sua “longa duração”, sobretudo entender como Gautier se apropriou da história do *basileus*. A teoria da universalidade da figura do herói, popularizada por Joseph Campbell, pode ser percebida no mito de Heráclio, em razão de o soberano ter assumido diferentes faces segundo as exigências dos imaginários que o retomavam como exemplo. O Eracle de Gautier havia sido idealizado segundo o contexto histórico-cultural do século XII. Mas se *aparência* era outra, a *essência* se mantinha. Devido à habilidade literária e criatividade, Gautier não se prendeu apenas à narrativa do Pseudo-Rábano, o que o permitiu cristalizar, atualizar e potencializar o mito heracliano.

A trajetória biográfica de Eracle pode ser compreendida segundo a lógica de um tema clássico bastante popular na Idade Média: a *Roda da Fortuna*.<sup>851</sup> Esse *topos* representava, ao mesmo tempo, a “Roda do Acaso” e a “Roda da Vida”, já que simbolizava as sucessivas mudanças (boas ou más) que o homem passava ao longo da sua existência. Da mesma forma

---

<sup>851</sup> A deusa *Fors* (Fortuna), que personificava o destino, a sorte e o acaso, surgiu na Antiguidade clássica. A *Roda da Fortuna* foi cristianizada e introduzida na Idade Média por Boécio (c. 480-525), ocupando um lugar privilegiado no imaginário medieval tanto na literatura quanto na iconografia.

que controlava o destino de Eracle, a Divina Providência supervisionava a *Fortuna*, a deusa que fazia a *Roda* girar. No romance de Gautier d'Arras, o primeiro giro da *Roda* fez com que Eracle caísse em desgraça, porque sua condição social mudou de forma drástica após a morte de seu pai – de filho com ascendência ilustre ele se tornou um escravo. No segundo giro da *Roda*, dessa vez a favor de Eracle, o personagem subiu os degraus hierárquicos para, finalmente, ocupar o trono imperial.

Episódios espetaculares, a retomada de Jerusalém e da relíquia da Santa Cruz por Heráclio serviram como fonte de inspiração para vários autores, sempre de acordo com o contexto histórico e a demanda exigida. Analisar a recepção do mito heracliano em Gautier revelou-se uma tarefa desafiadora em função de termos percorrido diversos períodos históricos e suas respectivas produções textuais. Nosso estudo tentou vislumbrar as facetas de um personagem que até então era relativamente negligenciado pela historiografia. O mito heracliano foi favorecido pela revitalização dos estudos sobre Gautier, autor que não pode, contudo, ser classificado como “*autre chrétien*”, como pretendeu Corinne Pierreville. Se a comparação entre esses autores coetâneos é natural, os resultados dela não devem ser valorativos, nem superestimados. Gautier precisa ser entendido em sua própria especificidade e propósitos literários.

Não tivemos a presunção de esgotar analiticamente a construção do mito de Heráclio, seja no Ocidente medieval, seja na obra de Gautier d'Arras. Devido à amplitude temática, estamos conscientes de que certos campos interpretativos ainda estão “abertos”, como, por exemplo, a estrutura simbólica do *Eracle*. O clérigo arrasiano soube aproveitar o pensamento simbólico em sua linguagem textual, o que nos obrigou a buscar seus significados implícitos. É evidente, no entanto, que um estudo mais aprofundado neste sentido poderia obter resultados interessantes ao arriscar algumas hipóteses.

Nossa pesquisa exigiu um olhar “totalizante” que problematizasse o maior número de fontes possíveis, sem distinção de gênero. De fato, a carência de estudos sobre o mito heracliano na “longa duração” revelou ser uma das principais dificuldades com as quais nos deparamos, o que reduziu a possibilidade de um diálogo proveitoso com a historiografia especializada e nos forçou a percorrer um território até então pouco explorado. Assim, reconhecemos que certos pontos de nossa análise poderiam ser avançados aqui e ali, mas acreditamos cumprir ao menos um objetivo: demonstrar que Heráclio é um herói medieval digno de ser lembrado.

## 10. Referências bibliográficas

### Fontes

#### *Corpus*

- GAUTIER D'ARRAS. *Éracle*. Edited and translated by Karen Pratt. London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2007.
- GAUTIER D'ARRAS. *Éracle*. Publié par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1976.
- GAUTIER D'ARRAS. *Éracle*. Traduit en français moderne d'après l'édition de G. Raynaud de Lage par André Eskénazi. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2002.

### Fontes suplementares

- A Bíblia Sagrada*. Traduzida da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- ADALBÉRON DE LAON. *Poème au roi Robert*. Citado em LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 258.
- ADOMNÁN. *The Travels of Bishop Arculf in the Holy Land*. In: *Early travels in Palestine*. Edição e tradução de Thomas Wright. New York: Ktav Publishing House, 1848.
- ANTÍOCO ESTRATEGOS. The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD. Tradução da versão georgiana para o inglês de F. C. Conybeare. *English Historical Review* 25, 1910, p. 502-517.
- BEDA, O VENERÁVEL. *De Temporum Ratione*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1850, PL 90, col. 293-578. Disponível em: <<http://www.monumenta.ch>>.
- BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Vida y milagros de San Millán*. Traducción de Toribio Minguella. In: OLARTE, Juan B. (org.). *San Millán de la Cogolla*. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1976, p. 11-40.
- Carta do Preste João das Índias*. Versões Medievais Latinas. Tradução de Leonor Buescu. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- CHRÉTIEN DE TROYES. *Cligés*. Edición y traducción de Joaquín Rubio Tovar. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- CHRÉTIEN DE TROYES. *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Edição de William Roach. Genève/Paris: Droz/Minard, 1959.
- Concilium Lateranense II – 1139*. In: TANNER, Norman P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 1, p. 197-203.
- Concilium Lateranense IV – 1215*. In: TANNER, Norman P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 1, p. 230-271.
- Crónica bizantina-arábiga*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. *Los Chronica Byzantia-Arabica: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada. e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, n° 1, junio 2006.
- Crónica Mozárabe de 754*. Edición crítica y traducción por José Eduardo López Pereira. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980.

- Crónica del Pseudo-Turpin*. In: Liber Sancti Jacobi: “Codex Calixtinus”. Traducción por los Profesores A. Moralejo; C. Torres; J. Feo. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999, p. 403-494.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia* (Paraíso). Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2010.
- EINHARD. The Life of Charlemagne. In: *Medieval Sourcebook*. Translated by Samuel Epes Turner. New York: Harper & Brothers, 1880.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo 2, 1973.
- Evangelio Árabe de la Infancia*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 137-165.
- Evangelio Armenio de la Infancia*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 186-191.
- Evangelio del Pseudo Mateo*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 77-108.
- Evangelio del Pseudo Tomás*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 120-135.
- FOUCHER DE CHARTRES. *A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated by Frances Rita Ryan. New York: W. W. Norton, 1973.
- FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*. Texte latin, traduction, introduction et notes par Olivier Devillers et Jean Meyers. Turnhout: Brepols, 2001.
- GAUTIER D'ARRAS. *Ille et Galeron*. Edited and translated by Penny Eley. London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1996.
- GEOFFREY DE VINSALF. *Poetria Nova*. Edición crítica y traducción de Ana Calvo Revilla. Madrid: Arco/Libros, 2009.
- GISLEBERTO DE MONS. *Chronicle of Hainaut*. Tradução de Laura Napran. Woodbridge: Boydell, 2005.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Speculum Ecclesiae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844/1864, PL 172, col. 1001-1006.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844/1864, PL 83, col. 97-130.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Crónica Universal*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. La *Crónica Universal* de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma. *Ibéria - Revista de la Antigüedad*, nº 4, 2001, p. 199-239.
- JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- JEAN BELETH. *Rationale divinatorum officiorum*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1855, PL 202, col. 152-153.
- JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução, introdução e notas de Susani Silveira Lemos. Bauru, SP: EDUSC, 2007.



- LACTÂNCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- La Chanson de Roland*. Edição de Joseph Bédier. Paris: L'Éditions d'Art H. Piazza, 1955.
- La Vie de Saint Alexis*. Edition critique par Maurizio Perugi. Genève: Librairie Droz, 2000.
- Le Pèlerinage de Charlemagne*. Edición crítica de Isabel de Riquer. Barcelona: El Festín de Esopo, 1984.
- NENNIUS. A História dos Bretões. Tradução de Adriana Zierer. In: COSTA, Ricardo da (org.). *Testemunhos da História*. Documentos de História Antiga e Medieval. Vitória: EDUFES, 2003, p. 217-253.
- NICÉFOROS. *Short History*. Edição de Cyril A. Mango. Washington: Dumbarton Oaks, 1990.
- PAULO DIÁCONO. *History of the Lombards*. Edição de Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Poema de mio Cid*. Edición de Colin Smith. Madrid: Cátedra, 1993.
- PROCÓPIO DE CESAREIA. *Historia de las Guerras*. Libros I-II (Guerra Persa). Introducción, traducción y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Protoevangelio de Santiago*. In: Los Evangelios Apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 59-73.
- PSEUDO-RÁBANO. Reversio sanctae crucis. In: BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts*. Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 6, 2009, p. 180-191.
- RÁBANO MAURO. *Homilia LXX*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844/1864, PL 110, col. 131-134.
- RÁBANO MAURO. *O significado místico dos números*. Tradução e notas de Jean Lauand. *Videtur*, nº 23, 2003.
- RAMON LLULL. *O Livro Derradeiro*. Tradução de Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. In: *Raimundo Lúlio e as Cruzadas*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009, p. 35-99.
- Regra de São Bento*. Tradução e Notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. Disponível em: <http://www.osb.org.br/regra.html>.
- Regra Primitiva da Ordem do Templo*. Tradução, introdução e notas Manuel J. Gandra. Mafra, 1998.
- ROBERT DE CLARI. La conquête de Constantinople. In: *Historiens et Chroniqueurs du Moyen Âge*. Édition établie et annotée par Albert Pauphilet. Textes nouveaux commentés par Edmond Pognon. Paris: Gallimard, 1952.
- SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo de Caxambu. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998, 3 vols.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Aimom-Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Parte I, vol. 2.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL *Sermón en el domingo de Ramos*. In: *Sermões de Tempo*. Edición española preparada por el Rvdo. P. Gregorio Diez Ramos, O.S.B. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Apologíá*. Tradução de Iñaki Aranguren. In: *Obras completas de San Bernardo*. Introducción general y Tratados. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 1, p. 248-295

- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta 247*. Traducción de Juan María de la Torre, Iñaki Aranguren e Mariano Ballano. In: *Obras completas de San Bernardo. Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 7, p. 792-793.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Las glorias de la nueva milicia*. A los caballeros templarios. Traducción de Iñaki Aranguren. In: *Obras completas de San Bernardo. Introducción general y Tratados*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 1, p. 496-543.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Tratado sobre los grados de humildad y de la soberbia*. Traducción de Juan María de la Torre. In: *Obras completas de San Bernardo. Introducción general y Tratados*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 1, p. 168-247.
- Sermo de exaltatione sanctae crucis*. In: BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts*. Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 6, 2009, p. 192-201.
- TÁCITO. *Germania*. In: *The Agricola and Germania*. Translated into English by R. B. Townshend, M. A. London: Methuen & Company, 1894, p. 54-98.
- TEÓFANES, O CONFESSOR. *The chronicle of Theophanes: an English translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)*. Tradução de Harry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- WILLIAM DE MALMESBURY. *Chronicle of the kings of England*. Translated by J. A. Giles. London: Bohn, 1847.

## Bibliografia

- ALEXANDER, Paul J. The medieval legend of the Last Roman Emperor and its messianic origin. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 41, 1978, p. 01-15.
- ALEXANDER, Suzanne Spain. Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates. *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. 52, n° 2, abril, 1977, p. 217-237.
- ALVARES, Maria Cristina Daniel. *Perda e Demanda: O olhar no romance cortês em verso 1180-1250*. Braga: Universidade do Minho, Tese de Doutorado, 1996.
- ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O. *História e Linguística: Oralidade e escrita no discurso religioso medieval*. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005, p. 47-55.
- ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Sacralidade e Monarquia no Reino de Toledo (séculos VI-VIII). *História Revista*, Goiânia, vol. 11, n° 1, jan/jun, 2006, p. 179-192.
- ARIÈS, Philippe. História das Mentalidades. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 154-176.
- ARNOUX, Mathieu. Ordeal. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2000, vol. 2, p. 1049.
- AURELL, Jaume. El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. *Revista Española de Historia*, vol. 66, n° 224, septiembre-diciembre, 2006, p. 809-832.
- AYTON, Andrew. Arms, Armour, and Horses. In: KEEN, Maurice. *Medieval Warfare: a History*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 186-208.
- BAERT, Barbara. *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*. Leiden: Brill, 2004.

- BAERT, Barbara. Exaltatio crucis: de Byzantijnse keizer Heraclius (610-641) en het middeleeuwse Westen. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, vol. 60, 1999, p. 147-172.
- BAERT, Barbara. Heraclius and Chosroes or The Desire for the True Cross. *The Bible and interpretation*, 2005.
- BAERT, Barbara. Heraclius, l'exaltation de la croix et le Mont-Saint-Michel au XI<sup>e</sup> siècle. Une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 51, janviers-mars, 2008, p. 03-20.
- BAERT, Barbara. La leggenda della vera croce e la sua iconografia (VIII-XV secolo). La disseminazione dei cicli figurativi in prospettiva europea. In: *Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editio di Milano* 313-2013. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2013, p. 683-697.
- BAERT, Barbara. New Observations on the Genesis of Girona (1050-1100). The Iconography of the Legend of the True Cross. *Gesta*, vol. 38, n° 2, 1999, p. 115-127.
- BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 129-138.
- BALDWIN, John W. The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeals. *Speculum*, vol. 36, n° 4, 1961, p. 613-636.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. O reinado medieval. In: *Europa: uma revisão histórica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1964, p. 87-96.
- BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia à França do século XII*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.
- BARTHÉLEMY, Dominique. Adubamento e cavalaria nas Canções de Rolando e de Aspremont. In: MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *E Fizerom taes Maravilhas... Histórias de Cavaleiros e Cavalarias*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012, p. 153-166.
- BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales. *Revue Historique*, n° 567, 1988, p. 03-25.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- BATANY, Jean. Des 'trois fonctions' aux 'trois états'? *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 18, n° 5, 1963, p. 933-938.
- BAYNES, Norman H. The Restoration of the Cross at Jerusalem. *The English Historical Review*, vol. 27, 1912, p. 287-299.
- BEARD, Mary. *El triunfo romano*. Una historia de Roma a través de la celebración de sus Victorias. Barcelona: Critica, 2009.
- BERLIOZ, Jacques. São Bernardo, o soldado de Deus. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 49-56.
- BENTON, John F. The Court of Champagne as a Literary Center. *Speculum*, vol. 36, n° 4, 1961, p. 569-570.
- BLANCO SILVA, Rafael. Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar *Arábigo-bizantina de 741*: un comentario y una traducción. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n° 17, 1999, p. 153-167.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- BORGEHAMMAR, Stephan. *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts*. Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 6, 2009, p. 145-201.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BOUTET, Dominique; STRUBEL, Armand. *La littérature française du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- BOZÓKY, Edina. Les apocryphes bibliques. In: RICÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy (dirs.). *Le Moyen Âge et la Bible*. Bible de tous les temps. Paris: Editions Beauchesne, 1984, p. 429-448.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Literatura e História enquanto discursos sobre o real no Baixo Medievo Germanófono: algumas palavras. *Forum Deustch - Revista Brasileira de Estudos Germanísticos*, Rio de Janeiro, vol. 8, 2004, p. 116-140.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Rolf Polvo e Dietrich von Bern: personagens histórico-literárias e a representação de traços do mundo germânico medieval - uma introdução. In: ZIERER, Adriana; FEITOSA, Márcia Manir Miguel (orgs.). *Literatura e história antiga e medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011, p. 53-74.
- BRANDES, Wolfram. Heraclius between Restoration and Reforme. Some Remarks on Recent Research. In: REININK, Gerrit J.; STOLTE, Bernard H. (eds.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Leuven: Peeters, 2002, p. 17-40.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 41-78.
- BRÉHIER, Louis. *La Civilización Bizantina*. México, D. F.: Editorial Hispano Americana, 1955.
- BRÉHIER, Louis. *Le Monde Byzantin*. Vie et mort de Byzance. Paris: Éditions Albin Michel, 1948.
- BROOKE, Christopher. *O Renascimento do século XII*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- BROWN, Thomas S. Byzantine Italy c. 680-c. 876. In: MCKITTERICK, Rosamond (ed.). *The New Cambridge Medieval History* (c. 700-c. 900). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, vol. 2, p. 320-348.
- BRUCKER, Charles. Prudentia/prudence au XIIe et XIIIe siècles. *Romanische Forschungen*, t. 83, 1971, p. 464-479.
- BUENO, Isabel. La guerra mesoamericana en época mexicana. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, n° 37, 2006, p. 253-274.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 231-267.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. The textual transmission of the Mozarabic Chronicle of 754. *Early Medieval Europe*, vol. 8, n° 1, 1999, p. 13-29.
- CARDINI, Franco. *Barbaroja*. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval. Barcelona: Ediciones Península, 1987.

- CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 57-78.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997, p. 375-399.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S; PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. O método comparativo na História. In: *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002, p. 409-419.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena. El Agnus Dei. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. 2, nº 4, 2010, p. 01-07. Disponível em: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/descargas/documento37878.pdf>>.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 337-351.
- CHARAUDEAU, Patrick. Legitimação. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo. Contexto, 2004, p. 295.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.
- CIRLOT, Victoria. El roman courtois. In: LLOVET, Jordi (ed.). *Lecciones de Literatura Universal: siglos XII a XX*. Madrid: Cátedra, 2012, p. 53-57.
- COHEN, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media (La literatura francesa del siglo IX al XV)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- COLLINS, Roger. *La Conquista árabe, 710-797: Historia de España, III*. Barcelona: Editorial Critica, 2003.
- CONTAMINE, Philippe. *La guerra en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor S. A, 1984.
- CONTRERAS MARTÍN, Antonio. Las espadas de Galaz en *La Questa del Sant Grasal*. *Revista de Literatura Medieval*, vol. 19, 2007, p. 127-136.
- CURSCHMANN, Michael. Constantine-Heraclius. German Texts and Picture Cycles. In: LAVIN, Marilyn Aronberg (ed.). *Piero della Francesca and His Legacy*. Studies in the History of Art, nº 48, Hannover-London, 1995, p. 49-61.
- CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: EDUSP, Hucitec, 1996.
- DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.
- DEVEREAUX, Rima. *Renewal and Utopia: Constantinople and the West in Medieval French Literature*. Cambridge: DS Brewer, 2012.
- DEVILLERS, Olivier; MEYERS, Jean. Introduction. In: FREDEGÁRIO. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*. Texte latin, traduction, introduction et notes par Olivier Devillers et Jean Meyers. Turnhout: Brepols, 2001, p. 05-53.
- DRAPEYRON, Ludovic. *L'Empereur Héraclius et L'Empire Byzantin au VIIe siècle*. Paris: Ernest Thorin, Libraire-Éditeur, 1869.
- DRIJVERS, Jan Willem. Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections. *Millennium-Jahrbuch*, vol. 8, 2011, p. 125-174.
- DRIJVERS, Jan Willem. Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology. In: REININK, Gerrit J.; STOLTE, Bernard H. (eds.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Leuven: Peeters, 2002, p. 175-190.

- DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- DUBY, Georges. *El siglo de los caballeros*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII: uma investigação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DUBY, Georges. *A Idade Média na França*. De Hugo Capeto a Joana D'Arc. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- DURAK, Koray. Constantinople, réalités et utopies médiévales. In: *De Byzance à Istanbul, Un port pour deux continents*. Paris: RMN, 2009, p. 75-89.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ÉTAIX, Raymond. Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence. *Revue d'Études Augustiniennes*, vol. 32, 1986, p. 124-137.
- FARAL, Edmond. *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Paris: Champion, 1923.
- FAURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 69-81.
- FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- FELDMAN, Sérgio Alberto. *De pugna virtutum adversus vitia: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha*. *Acta Scientiarum. Education*, Maringá, vol. 32, nº 2, 2010, p. 175-184.
- FERRIER-CAVERIVIÈRE, Nicole. Figuras históricas e figuras míticas. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 385-390.
- FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.
- FLORI, Jean. Cavalaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 185-199.
- FLORI, Jean. *El islam y el fin de los tiempos*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- FLORI, Jean. Jerusalém e as Cruzadas. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 07-24.
- FLORI, Jean. *La guerra santa*. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano. Madrid: Editorial Trota, 2003.
- FLORI, Jean. Les origines de l'adoubement chevaleresque: étude des remises d'armes dans les chroniques et annales latines du 9ème au 13ème siècle. *Traditio*, vol. 35, 1979, p. 209-272.
- FLORI, Jean. Pour une histoire de la chevalerie: l'adoubement dans les romans de Chrétien de Troyes. *Romania*, vol. 100, 1979, p. 21-53.
- FLORI, Jean. *Ricardo Corazón de León*. Barcelona: Edhasa, 2008.
- FLORI, Jean. Sémantique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XIIe siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, nº 5, 1976, p. 915-940.
- FONTES, Maria Filomena Pimentel. A lenda do Rei Rodrigo: o herói e a decifração do mundo. In: GODINHO, Helder (org.). *A imagem do mundo na Idade Média*. Lisboa: ICALP, 1992, p. 155-160.

- FOSS, Clive. Emperors named Constantine. *Revue numismatique*, tome 161, 2005, p. 93-102.
- FOURRIER, Anthime. *Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*. Paris: Nizet, 1960.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A castração de Noé: iconografia, folclore e feudalismo. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 67-83.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A “doce França”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Editora Íbis, 1997, p. 55-81.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Escravidão Desejada. Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea*. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 155-169.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Vinha e a Rosa. Sexualidade e Simbolismo em Tristão e Isolda. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 133-155.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 41-64.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, Literatura e Imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBBI, Márcia V. Zamboni; JUNQUEIRA, Renata Soares (orgs.). *Sobre as naus da iniciação: estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: EDUNESP, 1998, p. 271-286.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 27-40.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e Imagem: o pensamento analógico medieval. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 93-128.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e Imagem. O pensamento analógico medieval. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA*, nº 2, 2008. Disponível em: <<http://cem.revues.org/9152>>.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 49-91.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O Poder da Palavra: Adão e os Animais na Tapeçaria de Gerona. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 105-120.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII. In: *Os Três Dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 173-192.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Valtário e Rolando: do herói pagão ao herói cristão. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 157-170.
- FREITAS, Edmar Checon de. Dos reis cabeludos ao rei santo: monarquia e religião na Gália merovíngia. *Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, Edição Especial 1, 2007, p. 65-80.



- FREITAS, Edmar Checon de. Gontrão: rei, sacerdote, santo. *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 7, 2007, p. 144-167.
- FREITAS, Edmar Checon de. O Rei Clóvis visto por Gregório de Tours. *Dimensões, Revista de História da Ufes*, vol. 11, jul/dez, 2000, p. 195-209.
- FROLOW, Anatole. La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople. Note additionnelle: La Croisade et les guerres persanes d'Héraclius. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 147, 1955, p. 50-61.
- FROLOW, Anatole. La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse. *Revue des études byzantines*, tome 11, 1953, p. 88-105.
- GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 449-463.
- GALLAIS, Pierre. Le repentir dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles. A propos d'un ouvrage récent. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 15, n° 57, 1972, p. 61-74.
- GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 167-181.
- GÉNICOT, Léopold. Nobreza. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 279-291.
- GERRITSEN, Willem P; MELLE, Anthony G. van (eds.). *A dictionary of medieval heroes*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2000.
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste, Gulbenkian, 2001.
- GILSON, Étienne. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOFFART, Walter A. The Fredegar Problem Reconsidered. In: *Rome's Fall and After*. London: Hambledon Press, 1989, p. 319-354.
- GOUGUENHEIM, Sylvain. Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 54, 2011, p. 03-19.
- GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, Robert. *Dictionnaire d'ancien français: Moyen Âge et Renaissance*. Paris: Larousse, 1947.
- GRAU-DIECKMANN, Patricia. Influencia de las historias apócrifas en el Arte. *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, vol. 1, 2001, p. 72-86.
- GRIPPARI, Marie-Noëlle. Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir. *Revue Historique*, n° 564, 1987, p. 281-291.
- GRISWARD, Joël H. Paris, Jérusalem, Constantinople dans *le Pélerinage de Charlemagne*. Trois villes, trois fonctions. In: POIRION, Daniel (ed.). *Jérusalem, Rome, Constantinople: l'image et le mythe de la ville au Moyen Âge: colloque du Département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, p. 75-82.
- GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.
- GUERREAU, Alain. *O Feudalismo*. Um horizonte teórico. Lisboa: Edições 70, s/d.
- GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 633-649.
- GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.



- HEN, Yitzhak. The uses of Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. *Early Merovingian Europe*, vol. 7, 1998, p. 277-290.
- HENNEMAN, John Bell Jr; CLARK, William W. Arras. In: KIBBLER, William; ZINN, Grover (eds.). *Medieval France*, an enciclopedia. New York: Garland, 1995, p. 70-71.
- HOWARD-JOHNSTON, James Douglas. The official history of Heraclius' Persian campaigns. In: *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity: Historiographical and Historical Studies*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2006, p. 57-87.
- HUIZINGA, Johan. *Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 305-319.
- JAROUCHE, Mamede Mustafa. Nota Editorial. In: *Livro das Mil e Uma Noites*. Volume I – ramo sírio. São Paulo: Globo Livros, 2005, p. 09-35.
- Jewish Encyclopedia*: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12452-purple>>.
- JONIN, Pierre. Le climat de croisade des chansons de geste. *Cahiers des civilisation médiévale*, vol. 7, n° 27, 1964, p. 279-288.
- KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KEDAR, Benjamin Z. The Patriarch Eraclius. In: KEDAR, Benjamin Z; MAYER, Hans E; SMAIL, Raymund C. (eds.). *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 177-204.
- KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KEEN, Maurice. *La Caballería*. Barcelona: Ariel, 1986.
- KELLY, Douglas. Alexander's Clergie. In: MADDOX, Donald; STURM-MADDOX, Sara (eds.). *The Medieval French Alexander*. Albany: Suny Press, 2002, p. 39-55.
- KÖHLER, Eric. *La aventura caballeresca: ideal y realidad en la narrativa cortés*. Barcelona: Simos, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora da PUC-Rio, 2006, p. 97-118.
- KRUS, Luís. Os heróis da Reconquista e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a Primeira Crónica Geral de Espanha. *Penélope*. Fazer e desfazer a História, Lisboa, n° 4, 1989, p. 06-18.
- KÜHNEL, Gustav. Heracles and the Crusaders: Tracing the Path of a Royal Motif. In: WEISS, Daniel H.; MAHONEY, Lisa J. (eds.). *France and the Holy Land: Frankish Culture at the End of the Crusades*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004, p. 64-75.
- LAUAND, Jean. Enigmas, Alegoria e Religião na Educação Medieval. *Notandum (USP)*, vol. 18, 2008, p. 39-50.
- LECLERCQ, Jean. The Renewal of Theology. In: BENSON, Robert; CONSTABLE, Giles; LANHAM, Carol D. (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 68-87.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

- LE GOFF, Jacques. As mentalidades: Uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 68-83.
- LE GOFF, Jacques. Esboço de análise de um romance cortês. In: *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 107-150.
- LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, vol. 34, n° 6, 1979, p. 1187-1215.
- LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 105-120.
- LE GOFF, Jacques. Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na Cristandade do século IX ao século XII. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 75-84.
- LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- LE GOFF, Jacques. Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e séc. VI). In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 121-133.
- LE GOFF, Jacques. O ritual simbólico de vassalagem. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 325-385.
- LE GOFF, Jacques. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 395-413.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LEPRI, Nicoletta. Per un' iconografia di Eraclio imperatore. *Porphyra*, anno V, n° 12, dicembre, 2008, p. 74-93.
- LINDER, Amnon. *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1982.
- LITTLE, Lester K. Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom. *The American Historical Review*, vol. 76, n° 1, 1971, p. 16-49.
- LOBRICHON, Guy. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, p. 69-88.
- LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo. Edición crítica y traducción. In: *Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980, p. 07-22.
- LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo. *Estudio crítico sobre la crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980.
- LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- MACEDO, José Rivair. O historiador e a literatura medieval. *Consciência: Revista Cultural, Técnica e Científica*, Vitória da Conquista - BA, vol. 7, 1997, p. 48-63.
- MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos fabliaux medievais. *Revista Tempo* (UFF), vol. 9, n° 17, 2004, p. 13-31.

- MACEDO, José Rivair. Rolando, Carlos Magno e os Cátaros: o imaginário carolíngio na poesia occitana do século XIII. *Consciência: Revista Cultural, Técnica e Científica*, vol. 5, 1994, p. 109-148.
- MADDOX, Donald; STURM-MADDOX, Sara (eds.). *The Medieval French Alexander*. Albany: Suny Press, 2002.
- MAJZOUB, Milene Chavez Goffar. *Juízos de Deus e justiça real no direito carolíngio: estudo sobre a aplicação dos ordálios à época de Carlos Magno (768-814)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Dissertação de Mestrado, 2005.
- MARANCI, Christina. The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren. *Revue des études arméniennes*, vol. 31, 2008-2009, p. 167-180.
- MARC, Claudine. Représentations médiévales du mythe de l'enfant divin. *Iris*, n° 23, 2002, p. 17-25.
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos. Los *Chronica Byzantia-Arabica*: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada. *e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, n° 1, junio 2006.
- MARTIN, Jean-Pierre. Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation. *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 120, 1987, p. 315-329.
- MASER, Simone. L'image de David dans la littérature médiévale française. *Le Moyen Âge*, vol. 99, n° 3-4, 1993, p. 423-448.
- MATTOSO, José. Investigação histórica e interpretação literária de textos medievais. In: *A Escrita da História. Teoria e Métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 115-126.
- MATZ, Jean-Michel. Relic of the Cross. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2000, vol. 2, p. 388-389.
- MAZETTO JUNIOR, Milton; SILVA, Marcelo Cândido da. A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII). *História Revista (UFG)*, vol. 11, n° 1, 2006, p. 89-119.
- MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MCCORMICK, Michael. O Imperador. In: CAVALLO, Guglielmo (dir.). *O homem bizantino*. Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 217-239.
- MEDEIROS, Elton Oliveira Souza de. *O rei, o guerreiro e o herói: Beowulf e sua representação no mundo germânico*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 2006.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. Lo irreal y lo maravilloso en la *Chanson de Roland*. In: *La Technique littéraire des chansons de geste*. Liège: Librairie Droz, 1959, p. 197-217.
- MICCOLI, Giovanni. Monges. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 33-54.
- MÖLK, Ulrich. La Chanson de Saint Alexis et le culte du saint en France aux XIe et XIIe siècles. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 21, 1978, p. 339-355.
- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MORRISSON, Cécile. *Cruzadas*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- MOSSÉ, Claude. El Alejandro medieval. In: *Alejandro Magno: el destino de un mito*. Madrid: Espasa Calpe, 2004, p. 221-234.
- MULA, Stefano. Les modèles d'autorité religieuse dans la narration profane (XIIe-XIIIe siècle). In: ZIMMERMAN, Michel (org.). *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Paris: École de Chartes, 2001, p. 161-173.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979.

- OAKLEY, Stephen P. Single Combat in the Roman Republic. *The Classical Quarterly*. New Series, vol. 35, n° 2, 1985, p. 392-410.
- ORLANDIS, José. *Historia del reino visigodo español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*. Madrid: Ediciones Rialp, 2003.
- OSTROGORSKY, George. *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Ediciones Akal, 1984.
- LOUDON, Fanny. Lettres de Dieu, lettres du Diable: correspondances entre Terre, Ciel et Enfer. *Les manifestations divines, Questes*, n° 19, 2010, p. 37-55.
- PASTOUREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*. Séculos XII e XIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 495-510.
- PERNOUD, Régine. *Os templários*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.
- PERUGI, Maurizio. Préhistorie de la Vie de saint Alexis. In: *La Vie de Saint Alexis*. Edition critique par Maurizio Perugi. Genève: Librairie Droz, 2000, p. 13-22.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*, 2006.
- PIRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- PLANTIN, Christian. Autoridade. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo. Contexto, 2004, p. 86-87.
- POHLSANDER, Hans A. Helena, Heraclius and the True Cross. *Quidditas*, vol. 25, 2004, p. 15-42.
- RANK, Otto. *El mito del nacimiento del héroe*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1981.
- REGAN, Geoffrey. *First Crusader*. Byzantium's Holy Wars. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- RICHÉ, Pierre. *As invasões bárbaras*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992.
- RICHÉ, Pierre. La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge. In: RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy (dirs.). *Le Moyen Âge et la Bible*. Bible de tous les temps. Paris: Editions Beauchesne, 1984, p. 387-400.
- RICHÉ, Pierre. Paganism. In: VAUCHEZ, André; DOBSON, Richard Barrie; LAPIDGE, Michael (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2000, vol. 2, p. 1067.
- RICHÉ, Pierre. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *¿Qué fueron las cruzadas?* Barcelona: Acantilado, 2012.
- ROUSSET, Paul. La notion de Chrétienté aux XIe et XIIe siècles. *Le Moyen Âge*, vol. 69, 1963, p. 191-203.
- ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1980.
- RUBIO TOVAR, Joaquín. Consideraciones sobre la traducción de textos medievales. In: PAREDES, Juan; MUNÓZ RAYA, Eva (eds.). *Traducir la Edad Media: la traducción de la literatura románica medieval*. Granada: Universidade de Granada, 1999, p. 43-62.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. Prólogo. In: GISLEBERTO DE MONS. *Crónica de los condes de Hainaut*. Tradução de Blanca Garí de Aguilera. Madrid: Ediciones Siruela, 1987, p. IX-XIV.
- RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977.
- RUNCIMAN, Steven. *A teocracia bizantina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2002, 3 vols.

- SALVADOR GONZÁLEZ, José María. La imagen ecuestre del emperador triunfante en Bizancio preiconoclasta. In: *Europa: Historia, imagen y mito*. Col·lecció Humaitats (30). Universitat Jaume I, Biblioteca de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2008, p. 447-465.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Mendoza: Universidad Nacional, 1942, p. 23-34.
- SANFILIPPO, Mario. Roma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 431-448.
- SANTOS OTERO, Aurelio de. Evangelio del Pseudo Mateo. In: *Los Evangelios Apócrifos*. Estudios introductorios y versión de los textos originales por Aurelio de Santos Otero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 75-76.
- SCHILLING, Alexander Markus. Die Reversio sanctae Crucis (BHL 4178) in slavischer Überlieferung. *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographe*, vol. 126, n° 2, 2008, p. 311-333.
- SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 237-251.
- SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 301-317.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007.
- SCHMITT, Jean-Claude. Problemas do mito no Ocidente medieval. In: SCHULER, Donald; GOETTEMES, Miriam Barcellos (orgs.). *Mito: ontem e hoje*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990, p. 42-57.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Providencialismo e história política nos *Decem libri Historiarum*, de Gregório de Tours. *Varia História*, Belo Horizonte, n° 28, 2002, p. 137-160.
- SOARES, Luiz Carlos; VAINFAS, Ronaldo. Nova história militar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História Cultural*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 113-132.
- SOMMERLECHNER, Andrea. Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff-und Motivgeschichte. *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 45, 2003, p. 319-360.
- SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 353-366.
- SOUSA, Ana Alexandra Alves de. Formas de recepção da *Psicomaquia* de Prudêncio. *Hvmanitas*, vol. 50, 1998, p. 115-125.
- STEBBINS, Charles E. Les grandes versions de la Légende de saint Alexis. *Revue belge de philologie et d'histoire*. Langues et littératures modernes, Bruxelles, vol. 53, fasc. 3, 1975, p. 679-685.
- STEBBINS, Charles E. Les origines de la légende de Saint Alexis. *Revue belge de philologie et d'histoire*. Langues et littératures modernes, Bruxelles, vol. 51, fasc. 3, 1973, p. 497-507.
- THIERRY, Jean-Michel; THIERRY, Nicole. La cathédrale de Mren et sa décoration. *Cahiers Archéologiques*, vol. 21, 1971, p. 43-77.

- TOLAN, John Victor. Le baptême du roi 'païe' dans les épopées de la Croisade. *Revue de l'histoire des religions*, tome 217, n° 4, 2000, p. 707-731.
- TOLAN, John Victor. *Sarracenos: El Islam en la imaginación medieval europea*. València: Publicaciones de la Universitat de València, 2007.
- TONGEREN, Louis Van. *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*. Leuven: Peeters, 2000
- TORP, Hjalmar. Un paliotto d'altare norvegese con scene del furto e della restituzione della vera croce: ipotesi sull'origine bizantina dell'iconografia occidentale dell'imperatore Eraclio. In: QUINTAVALLE, Arturo Carlo (ed.). *Medioevo: il tempo degli antichi*. Atti del Convegno internazionale (Parma, 2003). Milano: 2006, p. 575-600.
- TRESIDDER, Jack. *The Watkins Dictionary of Symbols*. London: Duncan Baird Publishers, 2008.
- TROTTER, David A. *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*. Genève: Librairie Droz, 1987.
- TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus: uma nova história das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010, 2 vols.
- VASILIEV, Alexander A. *História del Imperio Bizantino: de Constantino a las Cruzadas (324-1081)*. Tomo Primero. Barcelona: Ibéria-Joaquin Gil, Editores, S. A, 1946.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.
- VAUCHEZ, André. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 15-30.
- VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 243-262.
- VAUCHEZ, André. Santidade. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, vol. 12, p. 287-300.
- WALLACE-HADRILL, John Michael. Fredegar and the History of France. In: *The long-haired kings and other studies in Frankish history*. London: Butler & Tanner Ltd, 1962, p. 71-94.
- WANDER, Steven H. The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath. *Metropolitan Museum Journal*, vol. 8, 1973, p. 89-104.
- WANDER, Steven H. The Cyprus Plates and the *Chronicle* of Fredegar. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 29, 1975, p. 345-346.
- WERVEKE, Hans Van. La contribution de la Flandre et du Hainaut à la troisième croisade. *Le Moyen Âge*, n° 78, 1972, p. 55-90.
- WOLF, Kenneth Baxter. *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- ZERNER, Monique. Heresias. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 1, p. 503-521.
- ZINK, Michel. Artur. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 100-109.
- ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 79-93.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del Mundo*. Representación del espacio en la Edad Media. Madrid: Cátedra, 1994.

### Sobre Gautier d'Arras

- BURGESS, Glyn Sheridan. The theme of chivalry in *Ille et Galeron*. *Medioevo Romanzo*, vol. 14, 1989, p. 339-362.
- CALIN, William C. On the chronology of Gautier d'Arras. *Modern Language Quarterly*, vol. 20, n° 2, 1959, p. 181-196.
- CALIN, William C. Structure and meaning in the *Eracle* by Gautier d'Arras. *Symposium*, vol. 16, n° 4, 1962, p. 275-287.
- CASTELLANI, Marie-Madeleine. La cour et le pouvoir dans les romans de Gautier d'Arras. *Bien Dire et Bien Aprandre*, vol. 8, 1990, p. 19-34.
- COWPER, Frederick A. G. More data on Gautier d'Arras. *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 64, n° 1, 1949, p. 302-316.
- ELEY, Penny. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Ille et Galeron*. Edited and translated by Penny Eley. London: King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1996, p. vii-liii.
- ELEY, Penny. Patterns of Faith and Doubt: Gautier d'Arras's *Eracle* and *Ille et Galeron*. *French Studies*, vol. 43, n° 3, 1989, p. 257-270.
- FARAL, Edmond. D'un 'passionnaire' latin à un roman français: quelques sources immédiates du roman d'*Eracle*. *Romania*, vol. 46, 1920, p. 512-536.
- KING, David S. Humor and Holy Crusade: *Eracle* and the Pèlerinage de Charlemagne. *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, vol. 109, 1999, p. 148-155.
- KING, David S. *Romances less traveled: Gautier d'Arras's Eracle and Ille et Galeron reconsidered*. Washington University, Ph.D dissertation, 1996.
- KING, David S. The Voice from Within: Intra-textual *Auctoritas* in Gautier d'Arras's *Eracle*. *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 104, n° 2, 2003, p. 237-248.
- KING, David S. True to Twelfth-Century Form: Gautier d'Arras's *Eracle*. *Carson-Newman Studies*, Jefferson City, Tennessee, vol. 10, n° 1, 2002, p. 52-76.
- LACY, Norris J. The Form of Gautier d'Arras's *Eracle*. *Modern Philology*, vol. 83, n° 3, 1986, p. 227-232.
- LOVE, Nathan L. Polite Address and Characterization by Speech in Gautier d'Arras *Eracle*. *Romance Quarterly*, vol. 35, n° 1, 1988, p. 21-29.
- PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001.
- PIERREVILLE, Corinne. Introduction et dossier. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Traduit en français moderne d'après l'édition de G. Raynaud de Lage par André Eskénazi. Paris: Champion, 2002, p. 07-38.
- POIRION, Daniel. *Eracle: conte, légende, roman*. In: *Résurgences: mythe et littérature à l'âge du symbole (XIIe siècle)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 119-133.
- PRATT, Karen. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Edited and translated by Karen Pratt. London: King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2007, p. vii-lxiii.
- PRATT, Karen. *Meister Otte's Eraclius as an adaptation of Eracle by Gautier d'Arras*. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1987.

- PRATT, Karen. The Genre of Gautier d'Arras' *Eracle*: A twelfth-century French 'History' of a Byzantine Emperor. *Medieval Historical Discourses: Essays in Honour of Professor Peter S. Noble*, vol. 34, 2008, p. 169-190.
- RAYNAUD DE LAGE, Guy. Introduction. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Publié par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1976, p. v-xxii.
- RAYNAUD DE LAGE, Guy. La religion d'Éracle. In: DUFOURNET, Jean; POIRION, Daniel (eds.). *Mélanges de Langue et de Littérature Médiévales offertes à Pierre Le Gentil*. Paris: SEDES, 1973, p. 707-713.
- RAYNAUD DE LAGE, Guy. Notes. In: GAUTIER D'ARRAS. *Eracle*. Publié par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1976, p. 203-219.
- RENZI, Lorenzo. *Tradizione cortese e realismo in Gautier d'Arras*. Padova: CEDAM, 1964.
- VAN ACKER, Gerard. Gautier d'Arras, le plus ancien trouvère du Nord de la France. *Revue du Nord*, Lille III, tome XLIII, n° 172, 1961, p. 273-279.
- WALTER, Philippe. Compte rendu de PIERREVILLE, Corinne. *Gautier d'Arras*. L'autre chrétien. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 47, n° 186, 2004, p. 206-209.
- WOLFZETTEL, Friedrich. La découverte de la femme dans les romans de Gautier d'Arras. *Bien dire et bien apprendre*, vol. 8, 1990, p. 35-54.
- WOLFZETTEL, Friedrich. La recherche de l'universel. Pour une nouvelle lecture des romans de Gautier d'Arras. *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 33, n° 2, 1990, p. 113-131.
- WOLSEY, Mary Lou Morris. *The Eracle of Gautier d'Arras: a critical study*. University of Minnesota, Ph.D dissertation, 1972.
- YUSTE FRÍAS, José. Puer senex: l'enfant aux trois dons. *Textos*, Zaragoza, 1993, p. 15-27.
- ZUMTHOR, Paul. L'Écriture et la voix: Le Roman d'Éracle. In: ARRATHOON, Leigh A. (ed.). *The Craft of Fiction: Essays in Medieval Poetics*. Rochester, Michigan: Solaris Press, 1984, p. 161-209.