

MICHELLE TATIANE SOUZA E SILVA

**O REGIMENTO DO CORPO EM PORTUGAL NO SÉCULO
XV**

**FRANCA
2014**

MICHELLE TATIANE SOUZA E SILVA

**O REGIMENTO DO CORPO EM PORTUGAL NO SÉCULO
XV**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do Título de Doutor em História.

Área de concentração: História e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França.

**FRANCA
2014**

Souza e Silva, Michelle Tatiane

O regimento do corpo em Portugal no século XV / Michelle
Tatiane Souza e Silva. – Franca : [s.n.], 2014

185 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França

1. Portugal. 2. Idade Média. 3. História do corpo. 4. Cuidados
com o corpo. I. Título.

CDD – 909

MICHELLE TATIANE SOUZA E SILVA

O REGIMENTO DO CORPO EM PORTUGAL NO SÉCULO XV

Tese apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do Título de Doutor em História.

Área de concentração: História e Cultura.

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE: _____
Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França

1º EXAMINADOR: _____

2º EXAMINADOR: _____

3º EXAMINADOR: _____

4º EXAMINADOR: _____

Franca, ____ de _____ de 2014.

À Susani, meu maior exemplo

À Amanda, minha grande companheira

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, pelo financiamento integral desta pesquisa.

À Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França pela confiança, pela amizade e pelo carinho que foram partilhados durante tanto tempo. Agradeço pela leitura e correção minuciosa deste trabalho e, principalmente, por ser meu maior exemplo de generosidade intelectual e de dedicação ao conhecimento, exemplo, esse, que sempre espero seguir.

Ao Prof. Dr. Jean Marcel Carvalho França pela contribuição inestimável à minha formação.

À Profa. Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva e ao Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima pela leitura do meu trabalho no exame de qualificação e pelas observações que foram prestimosas para a finalização desta pesquisa.

À Amanda e ao Douglas por terem lido cada etapa e versão do trabalho. A eles, à minha família, minha mãe Valdete e meus sobrinhos, e à Simone pela confiança e estímulo nas horas certas.

*É como num corpo: temos muitos membros,
nem todos com a mesma função; assim,
embora sejamos muitos, formamos com Cristo
um só corpo, e em relação aos outros somos
membros.*

Romanos (12:4-6)

SOUZA E SILVA, Michelle Tatiane. **O regimento do corpo em Portugal no século XV**. 2014. 185 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2014.

RESUMO

Nos escritos produzidos em Portugal no século XV, reordenar os hábitos e costumes dos homens de corte, e por extensão dos demais homens do reino, tornou-se um dos principais objetivos de nobres, reis e infantes versados nas letras pertencentes à dinastia recém-chegada ao poder, a dinastia de Avis. Para essa reordenação, o registro escrito foi considerado, por letrados e governantes, um instrumento privilegiado para convencerem os seus contemporâneos de que cuidar de si, do próprio corpo e espírito, e bem governar o reino poderiam trazer a felicidade, a paz e a prosperidade. No rol de práticas de cuidados de si partilhadas, a manutenção do corpo saudável, forte e ágil foi gradativamente se configurando como uma das peças-chave da moralidade planeada por tais homens de poder e de letras. Os nobres de Avis atentaram para a manutenção da harmonia física e espiritual, amparada na noção de saúde difundida pelos físicos letrados daquele tempo. O contato constante com as doenças coletivas desde o século XIV, bem como a presença mais regular dos médicos na vida dos homens de corte parecem ter despertado novos sentidos para os cuidados com o corpo, associados à conservação da saúde. Concentrando-se, pois, sobre o equilíbrio e a unidade corporal e espiritual de cada um, tais pensadores não se esquivaram de refletir sobre o corpo social e seu potencial de transformar-se numa espécie de reino reavivado pelo bem, cumpridor do seu dever de manter a saúde de seus membros e, por conseguinte, voltado para a salvação de todos. O plano pedagógico traçado por esses nobres de Avis, fazendo reverberar os escritos de mestres cristãos, como João de Salisbury, procurou contemplar todas as partes do reino em suas particularidades e virtuosidades, a começar pela cabeça do corpo social, o rei. É esse empenho na construção da ordem e da unidade do corpo físico, de cada um e do social, o eixo do presente estudo, que se desdobrará: na análise dos saberes cultivados pelos letrados quatrocentistas, na apreciação dos personagens que tomaram para si a função de gestores do corpo e do espírito e, por fim, na análise das prescrições voltadas para o regimento do corpo físico de cada um e do corpo social.

PALAVRAS-CHAVE: Portugal – Idade Média – História do corpo – Cuidados com o corpo

SOUZA E SILVA, Michelle Tatiane. **The body's regiment in Portugal in the fifteenth century**. 2014. 185 f. Thesis (Doctorate in History) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

ABSTRACT

In the written material produced in Portugal during the fifteenth century, reorganize men of the court's habits and moral, and the range of other kingdom men, became one of the mainly aims claimed by the nobles, kings and princes versed in letters belonging to the newcomer dynasty in the power, the Avis dynasty. For this reordering, a record was considered, by writers and governors, a privileged instrument to persuade their contemporaneous to the care of the self, of the own body and spirit, and the well ruling of the kingdom could bring happiness, peace and prosperity. In the list of self-care shared practices, keeping the body healthy, strong and quick was gradually getting as one of the key elements of morality planned by these men of power and letters. The nobles of Avis attempted to physical and spiritual harmony, sustained by the healthy notion disseminated by the letters physicists from that time. The constantly contact with the general illness since the fourteenth century, as well as the doctors more regular presence in the court appeared to have awakened new senses to the body care, associated to the health keeping. Focusing on the balance and the corporal and spiritual unity of each one, such thinkers haven't avoided from thinking about social body and its potencial to become a kind of kingdom revived by the good deeds, accomplisher of the duty to save its members and, therefor turned to the salvation of all. The pedagogical plan outlined by these nobles from Avis, making reverberate the Christian masters writings, like João de Salisbury, sought considering all the kingdom parts in their particularities and virtuosity, beginning by the top of social body, the king. It is this commitment in constructing the order and the unity of physical body, from each one and social, the target of this study, which will unfold: on the analysis of cultivated knowledges by the fourteenth men of letters, in appreciation of the characters that took to themselves the role of managers of body and spirit and, finally, on the analysis centered in the prescriptions towards the regiment of each one's body and of the social body.

KEY-WORDS: Portugal. Middle Age. History of Body. Body cares.

SOUZA E SILVA, Michelle Tatiane. **Le régiment du corps au Portugal au XV^e siècle.** 2014. 185 f. Thèse (Doctorat en Histoire) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2004.

RESUMÉ

Dans les écrits produits au Portugal au XV^e siècle, réorganiser les habitudes et les coutumes des hommes de cour, et, par extension, les autres hommes du royaume, est devenu l'un des principaux objectifs de nobles, de rois et d'infants versés dans les lettres appartenant à la dynastie récemment arrivée au pouvoir, la dynastie d'Aviz. Pour cette réorganisation, l'enregistrement écrit a été considéré par les lettrés et les gouvernants, un instrument privilégié pour convaincre ses contemporains de que prendre soin de soi-même, de son propre corps et de l'esprit, et de bien gouverner le royaume pourraient apporter le bonheur, la paix et la prospérité. Dans la liste des pratiques d'auto-soins partagées, la conservation du corps sain, fort et agile s'est configuré progressivement comme l'un des éléments clés de la morale prévus par tels hommes de pouvoir et de lettres. Les nobles d'Aviz ont fait attention à la conservation de l'harmonie physique et spirituelle, appuyée sur la notion de santé diffusée par les physiciens lettrés de cette époque-là. Le contact constant avec les maladies collectives depuis le XIV^e siècle, ainsi que la présence plus régulière de médecins dans la vie des hommes de cour semblent avoir réveillé de nouveaux sens pour les soins du corps, associés à la conservation de la santé. En se concentrant donc sur l'équilibre et l'unité corporelle et spirituelle de chacun, tels penseurs n'ont pas esquivé de réfléchir sur le corps social et son potentiel de devenir une sorte de royaume revenu à la vie par le bien, bon faiseur de son devoir de maintenir la santé de ses membres et, par conséquent, dirigé vers le salut de tous. Le plan pédagogique tracé par ces nobles d'Aviz, faisant résonner les écrits des maîtres chrétiens, comme Jean de Salisbury, a cherché contempler toutes les parties du royaume dans leurs particularités et virtuosités, à commencer par la tête du corps social, le roi. C'est cet engagement à la construction de l'ordre et de l'unité du corps physique, de chacun et du social, l'axe de cette étude, qui se déroulera: dans l'analyse des savoirs cultivés par les lettrés quattrocentistes, dans l'appréciation des personnages qui ont pris par eux-mêmes la fonction gestionnaires du corps et de l'esprit, et enfin, dans l'analyse des prescriptions tournées vers le régiment du corps physique de chacun et du corps social.

Mots-clés: Portugal – Moyen Âge – Histoire du corps – Soins du corps

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
SÁBIOS E SADIOS	17
<i>O bem falar</i>	17
<i>Falar de si mesmo</i>	27
<i>Falar a verdade</i>	33
<i>Escrever para aprender e ensinar</i>	44
<i>A arte de escrever</i>	55
CAPÍTULO 2	
A CIÊNCIA DO CORPO E A ARTE DE BEM FAZER E CURAR	68
<i>O mediador do corpo saudável</i>	72
<i>Os limites da arte de bem fazer e curar</i>	77
<i>A medicina na fronteira entre a vida e a morte</i>	85
<i>A religião, a superstição e os saberes dos físicos</i>	91
<i>Aprender a preservar a saúde</i>	100
CAPÍTULO 3	
REGER O CORPO E PRESERVAR A SAÚDE DO REINO	113
<i>O corpo e a comunidade</i>	115
<i>A lealdade e a liberalidade no reger</i>	126
<i>O poder das aparências</i>	141
<i>O alimento que nutre, restaura e protege</i>	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	168

APRESENTAÇÃO

Durante vários séculos, nomeadamente entre os séculos VIII e XV, um pequeno livro, *De duodecim abusivis*, teve uma excepcional fortuna literária. Escrito como um receituário para o povo cristão, o célebre livro era um tanto quanto geral na forma, porém, simples e direto na sua pedagogia. Talvez, por isso mesmo, ele tenha sido lido, copiado, compilado e repetido em voz alta por todos os cantos da Europa cristã, deixando para posteridade cópias em língua latina, anglo-saxã, e em inglês e português, além disso, muito provavelmente era, também, guardado na memória e recitado de cor, já que suas sentenças ritmadas denunciavam a atenção às técnicas mnemônicas usadas naquele tempo.¹ De forma direta, nesse opúsculo, encontram-se lições para o rei e para o bispo, para o pobre e para o rico, para o mancebo e para os velhos, mulheres e homens, ou seja, toda a sorte de gentes se encontra ali contemplada. Personagens variados, e usos ainda mais variados, o conteúdo do livro foi incluído em sermões e em obras pedagógicas de maior volume, sendo sempre lembrado por reis, monges, letrados da corte e dos “estudos gerais”.²

A respeito dos usos e retomadas que esse pequeno texto mereceu, vale destacar uma em especial, que contribuiu para fixar os seus ensinamentos em língua portuguesa: a tradução e cópia, embora parcial e incrementada com sentenças de Santo Isidoro de Sevilha (560-636) e um versículo do Eclesiástico,³ realizada pelo anônimo escritor do *Orto do Esposo*.⁴ Neste, que é um dos mais importantes livros de exortação religiosa produzidos pelos mosteiros portugueses no final do século XIV e início do XV, provavelmente pelo mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, e que compunha, com certa a biblioteca de nobres como o rei D. Duarte e o Condestável D. Pedro de Portugal (1429-1466),⁵ o texto dos *Doze Abusões* figura, entre uma série de compilações de *exempla*, ensinamentos curtos e textos alegóricos, como uma

¹ Cf. Sobre as técnicas de memória artificial na Idade Média, ver: YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, principalmente o capítulo “A memória medieval e a formação de um sistema de imagens”; CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Trad. José Emílio Maiorino. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

² Para informações gerais sobre os *Doze Abusões* e sobre a sua tradução em português, ver: BAUBETA, Patricia A. O. de. *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, p. 12; MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969, p. 79-83.

³ MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*, p. 81.

⁴ *Orto Do Esposo* (final do século XIV). Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 v.

⁵ FERRERO, A. Diaz; PEIXEIRO, H. A. Horto do Esposo. In: LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (Org. e coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 315-316; *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa) (1423-1438). Ed. diplomática de João José Alves Dias. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, p. 206.

espécie de resumo do que se esperava de um verdadeiro povo cristão. Assim, escreveu o anônimo:

Doze abusões são deste mundo. A primeira é o homem sabedor ou pregador sem obras [...] A segunda abusão deste mundo é o velho sem religião [...] A terceira abusão deste mundo é o homem mancebo sem obediência e sem reverência [...] A quarta abusão deste mundo é o rico sem esmola [...] A quinta abusão é a fêmea sem vergonha [...] A sexta abusão é o senhor sem virtude [...] A sétima abusão é o cristão contendedor [...] A oitava abusão é o pobre soberbo [...] A novena abusão é o rei desigual e mal e sem justiça [...] A décima abusão é o bispo negligente e desleixado [...] A onzena abusão é o povo sem disciplina e sem castigo e sem ensinança [...] A dozena abusão é a gente sem lei.⁶

Fazendo uso da técnica da pedagogia contrária, tanto o anônimo que compôs o texto, muito provavelmente antes do século VIII,⁷ quanto o anônimo compilador do *Orto do Esposo*, buscaram enumerar os erros mais comuns entre os diferentes povos da cristandade, para que essa gente, que nutria a expectativa da salvação, pudesse corrigir seus erros e exercer o verdadeiro governo de si e dos outros. Entretanto, aparentemente, três sentenças foram mais diretamente responsáveis pela ampla difusão do escrito nos círculos letrados, principalmente entre os escritores portugueses: o tema do rei injusto, do povo sem disciplina e da gente sem lei. Antes mesmo da inclusão dos *Doze Abusões*, em português, no *Orto do Esposo*, o pequeno livro comumente atribuído a São Cipriano (século III) – embora os comentaristas recentes da obra desacreditem nessa suposta autoria –,⁸ foi um dos textos mais referenciados nos escritos políticos até o século XV, em especial porque saltava aos olhos dos tratadistas, anglo-saxões e de outras partes da Europa, o tema do rei injusto. A proposta geral era recordar e comentar as palavras atribuídas a São Cipriano e encaixar enunciados de outras autoridades do saber, a fim de que os alvos, preferencialmente os reis ou futuros reis, como então se recomendava a um certo gênero de escritos,⁹ pudessem contemplar as palavras de bom ensinamento como se observassem um espelho, que poderia iluminar o que se deveria ser,

⁶ *Orto Do Esposo*, p. 115-117.

⁷ Muito embora não se tenha informações sobre o original desta obra, o pesquisador Blanche B. Boyer afirma que a utilização desse livro já era comum no século VIII na Irlanda, pois o compilador do *Collectaneum Bedae* cita o *De duodecim* como fonte. BOYER, Blanche B. Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent. In: *Classical Philology*, vol. 42, No. 4 (Oct., 1947), pp. 209-222. (Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/266572>; consultado em: 04/02/2014), p. 210.

⁸ BOYER, Blanche B. Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent. In: *Classical Philology*, p. 210.

⁹ QUILLET, Jeannine. *D'une cité l'autre*. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2001; BLANCHARD, Joel e MUHLETHALER, Jean-Claude. *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002; ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político em la edad media*. Barcelona: Editora Ariel, 1992.

fazer ou evitar. Foi, pois, através desse uso corrente pelos escritores, que as *Doze abusões deste mundo* fixaram-se como um espelho, um manual de uso cotidiano direcionado a ensinar as formas pelas quais os homens deveriam conduzir-se e modificar-se.¹⁰

Certamente como uma espécie de espelho de príncipes, o texto dos *Doze abusões* foi recordado entre os letrados portugueses do final do século XIV e durante o século XV. Tanto o foi, que o compilador do *Orto do Esposo* achou necessário, a seguir à tradução e cópia dos *Doze Abusões*, acrescentar uma passagem da conhecida obra *De Proprietatibus Rerum* de Bartolomé Ánglico (1200-1260),¹¹ onde são recordados os hábitos pouco saudáveis, na visão dos cristãos, dos povos da Etiópia. Segundo o compilador do *Orto Esposo*, recordando o escrito de Bartolomé Ánglico, os desertos da Etiópia eram habitados por “gentes que vivem sem lei, assim como bestas”, uns “têm mulheres sem casamento e são chamados garamantes”, outros “moram em caves e comem as serpentes e toda outra coisa que pode ser comida, e estes são chamados trogloditas”. Havia, igualmente, outros que “andavam nus e não trabalhavam em nenhuma coisa, e estes tem nome grafasantes.” Havia, ainda, aqueles inclinados a acreditar em agouros, que caçavam leões e panteras para alimentar-se da carne deles, além daqueles que somente de gafanhotos se nutriam, e não viviam mais do que quarenta anos.¹² Assim, o escritor do *Orto do Esposo*, compilando dois textos fundamentais da literatura cristã da baixa Idade Média, um por sua popularidade, entre os letrados e as gentes simples, e outro mencionado constantemente por sua capacidade de síntese e classificação, próprias das enciclopédias medievais, anuncia a importância dos hábitos e comportamentos como traços distintivos entre os homens de fé e os outros. Traços esses que serão retomados pelos letrados de corte do século XV, porém, tais letrados não se preocupavam somente em demarcar as fronteiras entre os bons cristãos e os outros, mas, sobretudo, procuravam ensinar a seus semelhantes as maneiras pelas quais eles poderiam nutrir os bons hábitos e cultivar as aparências, de forma que as virtudes fossem evidentes em um só golpe de vista; portanto, eram homens defensores da noção de que a busca pela vida feliz deveria começar, por assim dizer, pelo controle do corpo.

Assim, demonstrar a forma mais estável com que os letrados portugueses do século XV obtinham as suas ferramentas de trabalho, a saber, os ensinamentos inquestionáveis das autoridades do saber medieval, foi um dos interesses de aqui descrever a trajetória do *De*

¹⁰ SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 53.

¹¹ Para outra versão da parte compilada pelo anônimo do *Orto do Esposo*, ver: BARTOLOMÉ ÁNGLICO. *De las partes de la tierra y de diversas provincias* (original de 1240). Las versiones castellanas del libro XV de *De proprietatibus rerum*. Estudio y edición de María de las Nieves Sánchez González de Herrero. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2007, p. 94-96.

¹² *Orto Do Esposo*, p. 117.

duodecim abusivis e de recordar as sentenças recortadas pelo compilador do *Orto do Esposo*, a sua constante presença nos tratados políticos – que foram se tornando mais numerosos no final da Idade Média –¹³, bem como as impressões sobre os povos da Etiópia. Ou seja, era através das compilações produzidas nos mosteiros portugueses – o *Orto do Esposo*, o *Virgeu de Consolançon*, a *Corte Enperial*, o *Boosco deleitoso* e o *Castelo Perigoso*, entre outros –,¹⁴ ou através das enciclopédias, antologias e glosas produzidas em outras partes, como aquelas oriundas de Castela,¹⁵ e, ainda, através das traduções de obras realizadas ou financiadas pelos nobres de Avis, que os letrados portugueses do século XV adquiriram os instrumentos necessários para construir suas próprias teses. Os reis, infantes e cronistas portugueses do século XV, como em outras partes, recorreram sistematicamente aos enunciados e sentenças de grandes pensadores e a historietas moralizantes e exemplares, retiradas das obras de escritores pagãos como Aristóteles (384-322 a.C), Cícero (106 – 43 a.C), Sêneca (4-65), e cristãos como Gregório Magno (540-604), Santo Agostinho (354-430), Isidoro de Sevilha, Tomás de Aquino (1225-1274), entre tantos outros que compuseram um grande manancial de saberes aceitos como verdadeiros, seguindo como critério único a similaridade entre os trechos e o que se queria informar, e não propriamente os subentendidos das concepções do homem e do mundo das diferentes temporalidades de cada escrito usado como fonte pelos escritores portugueses.

O recurso corrente desses pensadores quatrocentistas à comprovação de teses por meio dos ditos de grandes homens, recordados pela preciosidade de seus ensinamentos e, também, muitas das vezes, pelo seu exemplo de vida, torna incontornável, neste trabalho, o confronto de escritos de períodos anteriores ao século XV. Entretanto, dado que a erudição no período se sustentava sobre diálogos nem sempre explícitos e, por sua multiplicidade, dificilmente perscrutáveis nos limites de uma tese, a solução para tornar exequível o mapeamento foi explorar apenas os diálogos com os escritos do passado declarados fundamentais pelos

¹³ Cf. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996, principalmente o capítulo 1. Percursos da constituição de um gênero, onde a autora escreve sobre os espelhos de príncipes na tradição medieval de escritos sobre o poder.

¹⁴ Tais escritos foram feitos nos mosteiros portugueses durante o século XIV por monges anônimos e serviram como fonte para os letrados de corte. Para informações mais informações, ver: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org. e coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*; MONGELLI, L. M. (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999.

¹⁵ Segundo Ana Isabel Buescu os letrados portugueses do final da Idade Média estabeleciam relações constantes com o universo cultural hispânico. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49), p. 50. Aqui, vale destacar a *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano* [(1344); Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Perez. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005] que serviu ao rei D. Duarte e o infante D. Pedro como fonte de estudo e, portanto, a forma pela qual eles tiveram contato com uma das obras políticas fundamentais do cristianismo: *O Regimento de príncipes* de Egídio Romano.

próprios letrados de Avis. Em outras palavras, é no rastro das indicações que eles próprios forneciam, explicitamente ou sugestivamente, sobre suas fontes e sobre como eles leram e utilizaram as formulações de outras épocas, que se realizou aqui o confronto de escritos de tempos tão distintos. Por ambiciosa que possa parecer a proposta, ela se justifica pelo objetivo deste trabalho de desmontar as verdades afirmadas e naturalizadas acerca do corpo. Verdades que, a despeito do caráter sempre provisório de qualquer verdade, foram banalizadas graças à sua repetição e à retomada dessas fontes, cujas formas convém justamente desnudar e desmontar.¹⁶ Essas inevitáveis idas e vindas por escritos de outros períodos da história, entretanto, serão aqui realizadas com o cuidado para não se perder o filtro do Quatrocentos português, que é o foco deste estudo. Do mesmo modo, não se perderá de vista que tais retomadas não significaram uma adesão plena às ideias do passado, ao contrário, foram realizadas sem que se considerasse o conjunto do passado, isto é, foram retomadas e rearticuladas segundo os princípios do tempo dos quatrocentistas.¹⁷ Melhor dizendo, o exame dessas incidências sobre o passado nas fontes a examinar será realizado com a intenção de questionar como os ensinamentos de outra época, de outro contexto, foram rearticulados pelos escritores do século XV, e de esmiuçar os modos como eles contribuíram para que tais homens construíssem as suas próprias formas de intervenção nos hábitos e nas condutas dos seus contemporâneos.¹⁸

Nesse sentido, as formas de escrever, como a compilação, a cópia integral ou parcial dos textos, o uso quase excessivo dos exemplos de homens tidos como grandes, não se mostraram úteis apenas para selecionar passagens para ilustrar e enriquecer os textos, mas a própria razão de ser da escrita era a retomada de textos do passado; o que pode ser observado nos prefácios das obras dos príncipes de Avis ou nas crônicas que aqui serão trabalhadas. Partilhando a noção geral de que o conhecimento era um patrimônio coletivo e estava voltado para a edificação do homem, os seus próprios escritos não se pretendiam como criações novas e sim como meio para se preservar e ampliar um patrimônio comum, acrescentando ou reformulando alguns pontos. Eram um meio, pois, de contribuir para a perpetuidade dos diversos saberes empenhados em ensinar o homem e conduzi-lo a uma vida feliz. São, portanto, tais questões que alimentam a reflexão proposta no primeiro capítulo, onde a análise de tópicos discursivos sobre o compromisso de veracidade ou de edificação foram trabalhadas

¹⁶ Cf. VEYNE, P. *Foucault*. Seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, 2011, p.25-27.

¹⁷ COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1992, p. XVI

¹⁸ COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past, p. 3

com o objetivo de evidenciar os porquês de se escrever e, mais fundamentalmente, os porquês de se escrever sobre os cuidados com o corpo.

O porquê de se escrever sobre os cuidados com o corpo alimenta, assim, toda a primeira etapa da pesquisa e abre caminhos para questionarmos que elementos confluíram para que o corpo fosse se configurando, paulatinamente, como uma das metas da reflexão sobre as virtudes entre os letrados de Avis. Nessa questão, que diz respeito à pesquisa de forma mais específica, reside o segundo motivo pelo qual aqui foi recordado o texto das *Doze Abusões*. Espécie de resumo das expectativas acerca do povo cristão, esse documento não se configurou como única fonte de ensinamentos para os moralistas portugueses religiosos ou cortesãos, que recheavam os seus escritos também com outras fontes, porém, é um texto de síntese das condutas a serem evitadas e, portanto, traduz de forma modelar uma tendência geral dos escritos do século XV: a preocupação em regular os hábitos e as ações do homem português. Tal empenho atravessa, sem dúvida, os escritos dos pensadores de tempos anteriores, todavia, a partir dessa forma concisa das *Doze Abusões*, voltada para a relação entre os cuidados com o corpo e a remodelação do reino, chega às reflexões dos homens portugueses ligados ao poder e às letras. Muito embora outros escritores peninsulares anteriores ao século XV – como Pedro Hispano (entre 1205/1220 – 1277), Afonso X (1284 – 1252), Frei Álvaro Pais (1275 – 1352), entre outros –¹⁹ tenham seguido caminhos semelhantes, mas de forma difusa, para os letrados da corte de Avis essa relação se apresentou como o eixo das suas reflexões. Conduzidos por este objetivo de ensinar as boas práticas aos portugueses “amadores das virtudes”²⁰ – como define o infante D. Pedro (1392-1449) no prólogo da sua tradução do *Livro dos Ofícios*, escrito pelo filósofo romano Marco Túlio Cícero –, os escritos desse tempo dialogavam entre si,²¹ trabalhavam matérias semelhantes e, quando, mais técnicos, como no caso do *Livro da montaria* e do *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, dos reis D. João I (1357-1433) e D. Duarte (1391-1438), eram recheados de digressões moralizantes conduzidas pela referida relação.

Os reis, nobres e infantes da corte de Avis, que buscaram constantemente reafirmar o potencial pedagógico que o registro escrito carregava e, do mesmo modo, afirmavam constantemente o papel que eles tinham no ensino das boas práticas, já que nutriam a

¹⁹ Para um levantamento sistemático da produção escrita do final da Idade Média portuguesa, ver: CINTRA, Maria Adelaide Valle. Bibliografia de textos medievais portugueses publicados. In: *Boletim de Filologia*. Tomo XII. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1960.

²⁰ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro (1433-1438). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 769.

²¹ CARVALHO, Joaquim de. Sobre a erudição de Gomes Eanes de *Zurara*: notas em torno de alguns plágios deste cronista. In: *Biblos*, Coimbra, Vol. 25 (1949). (Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org>; Consultado em: 02/07/2010).

obrigação moral de cuidar de si mesmos, do seu próximo e do reino,²² dialogavam, igualmente, com os escolásticos, principalmente Tomás de Aquino e Egídio Romano (1243-1316), e, aparentemente, aprenderam com eles que a natureza humana inevitavelmente se ressentia do pecado original e, portanto, carregava os desgraçados apetites da carne, as paixões libidinosas, a inclinação ao exagero e à desordem. Mas, ainda assim, o homem era portador do potencial de se transformar, de voltar-se para si e para sua correção, de aprender as práticas virtuosas; era, pois, um homem apto a aperfeiçoar-se em vida em busca do seu desígnio, a salvação, desde que fosse capaz de conservar a memória de seu Deus, como ensinava Agostinho, e de se conduzir pela razão, como ensinava Tomás de Aquino.²³

Segundo os letrados de Avis, pensar sobre o corpo era de alguma forma pensar no potencial que o homem conservava de educar-se, ou seja, o corpo se mostrava como objeto de uma pedagogia direcionada a pensar o homem de forma integral e a concentrar esforços para o controle dos gestos, gostos e atitudes. Uma pedagogia construída gradativamente e que, entre os portugueses, conhece o seu momento mais frutuoso apenas no século XV, tendo se consolidado através do diálogo de seus três principais construtores: o rei, o religioso e o médico. Por certo, a noção de regimento do corpo não foi uma construção inovadora dos letrados de corte do século XV português, já que eles próprios admitiam que seus aconselhamentos acerca do corpo eram provenientes dos mais famosos físicos que viveram próximos de seu tempo. Homens que, a partir do século XIV, ganharam espaço nos diferentes reinos europeus, quando as dores e as numerosas mortes provocadas pela peste disseminou uma insegurança geral e uma visão, cada vez mais corrente, de que os médicos poderiam aplacá-la. Pouco a pouco, a medicina e seus praticantes foram associados ao restabelecimento ou à conservação da saúde e esta, como ensinara Hipócrates (460 – 377 a.C) muito tempo antes, era tida como o equilíbrio entre os humores do corpo e, também, entre o corpo e os astros, ou seja, entre o corpo e o ambiente geral. Desse modo, os praticantes da medicina fizeram-se cada vez mais necessários e numerosos, e dividiram-se entre aqueles formados nas universidades e aqueles praticantes das curas vulgares.²⁴ Essas distinções e outras diversas

²² Ver: DOM DUARTE. *Leal Conselheiro* (1437-1438). Ed. Crít. e notas de Joseph-Maria Piel. Lisboa: Bertrand, 1942; *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egídio Romano*.

²³ Sobre os pontos de concordância do pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, ver: GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho? / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010. Para um resumo da ética cristã na baixa Idade Média, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2009; LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*. Trad. Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967, NERI, Demetrio. *Filosofia Moral*. Manual introdutivo. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2004, entre outros.

²⁴ Cf. GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

impressões que os letrados portugueses do século XV registraram acerca da medicina e, ainda, os julgamentos que eles fizeram sobre as ações dos físicos de seu tempo são o objeto do segundo capítulo.

Por fim, vale dizer, que a análise sobre os registros que os letrados de Avis legaram acerca da medicina e dos médicos abriu espaço, no terceiro capítulo, para o questionamento de outras justificativas para os cuidados com o corpo propostas naquele tempo, tais como as regras religiosas devedoras, sobretudo, da *Regra de São Bento*.²⁵ Tais regras fizeram fortuna, ao ensinarem, por exemplo: a evitar comer e beber excessivamente e, em tempos determinados, praticar o jejum; a manter a limpeza corporal, das vestes, das mãos e do rosto; a vestir-se adequadamente; a gesticular e portar-se diante dos outros de forma a ostentar o recato, a docilidade e, portanto, a alardear as virtudes da alma. Todos esses enunciados, que vinham de longa data e não eram estranhos aos médicos, entremeavam-se nas páginas dos letrados quatrocentistas, portanto, ilustram como esses escritores não se propuseram a romper com o seu passado, nem com o mais distante, nem com o mais recente, e ainda se inspiravam nos modelos monásticos.²⁶ O regimento do corpo proposto por esses homens foi construído justamente na confluência da tradição dos escritos religiosos com os saberes que a universidade medieval propalava, principalmente aqueles que diziam diretamente sobre o corpo através da medicina. Das regras monásticas, sobretudo, da *Regra de São Bento*, da *Regra Pastoral* de Gregório Magno e, ainda, dos diversos livros de exortação religiosa, como os escritos de Bernardo de Claraval (1090-1153), São Boaventura (1218-1274), Tomás de Kempis (1380-1471) e os produzidos em solo português, citados anteriormente, entre outros, os letrados de Avis retiraram a noção de que conter o corpo e controlar as aparências não eram somente formas de diferenciação entre os mais adiantados na virtude e os aprendizes, mas era uma condição para a salvação. Da experiência constante com as doenças coletivas e dos ensinamentos dos médicos, os nobres da corte de Avis aprenderam que conservar a saúde ou restaurar o equilíbrio do corpo eram exigências para a manutenção da vida e, portanto, condições primordiais para a perpetuidade do reino. Por tudo isso, eles tomaram para si a tarefa de ensinar os seus contemporâneos a não perder de vista os acidentes do corpo.

²⁵ Sobre a importância da Regra de São Bento na vida monástica medieval, ver: BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira, rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999; BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Trad. Teresa Péres. Lisboa: Terramar, 1996.

²⁶ MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média – Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011, p. 349-373.

CAPÍTULO 1

SÁBIOS E SÁDIOS

O bem falar

Já na segunda metade do século XV, Frei João Álvarez¹ (14?-1484) compôs² a versão portuguesa de uma das obras mais difundidas no ocidente cristão entre o final do século XIV e o século XV: *A Imitação de Cristo*.³ A versão original dessa obra foi escrita no Mosteiro de Santa Ana, na Holanda, por Tomás de Kempis, um cônego regular de Santo Agostinho. De modo geral, o texto, dividido em quatro livros, tinha como fio condutor a forma como o cristão deveria viver para seguir os passos de Jesus, reunindo, assim, os traços da longa tradição medieval de ascética cristã e as fórmulas dos livros pastorais, além de, mais firmemente, inspirar-se na obra *As Confissões*, de Santo Agostinho.⁴ Dentre os mais diversos ensinamentos para a vida espiritual, o escritor adverte sobre as “conversas supérfluas”, que eram, segundo ele, conduzidas quase sempre pela vaidade. Diz ele que somos inclinados a falar porque, “com essas conversações”, desejamos “ser consolados uns pelos outros e desejamos aliviar o coração fatigado por preocupações diversas”. Adverte, no entanto, que cumpre estar atento, pois

¹ Frei João Álvarez ficou mais conhecido como um cronista privado, já que sua mais importante obra foi a *Chronica do Infante Santo D. Fernando*. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Historiografia Portuguesa*. Doutrina e Crítica. vol. I – Séculos XII-XVI. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p. 89. Sobre a vida e o trabalho como letrado de Frei João Álvarez, ver: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares*. Estudo textual e literário-cultural. Coimbra: Separata do ‘Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra’, Vol. XXVII, 1964.

² O trabalho de Frei João Álvarez na tradução ou composição dessa obra ainda carece de mais estudos. O que se sabe, através da pesquisadora Isabel Vilares Cepeda, é que o primeiro livro do manuscrito, *A imitação de Cristo*, circulou na península ibérica com o título *De contemptu mundi* assinada por Juan Gerson – também em Veneza os primeiros impressos foram assim intitulados – e, muito provavelmente, Frei João Álvarez traduziu uma versão castelhana da obra e acrescentou algumas passagens de esclarecimento. Cf: CEPEDA, Isabel Vilares. Uma versão quinhentista inédita da ‘Imitação de Cristo’. In: *Boletim de Filologia*. Tomo XXII. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1964-1973. Para mais informações, ver: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares*. Estudo textual e literário-cultural, p. 155-167.

³ CEPEDA, Isabel Vilares. Uma versão quinhentista inédita da ‘Imitação de Cristo’. In: *Boletim de Filologia*, p. 281.

⁴ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo* (primeira metade do século XV): com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Trad. das reflexões de São Francisco de Sales e demais orações e salmos, por Lúcia M. Endlich Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 14-15. Tomás de Kempis com o seu *Imitação de Cristo* marcou a origem de uma série de textos de grande popularidade que posteriormente foram designados como *devotio moderna*. Tais textos foram consagrados no século XV e XVI como ferramentas espirituais, ou seja, eles procuravam organizar a relação do homem com o presente, com a materialidade, com o propósito de ensinar as fórmulas mais seguras de cuidado espiritual, voltar-se para o interior, com o objetivo último e mais importante de propagar o modo como se poderia conhecer a Deus. GARCÍA, Rafael M. Pérez. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento*, 1470-1560. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, p. 13-14.

muitas vezes é em vão e sem proveito, pois essa consolação exterior é muito prejudicial à consolação interior e divina. Cumpre, portanto, vigiar e orar, para que não se passe o tempo ociosamente. Se for lícito e oportuno falar, seja de coisas edificantes. O mau costume e o descuido do nosso progresso espiritual concorrem muito para o desenfreamento de nossa língua. Ajudam muito, porém, ao aproveitamento espiritual os devotos colóquios sobre coisas espirituais, mormente quando se associam em Deus pessoas que pensam e sentem do mesmo modo.⁵

Tomás de Kempis, no trecho aqui recordado, chama atenção para os perigos de se falar em demasia, porém, sem cair em um incentivo, puro e simples, ao silêncio, mas sim visando alertar para o uso benéfico das palavras. Não que a vida religiosa apregoada por Kempis não atentasse para a importância do silêncio, que tinha, sem dúvida, o seu lugar e motivos justificáveis para ser praticado,⁶ no entanto, Kempis, e muitos escritores contemporâneos a ele, escreveram sobre uma economia de gestos, palavras e comportamentos gerais que conduziria os homens para a salvação. A fala e os diversos constrangimentos que recaíram sobre ela, nesse conjunto, eram enumerados como índices prioritários do recomendável bem cuidar de si.

Desde muito cedo, o ocidente cristão se construiu em oposição aos pagãos e, por consequência, fincou uma série de dados sobre os costumes socialmente aceitáveis em contrapartida aos costumes condenáveis, aqueles que não garantiriam o encontro com a Verdade.⁷ Por isso, o sustentáculo dessa oposição era, sobretudo, a crença,⁸ porque a religiosidade, naquele tempo, se configurava especificamente como o meio pelo qual o homem traduzia sua existência e, por isso, amparava – ou determinava – os modos como os fiéis conviviam entre si, os hábitos aceitos ou não aceitos, os valores embutidos em suas escolhas,⁹ em suma, através dos costumes dos outros, considerados errados, bem como dos índices de boas práticas legados pela Bíblia, o cristianismo construiu uma nova concepção de

⁵ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*, p.40-41. Ou a versão portuguesa do século XVI: THOMAZ KEMPIS. *Imitação de Christo que o vulgo intitula* (primeira metade do século XV): Contempus Mundi, Dividida em IV. Livros Escritos pelo Ven. Thomaz de Kempis. Terceira Impressão. Lisboa: Na officina de Joaquin Ana da Musica, Capitulo X. Como seja de evitar toda a demasia nas palavras, p. 19 -20.

⁶ Penso, por exemplo, na vida monástica que conferia um lugar importante ao silêncio: BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Trad. Teresa Péres. Lisboa: Terramar, 1996, p. 23; ver também: MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, especialmente, p. 165-170.

⁷ Cf. JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985; BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

⁸ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001, principalmente o capítulo *La croyance au moyen âge*.

⁹ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungman; rev. e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 73-75.

homem, de hábitos, costumes e leis. Desse modo, as maneiras de viver e de exortar do bom pastor,¹⁰ as formas de procurar e se remeter a Deus¹¹ e, também, os modos de ler – o que ler e como ler –,¹² os cuidados com o corpo, as maneiras de amar dos bem casados, as formas benéficas de amizades, as formas de falar, de escrever e de ensinar, entre tantos outros índices dos comportamentos considerados bons que se fixaram na literatura¹³ medieval, eram pactuados como boas formas de se viver e denunciavam o compromisso com a sorte que acometeria a cada um no dia do Juízo Final.¹⁴

Entre essas variadas construções pedagógicas e as variadas imagens de homens exemplares que alimentaram os índices medievais de se bem viver, vale aqui desdobrar o ambiente de corte do século XV português, ou seja, destacar a comunidade de escritores daquele tempo e daquele reino, bem como mapear as formas com as quais eles acreditaram ensinar seus contemporâneos, através do seu próprio exemplo e com os seus escritos – que como eles gostavam de afirmar, refletiam as virtudes do escritor –, o caminho de uma vida virtuosa.¹⁵ Da mesma forma que Tomás de Kempis, D. Duarte escreveu sobre as técnicas que cada um deveria aprender para bem cuidar de si, do seu próximo e do reino. Variados temas foram abordados pelo rei escritor, no entanto, merecem destaque, por hora, as suas orientações sobre o bem falar. Em certa altura do *Leal Conselheiro*, o Eloquentes escreve sobre a “grande guarda e aviso da fala”, propondo que cumpre a todos evitar falar em demasia, já que, para participar de boas conversas, era necessário antes saber ouvir e dizer somente o necessário, portanto, cumpria a todos manter a “virtude da discrição”. Assim, era

¹⁰ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral* (≈ 590). Prefácio Dom Moacyr Grechi, OSM. Introdução e notas Heres Drian de Oliveira Freitas, OSA. São Paulo: Paulus, 2010.

¹¹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões* (397-398). Trad. do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

¹² HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálon*: da arte de ler (século XII). Introd. e trad. de Antonio Marchionni. 2. Ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2007.

¹³ Literatura é tomada aqui no seu sentido etimológico que vem do latim *littera*, letra do alfabeto, ou seja, literatura, na Idade Média, significa algo ‘escrito com letras’, diferente, portanto, da acepção predominante após o século XIX que entende literatura com um campo específico do conhecimento e da arte. FORTINI, F. Literatura. In: *Enciclopédia Einaudi*. Volume 17 Literatura – Texto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, p. 177.

¹⁴ No entanto, é necessário fazer algumas observações. A primeira delas que a fórmula geral de construir modelos de comportamentos para a vida social não é uma novidade cristã é, sim, uma história de longa data, como também, não é uma história que parou nos modelos virtuosos do cristianismo. Depois desta observação, vale também, anunciar que a paisagem social onde uma ou outra fórmula se impôs não foi sempre a mesma, ou seja, mesmo dentro do ambiente cristão as formas de apreensão destes modelos de conduta tem uma história particular. Sobre a historicidade destas fórmulas, principalmente a dos gestos, bem como uma visada sobre alguns marcos fundamentais, ver: SCHMITT, Jean-Claude. A moral dos gestos. In: SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). *Políticas do Corpo*. Elementos para uma história das práticas corporais. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 141-161.

¹⁵ Sobre o empenho pedagógico da corte de Avis, ver: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999; MONGELLI, L. M. (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; FRANÇA, Susani S. L. O intuito pedagógico nas crônicas e nos livros didáticos medievais portugueses. In: *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas, (31), Jan./Jun., 1998, p. 23-37.

justo guardar-se da “mentira, bajulação, teimosia”, como também, era bom não se “calar com desprezo” ou “romper a história começada”. Cumpria, igualmente, na boa conversa não falar muito alto, evitar o “mal dizer” ou os “tristes dizeres”; era igualmente lembrada a importância de saber o que falar e dar o devido peso às coisas a serem ditas, assim, era recomendável ter esforço no falar para evitar as “fracas razões ou pequena vontade”. Por fim, lembra o rei escritor, era igualmente dever de todos nunca dizer as “palavras de pecado ou desonestas”.¹⁶

De um modo geral, a fala, para aqueles homens, estava inscrita numa ordem exterior, já que suscitava gestos,¹⁷ de repetição, mimetismo, multiplicação dos bons hábitos, mas também espelhava uma ordem interior, reveladora de uma moral.¹⁸ Em outras palavras, os enunciados sobre os modos de falar denunciam uma duplicidade: como forma de expressão e seguida de um gestual apropriado, a fala revelava as boas virtudes do emissor e, do mesmo modo, guardava consigo a função de ensinar, em especial através das boas performances daqueles que podiam e queriam falar. Os desempenhos no falar eram constantemente lembrados e descritos em um plano que conjugava as virtudes do emissor e aquilo que deveria ser fixado como objeto de aprendizado. Entre os cronistas,¹⁹ por exemplo, eram comuns as lembranças dos bons modos no falar por reis e nobres. Como escreve Fernão Lopes (1380/1390 – 1460), primeiro cronista oficial do reino, o rei D. João I mostrava em “sua conversação” os “grandes e honrosos costumes”, pois usava “sempre as palavras bem medidas e corteses”, de modo que “nenhuma torpeza [...] nunca foi ouvida de sua boca”, de forma que ficava claro que ele “nem era sanhudo nem cruel” e que as virtudes, “justiça e piedade”, eram nele evidentes.²⁰ Outro rei recordado por suas “bondades naturais” e pelas “virtudes em tudo Reais” foi D. Dinis, que, segundo Rui de Pina (1440-1522), terceiro cronista oficial do reino,

¹⁶ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro* (1437-1438). Ed. Crít. e notas de Joseph-Maria Piel. Lisboa: Bertrand, 1942, p. 183.

¹⁷ Cf. ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, principalmente, p. 240-262.

¹⁸ Esse tipo de separação é bastante comum entre os historiadores que tratam dos hábitos aceitos nas sociedades medievais ou modernas, isso porque, nesse tempo as noções de boa educação – como se portar a mesa, por exemplo – não eram ligadas somente as regras de etiqueta, como é comum no nosso tempo, mas anunciavam também os valores e virtudes daquela época: ROMAGNOLI, Daniela. Guarda no sii vilan: as boas maneiras à mesa. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

¹⁹ Neste trabalho atentarei, em primeiro lugar, para os cronistas Fernão Lopes, Gomes Eanes de Zurara e Rui de Pina. Isso porque, esses cronistas, de certa forma, contribuíram para efetivar as propostas avulsas de ensinar os seus contemporâneos através dos livros, missão que eles cumpriram assumindo duas funções: guarda-mor do Arquivo régio e cronista oficial do reino. Como lembra Susani Silveira Lemos França essas duas funções exercidas por esses cronistas, apesar da peculiaridade da obra de cada um e do fato de Rui de Pina ter escrito também no início do século XVI, “permite enquadrá-los num mesmo projeto [...] de valorização do passado”, projeto este começado no final da Idade Média e impulsionado diretamente pelos reis da dinastia de Avis. Cf. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais* (Século XV). São Paulo: Annablume; Brasília: Capes, 2006.

²⁰ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I* (≅ 1450). Lisboa: Escriptorio, 1897, Vol. IV, p 7-8.

foi um “príncipe muito prudente, e de muito singular conselho, e no falar português de seu tempo, assaz copioso, e de muita graça, e tratava com grande humanidade a todos aqueles que com ele conversavam”.²¹ A fala como espelho das virtudes é lembrada, também, por Frei João Álvarez na sua *Chronica dos feytos, vida, e morte do Infante Santo D. Fernando*, ao dizer que D. Fernando conservava tantas virtudes que “sua conversação” era mais “angélica, que humana”.²² Assim como os citados, mereceu ainda destaque, por seu modo virtuoso de falar, o infante D. Henrique, que era, segundo Zurara (1410-1474), na *Crónica de Guiné*, um nobre “amado de todos” por suas respostas sempre “brandas, sem apoquentamento de seu estado” e sem que nunca de sua boca “palavra torpe nem desonesta” fosse ouvida.²³

Herdeiros de uma tradição onde a voz e o gesto simbolizavam valores e eram instrumentos-chave na exteriorização de si e na formação dos outros,²⁴ os letrados de Avis conferiram importância à fala como ato exemplar e expressão, em parte, da pedagogia que eles propalavam. Para eles, o ensino ainda era muito devedor da fala, embora o livro, já no século XV, viesse desempenhando a função de ordenação dos saberes e de alimento dos bons valores – como adiante será desdobrado. Na verdade, as boas conversas estavam previstas no rol de práticas para alcançar o bom conhecimento – aquele sobre as virtudes –, como lembra o já citado D. Duarte: “ler bons livros, ouvir sermões e boas conversas”²⁵ eram hábitos que deveriam estar presentes na vida daqueles que buscavam a ordem do espírito e a saúde do corpo. Contudo, vale frisar que cada um desses exercícios desempenhava papel diferenciado na transmissão do conhecimento, ou seja, as boas conversas não substituíam, para aqueles homens, o estudo dos livros ou a rotina religiosa regular – ouvir missas, guardar as datas festivas, pôr em prática os sacramentos, entre outros.²⁶ Era função dos livros, por exemplo, reunir as falas de diferentes autoridades que contribuiriam para a fixação dos saberes. Como lembra o infante D. Pedro, citando Santo Agostinho no seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, “não queremos estar em uma palavra, mas trespassar por ouvirem outras [...] porque mais deleitação trazem todas, que algumas”, e isso, para o infante, só era possível a partir da leitura

²¹ RUI DE PINA. Chronica do muito alto, e muito esclarecido principe Dom Diniz (após 1490). In: *Crónicas de Rui de Pina*. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II. Introd. e rev. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 265.

²² FREI JOÃO ÁLVAREZ. *Chronica dos feytos, vida, e morte do Infante Santo D. Fernando, que morreo em Fez* (1451-1460). Revista, e reformada agora de novo pelo Padre Fr. Jeronymo de Ramos da Ordem dos Pregadores. Dedicada ao excellentíssimo Senhor Duque do Cadaval. Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1830, p. 7.

²³ GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné* (1452-1453). Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança. Lisboa: Livraria Civilização, 1973, p. 25.

²⁴ Cf. ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A “literatura” medieval*, 1993.

²⁵ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 296.

²⁶ Sobre a rotina dos reis e nobres de corte em Portugal, ver: GOMES, Rita Costa. *A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, principalmente, p. 295-325.

de vários bons livros, pois quanto mais histórias de homens exemplares conhecêssemos, mais afeitos às virtudes nos tornaríamos.²⁷

O compromisso de ensinar, portanto, de falar, foi descrito por esses homens de variadas maneiras. Nos ritos da missa, por exemplo, as exortações e orações se repetiam para que os homens rememorassem o seu compromisso com o divino, ou melhor, as formas rituais, como a profissão da fé, a oração do *Credo* – que se estabeleceu de uma forma mais definitiva no Concílio de Niceia de 325 –²⁸ e os outros ritos da Eucaristia reproduziam a história da origem dos tempos, do sacrifício de Jesus e da redenção de todos, de forma que a trajetória humana fosse rememorada, se fixasse no coração dos fiéis e determinasse a vida do cristão, já que o destino quisto por todos era a salvação.²⁹ A eficácia do modelo da Eucaristia era garantida pela adequação do espaço e da fala para a fixação e reprodução dessa memória que deveria ser celebrada visando a edificação.³⁰ Era, portanto, uma pedagogia especular e memorativa que se instaurava no ritual, por excelência, da fé cristã. No que concerne ao espaço, o templo de adoração do sagrado – a igreja –, fosse ela qual fosse, mantinha consigo o valor da presença de Deus e de seu sacrifício,³¹ mesmo que ali não fosse o lugar onde Deus esteve presente em carne, pois, de qualquer modo, sua presença simbólica garantia a sacralidade daquele templo. Por isso, o espaço das igrejas medievais era pensado para reproduzir a memória da epopeia cristã e fixar, utilizando os artifícios da memória artificial,³² toda a verdade da história divina e de suas criaturas.³³

Do mesmo modo, as orações e o canto, recordados na missa, invocavam essas passagens memoráveis, que ratificavam a Redenção, e se desenvolviam através de uma pedagogia especular e memorativa. Era o canto ensinado para que os fiéis pudessem participar do ritual, como também, para fixar as mensagens divinas. D. Duarte, por exemplo, no seu *Livro da Cartuxa*, esquematizou o ensino dos moços que viviam na capela para que estes fossem instruídos desde cedo no cantar. Na sua anotação sobre “as coisas para a capela ser bem regida”, o canto aparece em primeiro lugar, juntamente com a leitura e os ditos dos

²⁷ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria (1418-1425). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 647.

²⁸ SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, p.80.

²⁹ Cf. PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2000.

³⁰ Cf. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

³¹ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, p. 186-187.

³² Sobre as técnicas de memória artificial na Idade Média, ver: YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

³³ Georges Duby ao tratar das catedrais medievais parte da ideia de que a construção e a decoração das Igrejas objetivavam ensinar através da visão e, também, dos outros sentidos humanos a verdade cristã. A luz, por exemplo, que se propagava nestes ambientes era pensada de forma a reproduzir o sistema de hierarquia social daquele tempo. DUBY, Georges. *O tempo das catedrais – a arte e a sociedade (980-1420)*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1993, principalmente, p. 113.

sacerdotes, pois “cada um em especial” deve saber o que “dizer, assim como ler e como cantar” nos momentos da missa. Era, na opinião do rei, deveras importante criar “moços na capela”, desde tenra idade, “de idade de sete ou oito anos”, e que eles fossem “de boa disposição em vozes e entender”, já que assim, por essas qualidades, eles iriam “ser bons clérigos e bons cantores”.³⁴ Defendia-se, desse modo, que o canto e os dizeres dos sacerdotes podiam inculcar nos fiéis os valores de uma vida cristã, bem como tornar familiar o conteúdo das orações, que espelhava as virtudes e recordava os passos para a bem-aventurança, pois, como lembra D. Duarte, “a santa oração do Pai nosso”, por exemplo, quando executada pelo fiel, pode fazer com que este se aproprie das “sete virtudes principais”: “três teologais, fé, caridade, esperança, e as quatro cardeais, prudência, temperança, justiça e fortaleza”.³⁵

As restrições sobre o falar, que D. Duarte e Tomás de Kempis trataram em seus livros, os enunciados legados pelos cronistas descrevendo os modos de falar de reis e nobres e, também, o papel da pronúncia para a transmissão dos saberes indicam que a fala era valorizada como forma de ensino e, especialmente, como espelho das virtudes. Portanto, era ensinada para que se chegasse à excelência esperada. Além disso, as regras do bem falar, lembradas aqui, foram possíveis através da fixação de modelos retóricos cristãos herdados, e redefinidos, da gramática e da retórica gregas. A harmonização dos saberes gregos com o que era ofertado pelos apóstolos se deu numa longa trajetória iniciada pelos monastérios durante o primeiro milênio e, revitalizada, depois, pela universidade medieval.³⁶ A primeira preocupação com o ensino da retórica e gramática, durante a Idade Média, era com a entonação, pois as palavras deveriam ser ditas sem indicar a soberba, mas, da mesma forma, não poderiam carregar o desânimo nem a fraqueza.³⁷ Em seguida, como lembra Gregório Magno, o bom pastor deveria saber escolher o que deveria ser pronunciado e o que deveria ser calado, já que o pastor tinha por obrigação guardar “um silêncio discreto”, mas igualmente ter “uma palavra útil”.³⁸ Por fim, ainda Gregório Magno exorta sobre a escolha dos discursos a serem proferidos e com a ordem e substância do que se devia falar, pois “os pastores devem ter o cuidado de não somente não fazer discursos errôneos, mas devem evitar dizer a verdade de modo prolixo e desordenado”. Tudo isso, segundo o célebre papa, porque, “na alma do ouvinte, a boa qualidade do discurso proferido faz das palavras ditas o sêmen de um pensamento que se formará; o ouvido acolhe uma palavra, e na mente é gerado um

³⁴ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa) (1423-1438). Ed. diplomática de João José Alves Dias. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, p. 210.

³⁵ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 220.

³⁶ SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident medieval*. Paris: Éditions Gallimard, 2003, p. 79.

³⁷ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 75-83.

³⁸ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 67.

pensamento”.³⁹ A advertência sobre os modos de falar do bom pastor são lembradas também na *Regra de São Bento*. Nessa, que talvez seja uma das mais importantes mostras dos modos de viver dos monges medievais e que certamente influenciou os cortesãos aqui tratados,⁴⁰ o foco principal era advertir sobre a escolha entre falar ou calar e, como não poderia deixar de ser, entre o que se pode dizer ou não. Assim, é recordado na *Regra* que as palavras são espelhos do juízo do emissor, ou seja, através delas “se expõe o senso”; “das boas falas” se expõe a sinceridade; das más se “expõe a pena do pecado” e, ainda, é recordado como os homens podem tanto ser sinceros como pecaminosos, devendo-se calar no caso de dúvida. E mais, “falar e ensinar convém ao mestre; calar e ouvir convém ao discípulo”.⁴¹

Tais recomendações, contudo, para os homens de vida religiosa e, a seguir, para os demais, visavam que aprendessem a conduzir as palavras para que, nos seus corações, pudessem deixar frutificar as virtudes, como lembra o anônimo escritor do *Orto do Esposo*,

os santos homens que tenham a sabedoria devem lançá-la [a Palavra] nos corações dos homens, ensinando-os, porque, assim como o orvalho cai na terra e faz dar o fruto, bem assim a palavra da Santa Escritura faz a alma fazer fruto para a vida perdurável e por isso diz o profeta Isaías, falando em pessoa de Deus: Assim como a chuva e a neve, descendo do céu, molha abundantemente a terra e faz dar fruto, bem assim é a minha palavra que sai pela minha boca.⁴²

A lembrança do coração como lugar onde as palavras deveriam ressoar e produzir frutos é, igualmente, recordada por D. Duarte no prefácio do seu *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*. Nele, o rei filósofo escreve sobre a necessidade de sempre dar “bons cuidados” ao coração, pois aquele que não cuida de seu íntimo “torna ligeiramente aos maus”. O argumento é sustenta-se sobre a ideia de que “o coração do homem” é “semelhante à mó do moinho”, que, “feita por força das águas, nunca cessa de seu andar”,⁴³ ou seja, para o rei, o homem nunca deveria deixar de se nutrir pelas boas palavras, já que o descuido do coração poderia provocar os desvios do caminho. Desse modo, o anônimo escritor do *Orto do Esposo* e o rei D. Duarte faziam eco à noção oriunda do saber neotestamentário – principalmente do apóstolo Paulo (5 – 67), como será trabalhado logo mais – de que o homem foi criado

³⁹ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p.70.

⁴⁰ BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*, p. 6.

⁴¹ Fragmentos de uma versão antiga da Regra de São Bento. In: *Collecção de ineditos portugueses dos séculos XIV e XV*, Que ou forão compostos originalmente, ou traduzidos de varias línguas, por Monges Cistercienses deste Reino. Ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura, Monge do proprio Mosteiro. Tom. I. Coimbra: Na real imprensa da universidade, 1829, p. 262.

⁴² *Orto Do Esposo* (final do século XIV). Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 v., p. 27.

⁴³ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda* (1433/1437-1438). Edição crítica por Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1986, p. 2.

possuindo um coração, que era a morada das emoções e da inteligência e o lugar por onde nasciam as más ou boas intenções, portanto, é o coração o elo da relação dos homens com Deus e, por isso mesmo, o solo por onde poderia germinar um novo e melhorado homem.⁴⁴

A construção de um novo e melhorado homem através da fala, sendo ela um mecanismo de ensino – mas, não só ela, como veremos, os livros gradativamente assumiram, entre os letrados de Avis, o estimado potencial de ensinar –, concorre para o germinar de uma semente na interioridade dos homens, no coração, como lembrou o anônimo compilador e o rei D. Duarte; e os frutos que se poderia colher eram justamente a exterioridade, a exterioridade do agir virtuoso dos homens.⁴⁵ Desse modo, esse mecanismo de ensino, que deveria constranger os homens a praticarem boas ações, tocava, igualmente, em um dos maiores valores pregados pela teologia cristã: a misericórdia. A teologia da misericórdia, ou seja, a lembrança da misericórdia divina e a sua repetição pelos fiéis, que depois de Cristo deveriam amar uns aos outros, era comumente dividida entre as sete ações de misericórdia: corporais e espirituais. Entre as corporais, como descrito no *Catecismo de Doutrina Cristã* do século XIV, oriundo do mosteiro de Alcobaça, estavam as ações virtuosas: de “dar de comer ao faminto; [...] dar de beber àquele que tem sede; [...] vestir o nu por piedade; [...] hospedar, dar albergue aquele que não tem casa; [...] visitar o enfermo; [...] remir o cativo e visitar o encarcerado; [...] soterrar o morto”.⁴⁶

Através das práticas da misericórdia corporal, que podem ser reconhecidas como ações bondosas voltadas ao socorro das mais variadas necessidades naturais do homem, era, assim, aberta aos mais afortunados uma porta eventual para o paraíso e, conseqüentemente, em uma sociedade segmentada como era a do tempo em questão, o pobre surgia como instrumento de redenção.⁴⁷ Como lembra o frei Álvaro Pais, no seu *Colírio da fé contra as heresias*, só seriam condenados ao inferno os ricos que fossem “avaros”, já aqueles que se espelhavam na misericórdia divina, usando deste mundo, “como se dele não usassem”, seriam salvos. Ainda para o frei, eram hereges aqueles que usavam da palavra de Jesus Cristo – “é mais fácil um camelo entrar pelo fundo de uma agulha, que um rico entrar no reino dos céus” –⁴⁸ para

⁴⁴ WÉNIN, André. Coração. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 96.

⁴⁵ DEMMER, Klaus. *Introdução à Teologia Moral*. Trad. Pier Luigi Cabra. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.49.

⁴⁶ Catecismo de doutrina cristã composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça. In: *Colleção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, p. 139.

⁴⁷ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 64.

⁴⁸ *BÍBLIA do peregrino*. Edição de estudo de Luís Alonso Schökel. Trad. do texto bíblico de Ivo Storniolo e José Bortolini. Trad. de introduções, notas, cronologia e vocabulário de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 3ª ed., 2011, Mt 19:24.

provar o contrário, pois o céu era o destino dos “ricos que insistissem [sic] nas boas obras”.⁴⁹ Portanto, como expõe frei Álvaro Pais, as práticas da misericórdia corporais envolviam uma noção ímpar de doação de bens materiais, já que se relacionavam com a virtude da caridade e eram estimadas pelo seu potencial de redenção.⁵⁰

Contudo, não somente através das práticas de misericórdia corporais os homens mais afortunados poderiam garantir a salvação. As práticas espirituais tinham um papel talvez mais elevado. Eram elas que definiam que aquele que estava mais avançado no conhecimento sobre as virtudes deveria ensinar os outros a percorrer os trilhos da vida de um bom cristão. Tinha esse, pois, a obrigação moral de ensinar, bem como de orar pelas suas próprias aflições e pelas alheias, conduzindo a si mesmo e aos outros pelas palavras de verdade. No mesmo *Catecismo* de Alcobaça, as práticas de misericórdia espirituais foram, do mesmo modo, descritas: “Estas são as sete obras de misericórdia espirituais: Castigar o errado. Ensinar o néscio. Consolar o tribulado. Perdoar ao que errou. Sofrer ao danoso. Rogar por cada um. Aconselhar a quem não sabe”.⁵¹ Tudo o que relacionava o imaterial com as ações, que, portanto, recordava aquela dimensão para interferir nesta outra inferior.⁵²

Assim sendo, as práticas da misericórdia, tanto as corporais como as espirituais, resumiam o papel fundamental das ações para os homens do século XV. As corporais indicavam que as necessidades do corpo – a moradia, a vestimenta, a alimentação, entre outras – deveriam ser aplacadas no socorro dos mais necessitados e pretendiam tornar corrente a noção de que a manutenção da vida no plano terreno era também uma ação virtuosa. Entre os letrados portugueses do século XV, elas foram recordadas, por exemplo, pelo infante D. Pedro no seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, onde o escritor discorre sobre a prática de dar e receber benefícios.⁵³ Em contrapartida, as espirituais resumiam o lugar elevado que o ensino das virtudes tinha no cuidado com os outros naquele tempo.

Essas duas dimensões das práticas virtuosas serão alvo deste estudo, todavia, vale discorrer, por hora, sobre os modos como os letrados de Avis se propuseram a falar de si mesmos e darem-se como exemplo. Tudo isso com a finalidade de ensinar os seus

⁴⁹ FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias* (século XIV). Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954, p. 383.

⁵⁰ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*. História da miséria e da caridade na Europa. Trad. Maria da Assunção Santos. Lisboa: Terramar, 1995, p. 26. Sobre os valores conferidos a pobreza e as práticas de doação e caridade, ver: MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Trad. Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

⁵¹ Catecismo de doutrina christã composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça. In: *Collecção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, p. 140.

⁵² MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média – Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011, p. 417.

⁵³ Cf. DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*.

contemporâneos os hábitos e comportamentos mais condizentes com o princípio regulador das ações: a fé.

Falar de si mesmo

A condução das palavras, a entonação, a escolha por falar e a sabedoria em semear com as palavras o bom pensamento ecoaram entre aqueles homens de fé como formas de recordação da própria Palavra de Deus. Tendo em conta que o cristianismo era por excelência uma religião do Verbo,⁵⁴ o esforço em dizer, pronunciar, se mostrava, antes de tudo, como uma condição para o resgate da saúde do espírito. No entanto, havia para aqueles homens uma separação entre a palavra constrangedora, aquela pronunciada pelo mestre, e a palavra constrangida, a dos fiéis que foram, naquele tempo, incitados a falar.⁵⁵ No que compete ao mestre, e que aqui foi recordado através da *Regra Pastoral* de Gregório Magno, vale mencionar, por hora, que tal palavra está ligada intimamente à Palavra do maior dos mestres, Jesus Cristo, que através da Revelação se fixou na escritura fundamental: no Texto, a Bíblia. Havia, contudo, também a palavra do iniciado nas coisas morais, o qual tinha por dever revelar a verdade sobre si. O desenvolvimento da fala de si, como economia da salvação, é um dos marcos mais importantes da moral cristã, já que a condução da interioridade em busca da salvação passava necessariamente pela crença obediente,⁵⁶ ou melhor, era no seu eu mais profundo que o cristão deveria se confrontar com Deus.⁵⁷

O desenvolvimento da fala constrangida, da fala do iniciante, deve-se, antes de tudo, ao estabelecimento, ainda nos primeiros séculos da era cristã, do esforço pastoral do cristianismo. Nesse primeiro momento, destacou-se o apóstolo Paulo como um dos fundadores da prática pastoral, e suas cartas – Carta aos Gálatas e a Carta aos Romanos – como uma tentativa de harmonizar o saber ético neotestamentário com os inventários de virtudes e vícios dos estoicos,⁵⁸ pois Paulo, por ter nascido em Tarso, na Cilícia, recebeu tanto

⁵⁴ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, p. 79.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 437.

⁵⁶ CHENU, Marie-Dominique. *O despertar da consciência na civilização medieval*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 38.

⁵⁷ BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 39.

⁵⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 172.

educação judaica quanto foi iniciado nos ensinamentos racionais gregos, o que veio a favorecer o uso, hora ou outra em seus escritos, de expressões da filosofia grega.⁵⁹ A sua atividade pastoral, no entanto, pode ser definida, em linhas gerais, como a anunciação de uma boa nova que articulava uma nova forma de pensar o homem, o seu corpo e a sua relação com a comunidade. Da herança judaica, Paulo trouxe para os seus ouvintes a noção histórica do homem, melhor dizendo, a atualização da história da criação como fundadora do homem,⁶⁰ mas também a narração de uma vida renovada a partir do compromisso entre Deus e o homem, traduzido na história de vida, morte e ressurreição de um Deus encarnado.⁶¹ Com Paulo, a história da humanidade conhecia uma narrativa de origem, flexionada pelo marco da vinda de Jesus, e conhecia, além disso, o movimento cíclico de uma epopeia, que, através do mito da reencarnação, se propunha salvacionista.⁶²

A retomada aqui da longínqua interpretação do Apóstolo Paulo justifica-se, sobretudo, por ser o saber neotestamentário a matriz de uma ética cristã voltada para o corpo. As formulações do Apóstolo marcaram fortemente, entre tantas outras, as concepções antropológicas tanto de Santo Agostinho quanto de São Tomás de Aquino – os dois grandes nomes da filosofia cristã medieval –,⁶³ e não passaram, como não poderia deixar de ser, despercebidas dos escritores portugueses cristãos do século de moralização da sociedade portuguesa, o século XV. Paulo de Tarso buscou harmonizar suas heranças judaicas e filosóficas para fixar um modelo de homem temente a Deus, disposto a lidar com as obrigações de suas crenças e livre para escolher os seus caminhos.⁶⁴ A essa nova concepção de homem, soma-se, na tradição dos primeiros missionários e dentre eles o apóstolo Paulo, o poder de constrangimento da fala. Sua proposta de conversão tinha como fundamento o poder da revelação para amolecer os corações dos gentios, já que Paulo havia aprendido com os judeus a concepção de um homem possuidor de uma alma, semelhante a Deus, que deveria refrear e conduzir um corpo carregado dos vícios terrenos, mas, sobretudo, um homem que possuía um coração, um centro oculto endurecido pela vida terrena, e que, se fosse tocado

⁵⁹ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XIX.

⁶⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 61.

⁶¹ Cf. BYNUM, Caroline Walker. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995, p. 91.

⁶² Sobre as apropriações do mito da reencarnação de Cristo, ver: BYNUM, Caroline Walker. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, p. 92; BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier (OFM). Petrópolis: Vozes, 1982, p. 21-22.

⁶³ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*.

⁶⁴ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, principalmente o capítulo: *Antropologia da experiência mística*.

pela verdade, poderia ser o terreno onde se plantaria a semente de um novo e melhorado homem.⁶⁵

A noção de que a conversão se dava, sobretudo, através do amolecimento do coração dos infieis indicia, também, o papel da interioridade moral para aqueles homens de fé.⁶⁶ O bem moral, como movimento da interioridade a ser sempre ensinado, manifestava-se através da ação, precisamente, era a ação cotidiana o reflexo do coração amolecido. As definições de virtude e de pecado decorrem dessa moral da intenção⁶⁷ e foram amplamente retomadas nos escritos pedagógicos medievais,⁶⁸ surgindo como fundamento do fazer dos escritores quatrocentistas portugueses, que, nesse contexto de divulgação da moralidade cristã, vêm tomar para si, de forma indireta, a função de dirigentes da interioridade; empenhados que estavam em cuidar da saúde do seu espírito para se fazerem modelares. Nesse sentido, os desdobramentos da concepção de homem possuidor de um coração ganharam forte impulso, visto que privilegiavam um lugar onde a comunicação da verdade religiosa deveria passar do exterior para o interior, bem como deveria voltar para esse exterior, ou seja, do mesmo modo que a palavra deveria tocar o interior do fiel, este deveria exprimir a sua fé através das palavras e ações que saíam do coração.

Essa pedagogia da interioridade, que se exprimia nas ações diversas do cotidiano e principalmente na obrigação de falar de si, fortaleceu-se pelo aparato social e institucional das práticas da penitência e confissão. Na ocasião da penitência,⁶⁹ o mestre deveria voltar o seu exame para o coração, já que, como lembrara Gregório Magno, o coração era como um esconderijo dos vícios mais profundos. O papa tinha alertado aos pastores para que, na ocasião “de uma correção”, partissem “das pequenas faltas” para “conhecer as mais graves”, desse modo, o pastor deveria agir como quem procura um buraco na parede, ou seja, procurando “uma brecha aberta na dureza de um coração por meio de diligente averiguação ou de oportunas correções”.⁷⁰ Na confissão, por sua vez, a ação do mestre, ainda mais incisiva, devia estimular a fala, a explicitação dos pecados do fiel. Não que a penitência fosse uma punição sem o consentimento do punido, pois era o fiel que procurava o mestre para que

⁶⁵ BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 39.

⁶⁶ Cf. GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, principalmente o capítulo *Intenção, consciência e obrigação*.

⁶⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, p. 251 e ss.

⁶⁸ GEREMEK, Bronislaw. L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. T. 92, n° 1, 1980, p. 153-179. (Disponível em: <http://www.persee.fr>; Consultado em: 20/02/2011).

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Valerio Marchetti e Antonella Salomoni. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 216.

⁷⁰ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 95.

esse determinasse a relevância e amplitude da penitência. Na penitência tarifada, por exemplo, o fiel procurava o mestre mesmo sabendo das inúmeras obrigações que poderia cumprir, pois tais regras eram prescritas de forma muito semelhante às leis e, portanto, eram amplamente divulgadas.⁷¹ Com a confissão,⁷² obrigatória e anual, entretanto, inaugurou-se um ritual onde o fiel cotejava e descrevia os seus pecados de forma repetida. Já não era a necessidade que determinava o momento do sacramento, mas a frequência, ou seja, aquele que procurava seu confessor estava disposto a revelar-se de forma mais integral, pois tinha a necessidade de arrolar todos os pecados, mesmo os mais mezinhos, dado que a confissão tinha se tornado uma prática cotidiana.⁷³ A periodicidade da confissão, portanto, trouxe uma significativa alteração: não era mais o mestre que procurava no coração dos fiéis os vícios escondidos, mas antes o próprio fiel que deveria tomar consciência de si mesmo e dos seus desvios. Depois de ler sua interioridade, cabia-lhe desvendar os seus desejos obscuros e revelar-se.⁷⁴ Quanto ao mestre, confessor particular muitas das vezes, cabia conhecer pessoalmente todos os pecados do fiel e determinar o peso da pena a ser cumprida para a remissão, ofertada por Deus, dos pecados.

As práticas da penitência e da confissão podem ser vistas como mecanismos formais estabelecidos para cercear a fala. Tais práticas tiveram, no período em questão, um papel fundamental na ordenação social, porque ajudaram a cristalizar, ou mesmo a tornar corriqueiras – dada a generalidade delas – determinadas obrigações morais que serviram de solo para o empreendimento pedagógico dos homens da corte de Avis. A primeira obrigação recordada por esses nobres era a necessidade do exame de consciência, seguida da confissão, como já foi mencionado acima, já que, como lembra D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*, muitos “são negligentes e esquecidos em conhecer suas más afeições, e não cuidam de confessá-las”, mas seria de grande necessidade declarar-se com “diligência” na confissão e “explicar distintamente os pecados que delas nascem”. E, ainda, segundo D. Duarte, a confissão seria necessária para se evitar o afastamento entre Deus e a alma dos cristãos, pois aqueles que não declaram com veemência as coisas “desvairadas de que se ocupa o coração do homem” – talvez por “afeição e amor sobejo a si mesmo”, ou por “amor a algumas

⁷¹ BERNOS, Marcel; LÉCRIVAIN, Philippe; RONCIÈRE, Charles de la; GUYNON, Jean. *O fruto proibido*. Trad. Carlos Brito. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 94.

⁷² A prática da confissão tornou-se obrigatória e anual no concílio de Latrão de 1215, fato este que segundo Delumeau “modificou a vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente”. DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.13.

⁷³ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*, p. 211-245

⁷⁴ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*, p. 7.

peças”, a “honras do mundo” e, por excessivo apreço às “riquezas temporais” – são, segundo o rei, como “um muro e parede de obstáculo entre Deus e a alma”.⁷⁵

O exame de consciência, recordado por D. Duarte, era ainda um caminho para determinar o que era pecado, qual o seu grau, pois só depois disso o fiel poderia se dirigir à confissão. Os variados livros de aprendizagem para a confissão, ou os manuais para os confessores, que foram divulgados na Europa cristã⁷⁶ depois do século XIII, por exemplo, enunciavam um número significativo de pecados e seus graus de importância para facilitar a condução da fala do fiel, como também, ou talvez mais importante, para indicar ao padre confessor o tamanho da penitência a ser aplicada, ou seja, podem ser descritos como uma espécie de receituário espiritual.⁷⁷ Do mesmo modo que era importante recordar o pecado, era igualmente necessário descrever as virtudes com o objetivo de demonstrar os caminhos do cristão para a *beata vita*. A literatura pedagógica, assim, procurou discorrer sobre os pecados e virtudes, sendo muito influenciada pelas obras de Tomás de Aquino, constantemente retomado, igualmente, entre os príncipes de Avis.⁷⁸ Uma das obras portuguesas mais relevantes sobre o tema das virtudes e dos pecados é o *Virgeu de Consolaçon*, escrito provavelmente no final do século XIV e início do século XV por um monge anônimo, e que muito se assemelha aos tratados *Os hábitos e as virtudes* e *Os vícios e os pecados* de Tomás de Aquino,⁷⁹ pelo menos, na sua estrutura. Entre as virtudes e os pecados descritos no *Virgeu*, vale aqui recordar, por hora, o pecado da soberba e a virtude da humildade, já que elas se apresentavam como condição para a expressão das palavras de fé. A soberba, para o anônimo, é a busca pela grandeza desmedida, pois, embora o homem devesse procurar a excelência no seu conhecimento e nas suas ações, essa procura devia ser regida pela moderação e pelo respeito ao outro, assim, a soberba é “o mal que despreza o menor e o igual a si”.⁸⁰ Na segunda parte do *Virgeu de Consolaçon*, o compilador trata das virtudes, começando pela

⁷⁵ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 189-190.

⁷⁶ Vale aqui recordar o *Livro de Confissões* de Martin Perez que foi amplamente divulgado em Portugal no século XV: MARTÍN PÉREZ. *Livro das Confissões*. Alcobaça, 1399. Edição semidiplomática, introdução e notas de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2012-2013.

⁷⁷ BERNOS, Marcel; LÉCRIVAIN, Philippe; RONCIÈRE, Charles de la; GUYNON, Jean. *O fruto proibido*, p. 122-123.

⁷⁸ Cf. LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento* – Santo Tomás de Aquino. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (1265-1273). Os hábitos e as virtudes – Os dons do espírito Santo – Os vícios e os pecados – A lei antiga e a lei nova – A graça. Vol. 4 – I seção da II parte – Questões 49-114. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

⁸⁰ *Virgeu de Consolaçon* (século XIV). Ed. Crít. de Albino de Bem Veiga. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 7.

virtude da humildade, que é a virtude pela qual “o homem se conhece e, vendo-se em si quem é, despreza-se a si mesmo”.⁸¹

A obrigação de evitar a soberba e deixar resplandecer a humildade devia ser um componente da comunicação dos nobres de Avis, mais precisamente dos seus enunciados, portanto, fosse no escrito ou no discurso oral, a humildade devia ser e foi uma das virtudes mais exaltadas. Tanto mais, porque eles desenvolveram a prática do escritor confesso e quase sempre apelaram para a tópica da falsa modéstia, isto é, por essas tópicas, eles se colocavam como homens de pouco saber e, com isso, tentavam gerar uma empatia nos seus leitores e conduzi-los a partilhar do que estava sendo dito.⁸² No *Boosco deleitoso*, por exemplo, um livro de ascética cristã mais ou menos contemporâneo ao citado *Virgeu de Consolançon*, a tópica do autor confesso é utilizada pelo anônimo peregrino da alma, que se revela como “pecador e muito mesquinho, desterrado do paraíso terreal, das muitas doces deleitações”.⁸³ Formulação muito semelhante também é utilizada pelo anônimo escritor do *Orto do Esposo*, que se confessa como “não digno de todo bem”, contudo, mesmo sendo “pecador”, escreveu, a pedido de sua irmã e companheira na terra, um “livro para o proveito e espiritual deleitação de todos os simples fiéis de Jesus Cristo”.⁸⁴

Esses e outros tratados religiosos não negligenciados pelos letrados de corte nas suas escolhas, em especial aquelas das apresentações dos seus escritos. As tópicas desses foram, por exemplo, amplamente recordadas pelos cronistas, no entanto, estes se dirigiam não somente ao leitor, mas, sobretudo, ao rei ou nobre que lhes encomendou a obra.⁸⁵ Foi assim, por exemplo, com Zurara, que revela, em uma carta enviada ao infante D. Henrique, o seu arrependimento em ter-se intrometido onde “bem não sabia”, mas, já que havia começado a escrever, se dispôs a trabalhar para dar fim ao que começou da melhor maneira que lhe fosse possível.⁸⁶ O mesmo atestado de pouco saber, diante do trabalho de compor uma crônica, é passado por Rui de Pina no prólogo da *Chronica do senhor rey D. Duarte*. Pina se dirige ao rei D. Manoel e lhe pede perdão por ser como era e “não como devia” ser, ou como o ofício

⁸¹ *Virgeu de Consolançon*, p. 9

⁸² Sobre a tópica da falsa modéstia, ver: CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1996, p. 126-128.

⁸³ *Boosco deleitoso* (final do séc. XIV - início do XV). Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, 2v, p. 3.

⁸⁴ *Orto Do Esposo*, p. 1.

⁸⁵ Cf. SERRÃO, José. *A historiografia portuguesa – Doutrina e crítica*.

⁸⁶ Carta que Gomes Eanes da Zurara, comentador da ordem de cristo, escreveu ao senhor rei quando lhe enviou este livro. In: GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné*, p. 4.

de cronista merecia. De forma que, posto diante da “grandeza da matéria”, tinha descoberto a sua “rudeza e pouco saber”.⁸⁷

O inventário das virtudes e dos pecados – recordados aqui apenas através da humildade e da soberba –, em conjunto com a prática regular da confissão, que se tornava uma obrigação anual a partir do século XII, são índices de uma época em que a educação espiritual almejava, como já mencionado, alcançar a intimidade do cristão, regulamentar a relação do fiel com o seu Deus e exteriorizar essa relação, incitando todos à ação virtuosa. Portanto, foi como herdeiros dessa tradição de educação espiritual que os letrados de Avis propuseram que a comunicação, pela fala – como recordada no início do texto – ou pela escrita, fosse o eixo da sua proposta de ensinar os seus contemporâneos e legar para a posteridade alguns valores partilhados no seu tempo. Depois desse louvor à fala, vejamos como a escrita também ganhou um valor edificante.

Falar a verdade

Além de evitar a soberba e se guiar pela humildade, outra obrigação daquele que deveria se expressar – talvez a de maior relevo e que fora suscitada pelas práticas da penitência e confissão – era, naquele tempo, ser sincero, ou melhor, exprimir uma sinceridade que deveria vir do coração. Num tempo em que a obrigação de tornar conhecidos os pensamentos e valores, ou de externalizar ideias e sentimentos, passava, como acontece no século XV em Portugal, do mestre confessor ou pregador para o mestre rei, os mecanismos de expressão foram deixando de ser a fala e a encenação para um público direto⁸⁸ e se tornando regularmente mecanismos, sobretudo, de escrita, dado que, entre os homens de saber, havia um paralelismo entre a fala e o escrito, tendo em vista que ambos tinham como principal função ensinar. Como é lembrado pelo escritor anônimo do *Orto do Esposo*, “a sabedoria celestial é assim como a água que vem do céu pelo canal dos livros, onde diz ela de si mesma pela boca do sabedor”, já que pelo “cano da sabedoria celestial se limpam as sujidades dos pecados, e os corações são regados para dar fruto de todo bem”, vindo “dela muitos proveitos a todos”,⁸⁹ ou seja, eram os livros guardadores das verdades de Deus, como também,

⁸⁷ RUI DE PINA. Chronica do senhor rey D. Duarte (após 1490). In: *Crónicas de Rui de Pina*, p. 488.

⁸⁸ Cf. ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A “literatura” medieval*.

⁸⁹ *Orto Do Esposo*, p. 42.

alimentadores do conhecimento edificante. Mas deixemos as características e as matérias mais fundamentais dos livros para logo mais, porque aqui importa afirmar apenas que eles assumiram o mesmo papel da fala, ou seja, funcionaram como instrumentos de ensino. Para os quatrocentistas portugueses, dado que o rei se apresentava como o legítimo condutor da sociedade,⁹⁰ quem deveria falar ou escrever deveria ser justamente ele ou seus designados, os seus braços – nobres de corte, funcionários régios, entre outros.⁹¹ Pode-se dizer, pois, que o desenvolvimento da escrita esteve, em Portugal, intimamente ligado ao rei, principalmente a partir do final do século XIV e início do XV, quando a dinastia de Avis assumiu o poder – como ainda veremos melhor.

Se fala e escrito mantiveram, pois, uma relação profunda, mantiveram uma relação igualmente íntima com a verdade, em especial o escrito, dado o prestígio que foi ganhando como instrumento legitimador⁹² e dado o seu compromisso elevado de ensinar. Para autores como D. Duarte, para ser “chamado grande” no reino de Deus era necessário antes “guardar seus mandamentos, e os ensinar”, como também aplicar tais ensinamentos na vida cotidiana “por obra e palavra”, para que “bem vivendo [...] naquela conta pudesse verdadeiramente ser contado”.⁹³ De acordo com D. Duarte e seus contemporâneos, escrever a verdade era uma das práticas morais mais fundamentais, ou melhor, escrever e ensinar através da verdade se configurava como uma obrigação fundamental para o cristão, que deveria sempre se lembrar da doutrina cristã e transmitir os ensinamentos verdadeiros. Nas crônicas, por exemplo, os escritores expressavam claramente o compromisso com a verdade daquilo que estava por ser narrado. Rui de Pina, por exemplo, na *Chronica del Rey D. Diniz*, escreve que o rei foi um grande governante, “porque sempre desejou de fazer guerra aos infiéis” e fez muitas outras coisas para “acrescentar e enobrecer seu Reino”, de forma que ele, Rui de Pina, assumia o compromisso de escrever tudo o que D. Dinis realizou para que todos “verdadeiramente saibam”.⁹⁴ Do mesmo modo, Zurara, resgatando um ensinamento de Cícero, escreve sobre como o cronista deveria se ocupar somente de escrever a verdade, já que tinha ensinado o pensador romano que, “entre os grandes encargos do historiador, principalmente deve ser

⁹⁰ SORIA, José Manuel Nieto. Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII. In: *En la España Medieval*. Tomo V. Editorial de la Universidad Complutense: Madrid 1986, p. 719. (Disponível em: http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai:revistas.ucm.es:article/25344&oai_iden=oai_revista249. Acessado em: 20/04/2010).

⁹¹ Cf. KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*, p. 444.

⁹² CLANCHY, M. T. *From memory to written record*. England 1066-1307. Malden, Massachusetts: Blackwell, 1993, p.7.

⁹³ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 2.

⁹⁴ RUI DE PINA. *Chronica do muito alto, e muito esclarecido principe Dom Diniz* (após 1490). In: *Crônicas de Rui de Pina*, p. 222-223.

lembrado de escrever verdade, e que escrevendo a verdade não mingué dela nenhuma coisa”.⁹⁵ Mas talvez, o atestado de verdade mais claro legado por aqueles homens foi o de Fernão Lopes, que afirma ser sua principal intenção, ao compor a *Chronica de El-Rei D. João I*, “escrever verdade”, e adita que, no ofício de cronista, cumpre fazer obras com “clara certidão de verdade”, pois, “escrevendo homem do que não é certo”, ou contando “mais curto do que foi”, ou escrevendo “mais longo” do que deve, mentiria, o que isto devia ser terminantemente evitado. Fernão Lopes, ainda com intuito de seguir os preceitos que ele próprio ajudava a firmar, confessa que, para cumprir o seu trabalho com “cuidado e diligência”, ocupou-se de consultar “grandes volumes de livros [...] de desvairadas linguagens” e, ainda, muitas “públicas escrituras de muitos cartórios, e outros lugares”, e depois de “longas vigílias e grandes trabalhos”, ele afirma que não poderia “mais certidão haver”⁹⁶ para se dispor a narrar em forma de crônica.

Na rede ou cadeia de transmissão de conhecimento, as repetitivas afirmações de ser verdade o que estava sendo escrito se davam em um jogo onde tais proposições, por sua regularidade e constância, se configuravam como aceitas. Uma cadeia que se iniciava na própria palavra de Deus, registrada na bíblia, e desembocava na palavra do aprendiz, que deveria dizer a verdade sobre si para alcançar a salvação.⁹⁷ Assim, não estava apenas pressuposto que dizer a verdade dava ao enunciado uma certa confiança, isto é, não visavam somente o convencimento do ouvinte, embora seja esse um dos seus objetivos, mas recordavam constantemente a relação do homem com a Verdade e, conseqüentemente, recordavam o homem da sua participação na epopeia Cristã.⁹⁸ Além disso, a insistência na sinceridade do que se escreve se dava em um mundo em que se defendia a irrefutável superioridade de uma crença e onde se combatiam as opiniões, ou melhor, acreditava-se que afastar o falso não era, naquele momento, expressar opiniões e procurar um consenso sobre um tema, longe disso, enunciar algo verdadeiro era colocar em jogo a mais sincera verdade sobre si, dado que a religiosidade cristã não admitia, e nem poderia admitir, uma concorrência de opinião, tampouco, por ser amparada na fé, comportava dúvida.

⁹⁵ GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné*, p. 129.

⁹⁶ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*. Vol. I, p. 17.

⁹⁷ Sobre o chamamento cristão para a fala, ver: LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*. Trad. Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967.

⁹⁸ Cf. VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, principalmente, p. 52 e ss.

Como para vários pensadores cristãos, também para os quatrocentistas portugueses, a diferença entre crença e opinião⁹⁹ se estabelecia a partir, principalmente, da construção da fronteira entre o aceite interior da Palavra, o conhecimento da verdade e a ignorância da boa nova anunciada por Jesus. No que diz respeito à opinião de adversários da fé cristã, como veio propor Raimundo Lúlio (1235-1315), a misericórdia divina abrandava aquela falta que fosse por ignorância, já que “mais pecadores são os cristãos que pecam contra ele [Deus] que os infiéis que ignoram que pecam contra ele”.¹⁰⁰ Raimundo Lúlio fora um homem comum, “casado, pai de família, numa boa situação de fortuna, lascivo e mundano”,¹⁰¹ porém, apenas até ser arrebatado durante seis dias seguidos pela visão de Jesus crucificado.¹⁰² Impactado com as visões, Lúlio, a partir de então, decidiu se dedicar a uma única causa, a conversão dos infiéis. Toda sua vasta e conhecida obra teve, pois, como principal objetivo convencer, através de argumentos racionais, os contrários à fé cristã; objetivo e método, a propósito, que muito se assemelharam àqueles de Tomás de Aquino, principalmente na *Suma contra os gentios*,¹⁰³ e àqueles do franciscano inglês Roger Bacon (1214-1294).¹⁰⁴ Além disso, Lúlio foi um dos autores mais lidos entre os peninsulares daquele tempo, tendo sido igualmente sua obra bastante utilizada como fonte pelos escritores portugueses,¹⁰⁵ principalmente por D. Duarte no seu *Leal Conselheiro* e pelo anônimo escritor da *Corte Enperial*. No livro da *Corte Enperial*, a qualidade de ignorante é igualmente atribuída àqueles que não foram tocados pela verdade e não seguiam o caminho da virtude. O erro da ignorância, desse modo, era amenizado pela misericórdia divina, como lembrara Raimundo Lúlio. O anônimo escritor recorda que a passagem da qualidade de ignorante – aquele que professa somente opiniões – para sábio poderia se realizar desde que as orientações da Igreja fossem seguidas. Na construção deste argumento, o anônimo escritor apresenta, de forma alegórica, a Igreja como “Militante”, esposa de Deus na terra, e que tinha como função converter os infiéis, através, sobretudo, da iluminação do conhecimento divino. Segundo a “rainha”, a Igreja, aqueles que estão em

⁹⁹ Sobre a crença e a opinião, ver: DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. In: *Estudos Avançados*, 10 (27), 1996. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141996000200002&script=sci_arttext; Consultado em: 23/04/2012).

¹⁰⁰ RAIMUNDO LÚLIO. *O livro do gentio e dos três sábios* (1274-1276). Introd., trad. e notas de Esteve Jaulent. Petrópolis: Vozes, p.197.

¹⁰¹ RAIMUNDO LÚLIO. *Disputatio clerici et Raymundi phantastici* apud GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*, p.572.

¹⁰² JAULENT, Esteve. Introdução. In: RAIMUNDO LÚLIO. *Livro do Amigo e do Amado* (≈1277). Introd., trad. do catalão e estudos de Esteve Jaulent. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 21.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* (1259). Trad. D. Odilão Moura O.S.B. Baseada em parte em tradução de D. Lugero Jaspers O.S.B. Rev. de Luis A. de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Sulina, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

¹⁰⁴ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*, p.572.

¹⁰⁵ Sobre as fontes usadas pelos escritores de Avis, ver: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*; MONGELLI, L. M. (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*.

presença do “Celestial Imperador”, Deus, deveriam ter o cuidado de procurar o “lume da ciência espiritual”, não por gosto ou vaidade, mas sim visando a limpeza da alma.¹⁰⁶ Portanto, para a personagem alegórica da “Igreja Militante”, a opinião era um parecer pronunciado por um “homem sem entendimento e sem saber” e, por isso, ela, a “Igreja Militante”, que trazia consigo o conhecimento da “Santa Escritura”, deveria provar a existência de Deus não somente com os argumentos das Escrituras, mas também através de “outras razões necessárias” para tocar o entendimento do ignorante.

Entre os fiéis, portanto, a opinião era identificada como forma de expressão do ignorante, porém, não se encontrava em escala tão baixa de valor como a forma de expressão daqueles que deliberadamente se afastavam da lei de Deus: a mentira. No diagnóstico da mentira, esta aparecia encarada, por tais homens, como “uma falsa voz, com intenção de fazer engano”,¹⁰⁷ como sintetiza o *Virgeu de Consolançon*, retomando Santo Agostinho. Assim, estava pressuposto que a mentira expressava a intenção de levar o falso testemunho sobre algo, e diferenciava-se da opinião, pois esta era apenas a completa ignorância da boa nova anunciada por Jesus Cristo.

A força da verdade, a ignorância e a falsidade interior expressa pela palavra mentirosa eram constantemente lembrados e devidamente mensurados com a finalidade principal de reger as atitudes. A mentira, como participava do mundo dos pecados, poderia ser invocada juntamente com os demais erros ou faltas humanas como forma de “memória das coisas” a serem evitadas, pois destas memórias poder-se-ia aprender o que era incorreto, a fim de se resguardar do pecado, como é lembrado na *Crónica do Condestabre*.¹⁰⁸ Foi por acreditar na eficiência de dar o exemplo do mentiroso para reafirmar o valor de se dizer a verdade que o infante D. Pedro retomou, em seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, a famosa história da guerra entre os Trezentos Espartanos contra Xerxes. Escreve D. Pedro que Xerxes, esquecendo-se de quem era, de sua inferioridade, e “confiando nas coisas vãs”, organizou um grande exército para conquistar a Grécia, todavia, como conta a célebre história, “trezentos venceram aqueles que esperavam sujeitar todo o mundo”. Xerxes, porque se deixou motivar pelos ditos de conselheiros mentirosos, que “louvando a soberba, o gabaram”, acabou por conhecer “a perda”. Mas lembra D. Pedro que havia um conselheiro, Demarato, que alertou Xerxes dos perigos de tal empreitada e, por isso, foi o único que mereceu as graças do seu príncipe, por ter sido o que “lhe dissera verdade”. A partir dessa história, sentencia D. Pedro que “dizer

¹⁰⁶ *Corte Enperial* (século XIV). Edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000, p.16

¹⁰⁷ *Virgeu de Consolançon*, p. 39.

¹⁰⁸ *Crónica do Condestabre* (após 1431). Edição de Mendes dos Remédios. Coimbra: França Amado, 1911, p. 1.

verdade” devia ser o primeiro encargo de um bom conselheiro.¹⁰⁹ De forma semelhante, D. João I, no seu *Livro da Montaria*, por exemplo, aconselha os monteiros e, dentre eles, principalmente os reis, a não se gabarem dos feitos de caça, já que, “quando se fala assim amiúde, muitas vezes se falam muitas mentiras”. Para os reis, a palavra mentirosa era especialmente feia e, por isso, eles deveriam sempre zelar para “tal palavra” não “andar em sua boca”, pois a mesma boca que fala também beija o evangelho, “como em juramento”, e “porque o evangelho é verdade, que a boca que nele é posta sempre diga verdade”.¹¹⁰ Ou ainda, como Fernão Lopes, que lembra, através da pedagogia do contrário, o exemplo de alguns historiadores que, mesmo sendo homens de “boa autoridade”, se desviaram “da verdadeira estrada”¹¹¹ e, por isso, não deviam ser seguidos.

Malgrado uma ou outra passagem em que a mentira era lembrada como exemplo oposto às boas práticas, a regra geral era descrevê-la dentro do conjunto dos principais pecados. Como a construção da doutrina cristã devia muito aos ensinamentos da religião judaica, mesmo que o cristianismo tivesse, ao longo do tempo, se distanciado do judaísmo, o saber do antigo testamento ainda se manteve entre os cristãos como uma de suas referências mais importantes. Além da história da criação, já aqui recordada, um dos mais importantes legados do judaísmo para o cristianismo foi a antiga lei, ou os Dez mandamentos,¹¹² que foram muito debatidos ao longo da pastoral cristã e, portanto, alimentaram os inventários de comportamentos aceitáveis daqueles que eram bons cristãos. Cabe aqui, no entanto, atentar para um debate específico: aquele suscitado pelo oitavo mandamento, mandamento este que recordava o cristão do risco da mentira e, além disso, do erro contra o seu próximo. Como escreve D. Duarte, evitar a mentira era prática daquele que “amava” Jesus Cristo e, sendo seu amante, “guardava seus mandamentos e os seguia”. Dentre esses a guardar estava aquele que diz para evitar os testemunhos falsos “contra teu próximo”, principalmente se tal mentira viesse a trazer danos para si e para outros.¹¹³ Como é sintetizado no já citado *Catecismo* oriundo de Alcobaça, “aqueles, ou aquelas, que têm mais com a mentira que com a verdade são vassalos do diabo, e os que têm mais com a verdade, são vassalos de Deus”, pois Deus “é verdade”, como seus próprios ditos o confirmam: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida, sem

¹⁰⁹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 620-621.

¹¹⁰ DOM JOÃO I. Livro da Montaria (1415-1433). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 29-30.

¹¹¹ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*, Vol. I, p. 16.

¹¹² Cf. MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

¹¹³ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 169-170.

morte e sem fim, e aqueles que me seguem não irão entre as trevas, mas irão pelo lume da vida perdurável”.¹¹⁴

Uma das formulações mais importantes sobre a mentira foi, entretanto, legada pelo já citado Santo Agostinho no seu *De mendacio*,¹¹⁵ tratado que certamente inspirou as sínteses citadas acima sobre o oitavo mandamento do Decálogo. Além da tese principal, já mencionada, que identifica o mentiroso não somente pelo que ele disse, mas “pela convicção com que ele disse”, ou seja, pela intenção interior de falar falsidade,¹¹⁶ Agostinho também legou a noção de que a mentira é pecado, em especial porque ela priva a linguagem de sua natureza, que é declarar, afirmar, demonstrar, evidenciar. Diz ele:

Todo aquele que mente, fala com a intenção de enganar. As palavras foram instituídas não para que os homens enganem uns aos outros, e sim para que comuniquem seus sentimentos. Portanto, peca-se quando se expressam as palavras não para o fim a que estão ordenadas, e sim para enganar. Nem se crê que é lícito mentir para ajudar o próximo; pois, também, ajudaríamos a um mendigo com o dinheiro roubado de um rico que não se ofendeu por não ter se dado conta do dito furto. Nada, ao meu modo de ver, dirá que este furto não é pecado.¹¹⁷

Santo Agostinho, na passagem citada, procura definir o mentiroso não pela ação em si, mas pela deturpação do sentido original atribuído à linguagem. Para ele, a linguagem não podia ser usada de forma aleatória, pois era a forma concreta de expressar o que havia de mais elevado, os sentimentos.¹¹⁸ Como escreveram seus comentadores, Agostinho não esboçou uma síntese sobre a linguagem,¹¹⁹ dado que a obra desse pensador não se desdobrou em forma de síntese filosófica,¹²⁰ mas sim como reflexão sobre uma vida conduzida pelos dados da fé. Essas reflexões, posteriormente, foram tidas como uma das bases mais fortes da doutrina

¹¹⁴ Catecismo de doutrina cristã composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça. In: *Collecção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, p. 164.

¹¹⁵ SANTO AGOSTINHO. *De mendacio* (395). In: ARMAS, Gregório. *La moral de San Agustin*. Madrid: Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesus, 1955.

¹¹⁶ SANTO AGOSTINHO. *De mendacio*, p. 734. Sobre a construção de moral da intenção no cristianismo ocidental, ver: GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, principalmente capítulo *Lei e moralidade cristã*.

¹¹⁷ Santo Agostinho. *De mendacio*. Apud. ARMAS, P. Gregório. *La moral de San Agustin*, p. 736.

¹¹⁸ CAVALCANTE SCHUBACK, Mareia Sá. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 273.

¹¹⁹ Cf. HORN, Christoph. Agostinho – Teoria linguística dos sinais. In: *Veritas*. Porto Alegre. V. 51, n. 1, Março 2006, p. 5-17. (Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br>; Consultado em: 12/08/2010).

¹²⁰ Como lembra Etienne Gilson é difícil defender a existência de uma filosofia sistemática na Idade Média, podemos dizer que o pensamento de Agostinho, ou até mesmo de um Tomás de Aquino, tiveram o seu peso para a história do pensamento filosófico ocidental, como uma forma singular de se dirigir ao homem e lhe falar sobre o seu destino, no entanto, para falar de tais coisas, eles e tantos outros pensadores da Idade Média utilizaram-se dos termos filosóficos, já que a herança clássica, embora pagã, não foi excluída e sim harmonizada com o conhecimento adquirido através do evangelho. GILSON, Etienne. *Filosofia na idade média*, principalmente, p. XV e XVI.

cristã,¹²¹ ou seja, como tratou diretamente da fé e da religiosidade, Agostinho, menos do que se ocupar da inteligência – como se propõe a filosofia –, se preocupou em ensinar o homem sobre o seu caminho. Com esse empenho em anunciar a boa nova de Cristo, o célebre escritor tratou a linguagem como um dado comprobatório da constante permanência de Deus em todos os domínios da vida. Diz Agostinho, em uma passagem do seu livro *Confissões*,¹²² usando os dados da sua própria experiência,¹²³ que, para aprender a falar, “retinha tudo na memória” a partir da indicação e pronúncia do nome de um objeto por um adulto. Mas tal processo memorativo não se devia ao ensinamento dos mais velhos, ao contrário, Agostinho revela que seu aprendizado se devia “à inteligência” que Deus havia lhe dado e que não era o método que o fazia falar e sim a sua própria tendência natural em se “comunicar com as pessoas” que o rodeavam.¹²⁴ Agostinho, dessa forma, demonstra com sua própria experiência que as palavras designam coisas da natureza, mas que elas, como também as coisas, são geridas por um outro que opera no interior de cada um, já que era Deus o iluminador da inteligência e do aprendizado.¹²⁵

Devedores dessas ideias de Santo Agostinho, mesmo que de forma indireta ou até difusa, os escritores portugueses quatrocentistas afirmavam dizer a verdade igualmente porque tinham naturalizado a noção de que a linguagem definia o tornar-se realidade do mundo e de todas as criaturas, como um ruído da própria palavra criadora de Deus, pois, como escreve o anônimo compilador do *Orto do Esposo*, citando Santo Agostinho, a “fonte de sabedoria é o verbo de Deus nas alturas”.¹²⁶ Era, pois, um tempo em que se acreditava que todos os sistemas expressivos podiam exprimir o sentido real de todas as coisas passíveis de

¹²¹ Existem pesquisadores contemporâneos que retomam Agostinho e desdobram determinadas temáticas abordadas em suas obras, como por exemplo, o tempo e a memória, e por escolhas metodológicas elaboram leituras sínteses da obra deste pensador: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et. al]. Campinas: Editora Unicamp, 2007; RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994; GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. No entanto, sem falar em acertos ou erros em tais pesquisas, o que pretendo ao retomar Agostinho é somente para desmontar o discurso dos escritores portugueses do século XV, ou seja, a tentativa aqui, antes de ser uma síntese, é ressaltar os lugares comuns de onde aqueles homens retiravam a substância do que eles enunciavam.

¹²² Ludwig Wittgenstein inicia o seu *Investigações Filosóficas* com esta passagem de Agostinho, porém, o filósofo procura com isso demonstrar como Agostinho fez uma descrição parcial da linguagem, atentando somente para o sistema de comunicação e não para o todo do problema, como também, o fez na tentativa de exemplificar o que ele chamou de “sistema primitivo de linguagem”, já que Agostinho propunha uma “relação associativa entre palavra e coisa”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli; rev. e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, p. 15-17.

¹²³ Sobre o papel da experiência na obra *Confissões* de Agostinho, ver: GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, principalmente o capítulo *Le temps de l'Histoire personnelle dans les Confessions*

¹²⁴ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p. 37.

¹²⁵ HORN, Christoph. Agostinho – Teoria linguística dos sinais. In: *Veritas*, p. 13.

¹²⁶ *Orto Do Esposo*, 69.

serem experimentadas pelos homens.¹²⁷ Assim, quando, por exemplo, D. João I, no seu *Livro da Montaria*, atualizando a tópica da criação da escrita, escreve que, no começo dos tempos, os homens “cataram as figuras das letras, e nomearam-nas, e fizeram de forma que com elas não se perdessem os saberes”.¹²⁸ E ainda, lembra D. João I que tais homens, que necessitavam registrar os saberes, perceberam que ordená-los era útil e, assim, “começaram a escrever livros” sobre variadas coisas. Desse modo, o rei expressa a noção corrente de que o escrito era o registro fiel e verdadeiro do mundo sensível e de que o livro era o objeto de conservação e ordenação para tudo o que podia ser conhecido na experiência humana, portanto, estava implícito na sua proposição o potencial da linguagem de traduzir o mundo sensível, ou seja, que existia uma verdade real dos fatos da vida e que a tarefa do escritor era tão somente resgatar essa verdade, ou seja, o registro escrito mantinha uma similitude com a experiência.¹²⁹ Mais clara ainda é a afirmação do infante D. Pedro em relação ao nome que as variadas coisas recebem; diz ele, com o respaldo na palavra dos antigos, “que o nome de cada coisa é o primeiro conhecimento que dela se pode ter”, assim, através do nome “devem ser as propriedades do seu significado [das coisas] mostradas”.¹³⁰ Noção ainda retomada por D. Pedro quando, em certa altura do seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, reconhece que as matérias tratadas em seu livro seguiam o “espelho” das “boas obras” do seu irmão D. Duarte, que através da sua vivência demonstrava ser um “grande doutor”,¹³¹ ou seja, reforçava a ideia de que a linguagem, como espelho do mundo, cumpria, igualmente, a função de reflexo das obras virtuosas. Além disso, como sua função primordial era comunicar com sinceridade os sentimentos e os acontecimentos, ela desdobrava, também, o valor do registro das obras virtuosas como forma de ensino.

A noção de que a linguagem traduzia o mundo físico como uma espécie de eco da própria palavra de Deus era o que norteava qualquer ato de fala, de escrita e até mesmo de imagens¹³² no mundo daqueles homens de fé. Além disso, esta noção específica da linguagem

¹²⁷ Cf. CAVALCANTE SCHUBACK, Mareia Sá. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, p. 275. Entre os homens da Idade Média não havia questionamento sobre e o sentido da representação. Para aqueles homens de fé o sentido da representação era algo natural já que Deus determinava os princípios e as finalidades de toda a experiência.

¹²⁸ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 7.

¹²⁹ CAVALCANTE SCHUBACK, Mareia Sá. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, p. 276.

¹³⁰ DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 537.

¹³¹ DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 530.

¹³² Cf. GILSON, Étienne. *Introdução às artes do Belo – O que é filosofar sobre a arte?* Trad. Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010, principalmente o capítulo *A arte e o sagrado*, p. 149-164.

anunciava igualmente um sentido demonstrativo das manifestações da graça divina¹³³ e se exprimiam, em grande medida, nas reiteradas declarações de veracidade, na medida em que a palavra verdade estava intimamente ligada a Deus, como já foi mencionado anteriormente. O sentido da linguagem estava arraigado nos próprios pressupostos cristãos da fé e se firmava nas demandas sociais da religiosidade aparente, ou seja, de um lado, tal concepção se ligava aos mistérios da fé cristã, fé na palavra criadora e, de outro lado, e complementarmente ao primeiro, tal concepção estava nas bases do sistema moral cristão, bastando recordar o peso que o erro da mentira, da deturpação do sentido natural da linguagem, tinha entre aqueles homens.

Desse modo, aqui vale dar ênfase ao sentido, corrente entre aqueles homens de fé, de que a palavra verdade se ligava ao transcendente e de que a linguagem ia para além da realidade terrena das coisas, pois também anunciava, de algum modo, a concretude do mundo espiritual e, portanto, o sentido da vida do cristão. Assim, para os homens do século XV, a religiosidade cristã determinava as formas pelas quais eles explicavam a vida e demandavam os cuidados necessários para a salvação. Tudo isso através da crença na realização da Palavra de Deus, ou melhor, na crença no potencial de manifestação de forma contínua da Palavra criadora de Deus.¹³⁴ Gomes Eannes de Zurara, na sua *Crónica de Guiné*, citando o “nono artigo da questão X do livro que se chama *potencia Dei*”, de Tomás de Aquino, registra que “Deus é um real círculo em ternário perfeito de todo fechado, porque ele, entendendo si mesmo, diz e gera um verbo eternal, em que vê a si e todas as coisas”, e os homens que desse círculo mais perfeito participam, por serem de Deus criatura, sabem que “assim, onde foi o começo do entender, ali faz fim a vontade amante”.¹³⁵

Zurara expressa o papel explícito de Deus para os homens de saber do seu tempo: centro único de todo e qualquer pensamento ou expressão literária do medievo. No entanto, se Deus pai “significa o ato de gerar”,¹³⁶ como atenta D. Pedro no seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, os homens, que são seus filhos, deveriam “ser constrangidos para desejar

¹³³ Sobre o sentido demonstrativo das expressões corporais – fala e gestos –, artísticas e literárias, ver: SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das imagens*. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007; ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A “literatura” medieval*.

¹³⁴ LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*, p. 174 -175. Leclercq escreve que a filosofia cristã elaborou um conceito de criação que era total e contínuo, ou seja, de que o criador “não é apenas causa de que o ser criado seja o que é, mas de que seja simplesmente, ou de que exista”, mas, que a criatura deve ao criador sua existência a cada instante, pois o ato de criação é contínuo, assim “o ser da criatura não é senão por ele, em sua origem, em suas mudanças, em todos os seus caracteres”, como também, a ação do criador é “imaneente à criatura; está nela a cada instante, em tudo que lhe acontece; nada da criatura escapa a essa ação total”.

¹³⁵ GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné*, p.458.

¹³⁶ DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 538.

prosseguir [com] as coisas honestas”,¹³⁷ isto é, assim como a manifestação da Palavra criadora é contínua, do mesmo modo os homens deviam participar desse mistério seguindo a lei revelada por Deus¹³⁸ e, de um modo preciso, seguindo a obrigação cristã de retomar a boa nova da vida de Cristo e ensinar, segundo o preceito moral da misericórdia com o próximo, sobre a verdade da vida. Portanto, foi tomando a verdade como fio condutor que eles conferiram certa primazia à tarefa de escrever uma verdade que se apresentava como norma para o registro, mas também uma verdade que se identificava com o transcendente.¹³⁹ Melhor dizendo, do mesmo modo que a palavra verdade anunciava que, por intermédio das letras, os homens poderiam saber o que de fato aconteceu, ela igualmente, de forma mais profunda, anunciava que só havia uma verdade a ser procurada, e essa verdade era Deus, começo e fim, explicação de todas as coisas. Por esses motivos, a atividade do escritor poderia ser comparável à de bom “Julgador”, como foi sugerido nas *Ordenações del rey D. Duarte*, que recomenda para o “Julgador” a virtude de ter “grande e bom entender, demonstrador da verdade pelo verdadeiro juízo natural”,¹⁴⁰ ou seja, do mesmo modo que um julgador, o escritor deveria ter o compromisso de escrever somente coisas verdadeiras, já que, como criatura de Deus, partilhava de uma inclinação natural, proporcionada pela presença constante da Palavra criadora de Deus, para o bem e, consequentemente, uma inclinação natural para dizer a verdade.¹⁴¹

Diante dessas considerações, pode-se afirmar que os procedimentos de escrita afirmando e encenando a veracidade denunciavam, por um lado, que a linguagem é o produto da racionalidade que precede o homem, porque vem de Deus e, portanto, cumpria o papel de espelho das coisas do mundo¹⁴² – noção esta que será ainda retomada mais adiante, mas com o objetivo de tratar do papel da iluminação divina na concepção do que era necessário

¹³⁷ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 571.

¹³⁸ MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas, 1964.

¹³⁹ Sobre a exigência de veracidade e identificação com a verdade transcendente, ver: ENGEL, P.; RORTY, R. *Para que serve a verdade?* Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Editora UNESP, 2008; RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*.

¹⁴⁰ *Ordenações del-rey D. Duarte*. Edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 39.

¹⁴¹ O tema da inclinação natural para o bem marcou fortemente a concepção antropológica medieval, um bom exemplo, são os tratados de medicina medievais que associam a saúde ao estado natural da pessoa, um estado de equilíbrio entre os humores do corpo, mas também, de forma muito mais determinante, um estado de equilíbrio espiritual, pois o espírito virtuoso conduziria o corpo ao seu estado perfeito. Cf. BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo; PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009; SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*. Lisboa: Edições Colibri, 1999; GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge. Trad. de Maria Laura Bardinete Broso. Paris: Éditions du seuil, 1995.

¹⁴² Cf. RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Revisão Técnica Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

conhecer e das formas de se buscar o conhecimento. Pode-se afirmar, por outro lado, que tais proposições exprimiam uma ligação direta entre o homem e Deus, tanto pela racionalidade com que a criatura é capaz de receber os dados do mundo, como também, e mais importante, por serem os mecanismos de comunicação o lugar por excelência para a transmissão da palavra de Deus. Além disso, vale lembrar que tais mecanismos de expressão foram, para aqueles homens de fé, um dos mais fortes aliados no projeto de constrangimento social cristão.

Pelo que foi tratado até aqui, pode-se afirmar que a transmissão da verdade recordava ao homem, sobretudo, sua obrigação em revelar-se,¹⁴³ tanto pelo exame de consciência seguido do discernimento de suas atitudes pecaminosas, quanto para se dar como exemplo, com a prioridade de ensinar, como será perscrutado adiante. Melhor dizendo, a ação de escrever foi encarada como uma ação moral, já que, para tais homens, ela se configurava como uma obrigação de anunciar somente a verdade e, também – como pode ser observado nos enunciados reflexivos que dizem sobre a prática da escrita dos letrados de Avis – como uma forma de autoaperfeiçoamento, ou seja, escrever era uma ação de rememorar o ensinamento, de ensinar as boas práticas e, com igual insistência, de se dar como exemplo, de revelar-se, de confessar as suas faltas e de demonstrar com sua própria vida os caminhos virtuosos.

Escrever para aprender e ensinar

Em uma das passagens do *Livro da Montaria*, D. João I procurou discorrer sobre a virtude do conhecer, “na qual está toda nossa bem aventurança”. Nela o rei escritor afirma que os homens só podem ser verdadeiramente bons se tiverem “bom conhecimento”, adverte ainda que é necessário conhecer a Deus, mas “cumpre primeiramente, depois do conhecimento do seu Deus, conhecer a si mesmo, quem é, e o que é, e que poder tem”. Dessa forma, D. João I atualiza a norma socrática do conhecimento de si, mas dando-lhe uma nova configuração, graças ao novo ambiente, o cristão.¹⁴⁴ Na sentença do rei português, ele assinala que o homem deve conhecer “todas as coisas que faz, se são más, se boas, pois se não

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 437.

¹⁴⁴ Cf. GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, 2006.

conhece quais são boas, e quais são más, nunca poderá deixar o mal”.¹⁴⁵ Em defesa do papel do conhecimento, o rei escritor acrescenta também o ensinamento de Agostinho de que todo o conhecimento de Deus já está na alma do cristão, e o seu dever é buscar, através da memória, tal verdade, para então, somente no encontro com ela, atingir o seu objetivo primeiro, que é a *Beata Vita*.¹⁴⁶ Para sintetizar a sua análise, D. João I escreve:

pois assim como disse S. Agostinho em um capítulo, em que fala como Deus é luz dos justos, e disse que quanto mais se envolvia por meio das trevas, tanto menos via os laços em seu caminho, e assim mais pouco conhece, e por minguia do conhecer cai mais amiúde, e o pior é que não conhece se caiu, e quem não conhece a sua queda não cura de se alevantar, porque não conhece se caiu, ou se lá está, porém convém a qualquer um que se move para receber bondade, e para ser bom, que procure em si conhecer bem, pois sem bom conhecer, nunca o homem pode haver bondade; e em saberdes como este conhecer está na firmeza da alma, e como de costume as forças algumas vezes queiram parecer que as conhece pelas coisas corporais, mesmo que assim seja, todavia as que mais assim parecem são por si mesmas sem outra ajuda conhecidas, e as que fora de si sejam, pouco conhecem, ou nada.¹⁴⁷

D. João I, ao discorrer sobre as formas de conhecer especifica, em primeiro lugar, o valor do conhecimento, depois a importância de conhecer a si mesmo e, por último, como o conhecimento de Deus é único e universal, ou seja, como somente há uma verdade e como ela pode ser procurada por todos os homens que são as criaturas mais achegadas a Deus. Além de D. João I, o infante D. Pedro escreveu sobre as formas de procurar o bom conhecimento. Segundo o infante, Deus está em todas as coisas, e todas as coisas se voltam para Deus, formando assim um círculo perfeito. Portanto, na “universidade do mundo”, para se ter bom conhecimento, é necessário percorrer toda esta “circulação”, partindo primeiro para conhecer o “excelente”, depois para conhecer a “natureza, que encerra em si todas as criaturas” e, por fim, o infante distingue a busca pelo saber sobre “as obras que se fazem por nós”, ou seja, por aquilo que “chamamos moral”.¹⁴⁸ O cronista Fernão Lopes, à semelhança de D. João I e do infante D. Pedro, tratou, do mesmo modo, em sua *Chronica de El-Rei D. João I*, das formas de conhecer. Na sua exposição sobre “os modos das revelações”, o cronista diferencia o conhecimento atingido pelo corpo e pelo espírito. Segundo Lopes, o conhecimento pelas partes do corpo provém “quando os olhos corporais são abertos para ver o céu e a terra”, no

¹⁴⁵ DOM JOÃO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 56.

¹⁴⁶ Sobre o papel do conhecimento na busca da *beata vita* e, também, sobre a tese da iluminação divina de Santo Agostinho, ver: HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.43-45.

¹⁴⁷ DOM JOÃO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 56-57.

¹⁴⁸ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 760.

entanto, esta “demonstração não é perfeita”, dado que, pelas habilidades corporais, se pode ver do lado de fora “as coisas que tem mistério de dentro”, e essas revelações são mais aproximadas daquelas que eram verdadeiras. Mas o verdadeiro conhecimento, na visão do cronista, é adquirido “quando, com os olhos da alma, pela iluminação do Espírito Santo, vemos e conhecemos alguma coisa” e, igualmente, quando por vezes, através do espírito humano e pela sutileza do natural engenho, “investigamos alguma coisa”,¹⁴⁹ contudo, no segundo caso, a verdade, como atentou D. João I, já estava na alma do cristão.

D. João I, o infante D. Pedro e o cronista Fernão Lopes, nessas poucas palavras, procuraram descrever o papel do conhecimento e as formas de buscá-lo, bem como trataram da iluminação divina como a forma essencial de conhecer. Nessas passagens, os escritores citados não chegaram a desdobrar as discussões teóricas engendradas sobre o tema, principalmente a partir do século XIII no ambiente universitário, limitando-se o rei escritor a citar Santo Agostinho, e seu filho, Tomás de Aquino.¹⁵⁰ A falta de desdobramentos pode sugerir, por um lado, a maneira recortada como tais discussões eram promovidas em Portugal, já que a universidade, lugar de excelência desses debates, necessitava, ainda no século XV, de uma reforma¹⁵¹ que possibilitasse um ensino à altura do que se costumava ter em “Paris e em Oxford”, como destacou o infante D. Pedro.¹⁵² Por outro lado, a maneira menos especulativa e mais afirmativa com que os letrados de Avis tratavam o tema do conhecimento como iluminação divina pode indicar que, entre os portugueses, e certamente entre os letrados de outras partes, a noção de que Deus intermediava a busca pelo conhecimento era uma verdade que, por ser a mais verdadeira, estava, assim, naturalizada.¹⁵³

¹⁴⁹ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*, vol. I, p. 76-77.

¹⁵⁰ A história da tese da iluminação divina de Santo Agostinho é trabalhada por Étienne Gilson no seu *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho*. O autor parte da hipótese de que Tomás de Aquino não fez da doutrina de Santo Agostinho seu principal objeto de crítica, mas criticou sim o agostinianismo que foram se estabelecendo e que se fixaram no ocidente a partir dos séculos XII e XIII, principalmente pela recepção do *De Anima* de Avicena. Desse modo, o radicalismo da mudança realizada por Tomás de Aquino, para Gilson, não se deu pelo afastamento da tese de Agostinho, muito pelo contrário, para o autor, o pensamento de Tomás de Aquino estava mais próximo do verdadeiro agostinianismo do que seus contemporâneos afirmavam estar. GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho? / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010, p. 108-124.

¹⁵¹ Sobre a situação do ensino universitário em Portugal no século XV, ver: CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura (1922-1948)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s/d], principalmente, p. 172-173.

¹⁵² DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 615. D. Pedro ainda na famosa carta enviada para o rei D. Duarte de Bruges (1426) anuncia, igualmente, a necessidade de uma reforma na universidade, pois como ele viu e ouviu dizer, nos lugares que visitou, era necessário ter homens que saibam falar latim e que para tanto “a universidade da vossa terra (de D. Duarte) devia ser emendada”. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 29.

¹⁵³ Para uma leitura mais aprofundada sobre a história da concepção de Deus como mediador entre as coisas do mundo e a natureza, ver: RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*, principalmente, p. 31-45;

Interessavam-se os letrados de Avis em desdobrar, antes de tudo, especialmente os proveitos morais e práticos do bom conhecimento. Se por vezes eles trataram uma ou outra questão mais filosófica, se assim se pode dizer, foi com a intenção provável de indicar a significativa relevância da reflexão sobre a “prática vivida”, como também, dos livros como os portadores e divulgadores dessa “virtuosa ciência”.¹⁵⁴ Portanto, antes de proporem novos caminhos para o conhecimento de Deus, os letrados de Avis se limitaram a recortar nas obras dos célebres letrados cristãos alguns excertos que eram caros para seus fins pedagógicos. De modo que, se é possível dizer que houve entre eles alguma atividade especulativa, como alguns historiadores da filosofia portuguesa costumam afirmar,¹⁵⁵ ela se limitava aos comentários dos grandes teólogos e pensadores do passado. Prática de seleção esta que, não sendo menos importante, durante o século XV, se impunha aos homens de saber, que, neste tempo, se interessavam mais por estudar as origens da *teologia moral* do que promover outros tipos de especulações, tanto em Portugal como em outras partes.¹⁵⁶

Entre os letrados de Avis, a crença corrente – como se desdobrará adiante – era de que o conhecimento da verdade, assim como o universo, a sociedade e o corpo humano,¹⁵⁷ respeitava uma hierarquia que determinava aqueles que eram mais achegados a Deus e os outros que, por fé e obediência, deveriam somente crer no que a Igreja e os doutos ensinavam. Assim, impor certos limites para aqueles que pretendiam conhecer era de suma importância, como atenta Gomes Eannes de Zurara em sua *Crónica de Guiné*. O conhecimento do “excelente” não é promovido pela “sensualidade”, porque a “natural natureza não pode entendê-lo” e, por isso, o cronista propõe que existem formas apropriadas de buscar a verdade, sendo a principal delas ter “obediente crença” e “grande humildade”. Zurara, fazendo eco aos escritos de Alberto Magno (1193/1206 – 1280),¹⁵⁸ busca exemplificar a sua tese inicial, apontando três formas de procurar o “excelente”: a primeira forma era daqueles que se “envolvem nos desejos da terra, ocupando toda sua afeição no que recebem das imagens sentidas, e com isto embargam seu conhecer”; a segunda é a maneira com que alguns

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, principalmente os capítulos: *A prosa do mundo* e o *O homem e seus duplos*.

¹⁵⁴ Cf. DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*.

¹⁵⁵ Essa afirmação aparece, por exemplo, na obra síntese de Pedro Calafate: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*.

¹⁵⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica, p.253. (grifo do autor)

¹⁵⁷ Cf. GUREVITCH, Aron I. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

¹⁵⁸ Vale lembrar que o conhecimento de Zurara foi predominantemente de forma secundária. Segundo Joaquim de Carvalho, grande parte das explanações mais gerais deste cronista foram interiramente copiadas do *Tratado da Virtuosa Benfeitoria* do infante D. Pedro. CARVALHO, Joaquim de. Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara: notas em torno de alguns plágios deste cronista. In: *Biblos*, Coimbra, Vol. 25 (1949). (Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org>; Consultado em: 02/07/2010).

se deixam guiar pela vaidade e procuram a verdade, “querendo-a entender com razão humanal, a qual, falecendo amiúde, cai em erro, assim como caiu parte dos grandes filósofos não iluminados pelo lume da fé”; o terceiro é o modo certo usado por alguns virtuosos que, querendo “conhecer Deus [...], subjugam si mesmos ao Santo Evangelho” e, sabendo que nem tudo podem conhecer, “adoram com humildade e com grande reverência o que pela sutileza não podem abraçar”.¹⁵⁹

A preocupação de Zurara em anunciar as tentações e os perigos enfrentados por aqueles que procuram o conhecimento, como também, a recomendação dos remédios da humildade e da obediência como as certas formas de se prevenir daqueles erros citados é partilhada, igualmente, pelo rei D. Duarte. No seu *Leal Conselheiro*, o rei escritor sentencia que, para o bom regimento daquilo que a experiência mostra para o coração, cumpre seguir “considerando as razões por toda parte, lembrando-se das que passou [...], ouvindo bons conselhos” e escolhendo, através da luz de Deus, o que é melhor.¹⁶⁰ Ou seja, retoma o antigo jogo, porém sempre atualizável, entre passado, presente e futuro que sustenta a moralidade medieval.¹⁶¹ Destarte, segundo o rei, o trajeto de uma vida virtuosa é mais seguro se for amparado pela fé e pela “simples obediência” dos ditames da “Santa Igreja”, já que a verdade não podia ser bem demonstrada pela razão, nem pelos “esquadrinhadores” que, pela palavra da “majestade eternal, serão abatidos”, pois, como dizem os virtuosos, “os juízos de Nosso Senhor não se podem compreender nem alcançar”.¹⁶²

Esses enunciados, que atentam para o conhecimento e suas formas, a princípio, podem parecer, aos nossos olhos,¹⁶³ um descaso ou mesmo uma incapacidade especulativa, contudo, em conjunto, eles dão mostras, antes de qualquer coisa, da forma mais regular e atrativa com que os letrados cristãos portugueses, em diálogo com os grandes pensadores medievais, fixaram sobre as formas benéficas de procurar o conhecimento,¹⁶⁴ ou melhor, o que os homens de saber quiseram tornar corrente ou o que eles quiseram, nos seus estudos

¹⁵⁹ GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné*, p. 407-408.

¹⁶⁰ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 27.

¹⁶¹ Cf. CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Trad. José Emílio Maiorino. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, especialmente, p. 109-112.

¹⁶² DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 141-142.

¹⁶³ Segundo Alain de Libera o nosso olhar para a filosofia medieval é de alguém verdadeiramente afastado, mas não somente pelo tempo que nos separa, e mais porque “o pensamento medieval não faz parte de nossa escolaridade: ele nos é menos estranho que desconhecido, e menos impenetrável que inútil – aprendemos a nos virar sem ele”. Isso porque, segundo Libera, não encontramos na Idade Média nem “filósofos no sentido grego do termo, nem escola de filosofia, nem *cogito*; nem léxico, nem medidas de acompanhamento para nossos desejos e nossas errâncias”. LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 62.

¹⁶⁴ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica.

preparatórios para uma vida virtuosa, ensinar sobre a contemplação da verdade.¹⁶⁵ No púlpito, por exemplo, Bernardo de Claraval, um dos mais influentes monges escritores de sua época, e muito estimado nas seguintes,¹⁶⁶ assegurava a existência de “saberes e saberes”, pois, segundo ele, “há um saber que produz o inchaço e há um saber que contrista”,¹⁶⁷ ou seja, na sua visão, existia um saber que alimentava a vaidade e outro que era conduzido pelo amor e pela prudência, de forma que sintetizou: “Mas há quem busque o saber para edificar, isto é amor. E há quem busque o saber para se edificar, e isto é prudência”.¹⁶⁸ Outro escritor que se preocupou em definir o conhecimento edificante foi Tomás de Kempis. Na obra *Imitação de Cristo*, Kempis registra que os fiéis não devem querer as obras do Altíssimo, antes deveriam se ocupar do exame das suas “iniquidades”, contemplando o mal cometido e o quanto de bem deixaram “de fazer por negligência”, pois muitos são aqueles que dizem ser sabidos, mas tem “muito pouco no coração”.¹⁶⁹

Leitura semelhante sobre o conhecimento que edifica aparece, do mesmo modo, no *Didascálion*, de Hugo de São Vítor (1096-1141), um dos manuais de ensino mais importantes da universidade medieval.¹⁷⁰ O mestre Hugo, sendo bom vigilante das boas práticas de seus leitores, escreve que “aquele que procura no sacro elóquio o conhecimento das virtudes e a regra de viver” devem procurar os livros que “ensinam o caminho reto da vida e mostram como as virtudes possam ser adquiridas e os vícios afastados”, como os livros da Escritura. Porém, advertia ele, há de se saber que este conhecimento viria ou por exemplo ou por doutrina: pelo primeiro, quando nos inspirávamos nas “ações dos santos”; pela doutrina,

¹⁶⁵ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*, p.71.

¹⁶⁶ Sobre Bernardo de Claraval, ver: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 251-261.

¹⁶⁷ BERNARDO DE CLARAVAL. Sermão sobre o conhecimento e a ignorância. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*, p. 264-265.

¹⁶⁸ BERNARDO DE CLARAVAL. Sermão sobre o conhecimento e a ignorância. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*, p. 266-267. O infante D. Pedro no seu *Livro da Virtuosa benfeitoria* citou uma passagem de São Bernardo que muito se assemelha com o conteúdo do sermão aqui lembrado, no entanto, não foi possível certificar que se trata do mesmo Sermão, mas, no que é possível fazer, segue a passagem: “E por esto diz sam Bernardo, que tamanho empacho faz ao entendimento contemplatiuo o cuydado das cousas temporaaes, como o poo deytado nos olhos, que torua de todo a corporal uista”. DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 687. No mais, vale destacar, que Bernardo de Claraval é citado ainda por D. João I no seu famoso prólogo em que ele atualiza a tópica da criação da escrita (DOM JOÃO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 7) e em várias passagens no *Leal Conselheiro*.

¹⁶⁹ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*, p. 129.

¹⁷⁰ Sobre a pedagogia de Hugo de São Vítor, ver: CARRUTHERS, Mary. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Diane Meur. Paris: Macula, 2002, principalmente o capítulo *La mémoire et l'éthique de la lecture*. Para uma visão mais geral, ver: MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion: da arte de ler*; VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2001. Da mesma forma que Bernardo de Claraval, também, Hugo de São Vítor é referido no *Livro da Virtuosa Benfeitoria* de D. Pedro, no entanto, nesse caso o infante retoma diretamente a obra de *Didascálion*. DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p.650; p. 681.

quando aprendemos e executamos os seus ensinamentos em prol de uma “vida disciplinada”. O pensador ainda alerta que o iniciado “neste caminho” deve ser provocado, “nos livros que lê, não somente pela cor do estilo, mas, sobretudo, pela emulação das virtudes, para que o agrade não tanto a pompa e a sonoridade das palavras quanto a beleza da verdade”.¹⁷¹ Além de atentar para os porquês de se ler a Escritura, para o conhecimento da doutrina e para a força do exemplo, Hugo de São Vítor, igualmente recorda, em outra passagem, as precauções que os iniciados no estudo das virtudes deveriam ter. Narra, para explicitá-las, a história de um homem “que provavelmente existiu”, que “ardia de tanto amor pelas Escrituras santas, que a elas dedicava um estudo contínuo”, porém, ele, “tomado pelo amor da Sabedoria e desprezando as Escrituras mais simples”, explorava “as coisas profundas e obscuras”, de forma que foi abatido pelo peso dos saberes e desvirtuou o sentido da leitura das Escrituras “para a edificação de sua vida”, por não ter sabido usar da “moderação do discernimento”. Se tal homem continuasse por esse caminho, esquivar-se-ia irreversivelmente de seu objetivo primeiro, porém, “advertido pela misericórdia divina mediante uma revelação”, foi novamente levado a “dedicar-se à vida dos Santos Padres e aos triunfos dos mártires, bem como a outras histórias semelhantes ditadas em estilo simples”. O desfecho da história mostra um homem que, em pouco tempo, retorna ao estado antigo e merece receber a “graça da paz interior”.¹⁷²

As obras de Bernardo de Claraval, de Tomás de Kempis e de Hugo de São Vítor oferecem ainda mais exemplos e exortações do bom conhecer, assim como o fazem muitas outras que podiam ser aqui recordadas, todavia, essas selecionadas permitiram melhor pontuar alguns diálogos mais ou menos explícitos, traçados pelos próprios escritores portugueses do século XV, para justificar seu esforço de conhecer e seu modelo de conhecimento virtuoso. Os letrados da corte de Avis, reis, infantes e nobres, assumiram um claro compromisso com a transmissão do conhecimento que, para eles, só podia ser edificante e, assim, assumiram a tarefa de reordenar a sociedade através de uma cultura livresca e pedagógica, como eles próprios anunciavam em suas obras; ou seja, foram homens que tomaram para si o poder da palavra, da palavra verdadeira, tão cara para aquela comunidade de fé.¹⁷³ Por muito tempo, tal tarefa em Portugal se manteve a cargo do sacerdote e se articulava no âmbito dos mosteiros, onde as reflexões de cunho religioso e moralizante procuravam harmonizar o presente com a

¹⁷¹ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler, p. 221.

¹⁷² HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler, p. 221-222; o anônimo compilador do *Orto do Esposo* transcreve essa passagem. *Orto Do Esposo*, p. 40-41.

¹⁷³ Paul Zumthor sinaliza em seu livro a importância da palavra para as sociedades medievais. ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A “literatura” medieval*, p. 75. Não podemos nos esquecer de que o cristianismo, como também, o judaísmo e o islamismo, são religiões que se pautam na revelação da palavra, no caso do cristianismo, na revelação da palavra de Deus expressa na Bíblia. Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*.

grandiosa verdade revelada.¹⁷⁴ No século XV, gradativamente tal empreitada passou a cargo dos homens de corte e assumiu um novo formato,¹⁷⁵ no entanto, a herança monástica nunca foi negada, ao contrário, o objetivo religioso de se opor firmemente aos pecados, erros e vícios que tiravam os espíritos da linha certa da perfeição¹⁷⁶ continuava como uma espécie de matriz para as crônicas, os tratados, as ordenações, entre outros textos produzidos em Portugal naquele tempo. Daí, por exemplo, o peso que determinadas obras de ascese religiosa tiveram entre os escritores do século XV, obras como o *Boosco deleitoso*, a *Corte Enperial*, o *Orto do Esposo* e o *Virgeu de Consolaçon*, produzidas nos mosteiros portugueses do final do século XIV e no século XV, entre outras, ou ainda, as de grandes doutores da Idade Média, como Santo Agostinho, Tomás de Aquino e tantos outros. Essas ressoavam nos textos e ajudavam os pensadores portugueses a se inserirem nas discussões incontornáveis para os cristãos do seu tempo e que deveriam ser continuamente apresentadas com o objetivo de reger as ações.

A apropriação declarada dos textos que compuseram o pensamento cristão sobre o homem, suas formas de vida e sua relação com Deus foi, portanto, uma das principais características do regimento social promovido pela corte de Avis. Do mesmo modo, tal tradição alimentou determinados parâmetros sobre o que era importante dar a conhecer e de como fazer para que os saberes fossem transmitidos, como mencionado anteriormente. De uma forma geral, tais parâmetros se fundamentavam na tese cristã de que o homem foi criado semelhante a Deus, e que razão era a base dessa aptidão, portanto, não tinha outra finalidade senão de “se lembrar do Senhor Deus” para amá-lo e entendê-lo, pois, para aqueles homens, somente Deus era o “iluminador da verdade”,¹⁷⁷ como lembra o anônimo escritor da *Corte Enperial*. De forma a complementar essa tese principal e desdobrar o valor do conhecimento pedagógico, o anônimo escritor do *Orto do Esposo* escreve que sua principal intenção ao reunir as “coisas contidas nas Escrituras Santas e os dizeres dos doutores católicos” era que achasse “o rude com que se ensine, e o sábio com que use, e o acanhado com que se acenda, e

¹⁷⁴ Cf. CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura (1922-1948)*, p. 373-375. Sobre a primazia do mosteiro na vida cultural e intelectual em Portugal nos séculos precedentes ao XV, ver: MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*.

¹⁷⁵ O papel da corte na história da introjeção das normas sociais foi amplamente analisado por historiadores, sociólogos, filósofos, entre outros, principalmente depois dos trabalhos de Norbert Elias, *A sociedade de Corte e O processo civilizador*, que destacou o papel da sociedade medieval, principalmente a partir do século XIII, no que ele chamou de prescrições para o comportamento socialmente aceitável. Cf. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*; ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süsskind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Especificamente sobre a história da corte portuguesa no século XV, ver: GOMES, Rita Costa. *A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*.

¹⁷⁶ CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura (1922-1948)*, p. 374.

¹⁷⁷ *Corte Enperial*, p. 9.

o fraco com que se conforte, e o enfermo com que seja são, e o são com que seja guardado em sua saúde, e o cansado com que seja recomposto, e o faminto achará com que se mantenha”.¹⁷⁸ Assim, de maneira complementar e conclusiva, os anônimos escritores citados advertem sobre o potencial de seus escritos, e de outros contemporâneos, de dar a conhecer a verdade, mas de uma forma que todos pudessem saber as formas de encontrá-la, ou melhor, transmitir um conhecimento prático, de forma que todos soubessem conduzir a vida cotidiana para o encontro com a verdade.

Essa fórmula dos dois anônimos escritores para justificar a relevância de seus escritos foi, por sua vez, no século XV, atualizada inúmeras vezes. Nas crônicas, por exemplo, era comum que o cronista refletisse e registrasse a função de se escrever as histórias passadas, como deveriam ser escritas e de como tais histórias do passado serviam ao aprendizado dos seus contemporâneos e projetavam um futuro melhor. Como lembra Rui de Pina em sua *Chronica d’elrei Dom João II*, o “ofício historial” era a “clara luz de nossa vida”, guardadora de nossa memória e “das coisas passadas testemunha tão verdadeira”, que oferece “grandes e imensos benefícios”, seja somente para o deleite, ou ainda para o “proveito do corpo [...], boa governança da vida, e inteira salvação da alma”.¹⁷⁹ Ou ainda como, na *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, na qual Pina afirma que conhecer a história do singular rei D. Duarte, lembrado por toda “qualidade de bondades” por suas “virtudes espirituais e corporais”, nos faz imediatamente sentir um “singular melhoramento” e, justamente por isso, a vida de D. Duarte deveria ser narrada em forma de crônica. Seu argumento a esse propósito era de que a história, “cuja virtuosa força é tamanha, que por obras ou vontade, dos fracos faz esforçados [...] e dos frios na Fé, Católicos e bons Cristãos”, tem como dever guardar e dar a conhecer “as perfeitas virtudes e merecidos louvores dos nossos naturais, e maiores.” E não podia ser diferente, já que Rui de Pina escreve numa época em que a “doutrina historial” é crida por seu potencial, como ele mesmo ressalta, de dar “provimento dos verdadeiros exemplos passados”, e de afirmar como tais histórias “atinham os maus”, que com elas aprendiam e logo se tornavam bons, e os que já eram bons, muito melhores,¹⁸⁰ ou seja, para esses homens, a história deveria contar a verdade, ensinar as virtudes e registrar os grandes feitos de reis, príncipes e toda a sorte de um povo de bem.

As palavras de Pina, aqui recordadas, anunciam as características ou tendências que a escrita da história tomara em meados do século XV, e foram escritas entre os anos de 1490 e

¹⁷⁸ Orto Do Esposo, p.2.

¹⁷⁹ RUI DE PINA. *Chronica d’elrei Dom João II* (após1490). In: *Crônicas de Rui de Pina*, p. 889.

¹⁸⁰ RUI DE PINA. *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*. In: *Crônicas de Rui de Pina*, p. 487.

1522, período em que Pina se ocupou desta tarefa, primeiro de maneira privada, e depois de 1497 como cronista oficial do reino. Antes dele, a escrita da história do reino português ficou ao encargo de homens que pouco legaram, com exceção dos igualmente reconhecidos, Fernão Lopes e Gomes Eanes de Zurara.¹⁸¹ Foi a partir de Fernão Lopes, já na primeira metade do século XV, que os cronistas começaram também a exercer a função de guardas-mores do Arquivo Régio, uma tradição de cargos oficiais que Zurara e Pina igualmente exerceram. Era, portanto, no exercício de organizar documentos e papéis antigos, arquivos e atestados dos atos régios, que o cronista cumpria a tarefa de compor as histórias dos reis de Portugal.¹⁸² Vale mencionar, no entanto, que foi sob a égide de uma dinastia que queria se mostrar promotora dos bons valores – a dinastia de Avis – que esses homens conferiram à história o *status* de verdadeiro conhecimento sobre a vida e feitos dos reis portugueses,¹⁸³ ou melhor, foi agregando os seus valores com os valores da religiosidade cristã que eles conferiram importância para a escrita da história.

O desenvolvimento da cronística, como também o desenvolvimento das traduções e dos escritos realizados pelos reis e infantes da dinastia de Avis, podem ser considerados parte fundamental de um momento singular na história desse reino, um momento em que a leitura e a escrita tornaram-se atividades regulares dos nobres e, portanto, impulsionadoras das mudanças que aqueles homens pretendiam realizar. Desse modo, a preocupação em identificar a promoção de uma cultura livresca com os novos rumos que a sociedade portuguesa deveria tomar foi um dos traços marcantes do discurso pedagógico empreendido pelos nobres de Avis. A bem da verdade, para aqueles homens, era aceito que o mundo português havia alcançado o marco de inflexão de sua história no momento em que o rei D. João I, Mestre de Avis, havia assumido o poder.¹⁸⁴ O rei D. João I, já no século XV, tinha merecido o título, atribuído por Fernão Lopes, de Messias de Lisboa,¹⁸⁵ ou seja, era anunciado como o homem que veio salvar aquele povo e promover a tão sonhada “Sétima Idade”.¹⁸⁶ Considerado

¹⁸¹ SERRÃO, José. *A historiografia portuguesa – Doutrina e crítica*, p. 54.

¹⁸² SERRÃO, José. *Cronistas do Século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989, p. 7.

¹⁸³ Cf. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais* (Século XV).

¹⁸⁴ Para uma apreciação geral sobre a revolução de 1383-1385 e as mudanças realizadas no século XV, ver: OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Portugal na crise do século XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987; MATTOSO, José. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Estampa, 1981; Para mais informações sobre a crise de 1383-1385, ver: VIEGAS, Valentino. *Cronologia da Revolução de 1383-1385*. Lisboa: Estampa, 1984; entre outros.

¹⁸⁵ VENTURA, Margarida Garcez. *O messias de Lisboa: um estudo de mitologia política, 1383-1415*. Lisboa: Edições Cosmos, 1992. VENTURA, Margarida Garcez. Lisboa, a cidade do messias: Bem aventuranças e privilégios materiais na dinâmica da Dinastia de Avis. In: *Estudos sobre o poder* (séculos XIV-XVI). Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

¹⁸⁶ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*, vol. III, p. 112.

messias por Fernão Lopes, é por ele igualmente anunciado como o “mais excelente dos reis que em Portugal reinaram”; além disso, deveria ser lembrado por ser “bem fiel católico”, pois, por louvor, ele tornou “as suas devotas horas em linguagem”, de forma que “muitos tomaram devoção de as rezar”. Não só esse livro de orações, relata Fernão Lopes, mandou o Mestre de Avis fazer, antes encarregou “grandes letrados de tirar em linguagem os Evangelhos e Atos dos Apóstolos e Epístolas de S. Paulo, e outros espirituais livros dos santos, por tal que aqueles que os tivessem fossem mais devotos acerca da lei de Deus”.¹⁸⁷

Nos seus escritos, Fernão Lopes, para além de ressaltar o messianismo de D. João I, destacou as atividades do rei como promotor da cultura livresca, e essas, ao que tudo indica, foram consideradas no século XV uma obrigação; tanto que vários nobres são exaltados pela sua atividade como escritor ou divulgador dos livros considerados bons.¹⁸⁸ Como D. João I, D. Duarte foi considerado por Rui de Pina um homem “de claro entendimento, amador da ciência de que teve grande conhecimento”, e não aprendeu por frequentar escolas, “mas por sempre estudar, e ler por bons livros”. Além disso, foi ele, segundo o cronista, escritor de “um livro de Regimento” para andar a cavalo e de outro livro intitulado “Leal Conselheiro”, que providenciava o ensino de “muitas e singulares doutrinas, especialmente para os bens da alma”.¹⁸⁹ Entre os cronistas, porém, não só os reis escritores mereciam ser recordados, pois também havia alguns nobres que, mesmo não sendo escritores, eram lembrados por serem leitores e amantes dos livros. É o caso, por exemplo, do Infante Santo, que, segundo Frei João Álvarez, não incorria no pecado da ociosidade, sendo sempre “diligente em todas suas obras”, ocupando todo o seu tempo em atividades necessárias ou virtuosas, dentre elas, “ler ou ouvir, e praticar boas coisas”.¹⁹⁰ Contudo, vale aqui destacar que as impressões dos cronistas são expressivas de um tempo em que os nobres deveriam associar as atividades políticas com as de formação espiritual e moral, dando assim continuidade aos feitos do Messias de Lisboa na reorientação da sociedade portuguesa; reorientação, entretanto, ambígua, pois baseada naquilo – no passado – que se devia em parte negar.¹⁹¹

Os livros, se considerarmos o contexto europeu, foram se tornando cada vez mais numerosos a partir do século XII. Época considerada por muitos estudiosos¹⁹² como etapa

¹⁸⁷ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*, vol. IV, p. 6-7.

¹⁸⁸ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais* (Século XV), p. 44.

¹⁸⁹ RUI DE PINA. *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*. In: *Crônicas de Rui de Pina*, p. 495.

¹⁹⁰ FREI JOÃO ÁLVAREZ. *Chronica dos feytos, vida, e morte do Infante Santo D. Fernando, que morreo em Fez*, p. 33.

¹⁹¹ Cf. FRANÇA, Susani S. L. A seiva do passado no saber histórico português e castelhano (XIV-XV). In: *História Revista*. v. 18, n. 1 (2013).

¹⁹² Para uma apreciação um pouco mais geral sobre da história livros, ver: BARBIER, Frédéric. *Historia del libro*. Madrid: Alianza Editorial, 2005; CHARTIER, Roger. *Do códice ao monitor: A trajetória do escrito*.

inicial no processo de desenvolvimento da cultura livresca e letrada, da sublevação do escrito,¹⁹³ graças, principalmente, ao desenvolvimento das universidades¹⁹⁴ e à crescente importância da escrita na organização dos reinos. Este último aspecto interessa-nos mais diretamente, porque a aliança entre os letrados e o poder administrativo, tendência esta que tomou certo impulso por volta dos séculos XI, XII e XIII,¹⁹⁵ marcou profundamente a formação dos reinos no final da Idade Média.¹⁹⁶ Em Portugal, tal aliança, como já foi mencionado, aparece com mais ênfase na comunidade letrada da corte avisina, no entanto, tal fator se deve mais à regularidade da produção de crônicas, tratados, ordenações, entre outros, do que propriamente à ligação do rei com a atividade escrita, já que os reis portugueses anteriores, como, por exemplo, D. Dinis, já haviam se dedicado à escrita. Se pensarmos no conjunto dos textos portugueses daquele tempo, foi a crença de que o conhecimento verdadeiro deveria ser transmitido com certa ordem que foi propagada pelos reis e grandes nobres que ocupavam lugares privilegiados na cadeia do saber.

A arte de escrever

Tal conhecimento, através da pena dos letrados de Avis, era elaborado seguindo os princípios da moral cristã e pelo ensino do outro, tendo em conta que tais homens se empenharam em propor modelos e ações para o rei, atribuindo-lhe o poder da palavra

Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 21, mai./ago., 1944; EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa* – os primórdios da Europa moderna. São Paulo: Ática, 1998; FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O aparecimento do Livro*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1992; GÓMEZ, Antonio Castillo. *Libro y lectura en la península ibérica y América (siglos XIII a XVIII)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003.

¹⁹³ BLANCHARD, Joel; MUHLETHALER, Jean-Claude. *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 2. Não desconsidero, contudo, a importância que a oralidade e a memorização tiveram na Baixa Idade Média. Como atenta Mary Carruthers o papel dos livros para a cultura ocidental se tornou no século XI fundamental, no entanto, tal fato não reduziu a importância da memória para a educação, ou seja, de qualquer modo a cultura medieval permaneceu profundamente memorial, isso porque para aqueles a memória se identifica profundamente com a formação das virtudes. CARRUTHERS, Mary. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale; ver também: YATES, Frances A. *A arte da memória*; especificamente sobre a oralidade na Idade Média, vale retomar o clássico de Paul Zumthor:

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz - A "literatura" medieval*. Nesse livro Paul Zumthor analisou um conjunto de textos dos séculos X, XI, XII e, também, porém em menor número os dos séculos XIII e XIV a fim de rastrear os vestígios de oralidade nos escritos dessa época. Zumthor, concluiu que tais textos se utilizaram da voz de uma forma singular, pois era a voz, em certo sentido, que concedia existência para o escrito, era, pois, uma "situação histórica que fazia desse trânsito vocal o único modo possível de realização (de socialização) desses textos". (p. 21).

¹⁹⁴ Cf. VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru/SP: Edusc, 1999; LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1989.

¹⁹⁵ GUENÉE, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV – os estados*. Trad. Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Livraria Pioneira, 1981, p. 115.

¹⁹⁶ Cf. CLANCHY, M. T. *From memory to written record*, 1993.

constrangedora e, sobretudo, da escrita como forma de cuidar de si mesmo e dos outros. Assim, a palavra do rei, fixada nos livros, deveria portar o conhecimento verdadeiro e conduzir os homens para a salvação. Dessa forma, as maneiras de expressar o que era devido conhecer fizeram com que os livros, gradativamente, se tornassem mais eficazes em comparação aos potenciais da oralidade. Nesse tempo, portanto, em que os valores começaram a ganhar a perpetuidade do registro escrito, os letrados ocuparam-se ainda mais em estabelecer as regras que deveriam nortear o fazer dos escritores. No século XV em Portugal, por exemplo, as técnicas que envolviam o registro escrito demandavam o mesmo cuidado de divulgação e fixação que se deveria com o regramento dos valores, melhor dizendo, a reflexão sobre as potencialidades dos livros, do estudo e da leitura rechearam as obras que os letrados compunham e, assim, fixaram determinados parâmetros sobre os valores do registro escrito. Era, portanto, o momento em que o gesto do pregador, entre outros que deveriam pronunciar as palavras de ensino em público, abriram espaço para o gesto do escritor e do leitor¹⁹⁷ e, conseqüentemente, para as regras que deveriam nortear esses novos hábitos.

Os reis, na opinião de D. Pedro, eram mais “chegados a Deus que os outros homens”, e não por serem mais chegados pelo “estado natural” – já que, pela natureza, todos eram iguais –, “nem em estado espiritual, no qual cada um é mais perfeito”, mas sim pelo “estado moral”, o qual “pertence à governança do mundo”, que os príncipes possuíam com “singular perfeição”.¹⁹⁸ Por isso, segundo o infante, cumpria aos príncipes guardarem consigo dois preceitos que Platão ensinou: o primeiro é terem “um só cuidado”, isto é, guardarem “em todas suas obras o proveito dos súditos, e esquecer os próprios desejos”; o segundo é terem a maneira de curar o “corpo da comunidade”, de forma que, dando saúde a uma parte, não desamparem o todo.¹⁹⁹ O rei, como o primeiro da hierarquia social, e, por isso mesmo, aquele que deveria melhor conduzir o povo é, ainda, lembrado por Fernão Lopes, na sua *Chronica de El-Rei D. João I*, quando transcreve uma carta enviada ao povo português pelo Papa Bonifácio. Diz o papa, através do registro de Lopes, que os reis eram “dignos” de “reger e governar as gentes” e, como eram dotados de tais dignidades, os governantes deveriam, cada um deles, encaminhar “as nações”, já que tal poder “lhes é dado do céu, para o castigo dos

¹⁹⁷ BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; ALMEIDA, Maria Adelaide. *O corpo e o gesto na civilização medieval*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Estudos Medievais da FCSH-UNL, 2006, p. 156.

¹⁹⁸ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p.578.

¹⁹⁹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p.579.

maus, e glória e louvor dos bons, de forma que sua vontade seja sempre em execução de justiça, e seu pensamento na direita lei e guarda da Santa paz”.²⁰⁰

A palavra, pelo que já foi trabalhado, mantinha os seus deveres e características como instrumento de ensino, mas a ela se somava a importância dos livros. Rui de Pina, no prólogo da *Chronica de ElRey Dom Afonso*, reafirma a crença de que os livros eram valiosos instrumentos para a transmissão de determinados valores. Recorda e registra, o cronista, um dito ofertado ao rei do Egito por “Demétrio de Falero, Filósofo de muito saber”. Dizia o filósofo que, para “todos os Reis de seu tempo poderem ser mais excelentes”, era necessário “ter por muito familiares os livros, principalmente aqueles em que os virtuosos costumes e claros feitos dos Ilustres Reis e Príncipes passados fossem verdadeiramente escritos”. Era ainda mais importante, na visão deles, o cuidado em lê-los ou ouvi-los, e isso porque, pela prudência, era ensinado que “os livros”, como “Conselheiros mortos”, são sempre diligentes e cuidadosos nos seus ensinamentos e, por isso, “dão verdadeiros e são conselhos, livres e isentos das paixões dos Conselheiros vivos”. Por fim, acrescenta que era “no conhecimento dos bons exemplos, e das coisas passadas, de que a história é um vivo espelho, e os livros são fiéis tesoureiros”, que se poderiam receber os conselhos e os caminhos da vida virtuosa. Além disso, as crônicas, “escritos das perfeitas bondades”, eram ainda mais zelosas na transmissão do conhecimento edificante, já que elas nos conduziam a sentir “inveja de seus gloriosos exemplos”, o que era de grande proveito para o afastamento dos nossos próprios vícios e, também, para a escolha do caminho das “louvadas virtudes e fama” que elas registravam. Desse modo, pela leitura das crônicas, poder-se-iam manter guardadas as virtudes daqueles que já passaram e, tudo isso, na visão dos letrados do século XV, era “urgente causa e bem tão universal”.²⁰¹

Os livros, naquela época, eram objetos estimados, esmerados; eram verdadeiras obras de arte, feitos “para aqueles que não sabem e querem aprender, que aprendam por eles, ou se o sabem que retenham” os saberes, como adverte D. João I. Eram especialmente valorizados, porque se argumentava que “o saber é em algumas coisas muito longo” e, sem a ordenação e o registro que a “escritura” lhe conferia, não poderia ser retido pela memória.²⁰² O rei expressa, assim, uma inquietação do seu tempo que era sobre o valor da escrita. Temível e ao mesmo tempo valorizada, pois alguns temiam que prejudicasse o exercício da verdadeira memória, e outros valorizavam, porque a escrita conferia um registro material e perdurável

²⁰⁰ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I*, vol VI, p.21.

²⁰¹ RUI DE PINA. *Chronica de ElRey Dom Afonso* (após 1490). In: *Crónicas de Rui de Pina*, p. 583.

²⁰² DOM JOÃO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 57.

para o conhecimento edificante.²⁰³ Os letrados do século XV preocupavam-se cada vez mais em contribuir com o acúmulo do conhecimento, e os livros, por sua vez, tornaram-se, para esses homens, uma forma de ordenação²⁰⁴ do que era devido conhecer, pois a “virtude espalhada é mais fraca que se for ajuntada”,²⁰⁵ desse modo, foi através deles que os letrados portugueses do século XV cumpriram a sua tarefa de “ensinar os que tanto não souberem, e trazer a lembrança aos que mais sabem”,²⁰⁶ como destaca D. Duarte no seu *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*. A crença que os movia era de que os livros, assim como a fala, eram uma extensão, um eco da própria palavra de Deus. Entre os letrados de Avis, bem como, muito provavelmente, em outras partes do ocidente cristão, a ideia partilhada de que o livro era somente a forma escrita da linguagem, daquela que espelhava o mundo, conferiu ao texto escrito a sacralidade do registro verdadeiro, como já observamos. Assim, o primeiro e mais importante livro era o texto sagrado, a Bíblia. Na sequência, os livros nada mais faziam do que recordar o que o texto bíblico já havia registrado: só havia uma palavra, a palavra de Deus, e seus filhos não faziam outra coisa mais do que rememorar esta palavra.²⁰⁷

Como registro da própria palavra criadora de Deus, os livros, no tempo dos letrados de Avis, tornaram-se cada vez mais necessários ao cotidiano, porque passaram a ser instrumento para o ensino, como também meio para a propagação das virtudes. Dado que a leitura era um exercício moral e profissional,²⁰⁸ cumpria, em ambos os casos, que os livros fossem identificados com o ensinamento divino e que a leitura fosse orientada para o melhoramento pessoal. Na visão de D. Duarte, por exemplo, era justo e necessário que os “moços de boa linhagem” fossem, desde cedo, “ensinados” a “ler e a escrever, e a falar latim”, com a finalidade de se encaminharem para a “vida virtuosa”, e para “trabalhar com a mercê do senhor pela salvação”, o que muito era adiantado com “o estudo de bons livros”. No entanto, era necessário se orientar pelos “livros da moral filosofia”, aqueles que davam “bons costumes e seguimento das virtudes”.²⁰⁹ Como lembra o rei filósofo, a leitura de boas obras, aquelas que falaram a verdade, era um dos principais passos para o caminho da bem

²⁰³ Cf. YATES, Frances A. *A arte da memória*.

²⁰⁴ Cf. CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros – leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Trad. Mary Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

²⁰⁵ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, p. 2.

²⁰⁶ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, p. 1.

²⁰⁷ MARTIN, Henri-Jean. *Historia y poderes de lo escrito*. Trad. Emiliano Fernandez Prado, Ana Rodríguez Navarro. Trea, 1999, p.117.

²⁰⁸ Cf. CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Trad. Robert Bonfil [et. al.]. Madrid: Altea/ Taurus/ Alfaguara, 2001.

²⁰⁹ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, p. 120.

aventurança. De tal maneira que um dos principais manuais de estudo da Idade Média, o *Didascálion*,²¹⁰ escrito pelo célebre Hugo São Vítor, tinha como principal matéria a “leitura”, que configura “o primeiro lugar na instrução”. O seu empenho era demonstrar que todos poderiam percorrer o caminho dos estudos, mas que era necessário, no entanto, antes saber seguir “três regras”: “primeiro, saber o que se deve ler; segundo, em que ordem se deve ler, ou seja, o que ler antes, o que depois; terceiro, como se deve ler”.²¹¹ Dada a importância de Hugo São Vítor e, sobretudo, de sua obra, é provável que ele tenha sido conhecido e estudado em Portugal, mais ainda, pode-se aventar a possibilidade de ele ter sido uma das variadas fontes que o rei português consultou, compilou e copiou para finalizar os seus livros, se considerarmos as semelhanças de suas recomendações sobre a leitura com as realizadas por D. Duarte no capítulo do *Leal Conselheiro – De que guisa se deve leer per os livros dos avangelhos, e outros semelhantes, pera os leerem proveitosamente*²¹² –, e no capítulo – *Da maneira que se deuem ler os liuros pera nos aproueytar* – do *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*.²¹³ D. Duarte, na esteira de Hugo de São Vítor, recomendava que a leitura deveria ser realizada sempre, mesmo que não se tivesse vontade, mas que fosse pausada e com o número de páginas adequado ao gênero de obra a ser lida. Se fossem os evangelhos a serem lidos, por exemplo, convinha que não se lesse “muito, mas boa parte menos do que pudesdes, assim, se pudesdes aturar ler doze folhas, não leia mais de três ou quatro”. Seu argumento era no sentido de que os evangelhos eram considerados a base de todo conhecimento, portanto, a leitura pausada garantia o melhor entendimento e o menor enfado,²¹⁴ como lembra Hugo de São Vítor: “para o filósofo cristão, a leitura deve ser uma exortação, não uma ocupação, e deve nutrir os bons desejos, não matá-los”.²¹⁵ Sobre ainda o bom entendimento das obras, o rei adverte que “não há mestre em teologia que tudo perfeitamente entenda”, assim, cumpre persistir na leitura e manter a “firme crença” no escrito, no caso dos livros do evangelho, “ainda que o não possas daquela maneira entender”.²¹⁶ Se, porém, forem escritos de outros tipos e o que “lerdes” for matéria “duvidosa” e o “deixardes em dúvida”, vale recorrer ao bom senso e ao conhecimento já adquirido para que, através da razão, se possa negá-las.²¹⁷

²¹⁰ Cf. CARRUTHERS, Mary. La mémoire et l'éthique de la lecture. In: *Le Livre de la Mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. La mémoire dans la culture médiévale*. A autora analisa a obra de Hugo de São Vítor e outras contemporâneas a ele e acrescenta a prática da meditação e da memorização como uma forma de se aproximar mais corretamente da verdade.

²¹¹ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler, p. 45.

²¹² DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 348-350.

²¹³ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 148-150.

²¹⁴ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 348.

²¹⁵ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler, p. 221.

²¹⁶ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 349.

²¹⁷ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 350.

O que vale, no entanto, frisar é que a instrução sobre os modos de ler visava reafirmar o papel do escrito, propagandear a leitura como umas das formas de conhecer as virtudes e, igualmente, garantir, na visão daqueles homens, a melhor forma de contribuir para a transmissão do conhecimento edificante. Melhor dizendo, a leitura era uma forma de estudo e, por isso, orientava os caminhos daqueles que podiam e deviam escrever, sendo um instrumento para o desenvolvimento da escrita e para o acúmulo dos saberes. Mais importante ainda é dizer que a leitura de bons livros e seu desdobramento em escrita foram, naquele tempo, arrolados como práticas de cuidado de si, isso porque, ler bons livros, meditar, orar, entre outras técnicas cristãs de si, eram lembradas como formas de aperfeiçoamento pessoal; bem como, através da escrita, julgava-se ser possível aperfeiçoar os outros e assegurar a própria salvação, já que ensinar era um exercício de misericórdia, como já mencionado. Aqui, igualmente, D. Pedro foi quem forneceu a síntese mais clara sobre a importância do autoaperfeiçoamento e do aperfeiçoamento dos outros. A primeira parte do *Livro da Virtuosa Benfeitoria* é toda dedicada a explicar as motivações do exercício de escrever do infante e, da mesma forma, o significado do bem fazer que ele propunha. No segundo capítulo da primeira parte, *Da principal cousa mouedor de sse compor esta obra*, o infante revela a intenção de fazer a obra para si próprio e, também, “para quaisquer outros príncipes e senhores” que já foram iniciados em tais matérias. O infante e os demais príncipes e senhores, contudo, tinham o dever de usar as palavras desta doutrina, que “são águas profundas que, por sua claridade, mostram as coisas escondidas, e rio que engrossa a terra do coração humano para fazer fruto, e a fonte que tira a sede do nosso entendimento com águas de suas ensinaças”, para tomarem como encargo a correção dos outros. Tudo isto seguindo a ensinança de Sêneca, “em uma carta que enviará para Lucílio”, na qual diz:

Podes-me dizer Lucílio, tu que os outros castigas, já a ti mesmo castigaste. E por isto, ocupar-se de os outros corrigir. Eu não sou tão néscio que sendo doente cure os outros, falo contigo do mal comum. E os remédios dele te escrevo. E tu assim me ouve como se eu falasse comigo mesmo, pondo-te no seio do meu conselho por testemunha dos meus segredos. E eu assim componho esta obra não como mestre e ensinador, mas como discípulo que escreve o que ouviu, para não escorregar de sua memória o que a muitos pode aproveitar.²¹⁸

D. Pedro claramente apropriou-se de uma fórmula do filósofo grego Sêneca para construir o seu modelo de regulação social através da cultura livresca, assim como o seu *De Beneficiis* serviu ao pensador português como ponto de partida para a composição do seu

²¹⁸ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 535.

tratado. Porém, quando D. Pedro tomou os ditos de Sêneca como ponto de partida para a formulação do papel do escritor como confesso, exemplo e forjador das palavras virtuosas que deveriam conduzir todos a partilharem dos valores de uma vida nova, certamente o fez sem o compromisso de atentar para o momento histórico da composição dos escritos de Sêneca, tampouco para o sentido filosófico que esse pagão propunha, mas sim com a proposta de retirar daqueles escritos a substância que iria comprovar as suas próprias teses cristãs, ou seja, seu fazer como escritor demandava retirar literalmente os enunciados e atualizá-los para um clima cristão.

Para Sêneca, a escrita tinha uma função totalmente outra em relação à pretendida por D. Pedro, pois era uma ação de atualização da verdade moral, exercício memorativo dos escritos que conduziam ao aprimoramento de si. Dessa forma, ao escrever a Lucílio, Sêneca o fazia com o intuito de aconselhar o amigo e lhe dar pistas sobre a vida feliz, mas, igualmente, e de maneira mais concreta, naquele mundo não cristão, o filósofo se permitia rememorar as verdades que ele oferecia para os outros, escrevendo, por exemplo, da mesma forma que se alimentava de forma temperada, ou seja, escrevia para cumprir parte de uma série exercícios pessoais.²¹⁹ D. Pedro e seus contemporâneos, diferentemente de Sêneca, encaravam a economia das práticas de si – a escrita, entre elas – não somente como aperfeiçoamento pessoal, mas do mesmo modo como um projeto social e religioso. Para tais homens, a busca era por partilhar de uma verdade transcendental e revelada para todos, verdade que, vale destacar, Sêneca desconhecia. Além disso, os escritores, como devedores da longa tradição de práticas religiosas cristãs, partilhavam de noções que foram sendo naturalizadas e que deram lugar a um universo social religioso poderoso o bastante para determinar os destinos daqueles que eram homens de bem.²²⁰ Quando D. Duarte escrevia sobre “algumas práticas” que ele e seus irmãos tinham com o seu pai D. João I, destacando que escrevia de “todo compridamente”, do modo como praticavam, fornecia com o seu próprio exemplo alguns “avisamentos” que não eram nem muito sabidos e tampouco bem praticados,²²¹ porém, ele o fazia sabendo ser este o seu dever: uma obrigação moral consigo, de rememorar a vida e confessar, e também com os outros, de dar-se como exemplo de virtude. A despeito de qualquer personalismo dos escritos desses homens do século XV, o que estava nas entrelinhas era, pois, a ânsia de falar de si, melhor, a obrigação de refletir sobre como falar de si, mais

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 433-434.

²²⁰ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 192-193.

²²¹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 357-358.

especificamente, escrever sobre si mesmo naquele tempo se fazia visando algum benefício para os seus, em especial para os “grandes”, mas visando não apenas estes.²²²

Mimetizando algumas tópicas discursivas – principalmente aquelas que começaram a ser afirmadas por Santo Agostinho em suas *Confissões* –,²²³ bem como recordando o valor da obediência das leis divinas e, também, a estabilização gradativa dos sacramentos, foi-se criando a longa história do acultramento promovido pela Igreja, em que falar de si marcou a relação dos indivíduos com a Verdade cristã.²²⁴ A possibilidade de falar de si, mais precisamente a fala de si como condição para a salvação, já foi, entretanto, trabalhada. Importa, agora, desdobrar como essa fala de si se desenvolveu como técnica de escrita. A esse respeito, os escritores cristãos, dentre eles D. Pedro e seus contemporâneos, definiram a técnica de escrever como forma de dar exemplos de virtude e, conseqüentemente, de ensinar. A retomada de exemplos daqueles que viveram com as virtudes foi uma das formas de reafirmar a verdade da vida daqueles homens que já tinham ido e o proveito dos que ainda estavam no plano terreno. Assim, a retomada de um passado ofertado pelo texto bíblico, do passado da vida dos Santos e, igualmente, da vida dos homens virtuosos que conduziram o reino de Portugal – como lembrado nas crônicas e já mencionado aqui – era uma forma de ratificar determinados valores.

Os exemplos bíblicos ou de homens de virtude passados tornavam o ensinamento justificável, já que uma vida virtuosa no plano terreno só podia conduzir o cristão para as alegrias do Paraíso eterno.²²⁵ Desse modo, os letrados do século XV, como escreveu D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*, defendiam que, através de “um prático exemplo [...], bem se pode conhecer”, e temiam a existência de “alguns caminhos perigosos” que, mesmo sem querer, “havíamos de passar”. Era zeloso, pois, escolher aqueles que podiam levar os homens “de maior autoridade pelo bom saber e grande costume”.²²⁶ Além de recheiar seus escritos com histórias de homens virtuosos que deveriam ser lembrados, D. Duarte reafirma, ainda, o papel do conhecimento e dos bons exemplos contidos nos escritos, através do registro de um “avisamento” feito por frei Gil Lobo, que dizia:

²²² Vale lembrar que os letrados de Avis anunciavam que seus destinatários eram os nobres, no entanto, eles acreditavam que os nobres deveriam repassar tal conhecimento para os outros. Sobre os destinatários dessas obras, ver: CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II* - História da cultura (1922-1948).

²²³ Há muitos trabalhos sobre a fórmula biográfica e confessional de Santo Agostinho, podemos destacar: HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*; GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 437.

²²⁵ GEREMEK, Bronislaw. L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, p. 153-179.

²²⁶ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p.138.

É determinado que todos havemos de ter em primeira espóra a vontade e esforço para obrar como devemos o que por bem entendemos.

E o freio do entender e razão com boa vontade que nos retenha e desvie do que vemos que é mal.

Que sempre tenhamos os olhos nos perfeitos em bondades e a eles achamos por propósito de nos comparar, porque se de menos resguardamos nunca bem sentiremos nossos falecimentos nem consideramos o direito caminho que nos convém de andar e guardar com a graça de nosso senhor Deus, a qual nos outorgue sempre para o bem viver e para dar fim em seu serviço. Amém.²²⁷

Frei Gil Lobo, recordado no trecho acima, e igualmente D. Duarte, que conservou esse pequeno escrito para a posteridade, sintetizam os significados e o valor de conhecer, através dos exemplos de bons homens, as práticas para bem reger a si mesmo. Além do que já foi mencionado, a síntese citada acima sinalizava como o exemplo era, naquele tempo, uma fórmula pedagógica que retomava, através da memória do paraíso e do inferno, práticas de grandes homens, ao mesmo tempo que alimentava um sistema simbólico de propagação das virtudes e da fé. Assim, o exemplo estava diretamente subordinado ao papel memorial do registro – objetivo mais fundamental do escrito na Idade Média.²²⁸ Sobre esse aspecto, outra prática de escrita utilizada pelos letrados de Avis era o resgate direto ou indireto de escritos de autores da antiguidade clássica e da teologia cristã, o qual resgaste, a exemplo da retomada dos feitos de homens virtuosos, também justificava e assegurava a verdade do ensinamento.

Os nobres de Avis, nomeadamente D. João I, D. Duarte e D. Pedro, juntamente com os seus contemporâneos, como os célebres cronistas Fernão Lopes, Zurara e Rui de Pina, entre outros, não economizavam em utilizar em seus escritos, entre muitas outras, fórmulas como: os “ditos” de grandes homens; o “que viram os antigos”;²²⁹ ou ainda, algumas que reconheciam diretamente um grande escritor – “São Tomás, que entre os doutores teólogos mais claro ensinava”.²³⁰ Esses e outros tantos enunciados foram fartamente utilizados como uma forma de reafirmar a verdade e o valor do que estava sendo exposto, como acontecia na técnica do exemplo. Era, pois, crença corrente entre os letrados do século XV, igualmente entre seus predecessores, como o anônimo compilador do *Virgeu de Consolançon*, a existência de homens que “falaram pelo Espírito Santo”, cujo legado para a posteridade “convêm que sigamos”, bem como que atentemos para “o que eles disseram, se queremos que

²²⁷ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 144.

²²⁸ Cf. CARRUTHERS, Mary. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale.

²²⁹ DOM JOÃO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 9.

²³⁰ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 702.

o que nós dissermos seja firme”, pois o que dissessem não teria “autoridade nem seria firme, se não fosse provado pela autoridade da santa escritura e dos santos”.²³¹

Além de assegurar que a retomada dos escritos de grandes homens contribuiria para reafirmar a autoridade de um novo escrito, o monge compilador afirma, de forma alegórica, que trabalhou com “grão desejo de juntar” aqueles que com firme propósito divulgaram a “palavra de Deus”. Assim, para o anônimo, em seu escrito, poder-se-ia encontrar inúmeros escritos feitos pelos homens santos e por alguns sabedores; escritos esses “que darão odor de grande prazer”, do mesmo modo que as flores o fazem, quando juntas, trazendo grande deleite. Lembra ainda que esta obra “é chamada Virgeu de Prazer e de Consolação”, pois, como no “virgeu são achadas flores e frutos de desvairadas maneiras”, aqui também são achadas “muitas e desvairadas autoridades, que dão prazer maravilhosamente ao coração daquele que com vontade as ler e ouvir”.²³² Vale atentar que a prática de escrita do compilador do *Virgeu de Consolançon* se concretizou através do anúncio simples do nome da autoridade que criou os trechos ali copiados e, nem sempre, esse anúncio era acompanhado do título da obra. Essa prática era muito comum entre os medievais, pois uma das funções dos livros era ser uma ferramenta de trabalho dos letrados, pois foi, a partir do século XI, que surgiram livros caracterizados como grandes organizações de citações, de enunciados, que propagavam os saberes bem vistos e que serviam diretamente para tornar mais rápido o trabalho dos letrados do final Idade Média;²³³ e foi o *Virgeu*, do mesmo modo, um exemplo desse gênero de livro.

Em outros livros contemporâneos ao *Virgeu*, o anúncio da cópia, ou da compilação, surge, ainda que de maneira mais discreta, como uma das práticas comuns para realização da tarefa do letrado. No *Leal Conselheiro*, por exemplo, o rei D. Duarte afirma que o livro de sua mão “foi todo primeiro escrito, tirando as coisas de fora” e depois foram ali reunidas. Fernão Lopes, por sua vez, escreveu, na sua *Chronica de El-Rei D. Pedro I*, que era sua intenção, no prólogo, dizer, “curtamente”, não “como buscador de novas razões por própria invenção achadas”, mas sim como um “ajuntador, em um breve molho, dos ditos de alguns que nos aprouveram”.²³⁴ Ou ainda, de forma mais aproximada do *Virgeu*, o infante D. Pedro revela que, após dar fim à escrita de seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, deu “encomenda ao licenciado Frei João Verba” para que esse corrigisse e juntasse algumas coisas de um texto

²³¹ *Virgeu de Consolançon*, p. 3.

²³² *Virgeu de Consolançon*, p. 3.

²³³ HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolástico de la lectura. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 190-194.

²³⁴ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. Pedro I* (1440-1450). Lisboa: Escriptorio, 1985, p.10.

“que fez Sêneca” e, ainda, revelando a liberdade que o frei tinha em relação à sua obra, afirma que o seu confessor tomou ambos os escritos e reuniu “o que achou em eles que fosse dito ou bem ordenado”.²³⁵ O que há de comum em todos esses enunciados, e que pode ser percebido através da leitura integral dos textos, é que nem sempre foram atribuídos os devidos créditos aos escritores de onde foram retirados os trechos, nem tampouco era almejado recuperar os contextos de criação dos enunciados citados, como era muito comum na Idade Média. De um lado, porque não se tinha a noção de propriedade intelectual,²³⁶ de outro, porque tais homens acreditavam na concordância de suas ideias com o conhecimento das verdades de Deus, de forma que recorrer aos pensadores cristãos ou pagãos se fazia necessário para reafirmar suas próprias teses; e o simples recorte de trechos sem a devida crítica era uma prática comum e até mesmo vista com bons olhos. Mas, mais do que isso, tanto a prática da compilação ou cópia, como as retomadas dos exemplos passados asseguravam a autoridade dos textos produzidos.²³⁷

Desse modo, o compromisso assumido pelos letrados de divulgar, entre os seus contemporâneos, “feitos e ditos” de “proveitosa ensinança”,²³⁸ como foi mencionado anteriormente, faz lembrar a proposição de Sêneca de que “as coisas melhores fazem parte do patrimônio comum”²³⁹, máxima que os medievais pareciam conhecer e nela confiar. Sêneca, Cícero, Aristóteles, Agostinho, Isidoro de Sevilha e Tomás de Aquino, entre tantos outros, eram referidos, cada um com seu valor, como construtores desse patrimônio e, portanto, são lembrados frequentemente pelos letrados do final da Idade Média portuguesa, seja pela prática da compilação ou ainda pela força do exemplo que esses personagens ofereciam. Além disso, através da compilação, tais homens ampliavam os seus próprios horizontes culturais e, conseqüentemente, de seus leitores. A erudição, tão cara entre os letrados daquele tempo, foi encarada como uma forma efetiva de garantir a sobrevivência da verdade cristã, pois a excelência da escrita estava associada justamente à compilação. Mais proveitosos seriam, pois, os escritos que articulassem os grandes textos do passado com aquilo que o presente impunha como conhecimento.²⁴⁰ Os letrados de Avis tinham, portanto, uma profunda consciência de que seu saber nada mais era do que uma parcela de um empreendimento

²³⁵ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria . In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 530.

²³⁶ CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros – leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*, p. 34.

²³⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992. COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*. New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1992.

²³⁸ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 2.

²³⁹ SÊNECA. *Aprendendo a viver*. Trad. Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&M, 2010, p. 23.

²⁴⁰ CLANCHY, M. T. *From memory to written record*. p. 82.

coletivo e duradouro e não se propunham, como nenhum pensador cristão, romper totalmente com o passado, dado que, para eles, importava sobretudo manter uma tradição conduzida por uma fé e pelas autoridades²⁴¹ e – não menos importante – pelo reconhecimento do contributo de outras tradições não cristãs.

Não se propunham, é certo, romper com o passado os letrados avisinos, todavia, este se apresentava constantemente atualizado e vivificado na memória. Os leitores e escritores medievais confrontavam-se com os textos antigos, as obras das autoridades do saber, sem se preocuparem efetivamente com os seus significados originais, ou melhor, pouco importava para os homens da Idade Média o contexto em que as obras estudadas surgiram. Muito pelo contrário, eles encaravam a concretude dos textos por si, tentando resgatar um sentido universal e atemporal.²⁴² O conhecimento para aqueles homens participava de uma cadeia causal que era reafirmada pelos escritos e visava à perpetuação dos ensinamentos de Cristo, conhecimento este que era a parte mais importante da vida cristã e, por isso mesmo, os letrados portugueses do século XV ambicionavam preservar.

Tal cadeia de preservação do conhecimento foi aberta por alguns homens que, na crença corrente, eram mais achegados com o “Espírito de verdade”, como escreve D. João I no seu *Livro da Montaria*. Espírito que receberam diretamente de Cristo “aqueles que são seus escolhidos” e que conviveram com ele, tendo ouvido “no evangelho da ceia” o pedido de Deus filho para “guardar” os seus “mandamentos”. Foram estes escolhidos, “os apóstolos”,²⁴³ que receberam a tarefa de escrever, como lembra Tomás de Aquino, os seus ensinamentos, pois, sendo Cristo o mais “exímio doutor”, não era oportuno que ele mesmo escrevesse. Além disso, “para que seu ensinamento chegasse com certa ordem”, cumpria ser o conhecimento “imediatamente” chegado para “os seus discípulos”, e esses, por sua vez, transmitiriam “o ensinamento aos outros por palavra e por escrito”, pois, “se o próprio Cristo escrevesse, seu ensinamento chegaria imediatamente a todos”,²⁴⁴ o que não era apropriado e quebraria a hierarquia na transmissão da verdade, já que nem todos estavam preparados para recebê-la. Os apóstolos, como Tomás de Aquino observa, foram os iniciados na verdade eterna e, desde então, anunciavam o futuro salvacionista. Esses homens, e depois deles os sábios, cumpriram, cada um a seu modo, a tarefa de perpetuar esse patrimônio coletivo, de forma que o

²⁴¹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*, p. 11.

²⁴² COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past, 1992, p. 3-4.

²⁴³ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 56.

²⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, questão 42, artigo 4, p. 611.

conhecimento que eles adquiriram diretamente de Deus fosse traduzido em práticas virtuosas a serem seguidas como exemplo.²⁴⁵

Em suma, para a comunidade de escritores do século XV, com suas próprias formas de recriar e reafirmar o que podia ser dito – o verdadeiro –, justificava sua existência pela necessidade de prescrever – aconselhar, ensinar e avisar. Tal tarefa, porém, era, pelo menos no que se pode averiguar, a premissa que conduzia o fazer do escritor português quatrocentista. Do mesmo modo, eram seus escritos portadores e divulgadores de fundamentos muito maiores, que contemplavam a existência cotidiana e pretendiam reinventar formas de vida. Em uma palavra, os homens daquela época, aqueles versados nas letras, insistiram em afirmar-se como divulgadores da verdade, visando regular moralmente as práticas e dar novos rumos para aquela sociedade.

Tais homens não falavam sozinhos, como vimos, tampouco inventaram uma nova expectativa de vida feliz em seus enunciados. Contrariamente, conduziam-se pela força da tradição escrita, reafirmavam o alvo da religiosidade cristã – a *beata vita* – e objetivavam instituir no plano terreno a boa vivência esperada para o paraíso, já que o projeto de regular essa sociedade estava ancorado nos preceitos da boa vida cristã. Melhor dizendo, no decurso deste capítulo, o propósito foi destacar o predomínio dos temas moralizantes nos escritos portugueses do século XV. Essa tarefa, embora já muitas vezes lembrada pela historiografia, foi aqui realizada com o objetivo de recortar, nas referências pedagógicas daqueles letrados, algumas indicações que amparam o exame da relevância dos cuidados com o corpo naquele período. Assim, a preocupação que aqueles homens tinham em conduzir seus leitores para partilharem determinadas verdades foi o principal eixo. Este será retomado no próximo capítulo, porém, com a finalidade de interrogar sobre os parâmetros das verdades sobre o corpo que foram se afirmando entre os séculos XIV e XV em Portugal.

No próximo capítulo, precisamente, a análise voltar-se-á para os saberes específicos sobre o corpo, principalmente a medicina. Do mesmo modo, a tarefa será desdobrar as impressões que os letrados do século XV tinham em relação a esses saberes, destacando os julgamentos que tais letrados fizeram em relação à atuação dos físicos. Tal ênfase se justifica pelo fato de que, como o rei, os médicos naquele tempo foram se fixando gradativamente como conselheiros do corpo e assumindo a missão de ensinar àqueles homens os modos pelos quais eles poderiam cuidar do seu corpo, conservando a saúde e restabelecendo o equilíbrio daqueles tocados pela doença.

²⁴⁵ Cf. YATES, Frances A. *A arte da memória*.

CAPÍTULO 2

A CIÊNCIA DO CORPO E A ARTE DE BEM FAZER E CURAR

Muito provavelmente no ano de 1524, o comediógrafo moralizador Gil Vicente apresentou para o seu público a *Farsa dos físicos*.¹ Com uma história simples, ele narrou, na conhecida peça, as peripécias de um clérigo que caiu de amores por uma donzela, Branca Deniza, sua paroquiana. O fato curioso repercutiu entre as personagens da peça como uma doença que, como tal, deveria urgentemente ser curada com a ajuda de Brázia, a curandeira da região, e de mais quatro renomados médicos da época: Mestre Felipe, Mestre Fernando, Mestre Henrique e Mestre Tomás de Torres.² Nem Brázia e nem os médicos, no entanto, desconfiaram de que os sintomas apresentados pelo clérigo poderiam ser sintomas de amor e procuraram, como diz uma das personagens – o Moço ajudante do clérigo e único conhecedor dos motivos do mal que se abateu sobre ele –, encaminhá-lo no “caminho de outra dor”.³ O tom zombeteiro de Gil Vicente para satirizar os diversos tratamentos propostos, sem que se tivesse juízo claro sobre os tipos de enfermidades e suas causas, é quebrado, no final da peça, com um pouco de seriedade, quando entra em cena o Moço. Este, sabedor de que o clérigo deixara o gosto de viver para trás e andava melancólico por não ter seu amor correspondido, também tinha uma ideia da prescrição que se faria útil. Sabia o Moço que só um remédio o curaria: a confissão. Ao aventar este recurso curativo como a única saída daquele estado febril e neurastênico, a peça lança uma questão sugestiva para analisarmos um confronto que se tornou comum no período em questão: aquele entre o remédio moral e o remédio físico. O célebre dramaturgo aponta, através da historieta exemplar, a proposição de que o remédio moral poderia ser o mais eficaz em determinados casos e, portanto, os saberes dos renomados médicos – recitados em geral de cor – deveriam ser postos em dúvida.

A ligeireza, tão característica das farsas daquele tempo, com que Gil Vicente introduz as personagens, seus diferentes diagnósticos e suas prescrições curativas contribuem para o tom satírico da peça, no entanto, mesmo de forma tão curta e direta, o dramaturgo não deixa

¹ A data da escrita e da apresentação da *Farsa dos físicos* é bastante incerta, Braancamp Freire, por exemplo, atribuiu a data de 1512, já o Doutor Rocha Brito, depois de analisar a biografia dos médicos citados na obra, concluiu que a data mais provável é 1524. GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente* (1524). Com um estudo do Prof. Doutor A. da Rocha Brito e desenhos de João Carlos. Lisboa: Laboratórios de Bemfica, 1946, p. 11-16.

² Todos os médicos ocuparam posições de prestígio na corte portuguesa e na universidade do século XVI. Para mais informações sobre os médicos, ver: GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente*, p. 27 e ss.

³ GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente*, p. 128.

de descrever inúmeros elementos sugerindo as práticas curativas daquele tempo.⁴ Além disso, nos escritos dos séculos XV e XVI, o tom burlesco para se referir aos médicos não é uma exclusividade de Gil Vicente.⁵ Nos ditos que corriam entre toda a gente, que muitas vezes foram registrados para a posteridade nos textos oriundos da corte, o escárnio contra os médicos, assim como contra os clérigos, os nobres, as mulheres, entre outros, era corriqueiro.⁶ Se, por um lado, retratar o médico com a intenção de fazer rir era uma forma, talvez mais leve do que outras, de refletir sobre a realidade, por outro lado, essa era uma forma bastante eficaz de demonstrar as virtudes e os vícios de cada um. Melhor dizendo, seja pelo apreço ao realismo ou pela constante construção de estereótipos, as farsas, e outros escritos que faziam rir, atualizavam exemplos de conduta que eram bem vistos por aqueles homens.⁷ Antes, portanto, de significar uma mera desqualificação do médico, essas referências críticas ou o simples fato de tal figura entrar na pauta de discussão podem ser lidas como um indício de que essa personagem se tornava gradativamente parte importante do meio social que aqui está em pauta. As impressões legadas por Gil Vicente acerca dos físicos, entretanto, se não devem ser lidas simplificadamente como retrato da época,⁸ podem, sem dúvida, servir como porta para interrogarmos as funções que eram determinadas a esses homens, ou ainda, o que se esperava da atuação deles e como se julgava que esta vinha ocorrendo.

A *Farsa dos físicos* foi escrita, vale esclarecer, em uma época em que as práticas curativas estavam em Portugal já ordenadas em ofícios reconhecidos pelo poder régio e,

⁴ Segundo Rocha Brito, Gil Vicente conhecia boa parte da literatura médica daquele tempo, provavelmente, ele era leitor de Garcia de Orta, André Laguna e Amato Lusitano. GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente*, p. 20.

⁵ No *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, por exemplo, não é incomum os médicos serem comparados aos charlatões, mas há também aqueles que são apresentados como grandes homens de saber. Cf. LEMOS, Maximiano. *A medicina no “Cancioneiro de Garcia de Resende”*. Lisboa: Enciclopédia portuguesa ilustrada, 1920. Ainda, no século XVI existiu outra peça intitulada *Auto do físico* composta por Jerónimo Ribeiro. GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente*, p. 10.

⁶ MATTOSO, José. *O essencial sobre os provérbios medievais portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 12.

⁷ BERNARDES, José A. C. *Sátira e lirismo*. Modelos de síntese no teatro de Gil Vicente. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1996, p. 205. Ver também: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média – Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011, p. 351.

⁸ Tal proposta de não ver os enunciados produzidos em época como espelhos da realidade ampara-se, sobretudo, nos trabalhos de Richard Rorty, leitor de Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Rorty, no seu *Filosofia e o espelho da natureza*, propôs que a “noção de conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais e inteligíveis através de uma teoria geral da representação deve ser abandonada”. Para ele, antes de oferecer teorias da referência o conhecimento deve ser historicista, ou seja, devemos tomar noções como “mente”, “conhecimento” e “filosofia”, noções que antes sustentavam a filosofia como espelho da natureza, como simplesmente “tentativas de eternizar certo jogo de linguagem, prática social ou auto-imagem” de um dado contexto. Portanto, essas noções e outros tantos conceitos só podem ser aprendidos através de uma “perspectiva histórica”, melhor, de uma descrição acurada de um contexto específico. RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito; rev. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 23-25.

portanto, eram pensadas através de uma série de regulamentos oficiais. No período que interessa a este estudo, contudo, as regulamentações acerca do como curar foram balizadas, especificamente, pela religião e pela universidade. Foram essas duas esferas que se ocuparam em designar o poder de atuação dos físicos, cirurgiões e boticários – os personagens mais importantes das práticas curativas daquele tempo.⁹ Foi durante o século XV, e principalmente a primeira metade do século XVI, que o poder régio se empenhou em investir efetivamente na institucionalização das profissões¹⁰ ligadas à saúde em Portugal.¹¹ A medicina, vale lembrar, embora sempre tenha estado contemplada nos quadros de ensino da universidade portuguesa,¹² iniciativas como a do rei D. Afonso IV (1291-1357), determinando que médicos, cirurgiões e boticários passassem por um exame – realizado, em Lisboa, pelos Mestres Afonso e Gonçalo, físicos do rei – antes que viessem a exercer suas atividades, não tiveram prosseguimento. Somente no reinado de D. Duarte (1391-1438), foram retomados os exames e a prática de oferecer cartas de autorização para o exercício das atividades curativas; função que ficou ao encargo dos Mestres Aires e Martinho – respectivamente físico e cirurgião régio.¹³ Além dessas cartas de exame, em 1449, D. Afonso V (1432-1481) concedeu “certos privilégios, liberdades e isenções a Mestre Anantas e a alguns boticários árabes que com ele vieram de Ceuta”, privilégios, a propósito, descritos na *Carta de privilégio dos boticários* – considerada o primeiro documento Português que tratava especificamente da botica e dos boticários. Foi ainda, no reinado de D. Afonso V, que se instituiu a primeira lei sobre as condições e o controle da prática médica e das funções dos boticários em Portugal.¹⁴

Essas medidas pontuais tomadas desde o reinado de D. Afonso IV, passando por D. Duarte e D. Afonso V, não foram, no entanto, suficientemente objetivas para institucionalizar as práticas curativas e delimitar a atuação daqueles que exerciam as artes ligadas à medicina,

⁹ ABREU, Laurinda. A organização e regulação das profissões médicas no Portugal Moderno: entre as orientações da Coroa e os interesses privados. In: *Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII*. Lisboa: Biblioteca nacional de Portugal, 2010, p. 98.

¹⁰ Nas *Centúrias de Curas Medicinai*s do conhecido médico português Amato Lusitano o termo profissão aparece como forma de qualificar aqueles exerciam a medicina. SALVADO, Maria Adelaide Neto. A *História Natural* de Plínio, o velho, no olhar de Amato Lusitano. In: MARQUES, António Lourenço (dir.). *Medicina na Beira Interior da Pré-História ao século XXI. Cadernos de Cultura*, nº XV, Novembro 2001, p. 16-21.

¹¹ ABREU, Laurinda. A organização e regulação das profissões médicas no Portugal Moderno: entre as orientações da Coroa e os interesses privados. In: *Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII*, p. 97.

¹² CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura (1922-1948)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s/d], p. 130.

¹³ GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988, p. 11.

¹⁴ *Carta de privilegio dos boticarios*, que tiveram sempre em suas Boticas tantos remédios que valhão a quanta de mil e quinhentos coroas da nossa moeda, em valor dellas, porque El Rey mandar correr dos taes tempos. 1449; (Lei (Primeira) *Sobre o exercicio das profissões médicas em portugal*. 1461. Ambos os documentos são citados em: SILVA, A. C. Correia; SILVEIRA, Carlos; GOMES, Dâmaso José da Silva. *Exposição de Obras Antigas e Revistas Portuguesas de Farmácia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1972, p. 77; 79.

à botica, à cirurgia, entre outras. Somente no reinado de D. Manuel I (1469-1521) uma reforma nas atividades de assistência ao enfermo em Portugal foi efetivada de forma mais decisiva.¹⁵ Uma das primeiras medidas empreendidas neste reinado foi o término da construção e a inauguração do *Hospital real de todos os santos* em 1504, seguidos da escrita de um regimento que determinava as formas pelas quais o hospital funcionaria e, mais fundamentalmente, como os físicos, cirurgiões e boticários iriam atuar no hospital – medida seguida, também, da fundação das casas de misericórdias que funcionariam, num primeiro momento, a exemplo do hospital.¹⁶ Após a escrita do *Regimento do Hospital de todos os Santos*, outro documento foi redigido em 1515, durante o reinado de D. Manuel, e foi corrigido em 1521: o *Regimento do Físico-mor*. Este propunha de forma específica os procedimentos a que os candidatos a físicos deveriam se submeter, as regras que deveriam nortear as suas atividades a partir de então e fixava, igualmente, que só seriam físicos aqueles candidatos que tivessem a formação universitária precedente.¹⁷

Ainda assim, como alerta o célebre médico português Amato Lusitano (1511-1568), nas suas *Centúrias de curas medicinais* – recorrendo à *História Natural* de Plínio e aos ensinamentos de Hipócrates –, não havia, em seu tempo, uma única lei que punisse “a capital ignorância dos médicos, nenhum exemplo de castigo”, de forma que, fosse por ignorância ou falta de vontade, o médico que precipitasse a morte de um paciente não tinha outro peso a carregar a não ser o da “impunidade”. Por isso, Amato Lusitano recomendava, de um lado, aos doentes que ponderassem na escolha do médico, pois este teria em mãos as dores de suas enfermidades; de outro, recomendava aos médicos que cuidassem de não subestimar as afecções externas e de serem sempre cuidadosos na terapia.¹⁸ Ou ainda, vale lembrar, que o *Hospital real de todos os santos* funcionava como uma casa de recolhimento dos enjeitados, além de ser uma casa de saúde, propriamente dita.¹⁹ Porém, mesmo assim, vale dizer que as iniciativas régias foram partes importantes do processo de institucionalização das profissões

¹⁵ OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa – Aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 132-133.

¹⁶ RAMOS, Luís A. de Oliveira. Do Hospital real de todos os santos à história hospitalar portuguesa. In: *Revista da Faculdade de Letras*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1993, p. 334-335 (Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2245.pdf>; Consultado em: 20/04/2011).

¹⁷ ABREU, Laurinda. A organização e regulação das profissões médicas no Portugal Moderno: entre as orientações da Coroa e os interesses privados. In: *Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII*, p. 98-99.

¹⁸ AMATO LUSITANO. *Centúrias de Curas Medicinais* (1556). Lisboa: Ed. da Universidade Nova de Lisboa, 19. Vol. VIII, p. 53-54 *Apud* SALVADO, Maria Adelaide Neto. *A História Natural* de Plínio, o velho, no olhar de Amato Lusitano. In: MARQUES, António Lourenço (dir.). *Medicina na Beira Interior da Pré-História ao século XXI. Cadernos de Cultura*, p. 20.

¹⁹ RAMOS, Luís A. de Oliveira. Do Hospital real de todos os santos à história hospitalar portuguesa. In: *Revista da Faculdade de Letras*.

ligadas à saúde ou, ainda, melhor dizendo, partes importantes de outra dinâmica entre os discursos jurídicos, os regimentos, as normas sobre a saúde e sua operacionalização. Antes disso, como foi adiantado, a universidade e a Igreja tinham sido as propagadoras das noções de doença, saúde e, por consequência, de intervenção benéfica no corpo. Foi a universidade medieval, entre os séculos XIII e XV, por exemplo, a instituição que mais decisivamente contribuiu para delimitar um campo de saber específico sobre os cuidados com o corpo e, igualmente, como aqui está em pauta, para a fixação de uma certa trajetória comum das personagens consideradas mais adequadas para agirem contra as enfermidades; o que significou o reconhecimento de um exercício ético das práticas curativas.²⁰ Portanto, vale aqui questionar por quais vias a medicina escolástica amparou a noção de cuidado com o corpo – a qual paulatinamente se tornou uma das regras morais difundidas entre os nobres de Avis –, como também questionar de que maneira o discurso empreendido por médicos formados pelas universidades dos séculos XII ao XV contribuíram para tornar corrente determinados hábitos considerados, a partir de então, mais sintonizados com a necessidade de manter o corpo saudável. Vale questionar, ainda, como essas propostas de cuidado com o corpo dialogavam diretamente com a noção, corrente da religiosidade cristã, de que a saúde fazia parte de um bem, o bem moral, pois a doença era antes de mais nada uma desordem introduzida pelo pecado.²¹

O mediador do corpo saudável

Entre os anos de 1433 e 1438, o infante D. Pedro traduziu um dos mais conhecidos livros do filósofo romano Cícero, o célebre *Livro dos Ofícios*. No tratado, inspirado nas doutrinas dos gregos Panécio e Posidônio, o filósofo disserta sobre os deveres – suas distinções, qualidades e obrigações.²² De sua parte, D. Pedro revela que sua intenção em traduzir a obra e oferecê-la ao rei D. Duarte, seu irmão e senhor, não foi outra a não ser acrescentar no já grande conhecimento do rei sobre as virtudes. Diz ele que o *Livro dos Ofícios* provocaria, principalmente, o conhecimento das formas de pôr em prática as virtudes,

²⁰ Cf. RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996, p. 361-388.

²¹ VERHEY, Allen. Ética Médica. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 1120.

²² LORENZO, R. Livro dos Ofícios de Cícero. In: LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (Org. e coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 416.

o que era verdadeiramente proveitoso, pois os outros livros que o rei possuía falavam mais sobre a teoria, enquanto este se destinava a “mostrar a prática”.²³ Várias eram práticas contempladas, como não podia deixar de ser, entre as quais estavam aquelas relativas à “cura das doenças” e à “arte daqueles a que pertence esta ciência”. Antes, no entanto, de dizer sobre os tratamentos possíveis para as diferentes enfermidades, Cícero, e na esteira dele o infante D. Pedro, prefere tratar da manutenção da saúde, ou seja, antes das intervenções dos médicos, Cícero alerta para a “temperança no comer e na guarda do bom estado do nosso corpo”, que deve ser governado “pelo conhecimento” e pela prática de “se guardar das coisas que não são de proveito ou [que são] empecilhos” da saúde.²⁴

A relação entre a arte da cura e a manutenção da saúde não era, pois, tratada exclusivamente por Cícero. Entre os médicos gregos e romanos da antiguidade, como os célebres Hipócrates (460-370 a.C) e Galeno (130-200), a prática de manter o corpo saudável era sugerida como uma das atividades do médico, tal como a intervenção no corpo enfermo.²⁵ Entre os antigos, a noção de manter o corpo saudável era uma necessidade não somente para os benefícios da pessoa humana, mas, sobretudo, para os benefícios da cidade, já que a doença ou a saúde eram sempre observadas em relação ao ambiente integral. Para eles, por um lado, a doença poderia se abater sobre os homens pela ofensa religiosa e, por outro lado, era necessário observar sempre o corpo em relação ao clima, às estações do ano e a todas as mudanças ambientais.²⁶ Como lembra Hipócrates, quem pretendesse “exercer adequadamente a ciência da medicina” devia, em primeiro lugar, “considerar os efeitos que cada estação do ano pode produzir, pois as estações do ano não são nada parecidas, mas diferem amplamente tanto em si mesmas como em suas mudanças”.²⁷

Essas noções antigas, gregas e romanas, sobre a saúde, ou melhor, sobre o regime adequado para a manutenção do corpo saudável não foram negligenciadas entre os nobres portugueses do século XV, muito menos entre os médicos formados nas diversas universidades europeias daquele tempo. D. Duarte, por exemplo, não economizou em recordar

²³ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro (1433-1438). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, 1981, p. 770.

²⁴ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 849.

²⁵ VAN DER EIJK, Philip. Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e VI a.C. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 14.

²⁶ VAN DER EIJK, Philip. Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e VI a.C. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*, p. 17-18.

²⁷ HIPPOCRATES. *Airs, waters, places* (400 a.C). In: *Hippocrates*. With an english translation by W. H. S. Jones. London; Cambridge, Massachusetts: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1957, vol. I, p.71.

os vários regimes de saúde da física em seus escritos, como veremos adiante, e os escolásticos consideraram Hipócrates uma autoridade e o grande mestre da arte da medicina,²⁸ retomando-o constantemente nos seus escritos e nos tratados da corte. No entanto, tais retomadas foram feitas através do filtro da fé, que pressupunha outra concepção de homem, de um homem criado à semelhança de Deus e postado perante o criador e suas vontades.²⁹ Desse modo, a noção de manutenção da saúde e acerca dos cuidados com o corpo necessários para a sua efetivação não pode ser descrita, no período aqui em destaque, sem se levar em consideração as tensões entre as noções de saúde ou doença e a ética cristã, nem ao menos podemos desconsiderar as suspeitas que recaíam sobre os físicos naquele tempo, já que eles, na visão corrente, não eram nada mais do que mediadores da cura.

Se durante o século XV, entretanto, uma das pautas entre os letrados de Avis em relação aos cuidados com corpo era justamente equilibrar os saberes médicos com os preceitos da fé, antes disso, essa questão era abordada, em Portugal, não somente pelos homens de corte, mas também pelos religiosos. Dentre eles, merece destaque frei Álvaro Pais e o seu *Colírio da fé contra as heresias*, tratado escrito em forma de catálogo e que buscava elencar as várias heresias praticadas naquele tempo.³⁰ Álvaro Pais considerava hereges aqueles que acreditavam “que a graça que o pai tem de curar alguma enfermidade a pode deixar ao filho, e que o filho, por natureza, lhe pode suceder nesta graça curativa”.³¹ Sua argumentação, apesar de sugerir a necessidade da transmissão sucessiva de uma geração à outra, tem como principal fio condutor que o poder de fazer e curar era, na verdade, uma graça recebida do Espírito Santo e, como tal, não poderia ser passada pela natureza, mas somente por intermédio divino. Importa, pois, lembrar aqui o enunciado do frei a respeito da virtude curativa não somente pela questão suscitada acima entre a fé e a medicina – que ainda será retomada neste capítulo –, mas para recordar a imagem de médico que o frei contribui para fixar: aquele que por graça divina realiza a cura. Daqueles, portanto, que “por serviço de Deus e nosso bem e proveito” exerciam a “arte da medicina”, era cobrada, de forma geral, a

²⁸ Não podemos nos esquecer de que as lições de Hipócrates foram os sustentáculos dos saberes médicos até o século XIX. Sobre a medicina hipocrática, ver: SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

²⁹ Sobre a mudança que a ética cristã operou nas concepções antropológicas gregas e romanas, ver: BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

³⁰ O tratado *Colírio de fé contra as heresias* pode ser resumido como uma defesa da suprema autoridade do Papa, pois em grande parte do seu escrito o frei considerou herege, principalmente, aqueles que iam contra essa autoridade, no entanto, o seu tratado tornou-se notório pela disputa travada entre o Álvaro Pais e Tomás Escoto. CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 222.

³¹ FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias* (século XIV). Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954, p. 141 e ss.

“cura dos enfermos”.³² A relação, portanto, do médico com a cura era tida como natural, sem que se contemplasse que essa relação causal era da ordem da promessa.

Medicina e fé andavam, assim, *pari passu*, pois, enquanto desta última se esperava uma vida próspera em outro plano, daquela se esperava, neste, uma vida saudável, longa e plena.³³ Tendo como fio condutor a promessa, a concepção de medicina, na visão corrente, amparava-se, entre outras referências, em uma obra mais remota que, pelo seu caráter enciclopédico e ambição de registrar todo o conhecimento antecedente, foi um livro seminal, que continuou a servir de guia para os períodos posteriores, incluindo aquele aqui em questão. Feito por uma grande autoridade do saber medieval, Isidoro de Sevilha, *As Etimologias* sintetizaram que a medicina era a “ciência que protegia e restaurava a saúde do corpo”, cujo “campo de ação se encontra nas enfermidades e nas feridas”,³⁴ e que deveria ser estudada como uma “segunda filosofia”, pois se, pela filosofia, se “cura a alma”, pela medicina procura-se, por sua vez, igualmente a “cura do corpo”.³⁵

A dor, o sofrimento e a morte, dado o seu aumento, levavam a uma intensificação da cobrança aos médicos, pois eram eles tidos como os responsáveis por garantir a prosperidade da vida em tempos de sofrimento. Dessa forma, em alguns casos, o insucesso não era atribuído somente à doença, era, sobretudo, uma prova da inabilidade dos físicos. Na *Tragedia de la insigne reina dona Isabel*, por exemplo, o condestável D. Pedro (1429-1466), com a intenção de “encontrar algum consolo”³⁶ na morte de sua rainha, senhora e irmã, Dona Isabel, escreve, em um momento de ira, contra os médicos:

Maldigo os doutos em medicina,
e sua ciência, já que tão pouco presta;
maldigo a débil natura mesquinha,
maldigo a vida de digna maldição
que tão pouco dura e tanto molesta;
maldigo a causa tanto peregrina,
de mãos tiranas e cruas composta,
porque foi viciosa a mente divina.³⁷

³² Chancelaria de D. Afonso V, liv. 36, fl. 183. Apud. GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*, p. 9.

³³ Cf. LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2010, especialmente, p. 241 e as seguintes.

³⁴ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías* (antes de 636). Texto Latino, version española y notas por Jose Oroz Reta y Manuela –A. Marcos Casqueiro. Introducion general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p.473.

³⁵ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*, p.497.

³⁶ CONDESTÁVEL D. PEDRO. *Tragedia de la insigne reina dona Isabel* (≅ 1456). In: *Obras completas do condestável Dom Pedro de Portugal*. Introd. e ed. diplomática de Luís Adão da Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, p. 307.

³⁷ CONDESTÁVEL D. PEDRO. *Tragedia de la insigne reina dona Isabel*. In: *Obras completas do condestável Dom Pedro de Portugal*, p. 317.

Maldizer os médicos, no entanto, não era a forma mais comum de denunciar o insucesso. O pai do condestável, o infante D. Pedro, por exemplo, admitia os grandes proveitos da medicina e dos médicos, mas considerava que alguns não eram virtuosos e nem habilidosos em sua prática. Havia alguns médicos “maliciosos”, segundo o infante, que viviam somente do louvor “das curas feitas em seus pacientes”, mas que não faziam nada além de “acrescentar as enfermidades” de forma indevida, ou seja, muitas das vezes criavam uma “nova doença”, ainda mais tormentosa, e o faziam porque não conheceram adequadamente a “enfermidade” que lhes cabia examinar.³⁸ Para ele, além de criar diagnósticos novos por falta de conhecimento, havia outros físicos que não erravam por falta de virtude, mas erravam pela ligeireza, pois “olvidavam” de observar o que continha no sangue do enfermo e logo mandavam “tirar certa quantidade, a qual, por ser excessiva ou minguada, põe o doente em perigo de morte”.³⁹ Na visão do infante D. Pedro, portanto, eles seriam “liberais”, comparáveis aos “mercadores que se aproveitam das cidades” e aos “corretores que dão ganho aos que compram”. Trabalham para o “proveito alheio”, com intenção de cobrar,⁴⁰ e deles era sempre esperado o sucesso. O desabafo do condestável e a denúncia do mau uso do saber médico sugerem justamente quais eram os limites da cura e, em certa medida, denunciam a fragilidade da relação estabelecida entre o médico e o enfermo. O médico, como portador e divulgador de um saber, objetivava construir enunciados que pudessem ser tidos como verdadeiros, no entanto, essa verdade não pressupunha a cura em si, mas uma pedagogia da cura. O doente, por sua vez, ambicionava que tais enunciados fossem mais do que verdadeiros, ele pretendia mesmo que o médico lhe assegurasse a boa fortuna no seu tratamento.⁴¹ Todavia, numa época em que a instrução escolar dos médicos era uma invenção relativamente nova,⁴² em que quase inexistia um aparato institucional para que a medicina fosse aplicada com certo rigor – proposto pelos grandes mestres –, a possibilidade de que a cura fosse conseguida por intermédio dos médicos era ainda mais frágil.⁴³

³⁸ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria (1418-1425). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 714.

³⁹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 586.

⁴⁰ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 642.

⁴¹ GANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Prefácio Armand Zaloszye; trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 49.

⁴² Cf. RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média.

⁴³ GANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*, p. 50.

Os limites da arte de bem fazer e curar

As denúncias do insucesso dos médicos, somadas à expectativa, aparentemente geral, de que os médicos fossem os mediadores da cura e de que a medicina fosse a arte de curar, são indícios das restrições à atuação desses homens no final da Idade Média portuguesa. A implacabilidade da morte e as próprias fronteiras do que se podia conhecer foram descritas pelos letrados de Avis como limites da pessoa humana, subordinados aos desígnios de Deus. Melhor dizendo, tais limites aparecem na própria definição da arte médica,⁴⁴ outros são atribuídos à ineficácia do físico ou do cirurgião, como os lembrados por D. Pedro, e há outros limites que eram considerados relativos à própria natureza humana ou devidos à implacabilidade da finitude. Mesmo os grandes mestres da medicina, aqueles que Roger Bacon definira como os “autores de obras médicas”⁴⁵ e que alimentavam os saberes diretamente ligados ao corpo, admitiam a sua incapacidade em certos assuntos, dada a fatalidade da existência humana. O médico francês Gui de Chauliac (1300-1368), no prólogo de uma das obras de medicina que mais circularam nos séculos XIV e XV, *La Grande Chirurgie*, por exemplo, declara os limites do saber médico, restrito a “comentar e recolher” as coisas que Deus, “com intelecto divino e corajoso”, criou, concedendo a “inteligência da arte da medicina”. Lamenta, pois, o fato de as “ciências”, serem “feitas por adições”, não sendo, portanto, possível conhecer tudo e tudo reter na memória.⁴⁶ O não menos célebre Henri de Mondeville (1260-1316) revela que seu livro de cirurgia foi composto seguindo a doutrina dos maiores mestres, porém, admite que a obra deles e, conseqüentemente, a sua própria obra não é perfeita, já que são “obras humanas” e que, por assim serem, “não são perfeitas em tudo”.⁴⁷

O que ambos parecem afirmar é que, mesmo que o médico fosse sábio na ciência do corpo, era um ignorante acerca da totalidade da criação divina, pois, por serem humanos,

⁴⁴ Vale recordar que a despeito do que propunha frei Álvaro Pais, e certamente vários dos seus contemporâneos, a definição de medicina que se tornava igualmente corrente era a da ciência que procurava ensinar a manter o corpo saudável, ainda neste capítulo essas definições sobre a medicina serão recordadas.

⁴⁵ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza (≅ 1267). Introdução de Jan G. ter Reegen. Trad. de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 139.

⁴⁶ GUY DE CHAULIAC. *La Grande Chirurgie de Guy de Chauliac*: chirurgien, maistre en médecine de l’université de Montpellier – composée en l’an 1363. Revue et collationnée sur les manuscrits et imprimés latins et français. Avec des notes, une introduction sur le Moyen Age, sur la vie et les oeuvres de Guy de chauliac, un glossaire et une table alphabétique par E. Nicaise. Paris: Félix Alcan, 1890, p.3.

⁴⁷ HENRI DE MONDEVILLE. *La Chirurgie de maitre Henri de Mondeville* (1306-1320). Trad. e publiée par le Dr. A. Bos. Paris: Librairie de Firmin Didot, 1897, p. 3.

eram eles necessariamente limitados em sua forma de apreender a realidade.⁴⁸ Convicção que fazia lembrar os ensinamentos do grande mestre Tomás de Aquino de que “toda criatura tem de ser finita e determinada”,⁴⁹ dado que somente Deus “conhece tudo em sua essência”.⁵⁰ Sem, pois, a possibilidade de tudo conhecer, de tudo reter na memória, era o médico dependente do conhecimento adquirido pelos livros de medicina e da sua habilidade de observação empírica – a qual devia ser continuamente treinada. Não era só a literatura médica que traria a possibilidade de determinar qual era a doença e as formas de atuação do físico, este deveria estar atento aos sinais de vida e de morte produzidos na urina, nas fezes, no sangue e nas feições gerais do doente, como também, recordando Hipócrates, o médico deveria levar em conta os ares, as águas e os lugares como um todo. Por isso mesmo, com o advento da medicina oriunda da universidade medieval, a compreensão acerca das faculdades do homem que possibilitariam a obtenção dos saberes empíricos se tornou gradativamente uma questão para os cursos de medicina, e não somente um problema oriundo da filosofia. Não se devia admitir, no entanto, que os sentidos fossem mais precisos que o entender, pois, como lembra o infante D. Pedro, o “entender, porque é fundado em natureza espiritual, é mais perfeito que o sentir, o qual, na corporal sensualidade, tem seu nascimento”;⁵¹ era antes preciso ter em conta que os sentidos poderiam, desde que devidamente guiados, intervir beneficemente no bom juízo sobre as enfermidades.

A aceitação dos trabalhos de Avicena (980-1037),⁵² pensador de origem árabe conhecido pelo seu esforço em realizar uma síntese das ciências de sua época, e igualmente

⁴⁸ Cf. GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, especialmente o capítulo “O conhecimento de si e o socratismo cristão”, p. 279-303.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* (1265-1273). A criação; O anjo; O homem. vol. 2, parte I – questões 44-119. São Paulo: Edições Loyola, 2002, questão 84, artigo 2, p. 504.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, questão 84, artigo 2, p. 503.

⁵¹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 565.

⁵² Vale lembrar que o pensamento de Avicena não foi uma unanimidade entre os pensadores cristãos do século XII ao XV – recordando que as obras de Avicena foram traduzidas para o latim somente no século XII. Segundo Étienne Gilson, Tomás de Aquino foi um crítico a certas leituras que se faziam do tratado *De Anima* de Avicena, principalmente aquelas que contaminaram os ensinamentos de Agostinho. GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho? Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010, p. 110. Em Portugal a recepção dos trabalhos de Avicena também mereceu uma atenção crítica, principalmente por parte do Frei Álvaro Pais. Segundo Pedro Calafate, a famosa disputa entre o frei e Tomás Escoto se deu principalmente pela admissão, por parte do segundo, da filosofia árabe. Calafate: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 222. No entanto, podemos aventar a possibilidade D. Duarte ter lido e usado como fonte alguns trabalhos de Avicena, já que ele possuía algumas obras do pensador árabe em sua biblioteca e também porque no seu *Leal Conselheiro* os seus ensinamentos acerca dos cuidados com o corpo podem ter sido inspirado também em Avicena. Para apreciação da lista de livros da biblioteca duartina, ver: *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa) (1423-1438). Ed. diplomática de João José Alves Dias. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, p. 206-208. Um pouco sobre os estudos de medicina em Portugal e algumas linhas sobre recepção da obra de Avicena, ver: CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura* (1922-1948), p. 128 e ss.

conhecido pelos seus estudos da arte de curar,⁵³ impulsionou o saber acerca dos sentidos internos ou das faculdades mentais no campo da experiência sensorial,⁵⁴ ou seja, impulsionou o estudo de como a experiência sensorial podia ser compreendida pelas faculdades mentais. Em seus trabalhos, principalmente o *Livro da alma*, defendia que o conhecimento intelectual era obtido através de um processo de interiorização dos dados sensíveis para a alma e, assim, ele só era possível através de algumas etapas que iam do externo para o interno. Nesse sentido, para o pensador, era necessário analisar os graus de abstração e, portanto, analisar o papel dos sentidos na construção dessa forma de conhecer. Para ele, os sentidos são divididos de forma hierárquica, indo do mais externo para o mais interno, ou seja, indo do tato, passando pelo paladar, pelo olfato e a audição, até chegar à visão, pois o tato era o mais material dos sentidos, e a visão, o mais imaterial.⁵⁵

Além de Avicena e outros filósofos árabes que foram traduzidos para o latim nos séculos XI e XII,⁵⁶ tornou-se notório, também, por volta do século XIII, os livros de Aristóteles,⁵⁷ autor que passava a ser uma das autoridades do saber e base de estudos de pensadores de vários reinos cristãos. Aristóteles, tal como foi lido pelos letrados do século XIII e dos séculos seguintes – homens que não se interessavam pelo passado como passado, mas por sua serventia ao presente –, propunha que todo pensamento dependia diretamente das imagens impressas na memória. Para ele, portanto, poucas coisas podiam existir separadamente do mundo sensível, de forma que o pensamento necessitava dos veículos, dos órgãos da percepção sensorial para imprimir essas imagens na memória.⁵⁸ Para o infante D. Pedro – retomando os ensinamentos do *Livro da Metafísica* de Aristóteles –,⁵⁹ as coisas de fora, para que fossem sentidas de dentro, demandavam as habilidades dos órgãos dos sentidos, principalmente da vista. Explica ele:

[...] se diz no primeiro livro da metafísica, que mais amamos o ver que os outros sentidos, já que há duas razões [pelas quais a vista] nos mostra mais

⁵³ FILHO, Miguel Attie. *O intelecto em Ibn Sina* (Avicena). Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007, p.19.

⁵⁴ GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge. Trad. de Maria Laura Bardinete Broso. Paris: Éditions du seuil, 1995, p. 204.

⁵⁵ FILHO, Miguel Attie. *O intelecto em Ibn Sina* (Avicena), p. 172 e ss.

⁵⁶ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 455 e ss.

⁵⁷ Sobre as traduções dos livros diretamente ligados a medicina nesse período, ver: SIRAISSI, Nancy G. *Medieval & Early renaissance medicine*. An introduction to knowledge and practice. Chicago; London: The university of Chicago press, 1990, p.14 e ss.

⁵⁸ COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1992, p. 16.

⁵⁹ Além de ser uma compilação do *De Beneficiis* do filósofo romano Sêneca, a principal obra do infante Dom Pedro, o *Livro da virtuosa benfeitoria*, é recheada de citações diretas do filósofo grego Aristóteles, de tal modo que se pode afirmar que os livros de Aristóteles configuraram como uma das principais fontes do nobre português.

diferenças das coisas. A primeira é esta. Quanto a perfeita [faculdade] de conhecer é menos sujeitada pela materialidade, tanto pode usar mais compridamente do seu conhecimento. E por isto os espirituais que vivem mais alongados da natureza material, tem mais perfeito conhecer de cada uma coisa. Por isso, como ante todos os sentidos a vista é mais sutil e espiritual, seguindo-se por ela seremos de mais coisas conhecedores. A segunda razão é tal. O sentimento é mais comum, quando a coisa principalmente sentida é mais geral, por isso a luz e o esplendor sobre mais coisas é espargido, que o som que pertence ao ouvir, e que o odor que convém ao cheiro, e que o sabor que pertence ao gosto, e tal esplendor é da vista principalmente, nem podem os olhos sem ele sentir. Mostra-se que o ver é mais geral sentimento que os outros, e por isso é mais prezado segundo a razão.⁶⁰

Muito antes de D. Pedro, no entanto, vale recordar o citado pensador cristão Roger Bacon⁶¹, um dos mais importantes do século XIII, visto que sua proposta de definir o campo de atuação das ciências, bem como os saberes que as fundamentaram,⁶² serviu de base para a construção dos saberes sobre os cuidados com o corpo e, consequentemente, alimentou as justificativas, amplamente divulgadas entre os escritores de Avis, de que manter o corpo saudável era mais útil e moralmente correto do que andar tardiamente por tratar as doenças. Além disso, vale destacar que tal pensador foi um dos mais importantes estudiosos da filosofia árabe, tendo-a harmonizado com a filosofia aristotélica e cristã, desse modo, seus estudos iniciados em Oxford e finalizados em Paris serviram como fonte para diversos escritores, tanto homens de corte quanto da universidade.⁶³ Destarte, a maior de todas as propostas de Roger Bacon foi a de tentar construir uma unidade do saber, considerando que os pensadores de seu tempo eram os últimos de uma cadeia de homens sábios e, assim sendo, seriam eles os responsáveis por recolher os resultados de séculos de investigação para que fossem divulgados, glosados e confrontados com os sábios de outras partes e com a opinião dos adversários.⁶⁴ Em seu tempo, tornou-se importante, por exemplo, estudar a Ótica,⁶⁵ apresentada como a ciência que precede a “ciência experimental”, e uma das sete partes dessa

⁶⁰ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 700.

⁶¹ Nesse estudo pretendeu-se utilizar os nomes dos autores da Idade Média seguindo as edições que foram utilizadas, com exceção de Roger Bacon, pois a edição utilizada *aportuguesou* o seu nome para Rogério Bacon, no entanto, dada a sua notoriedade preferimos adotar o nome de Roger Bacon por ser o mais geral na historiografia e nos estudos de filosofia que foram aqui usados.

⁶² Sobre Roger Bacon, ver também: REEGEN, Jan G. ter. Introdução. In: ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 9- 40.

⁶³ Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*, principalmente o capítulo VII – A influência greco-árabe no século XIII e a fundação das universidades.

⁶⁴ REEGEN, Jan G. ter. Introdução. In: ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 31.

⁶⁵ Segundo Reegen a ótica ou a perspectiva era, para Bacon, a “ciência que estuda a luz e é a base para o estudo de todas as outras ciências, porque é a mais próxima da explicação básica da atuação da natureza, através de radiações, forças e energias”. REEGEN, Jan G. ter. Introdução. In: ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 31.

sonhada unidade do saber. Para Bacon, a Ótica “é uma ciência necessária para chegar ao estudo do saber e ao conhecimento do mundo”, isso porque, “sem ela, não se pode conhecer nada verdadeiramente”, uma vez que a ótica é a “ciência da visão” e quem “é cego não pode conhecer nada deste mundo”.⁶⁶ O filósofo inglês, desse modo, admitia a tese aristotélica de que o conhecimento advém dos sentidos,⁶⁷ já que eram poucas as coisas oriundas da natureza terrena que não podiam “ser conhecidas, se não [...] manifestadas aos nossos sentidos”.⁶⁸

Vale notar que, para os portugueses do século XV – herdeiros dessas referências que se confrontaram principalmente a partir do século XIII –, com o advento das universidades medievais, o reconhecimento do papel da percepção sensorial na apreensão do que o mundo natural oferecia para acúmulo dos saberes mudou a sua relação com o espaço social, ou, até mesmo, com o que eles acreditavam ser o seu campo de ação na natureza. Em outras palavras, tais herdeiros, gradativamente, passaram a organizar o seu espaço através da sua percepção corpórea e de seus limites,⁶⁹ passaram, por exemplo, como lembra D. João I no seu *Livro da Montaria*, a determinar as qualidades das coisas do mundo através do que os sentidos mostravam ao entender, assim:

[...] o ver e tocar mostram ao entender as coisas que são corpos; e o ouvir e cheirar mostram ao entender as coisas que não são corpos, que saem dos corpos não os tocando, e estes são os cheiros que saem dos corpos; e o gostar mostra ao entender os sabores que saem de corpos tocados [...]⁷⁰

Os sentidos, pois, serviram como o exemplo do impulso do homem para se propelar através do espaço em busca do universal, ou seja, para a gradativa projeção do homem do espaço natural e social visando desvendar a organização de toda a criação divina. Talvez um dos maiores exemplos práticos dessa tentativa de buscar o conhecimento do universal através dos sentidos corpóreos sejam as viagens para as terras além da cristandade, promovidas por peregrinos, embaixadores e missionários, e que, justamente, se intensificaram a partir do século XIII. Esses homens partilharam da noção de que era cada vez mais necessário que os “Imperadores, Reis, Duques, Marqueses, Condes e Cavaleiros” desejassem “inteirar-se da

⁶⁶ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 75.

⁶⁷ REEGEN, Jan G. ter. Introdução. In: ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 33.

⁶⁸ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 78.

⁶⁹ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Representación del espacio en la Edad Media. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Editions du Seuil, 1993, p. 16.

⁷⁰ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria* (1415-1433). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 9.

diversidade de raças da humanidade, e de reinos, domínios e regiões de todas as partes do Oriente”, como lembra Marco Polo [1254-1324], um dos mais célebres viajantes medievais e que ajudou a propalar a ideia de que o que “viu e ouviu” em suas viagens poderia acrescentar nos saberes daqueles “que não as puderam ver com os seus próprios olhos”.⁷¹ Declara, pois, Rusticello, que o viajante, de quem conta a história, queria fazer saber aos outros as suas próprias experiências corpóreas, as quais, entretanto, seriam experimentadas de outra forma, pela imaginação, já que, nessa época, se viajava não somente pela forma física, mas também através dos relatos de viagem.⁷²

E foram, justamente, os relatos de viagens que tornaram notório esse desprendimento de alguns homens para conhecer as partes do mundo. Em Portugal, as viagens do infante D. Pedro ganharam certa notoriedade graças à difusão do *Livro do Infante D. Pedro de Portugal, o qual andou as sete partidas do mundo*, livro, porém, considerado por muitos estudiosos uma mera compilação dos célebres relatos de Marco Polo, Jean de Mandeville e outros viajantes,⁷³ apesar de ter sido considerado, em seu tempo, um relato verdadeiro da viagem do infante e dos seus outros doze companheiros – escolhidos pela “lembrança dos doze apóstolos” que, juntamente com D. Pedro, somavam treze, tal como “nosso Senhor Jesus Cristo com os seus discípulos”.⁷⁴ Nas cartas que D. Pedro trocou com o seu irmão e rei D. Duarte,⁷⁵ o interesse por conhecer outras terras, à semelhança de Marco Polo, parece ter sido guiado pela vontade de amenizar as deficiências do reino de Portugal em relação a outras partes no que diz respeito à administração, ou seja, defendia a necessidade de conhecer outros povos e aplicar o que foi conhecido visando o engrandecimento de seu reino.⁷⁶ Diz ele que sua partida, e consequentemente a escrita de sua carta, foi motivada pela necessidade de “emendar” certos “empachos” e, portanto, sua intenção não foi outra a não ser a de “ajudar em toda coisa” nas obrigações do rei,⁷⁷ e foi com essas motivações que ele viajou para “ver as sete partidas do mundo”.⁷⁸

Se é possível dizer que houve uma tradição de escritos que defendia o objetivo de ordenar e justificar as percepções sensoriais para que a experiência fosse retida na memória e

⁷¹ MARCO POLO. *O Livro de Marco Polo*. Trad. H. Ferreira Alves. Sintra: Colares Editora, 2000, p.19.

⁷² CORREIA, Margarida Sérvulo. *As viagens do infante D. Pedro*. Lisboa: Gradiva, 2000, p. 25.

⁷³ CORREIA, Margarida Sérvulo. *As viagens do infante D. Pedro*, p. 13.

⁷⁴ *Livro do Infante D. Pedro de Portugal, o qual andou as sete partidas do mundo* feito por Gomes de Santo Estevão, um dos doze que foram na sua companhia (século XIV). Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1875, p. 3.

⁷⁵ A correspondência do infante D. Pedro com o D. Duarte foi conservada no *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa).

⁷⁶ CORREIA, Margarida Sérvulo. *As viagens do infante D. Pedro*, p. 41-42.

⁷⁷ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 39.

⁷⁸ *Livro do Infante D. Pedro de Portugal, o qual andou as sete partidas do mundo* feito por Gomes de Santo Estevão, um dos doze que foram na sua companhia, p. 3.

transmitida para a posteridade, tornou-se igualmente corrente a noção de que, para a felicidade plena, era antes necessário voltar-se para si e edificar em seu próprio corpo e espírito a morada de Cristo. Melhor dizendo, foi também nessa época que um conjunto de escritos, que buscavam incutir uma noção de prática solitária do cristianismo, tornou-se corrente tanto quanto os relatos de viagem ou os textos de Avicena, Aristóteles e Roger Bacon, lembrados anteriormente. Para esses adeptos da solidão como única forma de encontrar a sabedoria suprema, a inteligência não percebia o essencial através dos sentidos corpóreos, ao contrário, a inteligência era um ganho espiritual e a única forma de percepção da verdade era a observação das coisas por intermédio da memória – habilidade mais fundamental da alma humana.⁷⁹ Para os monges escritores portugueses do século XIV, por exemplo, os sentidos do corpo são os principais “inimigos do homem”, pois eles são os “castelos guerreiros contra a alma do homem”,⁸⁰ como lembra o anônimo compilador do *Orto do Esposo* – citado livro de exortação religiosa escrito em Portugal no final do século XIV. Por sua vez, o anônimo compilador do *Castelo Perigoso* afirma que os cinco sentidos do homem “são muito perigosos, se não forem bem guardados”, porque, se estiverem abertos, a “horda de pecados entra ligeiramente, e por tal entrada muitas vezes vem a morte da alma, segundo diz Joel”.⁸¹ Formulação muito semelhante apresenta o anônimo escritor do *Boosco deleitoso*, que admite que os diferentes lugares do mundo “aguçam o engenho do homem”, mas “aqueles que querem achegar o seu coração às coisas altas devem desejar lugar pertencente e livre e sem embargos”, isso porque, na sua visão, o mundo carregado de muitas formas despedaça o coração e gera a morte da alma através das “frestas, que são os olhos e outros sentidos corporais”.⁸² Ou seja, entre os escritores oriundos dos monastérios portugueses do final do século XIV era antes necessário exercitar o “olho da alma”, pois era através dessa vista que se poderia chegar ao momento da contemplação – momento em que o cristão poderia encontrar-se com a verdade.⁸³ Bem antes dos escritores citados, frei Álvaro Pais advoga que eram esses olhos que deveriam ser curados com um colírio, os quais ele, se

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.43-45; VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 20-21.

⁸⁰ *Orto Do Esposo* (final do século XIV). Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 v.

⁸¹ *Castelo Perigoso* (1362 ou 1368). Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 167. Vale recordar que a datação dessa obra é um tanto quanto misteriosa. Elsa Maria Branco da Silva aponta que as informações contidas no manuscrito reportam aos anos 1362 ou 1368, mas que provavelmente está e a data da redação do texto em francês. Em português o livro pode ter sido copiado e traduzido no início do século XV, pois a obra está escrita com letra do século XV (p.21).

⁸² *Boosco deleitoso* (final do séc. XIV - início do XV). Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, 2v, p. 225-226.

⁸³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p.22-24.

autodenominando “médico inexperiente”, deveria “tentar ungir e curar” com o seu “Colírio da fé”.⁸⁴

Essas duas tradições de escritos que se afirmam de maneiras muito diferentes, contudo, partilham da ideia de que o homem é uma criatura divina e que, mesmo sendo capaz de conhecer as coisas através dos sentidos – ou, em contrapartida, aproximar-se da verdade através da substância de Deus em si, a alma –, não é capaz, justamente por ser criatura, de compreender a total verdade do mistério da vida.⁸⁵ Mais firmemente, ambas partilham de uma antropologia que estabelecia o homem como o ser fronteiro na ordem espacial e espiritual, entre o inferior e o superior, e entre o interior e o exterior.⁸⁶ Desse modo, admitia-se como verdade que o homem era submetido a uma ordem natural, que se apoiava em uma ordem sobrenatural,⁸⁷ ordenação que, em primeiro lugar, determinava a natureza das coisas que Deus criou e os graus de maior proximidade a ele, a exemplo da ordem que estabelecia os sentidos mais importantes para a construção do conhecimento.

A defesa dessa premissa da teologia cristã, contudo, foi corrente entre os escolares desde o nascimento da universidade – e dado o impulso por conhecer a totalidade da criação divina – e, depois, foi determinante nas construções pedagógicas dos príncipes de Avis. Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109), considerado pelos comentadores como o “primeiro filósofo de grande envergadura que a Idade Média produziu depois de João Escoto Erígena” e, certamente, um dos predecessores do pensamento escolástico do século XII,⁸⁸ dedicou grande parte de sua obra à defesa da hierarquia dos seres diante da totalidade da criação. Escreve, àquele propósito, que “se alguém examinar a natureza das coisas, queira ou não queira, haverá de convir que nem todas podem ser colocadas no mesmo plano de dignidade”. Santo Anselmo ainda vai mais além, ao dizer que o homem só pode ser considerado dotado de humanidade, ou seja, de racionalidade e capacidade lógica, se tomar como verdade que, “por natureza”, o cavalo é melhor que a madeira e, conseqüentemente, “o homem é melhor que o cavalo”, pois o homem é o ser superior da criação.⁸⁹ Por outro lado, além da ordem natural, o homem estava submetido a uma ordem sobrenatural, que determinava o seu começo, a criação, e o seu

⁸⁴ FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias*, p. 39.

⁸⁵ Cf. GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*; LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*. Trad. Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967; VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2009, 1999.

⁸⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 19.

⁸⁷ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, p. 445.

⁸⁸ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade média*, p. 291.

⁸⁹ SANTO ANSELMO DA CANTUÁRIA: *Monólogo*; *Proslógico*; *A Verdade*; *O Gramático* ($\cong$ 1077). PEDRO ABELARDO: *Lógica para principiantes*; *A história das minhas calamidades*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril, 1973, p. 17.

destino, a possibilidade da salvação. O infante D. Pedro, que provavelmente não desconheceu Santo Anselmo,⁹⁰ retoma a temática da hierarquia dos seres para fundamentar a sua tese sobre a hierarquia social. Diz ele que a criatura tem, no criador, o seu começo e, portanto, não teria “poder para se conservar em seu estado primeiro”, devendo admitir a sua condição de criatura e suportar “a infinita bondade do seu criador”.⁹¹ Desse modo, o infante escritor admite que o homem, mesmo sendo a criatura mais achegada a Deus, por conservar do criador alguma substância, não passa de um ser contingente que espera na providência divina a determinação da “razão natural” das coisas e os porquês de elas serem ordenadas da maneira que são. Por isso mesmo, o entendimento humano, na visão daqueles homens, estava fadado ao fracasso se buscasse compreender razões que a mente não estava apta a entender.

Os mediadores da cura, os físicos, cirurgiões e boticários, não poderiam, em suma, conseguir o sucesso que era esperado deles justamente por sua incapacidade, como homens, de tudo conhecer. Seus limites eram muitos. Se procurassem o conhecimento somente pelos sentidos, não seriam capazes de chegar à verdade, já que essa estava mais próxima do espiritual do que do material. Do mesmo modo, se procurassem conhecer através dos olhos da alma tampouco poderiam absorver tudo, pois somente Deus, o criador, era capaz de tudo conhecer. Ainda assim, o médico, condicionado a determinar as doenças, suas causas e as curas, deveria buscar esse saber nos livros, nos sinais do doente e nos indícios dos lugares onde este tinha adoecido. Mas a medicina estava circunscrita, antes de tudo, pela sua incapacidade de agir frente aos mistérios do corpo e da alma, ou melhor, frente, justamente, aos limites do natural subordinado ao sobrenatural e entre, enfim, os limites da vida e da morte.

A medicina na fronteira entre a vida e a morte

Desde Epicuro [271-270] e Lucrécio [99-55], passando pelos pensadores cristãos, a morte foi vista como uma mudança necessária, implacável e que se manifestava muitas vezes sem dar aviso. A morte, portanto, não era passível de ser prevista nem de ser mudada, de

⁹⁰ A obra de Santo Anselmo da Cantuária parece ter sido uma das inúmeras fontes que D. Pedro utilizou para escrever o seu Livro da virtuosa benfeitoria, já que D. Pedro cita “o liuro da predistinação e da graça”. DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 700.

⁹¹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 651.

foram que cabia ao homem preparar-se em vida para o momento derradeiro.⁹² Para os estoicos, essa preparação adivinha do exercício cotidiano da meditação, demandando, portanto, uma tomada de consciência de si mesmo, um olhar sobre si que não desconsiderasse o fim inevitável, ou seja, a morte devia ser atualizada no comezinho da vida. Tal meditação justificava-se pela necessidade de uma cogitação permanente dos males que poderiam cruzar o caminho humano.⁹³ Nos escritos cristãos aceitos ao longo de vários séculos, por sua vez, o preparo para a morte é encarado de diferentes facetas. Em primeiro lugar, o pressuposto era da morte como uma mera passagem para outra vida, porém, a boa fortuna nessa outra vida dependia das escolhas terrenas. Na concepção cristã, apesar de certos divergências, um ponto pacífico era de que o homem foi criado por Deus, um Deus que nutre certas expectativas em relação à humanidade, faz certas exigências e oferece como recompensa uma eternidade, tendo como morada o Paraíso,⁹⁴ pois, conforme propõe o infante D. Pedro, como forma de prevenção do “acontecimento da fortuna”, o homem deve buscar “ler a si mesmo” e “usar da razão” para escolher o que “lhe compete fazer”.⁹⁵

A vida do cristão, assim, estava marcada pela constante lembrança do Paraíso e do Inferno, e das virtudes e vícios que conduziriam a alma para um ou outro lugar, dependendo das opções feitas anteriormente, das escolhas terrenas. Recordando os ensinamentos de Sêneca a esse respeito, o anônimo compilador do *Virgeu de Consolançon* escreve que “aquele que não acorda e pensa nas coisas passadas perde a vida, e aquele que nas coisas que podem vir não pensa, anda por todas as coisas assim como um desentendido”, desse modo, verdadeiramente feliz é aquele que sabe “bem guiar e manter e governar-se a si mesmo”.⁹⁶ Isso, de imediato, quer dizer que a trajetória terrena do cristão é marcada por essa lembrança coletiva e constante das coisas que foram e das coisas que podem ser, ou melhor, é marcada pela esperança de uma vida eterna e feliz.⁹⁷ Nessa formulação, a preparação para a morte tem um lugar comparável ao atribuído pelos estoicos. No livro *Castelo perigoso*, por exemplo, o anônimo aconselha o seu leitor a trazer sempre consigo a “memória da morte”, assim, julgava

⁹² GRMEK, Mirko. *La vie, les maladies et l'histoire*. Édition, traduction de l'italien et notes de Louise L. Lambrichs. Éditions de Seuil, [s.d.], p. 73.

⁹³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 580.

⁹⁴ Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Rev. e trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 104, e as seguintes.

⁹⁵ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 598.

⁹⁶ *Virgeu de Consolançon* (século XIV). Ed. Crít. de Albino de Bem Veiga. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 48-49.

⁹⁷ YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 83-84.

prudente que: “cada vez que nós olharmos a terra devemos lembrar-nos de nosso sepulcro”.⁹⁸ Na visão do anônimo, no momento da “espantosa tribulação, não valerão orgulho nem riquezas, força, nome, formosura do corpo, nem amigos”, somente a “boa consciência” poderá trazer algum consolo.⁹⁹ Também o conhecido Tomás de Kempis, no seu *Imitação de Cristo*, adverte para a importância da preparação para a morte, pois “mui depressa chegará” o fim: “hoje está vivo o homem, e amanhã já não existe”,¹⁰⁰ por isso é necessário pensar pela manhã que não chegará à noite e, à noite, não deverá se prometer o dia seguinte.¹⁰¹

Essa morte, de que falam os religiosos portugueses e de outras partes nos séculos XIV e XV, era uma das principais regras norteadoras da vida, no entanto, mesmo pensada e descrita como o fim inevitável, ela não deixava de suscitar o medo, tanto pessoal quanto coletivo¹⁰² e, por isso, não deixava de ser uma das matérias fundamentais para os cuidados com o corpo enumerados por médicos e nobres portugueses. No caso pessoal, entretanto, o medo da morte não podia ser visto como uma regra benéfica para a manutenção da vida, muito pelo contrário, para os letrados de Avis, esse medo pessoal da morte é quase sempre referido como uma das indicações da “tentação do inimigo”.¹⁰³ Foi assim, por exemplo, que D. Duarte justificou o seu padecimento da doença que designou de “humor melancólico”¹⁰⁴ e que o levava a refletir sobre o infortúnio e sobre a brevidade da vida, já que, como diz o rei, o seu pensamento estava envolto no “receio da morte”, não somente em si mesma, mas porque tudo de que não podemos desviar estava fincado na ideia da “brevidade da vida presente”.¹⁰⁵ Acrescenta, ainda, o rei escritor, em outro livro, *O livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, que os receios, exceto aqueles que são guiados pela prudência, nada fazem para acrescentar nas virtudes. Para separar o temor positivo do negativo, dever-se-ia lançar mão da virtude da fortaleza, “que tira os receios, e tempera os sobejos atrevimentos”, de forma que, por essa se é levado a “atrever” ou a “recrear” de acordo com o que as circunstâncias

⁹⁸ Castelo Perigoso, p. 136.

⁹⁹ Castelo perigoso, p. 137.

¹⁰⁰ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo* (primeira metade do século XV): com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Tradução das reflexões de São Francisco de Sales e demais orações e salmos, por Lúcia M. Endlich Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 73.

¹⁰¹ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*, p. 74.

¹⁰² MATTOSO, José. *Naquele Tempo*. Ensaios de História Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2009, p. 96-97.

¹⁰³ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro* (1437-1438). Ed. Crít. e notas de Joseph-Maria Piel. Lisboa: Bertrand, 1942, p. 72.

¹⁰⁴ O célebre relato do rei sobre como padeceu durante “três anos” da dita doença é considerado uma das partes mais fundamentais do livro *Leal Conselheiro*. DOM DUARTE. Cap. XIX. Da maneira que fui doente do humor menencorico, e del guareci. In: DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 67-73.

¹⁰⁵ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 72.

demandarem.¹⁰⁶ Desse modo, o rei faz ecoar um dos ensinamentos do Apóstolo, lembrado também pelo anônimo escritor do *Virgeu de Consolançon*, que diz que a “Fortaleza é saber pensar o recebimento dos perigos e firmemente sofrer os trabalhos”.¹⁰⁷

Na visão do rei D. Duarte, deveria a fortaleza estar unida à razão em tempo de peste, quando conviria em especial que se fosse prudente, dado que era um momento muito corrente na vida do rei e de seus contemporâneos, recordado constantemente na historiografia como período em que a suspensão do sentido social era determinada pelo medo coletivo da doença e a consequente morte.¹⁰⁸ Nesses casos, segundo as prescrições do rei, muito valia “seguir os conselhos dos físicos, e fugir cedo para longe e tornar tarde” do lugar tomado pela peste, pois devíamos nos reger “pelo lume do entendimento” e seguir pelo caminho que melhor se apresentava para a conservação da vida.¹⁰⁹ O nobre escritor, assim, estava atualizado com os ensinamentos divulgados pelos diversos regimentos contra a peste, escritos e difundidos no ocidente cristão nos séculos XIV e XV, os quais diziam, entre outras coisas, sobre as formas de contágio da dita doença e a necessidade de se afastar dos ares peçonhentos, como lembra Johannes Jacobi no seu *Regimento proueytoso contra há pestenença*:

[...] tais enfermidades pestilenciais são contagiosas e apegam-se muito depressa, porque dos corpos apeçonhentos procedem humores e fumos peçonhentos que corrompem o ar, e portanto deve homem de fugir dos ares peçonhentos. Mais ainda digo que, em o tempo pestilencial, nenhum não deve de estar em ajuntamento do povo, porque poderá ser que algum deles esteja apeçonhento e ferido, por razão do qual os médicos prudentes, quando visitam os enfermos, devem de estar afastados deles tendo o rosto, para janela ou frestas e assim o devem de fazer os servidores dos enfermos.¹¹⁰

Lembrado por D. Duarte, o medo da peste, justificado pelos físicos daquele tempo, fez ainda emergir a necessidade da distância entre os saudáveis e os doentes, uma distância que deveria redefinir a fronteira entre a vida e a morte.¹¹¹ No prólogo do *Decamerão*, texto considerado até hoje como um importante relato dos tempos da peste, o célebre Giovanni Boccaccio (1313-1375) escreve que a enfermidade, que se instalou em Florença em 1348,

¹⁰⁶ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* (1433/1437-1438). Edição crítica por Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986, p. 43.

¹⁰⁷ *Virgeu de Consolançon*, p. 160.

¹⁰⁸ MATTOSO, José. *Naquele Tempo*. Ensaios de História Medieval, p. 97.

¹⁰⁹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 229.

¹¹⁰ JOHANNES JACOBI. *Regimento proueytoso contra há pestenença* (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro cultural português, 1979, p. 321.

¹¹¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800 – Uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 119.

tinha “um fim bastante cruel”: o de levar ao enojamento dos enfermos e a “se fugir das suas coisas, e deles”.¹¹² Instaurava-se, portanto, uma única regra: o cidadão deve ter “repugnância de outro”.¹¹³ Nesse contexto, não se abria espaço para as obras de misericórdia, tais como “visitar os enfermos, enterrar os mortos, consolar os desconsolados”,¹¹⁴ como lembra D. Duarte; do mesmo modo, não se colocava em dúvida a habilidade da morte de indistintamente levar a todos ao termo fatal. É certo que os pobres estavam menos protegidos dos ventos peçonhentos e do chamado da morte, já que viviam ao relento ou em moradias menos protegidas, não tinham para onde ir e não alcançavam a vista dos físicos e os cuidados que esses poderiam proporcionar.¹¹⁵ A imagem da morte que a peste contribuiu para fixar foi, entretanto, a da sua implacabilidade, fosse com os nobres, os pobres, os religiosos ou até mesmo com os físicos. Estes, ainda que conhecedores e praticantes dos ensinamentos de Avicena, Galeno e Hipócrates, e ainda que precavidos no “jantar e na ceia”, não estavam isentos de comer do que a morte trazia, como lembra o anônimo escritor do poema *La danza de la muerte*.¹¹⁶

A vulnerabilidade da existência humana e sua consequente finitude no plano terreno, seja em tempos de peste ou em outros, era, portanto, o principal impeditivo para o sucesso que todos cobravam dos médicos, a cura. Como lembra o anônimo compositor da obra *L'École de Salerne*,¹¹⁷ em sua “exortação à saúde”, a medicina, mesmo guiada por Deus, é limitada, pois o homem está fadado a morrer. Em versos, escreve:

Sim, é um Deus poderoso o da Medicina,
Para o homem, criou a ciência divina.
O infeliz apareceu ao mundo por um dia
Um passo importante para um túmulo sem retorno.
Nasceu ontem, morto amanhã e colocado na sepultura:
O corpo de um passageiro na multidão para fazer o pasto
De um regime sábio ele empresta a ajuda.
É com os dias contados que adiciona alguns dias.
A medicina, ah! Limitada em seu poder

¹¹² GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão* (1348-1353). Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1970, p. 15.

¹¹³ GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão*, p. 16.

¹¹⁴ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 228.

¹¹⁵ MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Trad. Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 189-191.

¹¹⁶ *La Danza de la muerte*, poema castellano del siglo XIV, enriquecido con um Preâmbulo, Facsimile y Explicacion de las voces mas anticuadas, publicado enteramente conforme con el Códice original por Don Florencio Janer. Paris: Denné Schmitz, 1856, p.46.

¹¹⁷ Obra oriunda da Escola de Salerno. Escrita em verso, para ajudar os médicos a reterem o ensinamento na memória, *L'École de Salerno* circulou por toda Europa, principalmente entre os estudantes de medicina. Do século XIV até meados do século XVIII a obra foi utilizada como manual prático de matéria médica. *L'École de Salerne* (≈ 1250). Trad. en vers Français par Ch. Meaux Saint-Marc avec le texte latin; introd. Ch. Daremberg. Paris: Librairie J. -B. Baillière et fils, 1880.

Não pode o infinito prolongar a existência;
 Guarda da saúde, a arte que previne o mal.
 Mantém o homem se arrastando para o termo fatal.
 Para que tua vida atinja a idade extrema.
 Ser velho, antes do tempo, por seus costumes, sua sabedoria.¹¹⁸

A formação dos físicos, já na Idade Média, estava orientada para a admissão e identificação do futuro infeliz do enfermo, pois eles reconheciam que, no corpo, havia fraquezas que o médico não poderia explicar, já que o fim do homem era a morte.¹¹⁹ O franciscano Roger Bacon, a exemplo do compilador de Salerno, alerta que a vida é implacável e que a velhice, suas fraquezas e a consequente morte são inevitáveis. No caso das fraquezas, Bacon admite haver um regime de saúde capaz de remediar os “achques da velhice”, aqueles “que ocorrem já no tempo da maturidade e antes da velhice, mas também quando a velhice chegar de todo”; poucos médicos, entretanto, conheciam e praticavam o dito regime. Nesse sentido, os sofrimentos da idade avançada poderiam ser retardados ou, ao menos, moderados, de maneira que, pelo “retardamento” ou “pela sua mitigação”, a vida se prolongasse “além do limite”; ainda assim, “existia também um outro limite, [...] estabelecido por Deus e pela natureza”. O primeiro limite, o desconhecimento do médico, podia ser ultrapassado, “mas o segundo não”.¹²⁰

O médico de formação hipocrática deveria, naquele tempo, aprender a aplicação dos regimes de saúde e igualmente deveria ser sábio o suficiente para identificar “os sinais de vida e de morte”,¹²¹ como alerta o português Pedro Hispano.¹²² A arte da medicina hipocrática tinha como alicerces: o saber identificar o momento de eliminar as dores e o sofrimento da doença, bem como de discernir o momento de agir e provocar a cura; e o poder de escolher não intervir no curso natural dos fatos, quando nada se podia fazer. A medicina era, portanto, fundamentada por um conjunto de saberes e técnicas, usadas para identificar os tratamentos e aplicá-los e, igualmente, estava alicerçada na noção de saber fazer, ou seja, na preparação para estabelecer fronteiras, uma vez que seu campo de ação pressupunha uma ética partilhada pelos mestres da física.¹²³

¹¹⁸ *L'École de Salerne*, p. 56-57.

¹¹⁹ SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*, p. 123-133.

¹²⁰ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 140.

¹²¹ PEDRO HISPANO. Tratado das febres (séc. XIII). In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1973, p. 360.

¹²² Cf. SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*, p. 123-133.

¹²³ SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*, p. 124-125.

A religião, a superstição e os saberes dos físicos

Os impeditivos para o sucesso dos médicos, como a morte ou a impossibilidade de conhecer a criação divina em sua totalidade, eram inúmeros naquele tempo, mas vale recordar, do mesmo modo, o desprestígio da medicina em relação à crença religiosa, ou até mesmo, em alguns casos, à superstição.¹²⁴ Não se trata aqui de separar religião e medicina, já que, entre os séculos XIII e XV, o conhecimento, fosse ele qual fosse, continuava a ter por principal objetivo conhecer ao menos uma parcela de Deus. O campo de ação da medicina, portanto, estava circunscrito pela religião, do mesmo modo que o homem só era capaz de atingir o sucesso em suas ações se estivesse submetido à “Santa e Indivisível Trindade, que tudo criou e a cada coisa dotou de virtudes próprias, pelas quais a sabedoria foi dada aos sábios e a ciência aos cientistas”, como lembra Pedro Hispano no prólogo da obra *Tesouro dos Pobres*. Pedro Hispano, por exemplo, aconselha os seus contemporâneos a seguirem os desígnios de Deus e confiarem na cooperação do criador, mas também acrescenta que muito valia a sabedoria para ajudar a conhecer as coisas, as criaturas de Deus, bem como suas substâncias e fraquezas. Assim, propunha ao médico não desprezar “aquilo que de desconhecido ler”, nem tampouco aplicar nada, “aos corpos a tratar, antes de considerar a espécie da enfermidade e a natureza do doente”, pois “o cego do médico precipitaria o cego do doente na fossa da morte”.¹²⁵

Nesse tempo, outra das preocupações era a crença religiosa e a superstição, pois, no fazer do médico, existiam práticas bem vistas pela religião, como outras que eram consideradas supersticiosas e, portanto, eram atribuídas ao inimigo. A religiosidade cristã mantinha-se, no tempo dos letrados de Avis, através da existência de uma Igreja, de um clero, de um dogma, ou seja, de toda uma organização que se impunha como proeminente. Foi, do mesmo modo, por intermédio da crença religiosa que aqueles homens produziram os seus saberes, divulgando-os e, ao mesmo tempo, ajudando a alimentar suas verdades. Ou seja, foi a crença religiosa corrente que possibilitou a construção de um mundo, a cristandade, com limites relativamente bem definidos e que se amparavam no estímulo aos sentimentos de

¹²⁴ Sobre o desprestígio da medicina universitária em relação a crença religiosa ou até mesmo da superstição, ver: RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média, p. 362 e ss.

¹²⁵ PEDRO HISPANO. *Tesouro dos Pobres*. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 78.

pertença e de exclusão e, portanto, produziam formas de vida.¹²⁶ Já a superstição se identificava com um inesgotável número de práticas que margeavam alguns saberes aceitos, como a medicina, mas que, em geral, afastavam os homens de Deus. Assim, o uso de algumas práticas, de saberes e de coisas mágicas – como, por exemplo, “as profecias, visões, sonhos, previsões do futuro, virtudes da palavra, pedras e ervas, sinais do céu que se fazem na terra, em pessoas, e animais, e terremotos”, partes das ciências da “astrologia, necromancia, geomancia e outras semelhantes ciências, artes, experimentos e sortilégios” – até podiam, de algum modo, trazer benefícios aos homens, desde que fossem guiados pela Igreja, mas, como lembra D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*, o “melhor é duvidar, que atrevidamente, sem austeridade, determinar”.¹²⁷

No caso específico da astrologia, D. Duarte, ainda preocupado com os erros pecaminosos que poderiam ser cometidos pelos praticantes dessa ciência, encomendou para o doutor Diogo Afonso a escrita de uma carta atentando para o uso do conhecimento dos astros permitido pela Igreja. Segundo ele, “qualquer astrólogo pode julgar pelas constelações todas as coisas naturais que se por elas fazem, assim como [a] seca e a chuva/ Inclinações dos homens, acerca da saúde e da enfermidade / E tal julgar como este é lícito e sem pecado [...]”.¹²⁸ Tanto D. Duarte como D. Pedro e o Mestre de Avis, entre outros letrados portugueses desse tempo, consideravam a astronomia uma ciência válida, com as restrições já citadas e outras que ainda merecem ser desdobradas. Nos escritos de corte, crônicas e tratados, não é incomum surgirem referências à arte da astronomia. Em geral, tais referências sintetizavam que o saber sobre os astros deveria ser conduzido pelo objetivo de observar as relações dos corpos dos céus com as questões climáticas e geográficas, mas, mais importante, pela relação entre as qualidades dos astros com as qualidades dos corpos terrestres.¹²⁹ D. João I, por exemplo, compila de um tratado de astronomia de João Gil um grande texto que ensina sobre como são feitas, “pelas forças dos planetas, as fresquidões ou securas”, ou seja, de como “as conjunções dos astros” determinam os tempos chuvosos, secos, ensolarados, ventosos, etc.¹³⁰ O caso, no entanto, que parece quase sempre entrar em dúvida para esses letrados é o uso da astrologia judiciária. Tal como a igreja determinava, nesses casos, valia o dito de D. Duarte: o melhor é sempre duvidar. Ele mesmo, segundo Rui de Pina, evitou seguir os conselhos do

¹²⁶ SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Trad. Luís Serrão. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997, p. 9.

¹²⁷ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 146.

¹²⁸ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 204.

¹²⁹ CARVALHO, Joaquim. *A propósito da atribuição do segredo de los secretos de astrologia ao Infante D. Henrique*. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/94-A-proposito-da-atribuicao-do-secreto-de-los-secretos-de-astrologia-ao-Infante-D.-Henrique/-pag-10>.

¹³⁰ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p.77.

Mestre Guedelha, físico e astrólogo do rei, de que era bom evitar ascender ao trono na manhã seguinte à morte de seu pai, pois os astros indicavam uma má fortuna em seu reinado.¹³¹ Respondendo a tais conselhos, D. Duarte, pelo que narra o cronista Rui de Pina, diz não ter dúvidas de que a astronomia é “boa, e uma das ciências entre as outras permitidas e aprovadas”. Igualmente não mostra dúvidas de que “os Corpos inferiores são sujeitados aos sobrecelestes”, porém, era o rei temente a Deus e, como tal, acreditava que o criador estava acima de tudo e que, por sua mão, se fazia a ordenança do mundo, portanto, “este cargo que eu [D. Duarte] com sua graça espero tomar, seu é, e em seu nome, e com esperança de sua ajuda o tomo, a ele só me encomendo, e à Bem-aventurada Virgem Maria Sua Madre Nossa Senhora”.¹³²

Antes desses quatrocentistas, ainda na primeira metade do século XIV, também frei Álvaro Pais, no seu *Colírio da fé*, procurou alertar seus contemporâneos, principalmente os sem instrução, de que, na aparência dos físicos ou quaisquer outros tipos de benfeitor, se escondiam homens conduzidos pelo inimigo, que produziam certos malefícios para, de forma enganosa, surtir como “remédios aos doentes” e, igualmente, “enfermidade aos sãos”.¹³³ O frei relata que em seu tempo havia homens e mulheres, “pseudocristãos”, que observavam “os agouros, os voos das aves, os sonhos, os meses, os dias, os anos e as horas”, pessoas que usavam “de práticas, sortilégios, arte necromântica e arte mágica”, devendo, pois, ser vistos como “filhos do diabo, corruptores da santa fé”. Havia, ainda, aqueles que, “com pactos e consultas tácitas dos demônios, opõem o sinal da cruz, e dizem boas palavras divinas à mistura com caracteres, sinais e palavras falazes ou obscuras”. Tais “encantamentos”, alertava ele, “matam uns e parecem curar outros”, no entanto, em ambos os casos, deviam ser atribuídos “ao diabo”. O frei, portanto, quis que todos soubessem que existiam práticas curativas, até bem sucedidas em alguns casos, mas que, nem nos sucessos, deviam ser tidas como lícitas. Do mesmo modo, adverte ele “que não é lícito trazer consigo, ou mesmo dizer algumas boas palavras” durante “a apanha das ervas e ao fazer outras coisas”,¹³⁴ ou seja, para o frei existia uma forma de fazer os remédios, ou até mesmo de exercer a medicina, que devia se distinguir de certas formas supersticiosas e se aproximar do que a moral cristã determinava como lícito ou não.

¹³¹ Ver: FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais* (Século XV). São Paulo: Annablume; Brasília: Capes, 2006, p. 176.

¹³² RUI DE PINA. *Chronica do senhor rey D. Duarte* (após 1490). In: *Crônicas de Rui de Pina*. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II. Introd. e ver. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 493.

¹³³ FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias*, p. 177.

¹³⁴ FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias*, p. 171.

Entre aqueles que se utilizavam dessas ciências e práticas tidas como supersticiosas, os médicos concorriam diretamente com os curandeiros. Identificados igualmente como médicos empíricos, já que tinham aprendido a curar através da experiência e observação, estes últimos exerciam algumas práticas da cura, como a composição de mezinhas, sem nenhuma instrução escolar, ou seja, sem partilharem de um saber elaborado e sistematizado sobre o corpo, seu funcionamento e as formas de tratá-lo.¹³⁵ No Portugal do século XV, houve certa preocupação em distinguir a prática dos curandeiros daquela dos médicos de formação ou daqueles que aprenderam a medicina auxiliando outros médicos.¹³⁶ A partir do reinado de D. Duarte, os físicos e cirurgiões régios, como Mestre Aires e Mestre Martinho, tiveram a incumbência de examinar todos aqueles que se diziam capazes de diagnosticar e tratar os enfermos. Depois do exame, aqueles que tinham sido aprovados recebiam uma carta que lhes possibilitava o exercício da medicina, bem como a obtenção de alguns materiais de trabalho, como livros, ervas, instrumentos, entre outros. Os reprovados passavam a ser taxados de curandeiros e não tinham autorização para trabalhar, embora muitos continuassem a prestar os serviços de forma clandestina.¹³⁷ Antes disso, durante os séculos XIII e XIV, quase sempre aqueles que praticavam a medicina não haviam se formado nas universidades europeias, nem em Portugal nem em outras partes.¹³⁸ Somente em 1521, o *Regimento do físico*, já recordado aqui, passou a determinar que os médicos deveriam ter formação universitária, porém, no século anterior, a distinção entre a medicina erudita e a prática dos curandeiros, já começava a definir uma fronteira importante nos cuidados com o corpo, situando, de um lado, os estudiosos e, de outro, as curas vulgares.

Além disso, a observação de frei Álvaro Pais e a prática de oferecer cartas de exame podem ser considerados indícios de que, entre os séculos XIV e XV, até um pouco antes, a medicina já era pensada como um saber e que, como tal, os seus praticantes deviam ser instruídos por um conjunto de matérias específicas, bem como deviam estar em sintonia com as práticas aceitas por seus pares.¹³⁹ Tratando de aspectos teóricos, o fato de, no período em questão, o tema do homem microcosmo – do homem como reflexo do universo – ser

¹³⁵ POIRIER, Jean (Dir.). *História dos costumes: as técnicas do corpo*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 262.

¹³⁶ O alto custo e o tempo demasiadamente longo para a formação em medicina fizeram com que muitos físicos aprendessem essa arte através do exercício de auxiliar outros médicos. Cf. GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*, p. 10.

¹³⁷ Cf. GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*, p. 11 e as seguintes.

¹³⁸ Cf. RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média, p. 362-363.

¹³⁹ RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média, p. 377.

constantemente retomado entre os letrados de várias partes, médicos, religiosos e homens de corte, fez com que a teoria médica fosse indissociável de outras ciências cultivadas naquele tempo.¹⁴⁰ O tema do homem microcosmo parece ter sido uma tópica com valor semelhante à noção de que o homem foi criado à semelhança de Deus, ou seja, de que “depois que o homem assim foi criado foi razoável e sabedor”,¹⁴¹ como lembra o rei D. João I no seu *Livro da Montaria*. O infante D. Pedro, por exemplo, retoma constantemente tal tema, no *Livro da virtuosa benfeitoria*, para definir o que eram os benefícios e quais as formas de praticá-los, pois os benefícios funcionavam através do exemplo da relação do mundo maior com o mundo menor e, porque os benefícios assim funcionavam, eram eles distribuídos do maior para o menor, respeitando, desse modo, a ordem hierárquica dos seres criados, que, por sua vez, determinava a ordem hierárquica das relações sociais. Sobre esse mundo maior e menor, ele registra:

E primeiramente aprendamos que o nosso senhor Deus criou dois mundos, dos quais o maior é o ajuntamento de todos os corpos [...] E este modo é tão geral que a todos os corpos do mundo convém, porque todos são conteúdos uns dos outros. [...] E assim os céus recebem os elementos e as coisas que nascem neles, causando propriedades diversificadas em cada uma, segundo as Influências dos seus movimentos. E a terra recebe as plantas, dando-lhe verdura e crescimento e vida, em quanto nelas são regadas, tomando humor, pelos quais se governam.¹⁴²

Estava em jogo, portanto, para os letrados de Avis, como também para religiosos e médicos de Portugal e de outras partes, uma imagem de homem ligada a uma concepção de criação integral e harmônica,¹⁴³ uma sinfonia de qualidades e humores que tinham como regente o próprio Deus da criação. Era por isso, por exemplo, que Roger Bacon recomendava que, para a execução da prática médica, eram necessários “conhecimentos de astronomia, para não obrar ao acaso ou por sorte”, e igualmente, o saber sobre as “mais secretas aplicações da geometria, da harmonia e da música”,¹⁴⁴ já que, no governo do corpo ou no governo da coisa pública, era necessário saber sobre as “influências astrais” que “agem neste mundo como um todo, e sobre as coisas singulares”, através “das propriedades naturais dos planetas e das

¹⁴⁰ REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais*. Aspectos da cultura alimentar europeia. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2010, p. 36.

¹⁴¹ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 7.

¹⁴² DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 681.

¹⁴³ GUREVITCH, Aron I. *As categorias da cultura medieval*. Trad. João Gouveia Monteiro. Lisboa: Caminho, 1990, p. 24.

¹⁴⁴ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 87.

estrelas fixas”.¹⁴⁵ Era também por isso que Johannes Jacobi, no seu *Regimento proueytoso contra há pestenença*, alertava que a causa primeira da pestilência era justamente a reunião de circunstâncias astrais desfavoráveis para os corpos da terra. Diz ele, recordando Avicena, que “da raiz superior vem e acontece a pestilência por virtude dos corpos de cima dos céus dos quais se corrompem os espíritos vitais na criatura vivente”, isso porque os corpos da terra logo “se empeçonhentas [...] [com a] indisposição ou má disposição dos céus, por[que] a impressão dos céus corrompe o ar, e a impressão do ar corrompe os espíritos vitais”.¹⁴⁶ Ideia, ainda, partilhada pelo mestre Raimundo Lúlio, para quem a “igualdade natural” dos céus agia nas igualdades naturais dos inferiores, pois a “igualdade do céu é causa nos inferiores do instinto e dos apetites naturais pela justiça, pelas semelhanças e costumes, e é causa do cálculo e da geometria, da aritmética e da música,” saberes que, para ele, estavam diretamente ligados às matérias do Direito e da Medicina, já que a igualdade era o principal objeto de ambas.¹⁴⁷ Do mesmo modo, Johannes de Sacrobosco (1195-1256), no seu *Tratado da Esfera*, um dos mais importantes estudos astrológicos do final da Idade Média, adotado como livro didático nas diversas universidades dos séculos XIII, XIV e XV,¹⁴⁸ sentenciava que “a universal máquina do mundo” estava dividida em duas partes: “celestial e elementar”. E esta parte elementar era, ainda, dividida em quatro “elementos de corpos simples” – Terra, Água, Ar e o Fogo puro –, ou seja, elementos “que não se podem partir em partes de diversas formas”, mas que, misturados, resultam em “diversas espécies das coisas que se geram”,¹⁴⁹ entre elas, o corpo humano.

Nos diversos saberes cultivados entre os séculos XIII e XV,¹⁵⁰ certamente foi a astronomia que determinou mais diretamente a diferença entre o físico de formação e o praticante das curas vulgares. Naquele tempo, o médico de formação universitária deveria ser capaz, por exemplo, de elaborar previsões de competência astrológica para os governantes,

¹⁴⁵ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 86.

¹⁴⁶ JOHANNES JACOBI. *Regimento proueytoso contra há pestenença* (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*, p. 319-320.

¹⁴⁷ RAIMUNDO LÚLIO. *Astrologia medieval* (1297). (O Novo tratado de Astronomia de Raimundo Lúlio – Ramon Llull). Trad. Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011, p. 85-86.

¹⁴⁸ CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Introdução. In: JOHANNES SACROBOSCO. *Tratado da Esfera* (século XIII). Trad. Pedro Nunes; atualização para o português contemporâneo Carlos Ziller Camenietzk. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. XI-XII. Ainda sobre a recepção universitária do tratado de Sacrobosco, ver: SIRAISSI, Nancy G. *Medieval & Early renaissance medicine*. An introduction to knowledge and practice, p. 67.

¹⁴⁹ JOHANNES SACROBOSCO. *Tratado da Esfera*, p. 10-11.

¹⁵⁰ Para uma apreciação específica dos saberes cultivados na universidade medieval, ver: PEDERSEN, Olaf. *The first universities*. Studium generale and the origins of university education in Europe. Trad. Richard North. Cambridge; New York: Cambridge University press, 1997, p. 271 e ss.

visto que quase sempre eles eram empregados de príncipes e reis. De fato, conhecer as formas pelas quais toda criação partia da unidade e se movia de forma harmônica – saber que a astronomia muito contribuiu para tornar corrente – era um dos princípios fundamentais do saber médico.¹⁵¹ Os escritos sobre medicina alimentavam, então, a ideia de que, no momento da criação, Deus, com um espírito engenhoso, construiu um todo dotado de partes que deveriam ser bem regidas e estabeleceu, igualmente, as diferenças entre “as naturezas individuais”. Do mesmo modo, determinou “a natureza humana acima de todas as outras coisas”, dando-lhe uma “dignidade singular”,¹⁵² como lembra a médica e professora de medicina Trotula (séc. XI ou XII) – médica formada em Salerno,¹⁵³ que se tornou notável, do mesmo modo, pela escrita de um compêndio de medicina voltado para o tratamento das mulheres, talvez o único conjunto de escritos do gênero entre os séculos XI ao XV.¹⁵⁴ Ou seja, eram homens e mulheres as partes mais dignas de toda a criação, mas que, sendo parte de um todo, mantinham igualmente suas particularidades e naturezas diferenciadas, dado que Deus, desejoso de “manter sua geração em perpetuidade”, criou o homem e a mulher, de sexos e naturezas separadas. O homem, na visão de Trotula de Salerno, possuía uma natureza “quente e seca”, sendo uma pessoa mais forte e digna, e a mulher tinha uma natureza oposta, sendo “frígida e úmida”.¹⁵⁵

Cultivar tais saberes era, pois, fundamental para os médicos não só porque eram homens e mulheres considerados distintos, mas também porque o próprio corpo humano,

¹⁵¹ SIRAISSI, Nancy G. *Medieval & Early renaissance medicine*. An introduction to knowledge and practice, p. 68.

¹⁵² *The Trotula* (século XI ou XII). A medieval Compendium of Women's Medicine. Edited and translated by Monica H. Green. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2001, p. 71.

¹⁵³ Como lembra Mônica Green, o nome Trotula originalmente não era de um escritor ou escritora, e sim de um conjunto de escritos voltados para a saúde e tratamento das mulheres. O tratado Trotula, por sua vez, foi amplamente divulgada no ocidente cristão até meados do século XV, sendo considerado o principal escrito do seu gênero, talvez até mesmo único. Sobre a personagem que convencionou-se chamar de Trotula de Salerno para um certo mistério, já que alguns estudiosos desconsideram a possibilidade de ter sido uma mulher a escritora do dito compêndio, aventando a possibilidade de eles terem sido escritos de forma coletiva ou ainda de se tratar de uma tradução de algum manuscrito que se perdeu. De um modo ou de outro, os escritos de Trotula fixou-se na tradição como sendo de uma escritora, médica e professora de medicina. GREEN, Monica. Preface. In: *The Trotula*. A medieval Compendium of Women's Medicine, p. XI e ss.

¹⁵⁴ A atuação de mulheres na prática médica durante a baixa Idade Média suscita alguns pontos de discussão. Havia mulheres santas que em nome da caridade e das obras misericórdia executavam os cuidados com os enfermos, como Hildegarda de Bingen (1098-1179) ou Santa Clara de Assis (1194-1253), como também, acredita-se que durante os séculos XI e XII elas eram não somente admitidas na escola de Salerno como encorajadas a escreverem sobre tratamentos. Há de se lembrar, igualmente, que no trato com as mulheres os médicos necessitavam de uma que prestasse socorro em situações mais constrangedoras. Em contrapartida, a Universidade de Paris nos finais do século XIII redigiu uma série de documentos para controlar as atividades de barbeiros-cirurgiões a favor dos médicos, mas também se preocuparam em determinar que as mulheres não pudessem frequentar os estudos de Medicina e nem do Direito, porque a elas não se poderiam confiar questões de vida e de morte. Para esses assuntos, além da introdução de Monica Green, citada acima, ver: HUARD, Pierre; GRMEK, Mirko Drazen. *Mille ans de Chirurgie en occident: V^e – XV^e siècles*. Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1966, principalmente, p. 13-24; REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais*. Aspectos da cultura alimentar europeia, p. 38-39.

¹⁵⁵ *The Trotula*. A medieval Compendium of Women's Medicine, p. 71.

visto como um reflexo do universo, continha partes. Os tratados de cirurgia, por exemplo, como o já citado *La Grande Chirurgie*, do mestre Gui de Chauliac, ou o *La Chirurgie de maitre Henri de Mondeville*, eram divididos em seções e, quase sempre, traziam um estudo dedicado à anatomia. Mas tais estudos não procuravam dissecar cada órgão ou membro até os ramos mais simples, já que tais frações mínimas eram compostas de “ramificações que os nossos sentidos não podem perceber”, mas sim eram voltados para compreender a anatomia do geral, ou seja, da “pele e dos membros que podem ser evidentes aos sentidos”,¹⁵⁶ como lembra outro renomado cirurgião francês Guillaume de Saliceto (1210-1277). Tal atenção ao geral devia-se ao fato de que os médicos citados e seus contemporâneos não possuíam ferramentas que despertassem o interesse direto pelas porções sólidas do corpo humano, os órgãos internos. Se eles eram objeto de estudo, eram examinados quase sempre por analogias com os órgãos dos animais. A bem da verdade, o que se colocava em jogo, nos estudos, nos diagnósticos e nos tratamentos, eram os líquidos corpóreos – urina, suor, secreções nasais, saliva, lágrima, leite materno, sangue menstrual e sêmen –, os quais, através de suas diversas manifestações, poderiam indicar uma alteração dos humores do corpo – o sangue, a bÍlis (ou bÍlis amarela), a fleuma e a bÍlis escura, a melancolia.¹⁵⁷ Eram esses humores, na visão corrente, que em estado de equilíbrio produziam a saúde ou, pelo inverso, em seus desarranjos diversos, poderiam alterar o funcionamento natural do organismo. Com o sangue, o licor da vitalidade, que sai em excesso do corpo, faz esvair a vida; a bÍlis, sendo o líquido gástrico em desacordo com a natureza, prejudica a digestão e, por consequência, todo o ventre; a fleuma ou secreções incolores, espécie de lubrificante e de resfriador, quando em excesso, denuncia doenças no nariz, pulmões, ouvidos, olhos, entre outros, ou seja, casos de constipações ou febres, quando em falta, provoca a secura das partes; a bÍlis escura, quase nunca encontrada em estado puro, é considerada a causa do escurecimento dos outros humores, quando, por exemplo, o sangue e os excrementos se tornam enegrecidos.¹⁵⁸

Dessa forma, tais estudos faziam ecoar uma noção de que o corpo era uma soma das partes e que as doenças só podiam ser compreendidas a partir da observação da desarmonia do corpo integral.¹⁵⁹ Era importante para o médico reconhecer, por exemplo, que o corpo era composto pela “carne, e as extremidades, que são frias e secas, têm semelhança com a terra; o

¹⁵⁶ *Chirurgie de Guillaume de Salicet* (1275). Trad. et commentaire par Paul Pifteau. Toulouse: Imprimerie Saint-Cyprien, 1898, p.438-439.

¹⁵⁷ BARRADAS, Joaquim. *A arte de sangrar de cirurgiões e barbeiros*. Lisboa: Livros Horizonte, 1999, p. 33.

¹⁵⁸ PORTER, Roy; VIGARELLO, Georges. Corpo, saúde e doenças. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). *História do corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 443.

¹⁵⁹ Sobre os tratados de cirurgia, bem como os estudos de anatomia, ver: HUARD, Pierre; GRMEK, Mirko Drazen. *Mille ans de Chirurgie en occident: V^e – XV^e siècles*, p. 35-52.

sangue e o ventre são comparados com a água; o espírito corporal e os peitos têm natureza do ar. E a quentura da vida e a cabeça tomaram mais a propriedade do fogo”,¹⁶⁰ como escreve o infante D. Pedro no seu *Livro da virtuosa benfeitoria*. Assim, as descrições do corpo humano, promovidas pelos letrados de Avis na esteira do conhecimento médico partilhado, retomavam, em geral, o filósofo e médico romano Galeno e o citado Hipócrates, cujas teorias defendiam que o corpo era uma combinação natural das suas qualidades – quente, fria, seca e úmida –, descritas como espelho dos quatro elementos do mundo – ar, água, terra e fogo – e relacionadas com os quatro humores da composição humana – o sangue, a bÍlis, a fleuma e a melancolia.¹⁶¹ As doenças, por sua vez, relacionavam-se diretamente com o desarranjo dessa combinação das qualidades primeiras do corpo, ou seja, significavam um descompasso entre o calor e a umidade do corpo. Nesse sentido, o cuidar da saúde, seja no tratamento ou na busca da manutenção do corpo em harmonia, requeria uma preocupação com as condições do corpo e dos astros, com os órgãos e com os ventos, as estações e o clima. O diagnóstico para aqueles homens era procedimento, pois, delicado, que pressupunha o entendimento da conjunção dos astros e sua interferência nos corpos, gerando os sintomas no doente. O tratamento e a cura, por sua vez, deviam visar restituir um estado inicial de equilíbrio e harmonia do corpo, como também, do ambiente geral.¹⁶²

Essa noção de que a criação era integral e harmônica, importa destacar, contribuíram de forma decisiva para que os cuidados com o corpo se tornassem um dos alvos das práticas morais prescritas pelos letrados de Avis. Para eles, o objetivo primeiro da vida cristã era a busca por instaurar uma felicidade no reino da terra comparável à felicidade que se esperava encontrar no reino dos céus, por isso suas prescrições incidiam sobre a pessoa humana, corpo e alma, passando pelo governo da casa e completando-se nas regras de um bom governo do reino. O plano das prescrições, dos regimentos, dos aconselhamentos morais promovidos pelos nobres de Avis, movia-se, assim, em busca de uma sintonia e de um equilíbrio do corpo e das demais partes da natureza, como os céus e todas as outras coisas criadas. Tudo isso concorreu para que o físico fosse destacado aqui, em primeiro lugar, como mediador da cura, porém, a seguir, cabe examinar seu potencial de conselheiro, isto é, alguém que usa os receituários não somente para tratar o enfermo, mas, sobretudo, para ensinar a todos a seguir

¹⁶⁰ DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 682.

¹⁶¹ ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*, p.49; PORTER, Roy; VIGARELLO, Georges. *Corpo, saúde e doenças*. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). *História do corpo*. 1. Da Renascença às Luzes, p. 443.

¹⁶² VERDON, Jean. *Sombras y luces de la Edad Media*. Madrid: Editorial El Ateneo, s/d, p. 20

temperantes e prudentes na jornada em busca da conservação do corpo equilibrado e, portanto, saudável.

Aprender a preservar a saúde

Nos limites do século XII, a escola de São Vítor vivia o seu momento de maior esplendor, principalmente em relação ao ensino das ciências e artes cultivadas. Entre os renomados mestres dessa escola, como Acardo, Avranches, o prior Ricardo, Galtério, Godofredo e Adão, destacava-se Hugo de São Vítor, principalmente pela sua obra mais importante: o *Didascálicon*. O livro, que foi difundido em todo o ocidente cristão, principalmente no ambiente universitário e das cortes, propunha um estudo do que ler e de como ler no que dizia respeito às artes, agrupando-as no estudo da filosofia, encaixando as matérias herdadas da antiguidade umas nas outras e estabelecendo a ordem do que era necessário estudar em busca da Sapiência.¹⁶³ A arte da medicina foi definida, pelo célebre pensador, como fazendo parte das “artes mecânicas, isto é, imitativas, porque tratam do trabalho do artífice, que da natureza toma emprestada a forma”. Acrescenta, também, recordando os antigos – sábios por “abarcam tudo com determinadas regras e ensinamentos” –,¹⁶⁴ que a medicina foi classificada junto com as ciências da lã e das armas, da navegação, agricultura, caça e do teatro, pois, dessas ciências, “três dedicam-se à proteção externa da natureza humana, de modo que esta natureza se protege dos incômodos, e quatro à proteção interna, pela qual a natureza se nutre, crescendo e curando-se”.¹⁶⁵

Estreitando mais seu estudo acerca da ciência médica, o mestre de São Vítor atenta para as suas partes: “as ocasiões (*causas condicionantes*) e as operações”. De forma resumida, estabelece que as ocasiões – “ar, movimento e repouso, esvaziamento e enchimento, alimento e bebida, sono e vigília, e as ocorrências que influem na alma” – são assim chamadas “porque ocasionam e conservam a saúde, se forem temperadas; se forem imoderadas, causam a enfermidade”.¹⁶⁶ Já a parte da medicina por ele chamada de operações pode ser dividida entre internas e externas: “é interna, quando se introduzem pela boca, pelo nariz, pelas orelhas ou

¹⁶³ JOLIVET, Jean. Escola de São Vítor. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 1615.

¹⁶⁴ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*: da arte de ler (século XII). Introd. e trad. de Antonio Marchionni. 2. Ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2007, p. 113.

¹⁶⁵ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*, p. 111.

¹⁶⁶ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*, p. 119.

pelo ânus, poções, vomitivos, vários tipos de pó, etc., que se tomam bebendo, mastigando ou absorvendo”; já as operações externas dizem respeito às aplicações de “faixas, compressas, emplastos” e, igualmente, dizem respeito às intervenções cirúrgicas tanto “na carne, como cortar, costurar, queimar; ou no osso, como soldar e juntar”. No final do capítulo, São Vítor adverte que os estudiosos não devem se admirar por ele ter colocado o “alimento e a bebida” como parte da medicina, visto que antes ele dissertara sobre elas como parte da agricultura e da caça, mas alerta que deviam todos saber que a “preparação dos alimentos tem a ver com o moinho, o açougue e a cozinha; o poder do sabor é com o médico”.¹⁶⁷ \

O poder de síntese de São Vítor ecoou nos séculos subsequentes à sua obra e fez correr uma noção de medicina que envolvia tanto esse estudo do corpo humano como parte de uma criação total e harmônica, quanto como uma arte de bem fazer e intervir na preservação do corpo. Suas palavras diziam, em suma, que o médico era aquele que agia no corpo humano em situações de enfermidade, mas também era aquele que compreendia as razões que serviam de alicerce para a sustentação de uma noção ímpar de saúde: um equilíbrio entre o espiritual e o orgânico. Por isso mesmo, Hugo de São Vítor oscilou em definir como arte e como ciência a medicina, visto que a noção de arte, para ele, estava ligada ao artífice, ou seja, ligada à execução de uma técnica, de um movimento que agia em conformidade com a natureza para gerar ou restabelecer a harmonia constituinte dos corpos. As ciências, por sua vez, mostraram-se para ele ligadas aos “espíritos livres, isto é, prontos e treinados, pois disputam sutilmente das causas das coisas”.¹⁶⁸ Assim, a definição de São Vítor contribuiu para tornar corrente a noção de que o físico era mais do que um simples praticante da arte curativa, era ele, igualmente, um especulador e, como tal, deveria estar atento aos acidentes que interferiam no corpo e, se possível, deveria conduzir os homens a agirem antecipadamente contra esses acidentes.

Talvez pela influência da obra de São Vítor, ou ainda pelos escritos dos médicos – como, por exemplo, os regimentos de saúde (*Regimen sanitatis Salernitanum* ou *Flos medicinae Salerni*) dos doutores de Salerno, os regimentos contra a peste, como o de Johannes Jacobi, e as obras do médico português Pedro Hispano –,¹⁶⁹ os letrados de Avis buscaram defender uma moralidade em que a prática de cuidar do corpo era vista como parte integrante de um cotidiano voltado para o cuidado de si e dos outros, ou seja, o compromisso

¹⁶⁷ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*, p. 121.

¹⁶⁸ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*, p. 113.

¹⁶⁹ Para uma apreciação mais geral sobre a escola de Salerno, ver: HUARD, Pierre; GRMEK, Mirko Drazen. *Mille ans de Chirurgie en occident: V^e – XV^e siècles*, principalmente, p. 13-23. Especificamente sobre a tradição de escritos denominados “regimentos de saúde”, ver: GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge, p. 227-281.

do cristão com a salvação começava, por assim dizer, pelo seu próprio corpo. O infante D. Pedro, por exemplo, reconhece que as obras que trazem mais benefícios à vida são as “naturais”, em detrimento das “artificiais”, ou seja, as primeiras ações de virtuosa benfeitoria, na visão dele, eram as que prestavam socorro à natureza, como a “vestidura que tira o frio, e o mantimento com que se suporta”. Tais obras eram justamente aquelas que se realizavam nas obras de misericórdia: “curar os enfermos, remir os cativos, livrar dos perigos de morte, dar ofício, ou dignidade” e, finalmente, “manter a vida”.¹⁷⁰ Se a função do físico no século XV, e até mesmo antes, era somente ser o mediador da cura, dado o entendimento de que todas as obras procedem de Deus e de que a aplicação dos seus saberes, como a astronomia, estava limitada por serem humanos e nem tudo poderem conhecer – ou limitada pela implacabilidade da morte –, vale ainda questionar o papel que esses homens tiveram numa das principais missões da existência, a manutenção da vida, como lembra D. Pedro. Melhor dizendo, vale examinar como, na visão dos letrados de Avis, os médicos tiveram um papel destacado para fazer cumprir esse objetivo.

A esse respeito, talvez a principal síntese tenha sido construída pelo rei D. Duarte no *Leal Conselheiro*. Sua obra, que se propunha ser um estudo sobre a virtuosa ciência, retoma constantemente as analogias, presentes nos escritos religiosos, de Jesus Cristo como o grande físico, e das correções morais como tratamentos e remédios para curar os descompassos da alma e também do corpo. Tais relações contribuem para reafirmar o médico como dependente da intervenção divina, seja visando a construção dos conhecimentos sobre o corpo ou, complementarmente, a eficácia da aplicação de suas técnicas para manter a saúde. Esse plano pedagógico instruía os homens a conhecerem suas potencialidades, capacidades, defeitos e, por consequência, instruía-os a conhecerem o lugar de cada um e as contribuições que cada qual poderia dar em busca da salvação, particular e coletiva.¹⁷¹ Nesse sentido, as analogias recordavam, do mesmo modo, o lugar do físico e das suas boas ações no plano terreno, ou seja, recordavam que o físico era igualmente uma espécie de conselheiro que agia a exemplo dos conselheiros da alma: pelos conselheiros da alma entendiam-se as virtudes e os pecados, e as formas de aplicar na vida cotidiana tais ensinamentos; e pelos físicos se aprendia a conservar o equilíbrio do corpo e, portanto, se aprendia a preservar a saúde. Como lembra o próprio D. Duarte, no capítulo *LXXIX – Das partes per que somos enssynados e bem*

¹⁷⁰ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 554-555.

¹⁷¹ Sobre a apropriação cristã do conhece a ti mesmo dos gregos antigos, ver: GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, especialmente o capítulo *O conhecimento de si e o socratismo cristão*, p. 278-303; FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*.

encamynhados a rreceber dereito sentido em todallas cousas – do *Leal Conselheiro*, considerado uma síntese de suas propostas, devemos estar atentos sobre o

[...] conhecer em que coisas pelo nosso juízo segundo o que sabemos e praticamos, devemos determinadamente falar e obrar, e quais convém serem deixadas a prelados e confessores em feito da consciência, e a legistas e decretalistas¹⁷² no que pertence ao direito, e aos físicos e cirurgiões nas enfermidades; e assim a cada um com eles pelo nosso juízo nas coisas que por eles bem podemos entender e determinar.¹⁷³

Dado que, na compreensão do nobre, os homens deveriam “conhecer as coisas boas pela opinião das gentes”, assim, nas formas de fazer “referências, maneiras de receber serviços e fazê-los, vestir e trazer-se, fazer festas e semelhantes”,¹⁷⁴ deveríamos antes de tudo isso consultar os que mais sabiam, por que era a função deles justamente ensinar.

Todavia, essa noção de que o físico era, antes de tudo, um conselheiro, ou seja, era alguém que ensinava as regras pelas quais a saúde era mantida, só foi possível através da naturalização da noção de que a saúde era conseguida por intermédio do equilíbrio entre o corpo e o espírito, mas também, pelo equilíbrio entre o corpo e o ambiente geral, o clima, a configuração dos astros, entre outros, como foi destacado. O que pode ser observado é que, entre os séculos XII e XIV, a proliferação dos regimes de saúde, bem como a cotidianização da formação médica cada vez mais corriqueira, não foi capaz de convencer sobre a necessidade de aplicar na vida cotidiana as regras dos físicos com o intuito de prevenir as doenças, pelo menos no contexto português.¹⁷⁵ Mesmo com a produção local do físico de formação Pedro Hispano, importante tradutor e compilador de obras médicas entre os portugueses, a noção corrente era de que o corpo humano estava à mercê de agentes externos provenientes do mundo sobrenatural, que agiam tanto de forma positiva quanto de forma negativa na disposição do corpo. A saúde, nesse âmbito, era natural no homem, de forma que, em um corpo que contava com bom funcionamento, não havia a necessidade de qualquer tipo de intervenção.¹⁷⁶ Em contrapartida, a proposta dos médicos letrados era totalmente outra. O

¹⁷² Trata-se de *degratistas* modernizado pelo Joseph Piel como decretalistas. Naquele tempo os decretalistas eram homens que estudavam o direito canônico e promoviam comentários, glosas e interpolações do direito canônico nas leis dos reinos. Cf. RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média, p. 394-400.

¹⁷³ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 297.

¹⁷⁴ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 296.

¹⁷⁵ MATTOSO, José. *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987, p. 237.

¹⁷⁶ MATTOSO, José. *Fragmentos de uma composição medieval*, p. 237.

citado Pedro Hispano, por exemplo, no seu *Livro sobre a conservação da saúde*,¹⁷⁷ um receituário para conservar a disposição “natural no homem”, ou seja, para conservar seu estado original, que era saudável, informa que o corpo “é suscetível de corrupção e está submetido a um fluxo quádruplo”, de modo que eram “necessárias regras dos físicos” para se defender “dos acidentes”, pois “é mais útil prevenir as doenças do que, uma vez contraídas, andar a pedir um auxílio”.¹⁷⁸

A ideia de que, para manter o corpo saudável e forte, era preciso, entre outras coisas, seguir as regras dos físicos só foi difundida de maneira mais abrangente em Portugal no final do século XIV e meados do século XV. Mesmo em outras partes, parece que a motivação para seguir os regimentos de saúde ganhou grande espaço somente no contexto das grandes epidemias.¹⁷⁹ A peste foi, ao que tudo indica, um dos grandes catalisadores da difusão das práticas sanitárias em Portugal e nos outros reinos cristãos. Na esteira dos textos oriundos de Salerno e conhecidos como regimentos de saúde, a literatura destinada a divulgar os perigos da peste, os sintomas e o tratamento da doença, tornou-se bastante comum em toda a Europa e ficou conhecida como *regimen pestilentiae*.¹⁸⁰ Esses textos, escritos de maneira ligeira, procuravam divulgar as formas pelas quais a peste chegava e se instaurava nos lugares, mas, sobretudo, procuravam ensinar aos homens os modos que eles poderiam proceder para evitar a dita doença. Eram neles destacadas, dado que uma alma purificada tinha mais chances de manter o corpo saudável, medidas como a confissão e a penitência, a fuga do lugar pestilento e outras precauções de caráter geral, tais como: a abstenção sexual, a temperança no comer e no beber, o uso moderado dos banhos, a reclusão em casa e o uso abrangente do vinagre – ao lavar as mãos e o rosto e ao purificar o ambiente.¹⁸¹

Em Portugal, por exemplo, sabemos que tais textos constavam nas bibliotecas de nobres, religiosos, boticários, farmacêuticos, entre outros, como também, dadas as características dessas obras, podemos aventar a possibilidade de elas terem sido lidas para um

¹⁷⁷ Segundo a pesquisadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva o *Livro sobre a conservação da saúde* encontra-se em uma tradição de escritos do estilo *Regimen Sanitatis* ou *De conservatione sanitatis*, que objetivavam “divulgar as providências profiláticas que deveriam ser seguidas pelos homens para evitar as enfermidades físicas ou psíquicas”. SILVA, Andréia C. L. F. da. *Livro sobre a Conservação da Saúde: uma contribuição portuguesa à medicina medieval*. In: Revista Abrem. (Disponível em: www.abrem.org.br/copiar.php?arquivo=livrosobre.pdf), p. 7

¹⁷⁸ PEDRO HISPANO. *Livro sobre a conservação da saúde* (séc. XIII). In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 446.

¹⁷⁹ LE GOFF, Jacques. *As doenças tem história*. Trad. Laurinda Bom. Lisboa: Terramar, 1997, p. 80.

¹⁸⁰ JORGE, Ricardo. *Regimento proveitoso contra ha pestenença* – Lisboa, Valentim Fernandes 1496 (?). Lisboa: Separata da Revista Clínica, Higiene e Hidrologia, 1935. p. 3. (Disponível em: http://www.bnportugal.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=473:obras-digitalizadas-arte-medica-e-imagem-do-corpo&catid=144:2010&Itemid=515. Acessado em: 20/04/2010).

¹⁸¹ OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa* – Aspectos de vida quotidiana, p. 123.

público mais abrangente.¹⁸² Sobre a fortuna dessa literatura no reino português, temos notícia, por exemplo, de que o rei D. Duarte pediu para que o doutor Diogo Afonso escrevesse – ou copiasse – um “[...] regimento de como se fazem e dão os prós contra pestilência [...]”.¹⁸³ Tal texto data de 1436 ou 1438 e chega até nós através dos ajuntamentos de escritos feitos por D. Duarte, conhecidos através do *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, chamado também de *Livro da Cartuxa* – iniciativa que era bastante comum nesse período. Os reis, príncipes e nobres tinham por costume mandar compor obras sobre higiene e saúde. É o caso, por exemplo, de dois códices conservados na Biblioteca da Ajuda: o primeiro, *Le Régime du corps*, que Aldebrandin de Siena fez por mandado do rei da França no princípio do século XIV; e o segundo, *Physionomia*, que foi escrito no fim do século XIV ou princípio do XV pelo médico lisbonense Rolando e oferecido ao nobre João da França, duque de Berry, terceiro filho de João II.¹⁸⁴ Além disso, data do século XV a tradução do *Regimento proueytoso contra há pestenença*, importante escrito de Johannes Jacobi,¹⁸⁵ considerado o primeiro livro médico impresso em Portugal.¹⁸⁶ Antes desses, no entanto, somente os escritos médicos de Pedro Hispano, principalmente o *Tesouro dos Pobres*, tinham ganhado notoriedade entre os portugueses.¹⁸⁷

No ocidente cristão em período anterior – entre os séculos V e XI –, a noção de prática cotidiana do cuidado de si, que incluía as regras de desvelo com o corpo, ficou restrita ao ambiente monástico.¹⁸⁸ Ali circularam determinadas regras sobre as diligências recomendáveis para com o corpo, como bem ilustram a *Regra Pastoral* de Gregório Magno e

¹⁸² ROSA, M. C. Em torno de dois textos médicos antigos. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 12, n. 3, p. 771-74, set.-dez. 2005. (Disponível em: <http://www.coc.fiocruz.br/hscience>. Acessado em: 03/03/2010).

¹⁸³ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 93.

¹⁸⁴ CARVALHO, Augusto da Silva. A literatura médica até o fim do século XVI. In: SAMPAIO, Albino Forjaz de. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa: Livraria Bertrand, s/d, p.65.

¹⁸⁵ Sobre o médico Johannes Jacobi, ver: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*, p. 271-294.

¹⁸⁶ Muito provavelmente o *Regimento* foi impresso no ano 1496 na oficina de Valentim Fernandes. Até a década de 30 do século seguinte o *Regimento* e o *Modus Curandi cum balsamo* – impresso depois de 1519 – era a biblioteca médica em língua vernácula conhecida até 1530. ROSA, M. C. Em torno de dois textos médicos antigos. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, p. 772.

¹⁸⁷ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Prefácio. In: *Obras médicas de Pedro Hispano*, 1973.

¹⁸⁸ Do século V ao XI o exercício da prática médica estava ligada geralmente aos monges, salvo algumas exceções. Cf. POIRIER, Jean (Dir.). *História dos costumes: as técnicas do corpo*, p. 262. Segundo José Mattoso os monges portugueses mantiveram nos séculos XIII, XIV e XV o hábito de estudarem alguns ofícios liberais, isso porque “para defenderem os seus direitos ou para responderem às consultas dos interessados” estudavam direito; “para suprirem a falta de escribas” estudavam as letras, copiavam livros e exerciam funções de notários; por vezes estudavam medicina “para tratar os irmãos enfermos” e interessavam-se pelos “métodos agrícolas para melhorarem a exploração agrária”. MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 360.

a famosa *Regra de São Bento*.¹⁸⁹ Nesse momento, as recomendações sobre o corpo, a contenção dos gestos e a conservação da saúde eram outras, já que a vida disciplinada, ordenada em torno da oração e do trabalho, era considerada o passo mais fundamental para a busca por fazer do corpo e da alma a morada de Jesus Cristo.¹⁹⁰ Somente muito tardiamente, em meados do século IX, a noção de *regimen* veio a ganhar um sentido político,¹⁹¹ dado que as regras práticas gerais usadas cotidianamente adquiriram um sentido de governo mais amplo do que o divulgado pelos escritos monásticos, ou seja, passaram a ser pensadas como governo do corpo, levando a uma difusão da palavra *regimen* apoiada na descrição e ordenação das virtudes.¹⁹² O que se propunha era um paralelismo entre medicina da alma e cuidados com o corpo dentro de uma noção muito específica de governo de si e governo dos outros,¹⁹³ pois se regravava o corpo para governar a alma e se regravavam os outros para instituir no plano terreno a boa vivência do paraíso.¹⁹⁴ A função do príncipe perfeito era, a partir desse novo e duradouro sentido, curar o “corpo da comunidade”, dando “saúde a uma parte”, sem desamparar “o todo”, como veio mais tarde a reafirmar o infante D. Pedro no seu *Livro da Virtuosa Benfeitoria*.¹⁹⁵

A história das práticas de cuidados com o corpo, das técnicas que a medicina contribuiu decisivamente para que se tornassem corriqueiras, esteve desse modo, atrelada à história do aconselhamento espiritual. Não havia, por exemplo, uma doença que não fosse descrita, no tempo dos letrados de Avis, como um desregramento das partes do corpo integral, nem tampouco havia doenças que fossem separadas da sua significação espiritual, já que corpo e alma estavam ligados de forma muito estreita.¹⁹⁶ Os médicos, entretanto, reconheciam os limites de sua ação em relação ao espírito e o que era da alçada do conselheiro espiritual. Convictos da subordinação do mundo sensual aos desígnios de Deus, sabiam também que sua

¹⁸⁹ Sobre a importância das noções médicas monásticas na Idade Média, principalmente no contexto português, ver: SANTOS, Dulce O. Amarante. Aproximações à medicina monástica em Portugal na Idade Média. In: História (São Paulo), v. 31, n. 1, p. 47-4, jan/jun 2012. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742012000100005&script=sci_arttext).

¹⁹⁰ Cf. BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Trad. Teresa Péres. Lisboa: Terramar, 1996, p. 6-11.

¹⁹¹ SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 27.

¹⁹² Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 27 e as seguintes.

¹⁹³ Cf. FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Ed. estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 44.

¹⁹⁴ Sobre as metáforas que associavam a vida política com o corpo, ver: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei* – Um estudo sobre a teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

¹⁹⁵ DOM PEDRO. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 579.

¹⁹⁶ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006, p. 107-108.

prática estava limitada a essa subordinação, como já comentado neste capítulo. Não era raro na literatura médica, por exemplo, o aconselhamento do físico para que o enfermo buscasse a confissão e a penitência como forma de aplacar o seu sofrimento. A primeira medida, por exemplo, para aqueles que queriam se preservar da pestilência, segundo Johannes Jacobi, no seu *Regimento proueytoso contra há pestenença*, era de ordem moral, isto é, recomendava-se ao doente “afastar-se do mal e inclinar-se ao bem”. Para tanto, primeiramente o homem deveria “confessar seus pecados com muita humildade”, já que “grande remédio é, em tempo da pestilência, a santa penitência e a confissão, as quais precedem e são muito melhores que todas as mezinhas”.¹⁹⁷ Era, então, corrente a associação do confessor ao médico, pois o bom confessor era visto como um “físico espiritual entendido e esperto”, segundo lembra D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*. O bom confessor sabia “dar medicinal remédio, conhecendo a doença e as causas dela”, da mesma maneira, existiam confessores “idiotas, leigos”, incapazes de conhecer a doença, suas causas e de onde ela nasce.¹⁹⁸ Em outra parte do *Leal Conselheiro*, D. Duarte, falando especificamente da peste, complementa a ideia dizendo que alguns seguem o que “pelos físicos é aconselhado”, de forma que acreditam mais nos conselhos dos físicos do que dos confessores, porém, o rei não deixa de advertir que somente “sem pecado se pode fazer”.¹⁹⁹

A intervenção do confessor nas doenças do corpo, complementar ou até substituta da intervenção do médico, se fazia muito presente na literatura médica e nos textos portugueses de corte. Como já foi dito, mesmo os médicos sabiam dos limites de sua atuação, já que todas as coisas criadas eram regidas pela força da vontade divina, cujos desígnios eram mais dificilmente compreensíveis. Por isso mesmo, era recorrente explicar a doença como resultado da ação divina e sua vontade de governar os homens. Nos relatos sobre a grande peste do século XIV, os escritores, fossem médicos ou outros, não economizavam em associar a doença à ira de Deus. No prólogo do *Decamerão*, Giovanni Boccaccio propõe que a “mortífera pestilência” tanto podia ter surgido “por iniciativa dos corpos superiores”, quanto “em razão de nossas iniquidades”. Segundo ele, a ação da pestilência foi “horripilante” e “milagrosa”, de modo que todos ficaram sabendo que a peste foi “atirada sobre os homens por justa cólera divina e para nossa exemplificação”, ou melhor, para nos advertir.²⁰⁰ A ira divina também foi a explicação mais justa para a peste na opinião dos doutores em medicina da

¹⁹⁷ JOHANNES JACOBI. *Regimento proueytoso contra há pestenença* (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*, p. 323.

¹⁹⁸ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 107.

¹⁹⁹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 232.

²⁰⁰ GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão*, p. 13.

Universidade de Paris. Em um compêndio, bastante ligeiro, escrito em 1348, os doutores de Paris, em resposta a um pedido do rei da França Filipe VI, expressaram sua opinião acerca dos motivos, sintomas e possíveis tratamentos da pestilência. Escreveram que a peste certamente recaiu sobre os homens por causa da “configuração dos astros”,²⁰¹ mas que não podíamos nos esquecer de que “uma epidemia sempre procede da vontade divina”, de forma que não havia “outro conselho, exceto o dever voltar-se humildemente a Deus”, ainda que isso não significasse “abandonar os médicos”. Tendo o “Altíssimo” criado a medicina aqui na terra como “um símbolo de sua humanidade”, somente Deus podia intervir e curar.²⁰² Os médicos, assim, não passavam de meros intermediários de uma vontade muito maior, e que demandava mais que mezinhas.

Na mesma medida em que o corpo estava submetido à alma, a medicina estava à mercê da vontade divina. Naquele tempo, os homens se postavam diante da majestade divina, o Deus criador, a quem os homens eram inferiores.²⁰³ Mas esse mesmo Deus, aparentemente implacável, se fez carne, sofreu com as indignidades humanas e passou a se apresentar constantemente nas celebrações litúrgicas para socorrer os aflitos.²⁰⁴ Como lembra São Bernardo de Claraval, no seu *De Diligendo Deo*, por ser Deus “solicitado amiúde pelas invocações do homem” e por ser ele “saboreado, é também provado quão suave é o Senhor”.²⁰⁵ Portanto, a visão alimentada pelos escritos de devoção, como a do citado São Bernardo de Claraval, era de um Deus misericordioso, que estava sempre pronto para o socorro dos homens. Um Deus, portanto, cujo filho era definido como o maior dos físicos. A esse propósito, fazendo uso do recurso da alegoria, acrescenta o anônimo compilador do *Orto do Esposo* que: quando os fiéis estão no “castelo da santa Igreja”, Jesus Cristo se apresenta e oferece “saúde a todos” através do seu “sangue”, “que faz correr e sair do seu coração”. Assim, do “sangue do físico”, espargido por toda a gente, é “feita mezinha” para os aflitos, já que o “boticário Jesus Cristo”, sendo piedoso físico, está sempre presente para aliviar.²⁰⁶

A associação do físico com Deus e Cristo, ou melhor, a tentativa de compreender a ação de ambos por assimilação entre suas qualidades e as dos físicos é realizada, principalmente, nos escritos apologéticos, mas ganha igualmente espaço na literatura de corte,

²⁰¹ Medical Faculty of the University of Paris. Consultation (1348). In: ABERTH, John. *The Black Death: the great mortality of 1348-1350. A brief history with documents*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p.41

²⁰² Medical Faculty of the University of Paris. Consultation. In: ABERTH, John. *The Black Death: the great mortality of 1348-1350. A brief history with documents*, p.45.

²⁰³ Cf. BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 39.

²⁰⁴ MALAMOUD, Charles; VERNANT, Jean-Pierre. *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 1986, p. 60.

²⁰⁵ BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo*: "Deus há de ser amado" (1128). Trad. Matteo Raschietti. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 39.

²⁰⁶ *Orto Do Esposo*, p. 39.

mostrando-se como um reforço para a noção de superioridade da ação divina em detrimento do que os físicos ofereciam, do mesmo modo que reforçavam a noção de que os físicos não eram somente agentes da cura, mas sim conselheiros do corpo no plano terreno.²⁰⁷ As boas palavras dos físicos, como também suas ações, estavam determinadas, nesse sentido, pela ética cristã, que abrigou em seu seio a medicina como parte integrante de um condicionamento terreno em busca da salvação.²⁰⁸ A ação do físico mostrava-se subordinada ao seu reconhecimento de que somente pela ação divina a cura poderia ser efetivada, assim, da mesma forma a confiança que o físico passou a despertar entre os letrados de Avis era amparada nessa noção de condicionamento, ou seja, estava alicerçada na noção de que o físico tinha por principal função ensinar a todos a cuidar do corpo e não somente a buscar a cura. Na verdade, este fato extraordinário da cura, embora o médico buscasse alcançá-lo, estava mais associado aos agentes de Deus na terra, os santos homens, os milagreiros. Além disso, a prática médica, diferente da do milagreiro, era legada a um espaço reservado, isso porque os físicos tinham de lidar com os excrementos, com a urina, o sangue, com a dor e com a morte; por isso convinha que fossem discretos no seu trabalho. Já o milagre e o milagreiro tinham de ficar expostos, tinham que propagandear as suas curas para alimentar e defender a fé.²⁰⁹

Da mesma maneira que Jesus Cristo era tido como o maior dos físicos, os homens santos, por sua vez, o apoiavam no socorro dos enfermos e aflitos. Na *Crónica da ordem dos frades menores*, por exemplo, Santo Antônio é apresentado como um milagreiro substituto dos físicos. O santo agia justamente onde a medicina se revelava ignorante e sem eficácia alguma, como, por exemplo, no caso de leprosos, que só quando recorriam ao santo podiam obter a cura;²¹⁰ ou ainda na recuperação das feridas que os físicos negligenciavam, como no caso de um cavaleiro ferido no braço,²¹¹ entre outros vários exemplos. Aos milagres somava-se ainda a intervenção das orações, principalmente quando elas vinham ao socorro daqueles que foram tocados pelo inimigo. Acerca dessas ocasiões especiais, D. Duarte advertia que, para “tirar o demônio”, era necessário que “pai e mãe, ou parente ou amigo” do “endemoninhado” fizessem jejum e procurassem rezar missa, em seguida a essa preparação,

²⁰⁷ MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 366.

²⁰⁸ VERHEY, Allen. Ética Médica. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 1120.

²⁰⁹ MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 364.

²¹⁰ *Crônica da Ordem dos Frades Menores* (1209-1285). Manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente pela primeira vez e acompanhado de introdução, anotações, glossário e índice onomástico por José Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918, p. 268.

²¹¹ *Crônica da Ordem dos Frades Menores*, p. 269.

lançassem “sobre o doente” a leitura dos evangelhos e fizessem as orações.²¹² Diferentemente de D. Duarte, que apresenta uma espécie de receituário para tirar o demônio do doente, o escritor do *Orto do Esposo* narra a história de um físico que, mesmo desesperado, conseguiu tirar o demônio de um homem rico. Assim que o físico observou o enfermo e diagnosticou a presença do demônio, partiu para orações e ordenou que o inimigo deixasse aquele corpo, mas o demônio, de forma debochada, respondeu: “não sairei. Mas tu serás, porém, enforcado, se não prontamente me servir”. Então, o físico, tomado de coragem e inteligência, lembrou-se de uma “mulher brava”, e surpreendeu o diabo ao mandar fazer uma grande festa. O diabo, intrigado, ao interrogar sobre tal iniciativa, recebeu como resposta do físico o seguinte: é “tua mulher que vem à tua procura”.²¹³ Foi desse modo, inusitado, que o físico conseguiu combater o demônio, como conta o referido compilador, e foi, especialmente, com recursos como esses que os milagres e a prática de tirar o demônio acabaram por se configurar como as formas mais recorrentes de cura.

Os físicos, apesar do seu empenho, nem sempre conseguiam curar e, mesmo quando alcançavam algum sucesso, tinham de dividir parte do seu sucesso com Deus. Assim, aqueles médicos de formação, que alimentavam os saberes sobre o corpo, não se apresentavam com o poder de curar, mesmo que esse fosse o seu objetivo; eles, ao contrário, divulgavam os seus regimes de saúde e propagandeavam uma série de práticas cotidianas visando reger o corpo em busca de uma longevidade saudável. Um dos seus inspiradores, Roger Bacon, por exemplo, propusera que a “grandeza da ciência experimental” estava em ensinar um regime de saúde relativo “à comida e à bebida, ao sono e à vigília, ao movimento e ao repouso, à evacuação e à retenção, à disposição do ar e às paixões da alma; e tudo isso [...] cultivado desde a infância”.²¹⁴ Também, como vimos, entre os nobres portugueses do século XV, o médico parece mais destinado à função de ensinar, de aconselhar a toda gente a cuidar do corpo do que propriamente designado somente a curar. Segundo D. Duarte, para ter uma vida plena, era necessário, além de outras coisas, praticar o “regimento da física no comer, beber e todas as outras coisas que sem pecado se puderem fazer”, mas isso sem deixar a “firmeza da fé, grande esperança, bom propósito e vontade do coração”.²¹⁵ Muito antes de D. Duarte, igualmente Pedro Hispano propalava a ideia de que era preciso regular os costumes. Advertia ele, no seu *Livro sobre a conservação da saúde*, que devíamos considerar que “os diversos

²¹² *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), p. 240.

²¹³ *Orto Do Esposo*, p. 318.

²¹⁴ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 137.

²¹⁵ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 82-83.

padecimentos mórbidos se originam no corpo humano por negligência”, por isso, tendo como objetivo corrigir os hábitos em busca da saúde dos outros, ele confessa ter encontrado e provado, “com razão verdadeira, algumas observações úteis e experimentadas para conservar a saúde”.²¹⁶

Apenas quando se tornou uma medicina universitária, vale concluir, a prática médica se definiu como parte fundamental das regras dos cuidados com o corpo e, paulatinamente, tornou correntes as suas noções acerca da manutenção da saúde.²¹⁷ A partir do momento, por volta dos séculos XII e XIII, em que foi sendo instituída uma pedagogia voltada para a formação de uma elite de médicos instruídos pelas escolas e universidades, a medicina passou a ser uma atividade, uma arte de bem fazer, que abarcava a vida integral dos doentes e dos saudáveis. Passou, assim, a ser dotada: de uma pequena lista de disciplinas ministradas nas universidades; de uma literatura própria, que difundia e padronizava as técnicas de cuidar; e de uma hierarquia de praticantes. Além disso, a partir desse momento, a medicina se apresentou como uma aliada dos regimes alimentares, das vestes, dos exercícios, dos descansos, enfim, de tudo que procurava regar o corpo. Henri de Mondeville, por exemplo, não economizou em descrever as partes do corpo com adornos, do mesmo modo; o português Pedro Hispano alertou que era “melhor preservar a saúde do que lutar com a doença”,²¹⁸ para o quê recomendava o exercício temperado;²¹⁹ e os regimentos contra a peste, por sua vez, se propuseram a ensinar a “conservação dos sãos e reformação dos caídos”.²²⁰ Os letrados de Avis, reafirmando esse vínculo entre a moral e a saúde, estiveram atentos aos ensinamentos dos físicos e, ao mesmo tempo, procuraram eles próprios a refletir sobre a saúde e seus vínculos profundos.

Em Portugal, o século XV foi especialmente pródigo em demarcar as práticas médicas e as práticas dos curandeiros. Tais práticas passaram a ser definidas e apresentarem-se no limiar entre os cuidados com o corpo, ensinados pelos físicos de formação, e as curas vulgares ou curas promovidas pelos milagreiros; estas últimas consideradas santas e a aquelas atribuídas ao inimigo, como lembrou frei Álvaro Pais e, na sua esteira, D. Duarte. A proposta, neste capítulo, portanto, foi, a partir da análise dos juízos quatrocentistas portugueses –

²¹⁶ PEDRO HISPANO. Suma da conservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 446.

²¹⁷ Cf. GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge, p. 175-210.

²¹⁸ PEDRO HISPANO. Suma da conservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 446.

²¹⁹ PEDRO HISPANO. Preservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 474.

²²⁰ JOHANNES JACOBI. Regimento proueytoso contra há pestenença (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*, p. 316.

inspirados nas noções cada vez mais corriqueiras de arte e ciência médica – acerca das ações dos físicos, refletir sobre a noção de medicina alicerçada na ideia de que a saúde nada mais era que o equilíbrio do corpo integral, ou seja, o equilíbrio entre corpo e alma, bem como entre corpo e acidentes do ambiente.

A medicina então legitimada passou a dizer mais sobre a regulação dos hábitos do que propriamente sobre os tratamentos, já que todas as doenças eram, de alguma forma, físicas e espirituais. Do mesmo modo, ela não deixou de usar e acrescentar no inventário das virtudes, pois os hábitos que o médico julgava corromper os humores também eram considerados hábitos pecaminosos. Se a religião falava para o homem do seu destino salvacionista, a medicina falava a ele acerca do seu presente e de como alcançar um bom futuro ainda neste plano; razão pela qual, os médicos deviam buscar uma formação intelectual abrangente.

Depois de termos examinado como a manutenção da saúde entrou no rol das preocupações dos letrados quatrocentistas, com seus alicerces profundos e fundadores, cabe, no próximo capítulo, interrogar sobre como os letrados de Avis divulgaram os cuidados com o corpo físico e social, inspirados pela noção de medicina como uma espécie de inventário das virtudes.

CAPÍTULO 3

REGER O CORPO E PRESERVAR A SAÚDE DO REINO

D. Duarte, no seu *Leal Conselheiro*,¹ e D. Pedro, no seu *O livro da virtuosa benfeitoria*, em diversos trechos recorrem a uma obra de referência do pensamento cristão, a *Regra Pastoral*, de Gregório Magno, mencionada juntamente com outros escritos do papa, como cartas e homilias. A “liberalidade” é um dos principais alvos da retomada e é apresentada como uma das virtudes fundamentais no regimento do corpo social e do corpo físico de cada um, como será desdobrado. Além desse motivo para as retomadas explícitas pelos letrados de Avis – antes realizadas por outros, como Egídio Romano e frei Álvaro Pais –, outro motivo que os levava a recordar este texto fundamental do cristianismo era, também, a forma explícita com que o papa do século VI equiparava as virtudes com a aparência dos homens. “A Palavra divina”, segundo Gregório Magno no seu livro *Regra Pastoral*, ordenava que os homens escolhidos, pertencentes à “raça eleita” e conhecidos como sacerdotes, cobrissem seus ombros com um “véu umeral”, pois se assim fosse feito estariam eles, nos momentos de sucessos e nos de adversidades, protegidos “pela armadura das virtudes”. Igualmente prescrevia que esse “véu umeral” fosse de “ouro, jacinto, púrpura, vermelho escarlate e de linho fino retorcido, para demonstrar qual variedade de virtudes deve resplandecer no sacerdote”. Tal diversidade de prescrições justificava-se porque a cada material era atribuído uma qualidade, da mesma forma que cada qualidade externalizava uma virtude daqueles que tinham por obrigação conduzir os fiéis ao encontro com a Verdade. A esse respeito, o papa Gregório escreveu:

Na veste do sacerdote resplandece, antes de tudo, o ouro, pois nele deve brilhar, primeiro de tudo, uma inteligente sabedoria. Ao ouro se acrescenta o jacinto, luminosa cor do céu, a fim de que tudo o que penetrar com a sua inteligência suscite nele o amor pelos bens celestes, e não o desejo de miseráveis elogios; porque, se se deixar envolver de modo incauto pelos elogios, ele perderá precisamente a compreensão do que é verdadeiro. Ao ouro e ao jacinto se mistura a púrpura, para indicar que, enquanto espera os bens supremos que ele prega, o sacerdote reprimirá no seu coração as sugestões dos vícios e a elas se oporá com um verdadeiro poder real,

¹ Trata-se do Capítulo LXXXIX – *Do Livro Pastoral sobre a libereza* e do Capítulo LR – *Do dicto livro sobre a dicta virtude da lyberalleza*, que correspondem aos capítulos 20 e 21 da *Regra Pastoral*: Capítulo 20 – É preciso admoestar de modo diferente aqueles que, sensíveis aos pobres, doam de seus bens, e aqueles que tentam roubar dos bens dos outros, e Capítulo 21- É preciso admoestar de modo diferente aqueles que, sem desejar os bens dos outros, não distribuem dos seus e aqueles que doam daquilo que possuem, mas sem deixar de roubar do que é dos outros. DOM DUARTE. *Leal Conselheiro* (1437-1438). Ed. Crít. e notas de Joseph-Maria Piel. Lisboa: Bertrand, 1942, p. 329-340; GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 168-178.

mirando incessantemente ao ideal de uma íntima regeneração e conservando intacta, pelo seu modo de viver, a veste do reino dos céus.²

As palavras de Gregório Magno sobre como o sacerdote deveria se apresentar para os fiéis, entre outras prescrições de como os escolhidos deveriam se portar na vida pública e íntima, foi uma das bases de um problema que repercutirá, nos séculos vindouros, pelos quatro cantos da Europa cristã: os meios para constranger os fiéis a seguirem os passos de Jesus. Foi nesse texto seminal, igualmente, que o papa do século VI forjou um dos personagens mais prolíficos da história da pastoral cristã: o *rector* cristão.³ Com o objetivo de condução dos fiéis, em conjunto com a descrição acurada daqueles que tinham em mãos o “governo das almas”⁴ – considerado por ele a “arte das artes” –,⁵ Gregório Magno tinha procurado tornar a função episcopal também política, visando a preencher o vazio deixado pela crise do Império Romano decadente.⁶

A atribuição da função de condutor da sociedade ao pastor foi, portanto, a principal faceta da descrição do exercício cristão de autoridade realizada por Gregório Magno. Por meio dessa descrição, o célebre papa estabelecia um modelo de poder que se impunha por intermédio das pessoas virtuosas – um bispo e, mais tarde, um rei – e igualmente se impunha mediante um método de aplicação universal, já que todos eles haviam recebido diretamente de Deus a responsabilidade de exercer o poder de conduzir os fiéis para cumprirem o verdadeiro objetivo da sociedade cristã: a salvação das almas.⁷ Foi este um dos modelos de poder responsáveis para que a *Regra* fosse retomada pelos letrados laicos, mesmo que originalmente ela tenha sido escrita para os bispos. Ao prescrever as formas de se portar, de pregar e de buscar a verdade do bom pastor, o papa Gregório contribuiu para a noção de que era necessário aplicar um ritual de vida e de ensino dos outros para a efetivação do “governo das almas”,⁸ ideal esse que foi mais tarde redirecionado por escritores como Egídio Romano, frei Álvaro Pais e, posteriormente, pelos nobres de Avis, visando construir os parâmetros do exercício de governo dos reis.

² GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral* (≅ 590). Prefácio Dom Moacyr Grechi, OSM. Introdução e notas Heres Drian de Oliveira Freitas, OSA. São Paulo: Paulus, 2010, p. 65-66.

³ SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 91.

⁴ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 33. A expressão surge nas primeiras linhas do primeiro capítulo e é repetida inúmeras vezes ao longo da obra.

⁵ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 33.

⁶ SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 94.

⁷ BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira, rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 159.

⁸ SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p.94-95; BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*, p. 154 e ss. Peter Brown destaca também o papel da *Regra de São Bento*, *Livro de Job*, dos escritos de São Paulo e Santo Agostinho na fixação da noção de “governo das almas” na pastoral cristã.

Rearticuladas por homens de poder e de letras, as prescrições construídas pelo papa foram, pois, fundamentais na definição do exercício de governo do reino, num período em que a sociedade cristã se encontrava fragmentada⁹ e, portanto, num tempo em que os reis eram considerados legítimos representantes de Deus na terra e, por isso, deveriam governar os corpos tal como o *rector* cristão governava as almas.¹⁰ No que diz respeito diretamente aos nobres de Avis, tais ensinamentos, tão remotos, mostraram-se próximos e apropriados para projetar, para os seus contemporâneos, um ideal de vida pautada em virtudes como a lealdade, a liberalidade, a temperança, a prudência, entre outras.

Para esses letrados quatrocentistas, o exterior deveria refletir, como um espelho, o interior virtuoso dos homens e, principalmente, esse exterior deveria, na opinião deles, ser trabalhado, ordenado para que o corpo pudesse ser cerrado tal como uma fortaleza¹¹ que, de tão forte, seria capaz de resguardar a alma das depravações mundanas. A noção de governo do reino que os letrados de Avis construíram – inspirada muito provavelmente nos ensinamentos de Gregório Magno e de outras autoridades que serão lembradas no decurso do capítulo – foi pautada justamente na ideia de consolidar um exterior forte, o que, como veremos, dependia da reforma dos costumes, da adequação dos gestos e da alimentação equilibrada.

O corpo e a comunidade

Evitar comer em demasia, não se esquecer de manter as mãos e o rosto limpos e, no tempo de peste, acrescentar o vinagre à limpeza, vestir-se adequadamente ao seu estado eram algumas das tópicas mais recorrentes que os letrados portugueses do século XV utilizavam em

⁹ GUENÉE, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV* – os estados. Trad. Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Livraria Pioneira, 1981, p. 95-96.

¹⁰ Ana Isabel Buescu enumera os textos medievais que deram origem a um gênero de obras que ganhou notoriedade a partir do século XVI, “os espelhos de príncipe”, tanto em Portugal como em outras partes. Especificamente sobre Portugal, a autora destaca que com exceção do *Speculum Regum*, escrito entre 1341 e 1344 por Álvaro Pais, somente os letrados de Avis, destacando-se D. Duarte e o infante D. Pedro, se propuseram escrever “tratados normativos que codificavam regras, condutas e deveres relativos ao ofício e à imagem régia”. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996, p. 46. Porém, vale recordar mais uma vez o livro *As artes de governar* de Michel Senellart, já que o autor atribui a origem da noção de governo e sua ligação com o ofício de rei justamente aos trabalhos de Gregório Magno. Segundo Senellart, depois do século XI a associação da imagem do rei com a do *rector* cristão marcou profundamente a concepção da função régia, principalmente, com a difusão de um discurso sobre o exercício do poder real. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p.94-95.

¹¹ A metáfora do corpo como fortaleza ou castelo foi bastante usada entre os letrados de Avis e antes deles lembrada exaustivamente também por vários escritores cristãos. Para uma apreciação dos usos e da história dessa metáfora, ver: *Castelo Perigoso* (1362 ou 1368). Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

seu regimento para o corpo. Por vezes arroladas em listas de consulta prática ou misturadas a outras prescrições, as indicações moralizantes voltadas ao corpo recheavam, sobretudo, os conselhos gerais promovidos por essa comunidade de homens de saber que pretendiam um cotidiano virtuoso. Se elas eram produzidas visando a diferentes partes do corpo e momentos diversos do cotidiano – de lazer, de alimentação, de descanso, etc. – e seus fundamentos eram também variados – provenientes das regras religiosas, dos tratados políticos e dos ensinamentos dos médicos –, as prescrições para o corpo, pela pena dos letrados da corte de Avis, partilhavam, entretanto, as mesmas funções: contribuir para o ordenamento social, para a manutenção e a prosperidade da vida de todos; portanto, concorriam para instaurar no reino dos homens uma boa vivência, comparável àquela esperada para o paraíso.

No regimento do corpo que estabeleceram, vale destacar, tais letrados não se propuseram romper com a noção de que o corpo era, por assim dizer, uma peça-chave para a prosperidade e a manutenção da ordem social.¹² Fosse na preservação da hierarquia, fosse na preparação para o trabalho e para guerra, o corpo parecia-lhes demarcar as fronteiras entre os homens e, portanto, era uma ferramenta privilegiada de ordenação. Assim, naquela época, na busca por evitar suas fraquezas, provocadas pelas doenças e pelos pecados, os quatrocentistas acreditaram ser possível evitar igualmente a deterioração da saúde do reino.

A esse respeito, vale adiantar que os ensinamentos atribuídos a Egídio Romano, os contributos dos filósofos Cícero e Sêneca, de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus* e de frei Álvaro Pais, entre outras referências, sustentaram as teses dos letrados de Avis sobre o reger com vistas ao bem comum e à prosperidade do reino, bem como sobre a importância do ensino dos cuidados com o corpo, nesse projeto maior. Como compiladores e comentadores das citadas autoridades do saber, tanto cristãos como pagãos – que se ocupavam do treino da mente, sobretudo do ensino das boas condutas –¹³, os letrados de Avis reafirmavam que a vida em comunidade fazia parte das necessidades da natureza humana, mas que tais necessidades deveriam ser comandadas pelo bom regimento das nossas vontades para o cumprimento do bem comum.¹⁴ Melhor dizendo, diante da premência de explicar seu momento presente, ou ainda, da obrigação de afirmar que o mundo dos homens deveria seguir determinadas regras,

¹² Com parâmetros totalmente outros, os filósofos e médicos romanos teceram prescrições para o corpo com vistas a promover ou manter a ordem social. O que os romanos, pagãos, desconheciam, entretanto, era um Deus único, criador e poderoso o suficiente para oferecer um destino feliz aos seus fiéis. Sobre as diferenças e similaridades nos cuidados com o corpo entre os pagãos romanos e os primeiros cristãos, ver: BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

¹³ KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 139-140.

¹⁴ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p.1. Sobre a necessidade humana de viver em comunidade, ver: KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*, p. 141.

tais escritores recorreram aos mais sábios para afirmar que é próprio das pessoas a vida em comunidade e, igualmente, lhes é característico viver sob jugo e proteção das leis, tanto as divinas quanto as do senhorio – as quais fortaleceriam os laços de amizade, de boa concórdia e de obrigação entre os homens consigo mesmos, com seus semelhantes e, mais convictamente, com Deus.

A vida terrena era descrita pelos letrados de Avis como um movimento finito que pretendia alcançar a eternidade por intermédio da salvação;¹⁵ desse modo, tais escritores se propuseram refletir e ensinar os métodos pelos quais se poderia tentar alcançar a perfeição desta vida em busca de uma outra, eterna e feliz. Em seus escritos, os avisinos declaravam seu compromisso de recolher e registrar as noções e práticas incorporadas ao longo do tempo pelos devotos da fé cristã, tais como o amor, a lealdade, a generosidade e a amizade, entre outras. Essas deveriam ser cultivadas pelos homens e determinar as escolhas que eles faziam em relação a seus semelhantes. Todo esse trabalho assumido pelos quatrocentistas tinha como finalidade concentrar esses dados em um conjunto de prescrições que incidissem sobre o combate a atitudes pouco saudáveis para com o corpo e o espírito. Assim, os escritos quatrocentistas podem ser resumidos como um conjunto pedagógico orientado para a correção dos comportamentos não alinhados com a crença religiosa, já que a fé em Cristo, sendo base da explicação da existência e definidora do sentido do mundo, necessariamente determinava o nexos da trajetória de cada um.¹⁶ Assim, se eles estavam alinhados com essas propostas moralizantes – provavelmente difusas no século XV e provenientes de diferentes lugares da Europa –,¹⁷ estavam igualmente guiados para o regimento do próprio corpo social, dado que eram homens de poder, que refletiam sobre o governo e procuravam, sobretudo, pensar sobre as próprias ações e a de seus contemporâneos em prol da grandeza e prosperidade do reino.

¹⁵ LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*. Trad. Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967, p. 297.

¹⁶ Cf. OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa – Aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 185.

¹⁷ Os tratados doutrinários da corte de Avis, como também as crônicas, as traduções, e outros escritos produzidos em Portugal no século XV, refletiram sobre diversas temáticas que foram amplamente divulgadas entre os séculos XIII e XV no ocidente cristão. A retomada do inventário de virtudes e pecados, as reflexões sobre o poder, as orientações sobre os hábitos e costumes foram alguns dos temas que alimentaram os diversos escritos daquele tempo. Além das orientações gerais, retomadas da Bíblia e de outros escritos fundadores da teologia e da religiosidade cristã, o desenvolvimento gradativo dos escritos em língua vernácula, como as crônicas dos reinos a partir do século XIII, ajudou a consolidar modelos de escritos, ou formas de comunicação dos saberes, que foram retomados pelos escritores portugueses e funcionaram como alicerces do empreendimento pedagógico dos letrados de Avis. Sobre os escritos que influenciaram o fazer dos letrados portugueses quatrocentistas, ver: GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 147-153; Para uma apreciação sobre o desenvolvimento da escrita vernácula, ver: GUENÉE, B. *Histoire et Culture Historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

Mirando o bem reger do corpo social e, por conseguinte, a salvação de si mesmos e de todos os seus, os escritores de Avis não se eximiram de propor modos de ordenação em todas as partes do reino. Estava em jogo, portanto, um regimento integral em que o corpo assumiria uma posição de destaque, como veremos. Um regimento que tinha como princípio o agir virtuoso para o controle da natureza humana, ou seja, através da razão os homens eram exortados a submeter as paixões, as fragilidades, os desregramentos e as necessidades variadas – a alimentação, a moradia e proteção e as vestimentas –, consideradas típicas da natureza humana, ao crivo da consciência interior e, conseqüentemente, deveriam ser responsáveis na escolha entre aquelas a serem afastadas dos costumes e as fundamentais à manutenção da vida.¹⁸ Como escreve o rei D. João I no seu *Livro da Montaria*, recordando uma passagem de João Gil, as necessidades corporais do homem nasceriam da natureza proveniente de Deus,¹⁹ já que “todas as coisas que são feitas, todas são feitas pela *natura naturante*, que é Deus, ou pela *natura naturada*, que Deus fez, que por ele é ordenada, segundo a ordenação que ele lhe pôs, à qual ordenação chamamos nós outros natureza”. E complementa ainda D. João I: é necessário ao homem compreender que “nesta vida presente [ele] participa mais com esta *natura naturada*, que com a *natura naturante*, a qual em como quer que nas almas tenhamos participação com ele, todavia, nesta vida, não a podemos assim alcançar com esta *natura naturada* de que somos feitos”.²⁰

D. João I, na passagem referida, retoma uma discussão frutuosa na comunidade de letrados clérigos e universitários que, entre os séculos XI e XV, trataram de estabelecer teses que explicariam o reger divino. Os termos *natura naturante* e *natura naturada* foram usados por escritores como São Boaventura e Vicent de Beauvais (1190-1264), entre outros, com a finalidade de explicitar que Deus era a causa de todas as coisas, até mesmo dos elementos mais simples – fogo, terra, ar e água –, os quais buscaram igualmente deixar explícito que o mundo, visível e invisível – *natura naturada* – e todos os seus fenômenos – tais como o florescer das plantas, o crescer das árvores, a reprodução dos animais, seu crescimento e finitude terrena – são ações causadas pela ordem natural estabelecida pelo Criador.²¹ D. João I, ao contrário, não desdobrou o significado dos termos, pois seu registro tinha dois propósitos mais evidentes. Em primeiro lugar, o rei denunciava a crença corrente de que Deus criara o

¹⁸ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, especialmente o capítulo “O conhecimento de si e o socratismo cristão”.

¹⁹ CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 418-419.

²⁰ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria* (1415-1433). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 73.

²¹ MARLING, Joseph M. *The order of nature*. In the philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington: The Catholic University of America, 1934, p. 9-12.

mundo, e que todas as criaturas, desde suas menores partes até as partes que compõem os céus, mantêm em si um laço natural. Esse laço determinava a regularidade da existência, por isso, a desordem de uma das partes poderia influir na desordem das outras.²² Sem se afastar dessa primeira proposição, em segundo lugar o escritor deixava explícita a condição limítrofe do homem: ele participava do mundo natural como todas as outras criaturas, mas, diferentemente, possuía uma alma que estava mais próxima de Deus. Portanto, eram comuns os questionamentos sobre a natureza humana e o potencial da alma em conservar na memória os índices da perfeição divina e a consequente possibilidade ou não de atuar no regramento do corpo, na parte material dos homens.²³

O corpo, a alma e a natureza humana foram, portanto, os objetos privilegiados na proposta pedagógica dos letrados de Avis. Eram essas partes que compõem o homem que deveriam ser devidamente observadas e regradas para que cada uma cumprisse seu papel no movimento finito da vida terrena. Uma vida que, na visão desses homens de poder e de letras, deveria seguir uma ordem natural imposta para todas as coisas e seres criados, segundo seu nascimento, sua qualidade de racional ou não e sua determinação para agir. Entretanto, essa ordem era ditada por Deus, considerado o princípio de todas as coisas.²⁴ O regimento do corpo, nesse sentido, era uma questão de ordem, uma ordem entendida na sua forma mais geral, ou seja, esses homens intentaram forjar uma unidade das diversas qualidades positivas ou negativas que o corpo apresentava, mas uma unidade que obedecia ao estímulo proporcionado por Deus – criador de todas as coisas e definidor do curso da vida daqueles que se admitiam cristãos.

Antes de desdobrar melhor o papel da concepção de unidade entre o corpo físico e o da comunidade que ajudou a definir os cuidados com o corpo, por hora vale discorrer sobre um alicerce dessa pretendida unidade proposta por esses letrados: o imperativo da ordem.²⁵ O conceito de ordem que os escritores cristãos quatrocentistas divulgaram era atrelado à noção de natureza, pois cada criatura havia recebido de Deus uma natureza que, se fosse seguida, proporcionaria harmonia ao ambiente e equilíbrio ao corpo de cada um.²⁶ Em outras palavras,

²² No segundo capítulo tratamos do tema do homem microcosmo, que contemplava justamente a questão do laço natural entre as criaturas de Deus. Sobre o homem microcosmo, ver: GUREVITCH, Aron I. *As categorias da cultura medieval*. Trad. João Gouveia Monteiro. Lisboa: Caminho, 1990, p. 24; REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais* – aspectos da cultura alimentar europeia. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2010, p. 36.

²³ Sobre o termo natureza humana e seus usos na filosofia cristã, ver: GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, p. 170-171.

²⁴ BOULNOIS, Olivier. Natureza. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 1238.

²⁵ Sobre o imperativo da ordem nas filosofias morais e, em especial, na literatura moral cristã, ver: LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*, p. 298.

²⁶ BOULNOIS, Olivier. Natureza. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 1238.

a ligação entre ordem e natureza fazia sentido para os escritores cristãos aqui analisados, em razão de a palavra natureza ser empregada correntemente para definir o que cada criatura de Deus tinha de específico, de especial ou essencial; e, portanto, ela deveria ser estimulada para que a ordem prevalecesse em detrimento de todas as sujidades mundanas.²⁷ No caso do homem, por exemplo, podemos dizer que sua natureza era distinguida por ser dotada de razão, propensa ao bem e portadora do dom da justiça, ou seja, das potencialidades que ele recebera no momento da criação. Esse sentido positivo da natureza humana traduzia, pois, a índole de cada homem, a qual deveria ser estimulada para eliminar as heranças malditas do pecado original. Pecado este que, continuamente, diminuía as qualidades positivas e legava para essa mesma natureza os malefícios da carne.²⁸

Tal imperativo da ordem visava a dois alvos complementares. O primeiro era buscar devolver certa dignidade à compleição física da pessoa humana por meio de: do controle da confusão das paixões, dos perigos dos pecados e dos diversos desequilíbrios dos humores para alcançar a retidão; da restauração da harmonia; do trato da aparência e dos seus gestos.²⁹ Nesse sentido, domesticar o corpo era uma das chaves para promover a busca de uma eternidade feliz durante esse movimento finito que é a vida terrena, porque os homens participavam, como lembrou D. João I, de uma natureza que, por mais que tivesse sido criada e regulada por Deus, por mais que tentasse se aproximar da dignidade divina, tinha sofrido com a Queda e, assim, se tornado marcada pela contingência, pelos desgraçados apetites da carne e pela mácula do pecado original. O segundo alvo espreitava diretamente a arte de governar,³⁰ como escreveu o mestre Egídio Romano, pois a ordem que se esperava promover com o regimento do corpo dizia respeito, para os letrados de Avis, aos cuidados com o reino. A proteção das cidades, a perpetuidade do reino – garantida de geração em geração –, a manutenção das riquezas mediante o trabalho, o controle das despesas com a morada, a

²⁷ Vale aqui relembrar a definição de natureza proposta por Hugo de São Vítor no seu *Didascálion*. Para ele, o termo natureza pode ser aplicado em três situações: quando “com esta palavra quiseram significar aquele modelo arquetípico de todas as coisas que reside na mente divina, por cuja essência todas as coisas foram formadas, e diziam que a natureza era a causa primordial de cada coisa, da qual esta coisa recebia não apenas o existir, mas também a essência”; a segunda situação é quando se quer dizer “que a natureza é o próprio ser de cada coisa”; e, por fim o terceiro emprego da palavra faz ecoar o dito “‘A Natureza é o fogo artífice, propenso, por uma certa força, a produzir as coisas sensíveis’. Os físicos, de fato, dizem que tudo é criado pelo calor e pela umidade”. HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler. Introdução e tradução de Antonio Marchionni. 2. Ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2007, p. 73 e 75.

²⁸ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*, p. 170-171.

²⁹ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. A moral dos gestos. In: SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). *Políticas do Corpo*. Elementos para uma história das práticas corporais. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 149-157.

³⁰ Frei Juan García de Castrojeriz na sua *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano* escreve que o alvo primeiro do tratado era justamente o “governo dos príncipes e dos reis” entendido como “arte e ciência”. *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano* (1344). Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Perez. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 11.

alimentação e as vestes,³¹ entre tantos assuntos, eram preocupações próprias do rei e de seus subordinados diretos e estavam associados ao cuidado com o corpo de cada membro da comunidade, para a construção da grandeza do reino.³² Pode-se dizer que, para se questionar o porquê de os letrados de Avis terem se proposto pensar os cuidados com o corpo e, conseqüentemente, terem inventariado os cuidados incontornáveis, é necessário antes pensar em como tais homens pretendiam impor certa noção de ordem amparada na aspiração de domesticar a natureza humana e em uma economia da salvação – que determinava como regra geral o cuidado consigo, com o próximo e, conseqüentemente, com o reino.³³

A empreitada no sentido de regular os costumes e de bem governar o reino, assumida pelos nobres de Avis, tinha como princípio, desse modo, a constatação de que as iniquidades da vida terrena deveriam ser restauradas a partir do tal sentido de ordem, proveniente de Deus.³⁴ Daí a necessidade de o governo terreno afirmar que a vida em comunidade dependia de uma harmonia entre o zelo consigo mesmo e com os outros, corrigindo-se os desregramentos pela lei divina e a lei do “temporal senhorio”.³⁵ O filósofo Cícero, por exemplo, tal como foi traduzido pelo infante Dom Pedro no *Livro dos Ofícios*, escreveu que, assim como os homens, todos os animais recebem da natureza as qualidades pelas quais defende “a si, sua vida e seu corpo”, e se desvia “de todas as coisas que em seu entender lhe serão empecilhos”. Do mesmo modo, todos os animais, inclusive os homens, devem trabalhar para “ajuntar aquelas coisas que entendem que lhe serão necessárias para sua vida, assim como é o mantimento e a morada e outras coisas semelhantes”; ainda é comum entre os homens e os animais a necessidade de se “juntarem carnalmente com desejo de fazerem geração” e ter “amor a aquelas coisas que gerarem”.³⁶

Cícero, entretanto, contemplava uma diferença primordial entre os animais e os homens: a razão. Uma diferença, vale dizer, que veio a ser fundamental na reformulação proposta pelos letrados de Avis para justificar a vida presente e as ações voltadas para si e para os semelhantes, bem como para justificar uma imagem de homem temente a Deus e voltado para a transformação de si mesmo e do seu reino. Cícero reafirma a razão como

³¹ OLIVEIRA MARQUES, A. H. A Pragmática de 1340. In: *Ensaio da História Medieval Portuguesa*. Lisboa: Editorial Vega, 1980, p. 93-119.

³² Cf. OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa – Aspectos de vida quotidiana*.

³³ BERNOS, Marcel; LÉCRIVAIN, Philippe; RONCIÈRE, Charles de la; GUYNON, Jean. *O fruto proibido*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 77-79.

³⁴ CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 416-417.

³⁵ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria (1418-1425). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 594.

³⁶ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro (1433-1438). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 776.

principal diferença entre os homens e os animais, com a finalidade de estabelecer que o jogo entre o passado, o presente e o futuro como determinante nas relações humanas. Segundo ele, o homem era “possuidor da razão”, capaz, pois, de ver “as coisas que se podem seguir uma às outras, e as que são feitas de onde procederam e o prosseguimento que fazem” e, por isso, ele não se esquece “das coisas passadas, e entre as coisas faz comparações, e as coisas presentes ajunta e pega as que hão de vir”. A pessoa humana, portanto, é profundamente distinta dos animais, pois estes nutrem uma “afeição” somente pelas coisas do presente, “havendo pouco sentimento do trespassado e do que há de vir”. E era porque os homens, na visão do filósofo – e, ao que tudo indica, na visão daquele que traduz, o infante D. Pedro –, podiam ver o “curso de sua vida”, por intermédio da razão, que eles necessitavam da “conversação do homem para poder com ele falar e ter companhia em sua vida”. Depois de se encontrarem em comunhão com outros homens, cabia-lhes, com amor pela sua geração, nutrir o desejo de “ajuntar aquelas coisas que pertencem ao guarnecimento e mantimento da vida” daqueles que “ama e deve defender, o qual cuidado alevanta os corações e os faz maiores para acabarem alguns feitos”.³⁷

Para Cícero, portanto, fazia parte da natureza humana o trabalho de manter e proteger a si mesmo e aos seus; consequentemente, esse trabalho se realizava no seio de uma comunidade, já que o homem necessitava de outros homens para cumprir os seus feitos. Essa visão era partilhada também pelo Frei Juan García de Castrojeriz na sua *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*. Para este, a cidade é “coisa natural”, já que ela “serve aos homens para haver cumprimento de sua vida”, ou melhor, é na cidade que o homem encontra sua companhia, sua morada, seu alimento e todas as outras coisas que lhe são necessárias. Entretanto, o frei é um pouco mais específico que o filósofo Cícero, pois sua reflexão está voltada tanto para a cidade, “que é fim e cumprimento de todas as outras comunidades”,³⁸ quanto, mais firmemente, para o reino – por ele definido como o conjunto harmonioso de várias cidades que desfrutavam de uma mesma lei e tinham o amparo e a proteção de um mesmo rei.³⁹ Desse modo, para esses pensadores e para os escritores de Avis, mesmo os solitários, que se desobrigavam da cômoda vida comunitária, mesmo eles, que se esquivavam de participar da inclinação da natureza humana para a vida em comum – como lembra o anônimo escritor do *Boosco deleitoso* –, eram criaturas de “natureza humanal”, gerados pela carne, por um homem e uma mulher. Dependiam, do mesmo modo que aqueles

³⁷ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 776.

³⁸ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 687.

³⁹ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 690.

de vida comunitária, da ação divina para que as “sujidades dos pecados” fossem lavadas com as lágrimas de Cristo, e se assim fosse feito a morte não os arrebataria como sujos e lixosos.⁴⁰ Ou seja, a vida em comunidade, ainda que não fosse seguida por aqueles que escolheram ser solitários, não deixava de ser o primeiro lar de todos os homens, já que seu nascimento se dava na comunhão e começava na casa, no encontro de um homem e uma mulher; como sintetiza o infante D. Pedro, não existe “marido sem mulher, nem padre sem filho”.⁴¹

A melhor síntese, lembrada pelo infante D. Pedro, sobre como a natureza humana é inclinada a viver em comunidade é, entretanto, a de Santo Agostinho no seu *A Cidade de Deus*. Sua leitura dessa obra capital para o pensamento cristão não somente recoloca em jogo a premissa de que a vida em comunidade é “natural”, como justifica tal premissa alegando que, ao nascer, os homens são “postos em grau certo de sujeição e de senhorio”.⁴² O infante D. Pedro propôs igualmente que era natural o lugar ocupado por cada homem na comunidade, o seu compromisso com Deus e com o rei e, conseqüentemente, era natural que cada um se entregasse à busca da prosperidade do reino, pois, se “é coisa natural nascermos com pecado”, nossa natureza nos obrigava a “vivermos em sujeição de temporal senhorio, do qual por lei nem por sacramentos não somos desobrigados, porque a graça espiritual não tira a corporal sujeição, mas o cativo da alma”.⁴³

De forma a especificar e desdobrar essa proposição retirada do “livro da *Cidade de Deus*”, o infante esmiúça que, em razão de o homem ter caído “do bem natural”, deixando para trás todos os benefícios que o paraíso terreal oferecia, foi criada a sujeição. A “carne”, a partir desse momento, tornou-se “desobediente ao espírito” e deu início a uma “continuada peleia, querendo um sobre o outro cobrar senhorio.” Por consequência desse combate – já que depois da Queda os homens passaram a ter de nutrir o corpo, proporcionando-lhe os alimentos pelos quais pudesse sobreviver, a morada que lhe garantisse proteção e as vestes que escondessem a vergonha –, outra sujeição foi forjada, pois, a partir de então, de geração em geração houve homens que, pelo “bom entender, tomaram melhoria sobre parte da gente” e outros ocuparam o senhorio pelos “bons feitos em arma”.⁴⁴

Nos argumentos do infante D. Pedro, respaldado em Agostinho, o momento da Queda impôs aos homens a sujeição a algo que não possui volição própria, a natureza, já que é criada

⁴⁰ *Boosco deleitoso* (final do séc. XIV - início do XV). Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, 2v, p. 35.

⁴¹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 544.

⁴² DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 651.

⁴³ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 594.

⁴⁴ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 651-652.

por Deus e opera seguindo um plano de regularidade que lhe é exterior.⁴⁵ Assim, foi justamente por se desligar de um estado de inocência que a natureza humana passou a fazer suas cobranças.⁴⁶ Melhor dizendo, repousa sobre os homens uma ironia que explica a origem da vida do cristão: justamente ao sair do seu estado primeiro, o homem descobre sua participação na natureza e suas ingratas necessidades, mas também o seu privilégio de ser a mais digna criação e o seu poder de ser superior a todas as outras criaturas⁴⁷ – como recordado pelo filósofo Cícero.

O infante D. Pedro, ainda nessa passagem, anuncia a tese da origem pecaminosa da servidão e estabelece, igualmente, a origem divina do poder,⁴⁸ já que, depois da Queda, os homens foram separados entre aqueles que tinham por função exercer o poder mediante o constrangimento da lei e aqueles que eram obedientes e serviam.⁴⁹ Esta servidão de que fala tinha origem no corpo, pois era ele que, depois da Queda, devia ser atendido nas diversas necessidades que passou a ter. Foi o corpo que passou a carecer da remissão dos pecados da carne para que a trajetória terrena cumprisse os seus designios,⁵⁰ ou seja, foi a partir das necessidades corporais que os homens se uniram carnalmente, fizeram sua geração e se submeteram a uma ordem natural que pretendia alcançar a dignidade perdida. Como escreve o infante D. Pedro, pelo espírito, devemos “servir a lei de Deus” e, “pelo corpo, a lei do senhorio”, em outras palavras, “em virtude da fé”, os homens são livres da “servidão do pecado”. Mas adverte: as leis são justificadas porque os homens não são livres no que diz respeito à “natural sujeição que pertence ao corpo”.⁵¹

Foi, pois, por aplicarem essa noção de servidão e, igualmente, por partilharem da noção de trajetória terrena destinada à salvação que os nobres portugueses quatrocentistas forjaram-se como condutores e protetores do corpo da comunidade e, conseqüentemente, do corpo de cada um; e o fizeram com o argumento de que os seus deveriam se comprometer com a comunidade e entregar todo o seu potencial ao rei. Esses homens, que ascenderam ao

⁴⁵ CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 419.

⁴⁶ SENTIS, Laurent. Pecado Original. In: LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, 1371.

⁴⁷ ELIAS, Norbert. *A condição humana*. Considerações sobre a evolução da humanidade, por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra (8 de Maio de 1985). Trad. Manuel Loureiro. Rev. Rafael Gomes Filipe. Lisboa: Difel, 1991, p. 17.

⁴⁸ Para outra rearticulação da tese da origem divina do poder, ver: FREI ÁLVARO PAIS. *Espelho dos Reis* (1341-1343). Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto de Meneses. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955, p. 57.

⁴⁹ CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p.434.

⁵⁰ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 51.

⁵¹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 594.

poder real com a ajuda do povo de Lisboa e de todo o reino⁵² – como defendera Fernão Lopes na sua *Chronica de El-Rei D. João I* –,⁵³ exploraram a analogia entre a origem divina do poder – tese, defendida pelo apóstolo Paulo, que fez fortuna entre os escritores cristãos e chegou até o infante D. Pedro – e a primeira forma de sujeição: a do corpo à alma.⁵⁴ Em âmbito geral, essa analogia tinha por função descrever a lei natural que rege todos os homens e que determinava os graus de sujeição através da maior ou menor semelhança com Deus, ou seja, o grau de proximidade das coisas criadas em relação a Deus.⁵⁵ Assim, advogava-se que a alma estava mais próxima de Deus que o corpo, do mesmo modo, o rei estava mais próximo de Deus que os súditos, já que ele, o rei, era o mais digno da cadeia hierárquica da sociedade e, por isso, era ele o juiz e o juízo do reino.⁵⁶ Nas palavras do frei Juan García de Castrojeriz: “entre os homens, o rei deve ser mais semelhante a Deus, porque especialmente traz em si a imagem de Deus no governar o povo, assim como Deus governa o mundo todo”.⁵⁷

As possibilidades de aplicação da teoria da origem divina do poder em conjunto com a origem pecaminosa da sujeição ajudaram a construir uma imagem do corpo por meio de metáforas que explicavam o funcionamento do reino e, ao mesmo tempo, reforçavam o corpo como alvo primeiro do ensino dos cuidados de si e dos outros. Entre os letrados de Avis, especificamente, tais possibilidades responderam a necessidades pontuais de justificação do poder – como já foi trabalhado por vários autores –,⁵⁸ mas sobretudo serviram de pretexto para defender a tarefa moralizante por eles assumida. Como veremos a seguir, tais letrados

⁵² Ver: VENTURA, Margarida Garcez. *O messias de Lisboa: um estudo de mitologia política, 1383-1415*.

Lisboa: Edições Cosmos, 1992. VENTURA, Margarida Garcez. Lisboa, a cidade do messias: Bem aventuranças e privilégios materiais na dinâmica da Dinastia de Avis. In: *Estudos sobre o poder* (séculos XIV-XVI). Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

⁵³ Cf. FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. João I* (≅ 1450). Lisboa: Escriptorio, 1897, 9 vols.

⁵⁴ DE BONI, Luís A. Introdução – Egídio Romano e o “De Ecclesiastica Potestate”. In: EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico* (1301-1302). Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman, Luís A. de Boni. Introd. Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, especialmente, p. 16-21.

⁵⁵ RACHELS, James. *Elementos de Filosofia Moral*. Lisboa: Gradiva, 2004, p. 84-89. Ver, também: MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

⁵⁶ Sobre a sacralidade dos reis portugueses e de outras partes, ver: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre a teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das letras, 1998; BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993; RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. España. In: *Relaciones*, México, v. XIII, n. 51, p. 55-100, 1992. (Disponível em: <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/relaciones/051/pdf/Adeline%20Rucquoi.pdf>; Consultado em: 20/05/2010).

⁵⁷ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 65.

⁵⁸ MATTOSO, José. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Estampa, 1981, p. 332 e ss.; OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Portugal na crise do século XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987; entre outros. Sobre a relação entre a necessidade de legitimar o poder e o cerimonial de corte – momentos de evidência para o corpo –, ver: GOMES, Rita Costa. A Realeza: Símbolos e Cerimonial. In: COELHO, Maria Helena da Cruz; CARVALHO HOMEM, Armando Luís de (org.). *A Génese do Estado Moderno no Portugal Tardo-Medieval* (séculos XIII-XV). Ciclo temático de conferências organizado pela Universidade Autónoma de Lisboa no ano lectivo de 1996/97. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999, p. 201-212.

adotaram, como método de ensino, a afirmação das virtudes como caminho para estabelecer uma verdadeira aliança entre o homem e seu corpo, e entre ele e seus semelhantes. O trato com o corpo, nesse sentido, anunciava-se como equivalente àquele a ser cultivado entre os homens, do mesmo modo que despontava como análogo ao trato do rei com os membros do corpo social.

A lealdade e a liberalidade no reger

Pensar a ordem do corpo correspondia, portanto, a pensar a ordem do reino; estabelecer a dignidade de um era estabelecer a do outro. Uma relação claramente explicitada na determinação de que, para aplacar as necessidades da natureza humana, os homens necessitavam viver em comunidade duas dimensões, mutuamente dependentes, contempladas no regimento proposto pelos letrados de Avis. Tal relação fica ainda mais explícita quando o rei D. Duarte propõe que a “lealdade”⁵⁹ era uma espécie de compromisso virtuoso que os homens deveriam nutrir consigo mesmo, com os outros e com Deus. Para ele, a partir de orientações à pessoa humana, dever-se-ia construir em seu coração um verdadeiro castelo, encerrado ao “inimigo”, evitando-se assim “correr pelos maus cuidados” e incorrer “no mal fazer”. Do mesmo modo, destacava-se nesse rol de preceitos a obediência ao senhor e a sabedoria de considerar as “suas forças e poderes em todas as coisas que hajam de fazer para alcançar e possuir virtudes”.⁶⁰ Tudo isso, na visão do rei escritor, nada mais era do que guardar a lealdade com Deus. Se, contudo, para manter a sua lealdade a Deus os homens deviam preservar seus corações e manter o reto caminho no regimento da casa e do reino, essa mesma lealdade era recordada como o “maior fundamento” para que todas as pessoas pudessem “viver em paz e boa concórdia”. Assim, o rei D. Duarte estabeleceu uma relação causal entre a necessidade de bem reger o corpo e a alma de cada um e o reger do reino, determinando que a lealdade sustentasse as relações entre a própria pessoa e os outros. O rei escreve:

E assim [a lealdade] presta muito no bom estado dos reinos, cidades e vilas. Por isso me parece ser muito necessária em todos os três regimentos: no da pessoa, por manter lealdade ao nosso senhor, como dito é; no da casa, por

⁵⁹ Cf. CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*; GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

⁶⁰ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 386.

guardar ele, que toda maldade nos defende; e pertence a todos homens e mulheres, segundo é razão. Nos senhorios, cidades e vilas, como aquela virtude, sem a qual bom regimento não pode longamente durar, nem ter bem se pode sem o bom conhecimento de nossas forças, poderes e paixões, amando, seguindo a ela [ou seja, a lealdade] e as outras virtudes, guardando sempre dos males seus contrários [...]⁶¹

A lealdade, pois, para o rei D. Duarte, assume um sentido maior que uma fidelidade pontual. Para o eloquente, e certamente para os seus contemporâneos, essa lealdade que se clama nas três dimensões do regimento, referidas acima, é um verdadeiro chamado para que cada um possa pôr em prática as virtudes e contribuir para o zelo do reino.⁶² Em geral, os nobres de Avis, em seus escritos, mostravam que a lealdade servia de impulso para o bem, a partir das referências do passado e do controle das vontades e paixões do corpo, mas também servia para fixar o lugar do rei como aquele que deveria reger o corpo do reino e manter as formas virtuosas do poder. Ao falar sobre a lealdade, D. Duarte retoma a imagem de homem, herdeira do cristianismo, à semelhança de Deus e livre para realizar escolhas. A lealdade, propunha ele, mora no “coração” e faz reinar uma verdadeira “amizade” entre os homens, amizade que, no entanto, nunca deveria se perder do fio da “razão”, dado que através dela se poderia encontrar a justa medida do agir virtuoso.⁶³

Ao contribuir com a fixação de um regimento que se concentrava na pessoa humana e visava a determinar as formas benéficas de suas relações, D. Duarte igualmente ponderava sobre aquele lugar específico do corpo físico como do corpo do reino. Muito embora essa concepção que legava ao corpo um lugar político tenha sido formulada pelos escritores da antiguidade pagã, principalmente por Cícero,⁶⁴ na retomada cristã dos letrados de Avis, ela serviu à orientação geral de fazer com que: a alma domesticasse o corpo; as virtudes partissem do interno para o externo; e, sobretudo, vingasse a noção de que todos eram um só corpo, o corpo do reino. Apesar da proximidade com o filósofo romano, vale pontuar algumas diferenças substantivas acerca do lugar que o corpo ocupava na governação, pois dessas diferenças é possível mapear mais detidamente os porquês de os escritores quatrocentistas terem se concentrado no ensino dos cuidados com o corpo.

Para escritores como Cícero e Sêneca,⁶⁵ entre outros, o tema do corpo, ou melhor, o cuidado com o corpo era recomendado como parte de uma série de cuidados consigo mesmo,

⁶¹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 387.

⁶² GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, p. 92 e 94.

⁶³ GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, p. 94.

⁶⁴ KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*, p. 140-141.

⁶⁵ Vale atentar que aqui foi recordado esses dois pensadores, pois os letrados de Avis, principalmente o infante D. Pedro, remetem-se a eles mais diretamente.

e não se contemplava – como veio a ser comum entre os escritores quatrocentistas – uma atenção ao corpo do outro, tampouco uma atenção ao próprio, como forma de contribuir para o aperfeiçoamento do corpo alheio. Entre os pagãos citados, a que se visava era a firmeza no trato com o corpo para que este respondesse aos mandos da alma com prontidão e obediência absoluta, em outras palavras, a ocupação primordial de um homem que buscava as virtudes era a alma. Ocupar-se da alma e não do corpo, este era o imperativo moral.⁶⁶ A origem das variadas desordens dos hábitos, segundo os pagãos, era decorrente dos desregramentos da alma – a alma para esses escritores não era, como propôs Agostinho, reduto da manifestação divina nas suas criaturas racionais ou reduto da ordem e do bem.⁶⁷ Entre os romanos, cultivar certa atenção ao corpo era compreender as suas necessidades, atendê-las na medida do possível e, principalmente, ter em mente que tais necessidades não poderiam trazer qualquer distração à alma. Esse era o principal exercício que os filósofos e médicos antigos deixaram registrado; se o corpo adoecia, por exemplo, a função do médico era tratá-lo para que o doente não ficasse demasiadamente distraído com a sua enfermidade. O equilíbrio perfeito entre os humores do corpo e entre corpo e o ambiente - a saúde - era uma questão prática que somente estava relacionada com uma questão moral no sentido de que, em estado saudável, os homens podiam dedicar-se somente às coisas mais fundamentais da existência.⁶⁸ Diferentemente do que viriam a pregar os letrados de Avis, os pagãos pensantes afirmaram uma imagem de homem como possuidor de uma alma e de um corpo, mas um corpo absolutamente inferior à alma, uma matéria grosseira com que a alma, regrada e virtuosa, tinha de lidar com benevolência, exercendo uma força branda.⁶⁹

Em contrapartida, escritores como D. Duarte, o seu pai D. João I e o infante D. Pedro deixaram registrada uma imagem de homem possuidor de uma alma que ocupava todo o corpo, mas que tinha como centros o coração e a cabeça – um, associado aos sentimentos, e o outro, à razão.⁷⁰ O homem, para quem os escritores quatrocentistas escreviam, precisava estar constantemente atento ao coração e à cabeça, sem perder de vista, por exemplo, a caridade, a

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 118.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 43.

⁶⁸ SILVA, Markus Figueira da. Sabedoria e saúde do corpo em Epicuro. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 162.

⁶⁹ Sobre o dualismo benevolente entre os pagãos, ver: BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 32 e ss.

⁷⁰ Sobre o dualismo no cristianismo, ver: BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. Prefácio de Jacques Le Goff. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006, p. 411; LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

misericórdia, a amizade e o amor para com os outros. Deveria, portanto, deixar que os sentimentos mais puros e sinceros de compaixão, que nasciam do coração, motivassem suas ações, desde que tais ações fossem igualmente guiadas pela razão.⁷¹ No exercício do governo, o rei cristão precisava ocupar-se de si mesmo, cuidar de sua alma – ao ler, meditar, receber bons conselhos, manter a rotina religiosa regular, entre outras atividades – e tratar de seu corpo, procurando seguir as prescrições dos físicos – exercitar-se no cavalgar e na caça e, principalmente, cultivar a moderação no comer e no beber. Entretanto, tais atividades eram propostas sempre como exercícios de aprimoramento sob o olhar vigilante dos outros e do próprio Deus da criação. Impunha-se ao súdito, ao nobre ou mesmo a um homem comum que mirasse o seu senhor e se identificasse com ele, reconhecendo-o como o legítimo juiz e razão do corpo da comunidade, ou melhor, como um exemplo de virtude a ser seguido.⁷² Reconhecendo a grandeza de seu Criador e postando-se diante de Sua majestade, os reis, nobres e infantes quatrocentistas confrontavam-se cotidianamente com o seu Deus, pois acreditavam que ele estava em todos os lugares e tudo via, das ações externas ao íntimo de cada um, dos pensamentos bondosos aos maliciosos. Nada lhe escapava.⁷³

A diferença entre os cuidados com o corpo recomendados pelos romanos e aqueles recomendados pelos príncipes de Avis diz respeito, vale especificar melhor, à referida relação com o outro, ou melhor, à duplicação dos cuidados de si também no outro. Como parte de um ritual de encenação do poder, o corpo foi central na arte de governar dos romanos e cristãos, ao envolver a manutenção básica do servo ou do súdito.⁷⁴ Para os príncipes de Avis, porém, os nobres deveriam cultivar as virtudes e dar especial atenção à lealdade, à liberalidade e, sobretudo, estar atentos à condução do corpo do reino com o mesmo empenho com que deveriam conduzir o próprio corpo.⁷⁵ Em outras palavras, o corpo do rei e o corpo daqueles por ele conduzidos compunham, em conjunto, a imagem do reino dos homens na Terra: cabia conferir atenção a cada parcela do reino tal como a cada parte do corpo físico do homem; portanto, o reger o reino era tratado como semelhante ao reger o corpo. Para ser um só,

⁷¹ NERI, Demetrio. *Filosofia Moral*. Manual introdutivo. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 148.

⁷² MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média – Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011, p. 350-351.

⁷³ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, p. 39.

⁷⁴ Cf. MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 351.

⁷⁵ Entre os estoicos, a atividade pública era uma escolha. Havia entre eles a possibilidade de ser ativo politicamente ou ocioso e atento somente aos cuidados de si. É certo, pois, que Cícero recomendava empenho e desprendimento no trato com a república, como prescrevia uma vida virtuosa entre os homens de saber e os homens de política. Entretanto, o jogo político era totalmente outro. Ver: CÍCERO. *Da República* (51 a.C). Superv. Jair Lot Vieira; trad. Amador Cisneiros. Bauru, SP: EDIPRO, 1995, p.13; Cf. ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel, p. 1992, p. 33 e ss.

todavia, os homens deveriam seguir determinadas regras que iam desde os cuidados mais comezinhos com o corpo, passando pela execução da rotina religiosa regular e pelo exame das ações para com os semelhantes até o cultivo de uma esperança profunda de que a misericórdia de Deus estivesse pronta para agir e salvar. De forma resumida, participar do reino dos homens, na síntese dos letrados de Avis, era também integrar o Corpo de Cristo, manifesto nas leis da Igreja e nos sacramentos religiosos, e almejar ser um cidadão do reino dos céus.⁷⁶

É certo, pois, que o tema do reino celeste ocupou grande parte dos escritos cristãos desde o cristianismo primitivo, já que o ensino sobre o reino era a síntese dos esforços missionários de Paulo de Tarso. O Apóstolo, a propósito, clamava pela potencialidade de cada um como membro do Corpo de Cristo. Com palavras redentoras, Paulo ensinava:

Os membros do corpo considerados mais fracos são indispensáveis, e os que consideramos menos nobres rodeamos de maior honra. Tratamos com maior decência as partes indecentes; as decentes não precisam disso. Deus organizou o corpo, dando maior honra ao que carece dela, de modo que não houvesse divisão no corpo, e todos os membros se interessassem igualmente uns pelos outros. Se um membro sofre, sofrem com ele todos os membros; se um membro é honrado, alegram-se com ele todos os membros. Vós sois corpo de Cristo e membros singulares seus.⁷⁷

Em suas andanças, o Apóstolo exortava os homens a participar de uma comunidade que tinha como finalidade reger as almas através do poder ofertado por Deus ao primeiro Santo Padre, Pedro.⁷⁸ Foi um tempo, o do cristianismo primitivo, em que os fiéis eram ensinados a abandonar as perturbações mundanas para se dedicar, única e exclusivamente, à edificação de uma comunidade em torno da memória do sacrifício de Cristo, sobretudo por meio do culto da imagem do seu corpo físico: caído, maltratado e desfigurado pela horda de pecados da humanidade.⁷⁹ A história, contada e recontada pelos apóstolos do sofrimento de Jesus, fortalecia, pois, a crença na aliança de Deus com os homens e despertava o fiel a enfrentar as hostilidades da vida mundana com coragem, prontidão e obediência semelhantes às aquelas apresentadas por Cristo no seu ato de entrega e sacrifício. Tudo isso, entretanto, era anunciado pelo Apóstolo como uma forma de recordar aos fiéis a necessidade de serem os

⁷⁶ KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*, p. 141.

⁷⁷ *BÍBLIA do peregrino*. Edição de estudo de Luís Alonso Schökel. Trad. do texto bíblico de Ivo Storniolo e José Bortolini. Trad. de introduções, notas, cronologia e vocabulário de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 3ª ed., 2011, 1Co 12:22-27.

⁷⁸ No evangelho de Mateus Simão, filho de Jonas, foi assim chamado a seguir Jesus: “Pois eu te digo que tu és Pedro e sobre esta Pedra construirei minha igreja, e o império da morte não a vencerá”. *BÍBLIA do peregrino*, MT 16:18.

⁷⁹ SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008, p. 132-133.

membros do Corpo de Cristo. Ou seja, pela imagem de corpo, possuidor de membros diversos – uns mais fracos, e outros mais fortes, como descrito na citação –, Paulo ensinava aos fiéis os modos de edificar a Igreja de Cristo e construía, assim, a analogia da Igreja com o próprio Corpo de Cristo.⁸⁰

Apelava-se, nesse contexto, a entrega, prontidão e obediência para estimular os fiéis a seguirem o exemplo dos apóstolos e se dedicarem somente à comunidade cristã;⁸¹ os apóstolos, vale recordar, foram convidados a abandonar suas cidades e todas as suas obrigações com a comunidade de origem para rastrear os passos Jesus. Séculos mais tarde, precisamente entre os séculos XII e XV, foi rearticulado esse imperativo de compor o Corpo de Cristo por rejeição à materialidade e esmerado cuidado com as coisas do espírito. Até o século XII, o uso corrente no meio eclesiástico da metáfora do Corpo de Cristo tinha-se sustentado pela associação à hóstia consagrada, ou seja, dizia respeito ao ritual de celebração da fé cristã e, portanto, reafirmava uma pretensa unidade de uma comunidade em torno da figura exemplar de Cristo.⁸² Uma unidade que foi reforçada em meados do século XIII, quando a Igreja impôs uma noção mais rígida de corpo social organizado e unido no sacramento do altar, que viria a funcionar como um corpo político: detinha um *corpus* jurídico e uma hierarquia.⁸³

Ao passo que a Igreja se organizava e tornava mais concreta a pretensão de ser um só corpo, paradoxalmente, o reino dos homens tornava-se mais complexo e diverso, já que os diferentes reinos passavam, paulatinamente, a contemplar outra espécie de unidade em torno da figura do rei, e não propriamente da instituição religiosa.⁸⁴ Assim, inversamente ao que era exemplar na história dos apóstolos, nesse novo contexto, os homens eram ensinados a não mais abandonar suas obrigações com o reino, mas antes a se voltar para este, pois atender a comunidade vinha se tornando um imperativo moral. A Igreja ficava, nessa altura, responsável pela alma, e o reino assumia a responsabilidade pela domesticação do corpo. Na mesma medida em que os homens tinham reconhecido as necessidades naturais, tal como a

⁸⁰ MOINGT, Joseph. Polymorphisme du corps du Christ. In: MALAMOUD, Charles; VERNANT, Jean-Pierre. *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 1986, p. 60.

⁸¹ SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. O corpo e a cidade na civilização ocidental, p. 132-133.

⁸² KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei* – Um estudo sobre a teologia política medieval, p. 126 e ss.

⁸³ BECKWITH, Sarah. *Christ's Body*. Identity, culture and society in late medieval writings. Londo, New York: Routledge, 1993, p. 31.

⁸⁴ Segundo Kantorowicz, a partir do século XI as relações entre Igreja e Estado permaneceram constantes – porém o campo de influência mútua expandiu-se “dos dignitários individuais para comunidades compactas” – e eram determinadas por “problemas legais e constitucionais concernentes à estrutura e interpretação dos corpos políticos”; porém, nesse tempo “o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional”. KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei* – Um estudo sobre a teologia política medieval, p. 125.

vida em comunhão com os outros – como recordado no tópico anterior –, o corpo se submetia à regência da razão, mais firmemente à regência da cabeça do corpo social, ou seja, o rei.⁸⁵ Antes, entretanto, de serem pilares conflituosos de sustentação das relações entre homens, a Igreja e o rei atuaram de forma paralela⁸⁶ e se deixaram conduzir pelo interesse de promover formas modelares de comportamento íntimo e partilhado. Essas duas esferas de poder convergiam, no entanto, para um mesmo fim: educar os homens, seguindo-se o modelo de Jesus.⁸⁷ Nas palavras de Egídio Romano, por exemplo, esses dois poderes eram como duas espadas⁸⁸ que foram erguidas justamente “por causa das duas partes que há no homem, a alma e o corpo”; havia, portanto, um “gládio espiritual”, que se ocupava do governo das almas, e outro material, “constituído por causa dos corpos e das coisas temporais”.⁸⁹

A analogia entre o corpo da comunidade e o corpo orgânico foi continuamente retomada a partir do século XII, quando João de Salisbury, no seu *Policraticus*, a recapitulou em uma versão secularizada com a finalidade de descrever a hierarquia com que o reino dos homens deveria se organizar. O *Policraticus* veio a ser considerado um texto fundador da metáfora organicista do social,⁹⁰ e a literatura política medieval, a partir dele, passou a utilizar essa metáfora como ferramenta para explicar a hierarquia social. Frei Juan García de Castrojeriz não deixou, por exemplo, de retomá-la na sua *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*. Remetendo-se à epístola de Plutarco a Trajano,⁹¹ o frei escreve que “a república ou a casa do rei é assim como um corpo composto de seus membros, na qual o príncipe tem o lugar da cabeça” e é seguido dos senhores, as “orelhas”, e dos juízes e alcaides,⁹² que tinham o “lugar dos olhos”. Ainda em suas palavras, “os sábios e os advogados” tinham o lugar da “língua”; os conselheiros “do coração”; os cavaleiros, ocupados com a defesa do reino, eram as “mãos”; e toda a gente miúda, tais como os lavradores, eram os “pés, que andam pela terra trabalhando e sofrendo com o corpo”.⁹³

⁸⁵ QUILLET, Jeanine. *D’une cité l’autre*. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001, p. 17.

⁸⁶ BECKWITH, Sarah. *Christ’s Body*. Identity, culture and society in late medieval writings, p. 30.

⁸⁷ Cf. KRITSCH, Raquel. *Soberania*: A construção de um conceito, principalmente, p. 144.

⁸⁸ Ver também: QUILLET, Jeanine. *D’une cité l’autre*. Problèmes de philosophie politique médiévale, principalmente, p. 17.

⁸⁹ EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*, p. 93.

⁹⁰ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49), p. 199.

⁹¹ A remissão à epístola citada parece ser uma tópica que abre as descrições do corpo social. Basta recordar que Francisco de Monçon no seu *Libro Segũdo el Espejo del Perfecto Principe Christiano* já no século XVI (1545) reutiliza a mesma referência. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49), p. 199.

⁹² Alcaide foi uma espécie de representante do rei, governador das vilas fortificadas. Suas funções iam desde a defesa das vilas até a função de executor da justiça e administrador. Para informações gerais ver: Infopédia. Enciclopédia e Dicionários Porto Editora. Disponível em: <http://www.infopedia.pt>.

⁹³ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 628.

Alguns pontos fundamentais da história da metáfora organicista do ordenamento social merecem ser aqui recordados para reafirmar que, quando se empenhavam em ensinar a seus contemporâneos algumas práticas de cuidado de si e do outro, os letrados de Avis recolocavam em pauta a noção de que, para fazer parte da hierarquia do reino dos homens e do Corpo de Cristo⁹⁴ – visando, em ambos os casos, a entrar no reino de Deus –, era necessário ater-se ao próprio corpo e espírito, em outras palavras, para os nobres quatrocentistas, cuidar do corpo era uma das etapas primordiais a serem cumpridas para a construção de uma unidade em torno da figura do rei e, mais firmemente, em torno de Cristo. Os reis e infantes de Avis, por conseguinte, buscavam legitimar o poder de condução da sociedade exercido por eles e, também, o poder de constrangimento que seus ensinamentos deveriam exercer tendo-se em vista toda essa construção que legava ao rei um lugar especial no Corpo de Cristo. Em outras palavras, o desvelo para com o corpo, tal como foi proposto pelos portugueses quatrocentistas – à semelhança de outros lugares –, era mais uma forma de absorção do modelos cristãos promovida no seio da corte régia, tendo como norte a figura exemplar do rei.⁹⁵

As estratégias pedagógicas adotadas pela comunidade de letrados de Avis seguiam a máxima de que todos deveriam se ver em comunidade, deveriam fazer-se um e, portanto, aceitar o seu lugar como membros do corpo social, pois este lugar havia sido determinado pelo próprio Deus da criação, como vimos anteriormente. Os nobres portugueses eram, pois, constrangidos a aplicar na vida cotidiana tanto as restrições que eram sugeridas nos tratados médicos, quanto as que se impunham pela lei do senhorio, todas elas apresentadas como verdade para o acesso à salvação. Tais restrições objetivavam ainda, como já mencionado, restituir a unidade do corpo, o seu equilíbrio natural, como também, em conjunto, visavam a contribuir para a unidade do corpo social. Portanto, a partir de um sentido amplo de lei, ou melhor, de regra moral e social, que pensava todas as partes desse corpo da comunidade e, assim, convergia do mesmo modo para o corpo de cada um, os letrados de Avis procuravam construir a “paz e a boa concórdia” entre os homens, como lembrou o rei D. Duarte.

Afeitos a pensar que “nenhuma comunidade pode ser boa se não for regrada por bons costumes”, como escreveu frei Juan García de Castrojeriz,⁹⁶ os letrados da corte de Avis propuseram-se domesticar a forma passageira da alma, o corpo, na busca por construir uma

⁹⁴ VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e Poder no século XV*. Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450). Lisboa: Edições Colibri, 1997, p. 90.

⁹⁵ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 243 e ss.

⁹⁶ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 679.

moralidade comum em que a sobriedade dos gestos, a moderação dos apetites, o combate aos excessos fossem cumpridos com o propósito de um autodomínio e bem comum.⁹⁷ Mas, para aqueles de poder e de letras, a arte de amansar o corpo provinha da razão, sendo o corpo guiado pela cabeça, tal como os súditos eram guiados pelo rei. Para a cabeça da sociedade, era dever que tivesse amor a seu povo, exercendo seu ofício com justiça e liberalidade, com o objetivo derradeiro de promover a salvação das almas de seus súditos, para o que deveria reprimir os costumes que os afastavam do referido propósito e, assim, livrasse todo o reino da ira de Deus.⁹⁸ Entre o povo – os membros do corpo social – e o rei, segundo o infante D. Pedro, existia um bem-querer natural e uma união tão profunda que um “sem o outro não [podia] bem feito fazer”. Cumpria ao “príncipe”, pois, considerar “as forças do povo para pelear”, e o povo deveria crer nessa “verdade” e ter o príncipe “por sua cabeça”, para que com ela pudesse vencer. Adita ainda o infante D. Pedro que aos súditos era necessário, em nome da justiça, oferecer “suas cabeças sem temor”, apresentando-se de “peitos aos golpes dos seus adversários” e deixando-se guiar pela “natural razão”,⁹⁹ ou seja, deveriam entregar seus corpos para defender seu rei e sua comunidade, sem perder de vista o verdadeiro juízo das coisas.

Na arte de bem governar, a identificação do príncipe com a cabeça e do povo com as partes, com os membros, alimentou a noção de que deveria haver um consenso entre as parcelas da comunidade para que fossem bem governadas pela razão.¹⁰⁰ Em Portugal no século XV, os nobres de Avis, principalmente o infante D. Pedro, recordavam essa metáfora para deixar expresso que o povo deveria mediar a transmissão do poder, oriundo de Deus, para os príncipes, tal como havia acontecido na história, narrada pelo cronista Fernão Lopes, da ascensão ao poder do rei D. João I.¹⁰¹ Tais letrados não se limitavam a recorrer a essa metáfora para justificar o poder dos príncipes, recorriam a ela, como atenta o nobre D. Duarte, almejando a aplicação de uma noção de governo mais abrangente, que deveria fundamentar os três regimentos: da pessoa humana, da casa e do reino. Assim, a metáfora referida era um instrumento pedagógico útil para inculcar entre os nobres, e a partir deles entre toda a gente, os prazeres, as vitórias, a felicidade que a ordem estabelecida e o bem comum poderiam proporcionar e, além disso, para reafirmar o papel de cada um nessa busca coletiva. Em outras

⁹⁷ MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 350.

⁹⁸ VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e Poder no século XV*. Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450), p. 77.

⁹⁹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 595.

¹⁰⁰ ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 193.

¹⁰¹ Cf. VENTURA, Margarida Garcez. Lisboa, a cidade do messias: Bem aventuranças e privilégios materiais na dinâmica da Dinastia de Avis. In: *Estudos sobre o poder* (séculos XIV-XVI); CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 437.

palavras, para os letrados de Avis, essa descrição da arte de governar fundamentava todas as relações humanas e deveria, igualmente, alimentar o exercício de poder da razão sobre o corpo.

Tal noção de governo ficava evidente, por exemplo, quando os escritores de Avis e, antes deles, os físicos letrados atribuíam à cabeça física a função de centro de comando, em que o rei, a ela associado, se apresentava como centro do governo do povo. O físico português Pedro Hispano, no seu *Tesouro dos Pobres* – obra que objetivava descrever tratamentos mais simples que poderiam ser realizados por pessoas menos afortunadas, como o próprio título revela –, por exemplo, fixava Jesus Cristo como o “Supremo Médico” e a “cabeça dos fiéis”. Recorrendo à figura exemplar de Cristo, Hispano revela que seu livro começaria por tratar das “enfermidades da cabeça, descendo até aos pés”,¹⁰² portanto, deixava implícito que era a cabeça a parte mais digna do corpo e, quando portadora de saúde, ela emanaria seu equilíbrio para todas as outras partes. A cabeça, como uma espécie de centro do comando, ou melhor, como um centro do governo do corpo, era uma forma eficaz de descrever a comunidade, mas também de pormenorizar as virtudes, os pecados ou tudo aquilo que mantinha uma relação causal, ou seja, tudo aquilo que era considerado princípio gerador de uma série de outras coisas. Ao descrever a tristeza, por exemplo, o rei D. Duarte, citando João Cassiano, considerava que os pecados tinham uma raiz, uma espécie de “cabeça” ou “pecado principal” que precede e gera outros pecados. No caso específico da tristeza, duas raízes são recordadas, uma virtuosa e outra pecaminosa, e a que gera pecado vem da “sanha por uma perda que recebe, ou por um desejo que não cumpriu” e, igualmente, “nasce de algum queixume sem razão, que está na vontade, ou descende da desesperança”. Porém, o que é destacado de forma mais categórica pelo rei D. Duarte é que a tristeza gera e comanda as faltas da “alma do pecante”, privando-o de disposição para a “correção da vida” e de condições para afastar-se dos pecados comezinhos. Pela tristeza, adverte ele, os pecadores se encaminhavam para uma “mortal desesperança”.¹⁰³

A fixação da imagem da cabeça como centro do governo determinava igualmente os modos pelos quais os homens deveriam se relacionar com Deus. Com esse objetivo, o anônimo compilador do *Castelo Perigoso* escreveu que a principal intenção de sua obra era ensinar os homens a edificar em seus corações um verdadeiro castelo, que abrigaria Deus e faria com que eles estivessem verdadeiramente resguardados dos perigos do mundo. Este

¹⁰² PEDRO HISPANO. *Tesouro dos Pobres*. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1973, p. 80.

¹⁰³ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 64.

“castelo do coração”, na opinião do anônimo, deveria ser “assentado em lugar alto, para a alteza da boa vida”. Outrossim, sendo o homem, dentre as criaturas viventes, o único possuidor de uma “cabeça” que aponta para o céu – visto que as bestas trazem suas cabeças “inclinadas a terra” – precisava visar ao céu como a “cidade durável” para onde serão encaminhados todos os homens de bem, principalmente por meio da “governança do corpo”.¹⁰⁴ Havia, nesse sentido, certa concordância entre os letrados de Avis, e até mesmo entre letrados anteriores a eles, de que o princípio de uma boa vida estava justamente no bom governo do corpo, do espírito de cada um e do reino, bem como de que este governo era executado sob uma ordem natural. Como bem sintetiza frei Álvaro Pais: “[...] na universalidade dos corpos, os outros corpos são governados, segundo certa ordem da Divina Providência, pelo primeiro corpo, a saber, o celeste, e todos os corpos pela criatura racional.”¹⁰⁵

O registro do anônimo escritor do *Castelo Perigoso* e o do célebre frei Álvaro Pais conservam alguns indícios de como a cabeça fora recordada como chefe de toda a governação, proposição que de muito valia a uma das teses principais dos letrados de Avis: a função da hierarquia no governo das almas. Afora o que já foi analisado aqui a respeito dessa hierarquia – o seu papel na transmissão do conhecimento virtuoso e a classificação dos seres criados –, importa acrescentar que o exercício do poder, que decresce do maior e mais achegado a Deus para os menores, que estão sob o jugo daqueles, requeria certa generosidade, certa brandura nas ações, ou seja, certa “liberalidade” no agir para que de fato se interviesse no governo do corpo social e do corpo físico. Assim, para escritores da corte de Avis, a vida em comunidade era um bem supremo, um bem a ser gerido por um “liberal coração”,¹⁰⁶ cuja gerência deveria ser cumprida em etapas – a pessoa humana, a casa e o reino – que se completam para formar uma perfeita “circulação”.¹⁰⁷

Não que tal recomendação implicasse na defesa de uma desmesurada frouxidão, pelo contrário, seus fundamentos se amparavam na ciência dos homens que querem “bem viver” e, no caso dos príncipes, como lembra frei Juan García de Castrojeriz,¹⁰⁸ os princípios de um bom governo estavam na verdadeira prática do que convém ao senhor e ao súdito: “ao senhor

¹⁰⁴ *Castelo Perigoso*, p. 127.

¹⁰⁵ FREI ÁLVARO PAIS. *Espelho dos Reis*, p. 155.

¹⁰⁶ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 560.

¹⁰⁷ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 760.

¹⁰⁸ Ana Isabel Buescu propôs que o infante D. Pedro e o rei D. Duarte utilizaram a versão castelhana do *De Regimine Principum* de autoria do Frei Juan García de Castrojeriz, como fonte em suas obras. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49), p. 50.

saber mandar” e “ao súdito saber fazer”.¹⁰⁹ Álvaro Pais junta outros pormenores à asserção, alega que cumpria aos reis reinar tal “como a razão no corpo e na alma, e como Deus no mundo”, ou seja, com “zelo da justiça” e sem perder de vista que, estando no reino “no lugar de Deus”, devia se identificar com “o juízo e a justiça”. Era necessário, desse modo, que o rei adquirisse a “brandura da mansidão e da clemência, julgando cada um dos que lhe estão sujeitos como os seus próprios membros”.¹¹⁰ Ou, ainda, de forma um pouco mais geral, atentando aos reis, nobres e da mesma forma aos súditos, escreve o infante D. Pedro: devemos todos saber que mantemos uns com os outros um “parentesco carnal e espiritual”, parentesco que se dá de geração em geração; dos nossos geradores recebemos “nossa natural nascença”, e do “nosso criador” procede o espiritual que determina a “igualdade” dos homens e também nossa remissão.¹¹¹ O mesmo infante, considerando que todas as criaturas se moviam para encontrar o princípio, ou seja, Deus, prega que o espelho do criador devia servir para aplicar a bondade e para que os homens procurassem ser “perfeitos segundo que vosso padre perfeito é”, assim como, misericordiosos, afeitos a todos e prontos a “querer dar”.¹¹²

D. Duarte transcreve dois capítulos da *Regra Pastoral* de Gregório Magno no seu *Leal Conselheiro*, nos quais o papa discorre acerca das diferentes formas de admoestar aqueles que são caridosos com os mais pobres e aqueles que são apegados aos bens materiais. Tais capítulos foram retomados com a finalidade de associar a virtude da liberalidade ao exercício de governo, diferentemente do que fizera Gregório Magno, que não utilizara propriamente a palavra liberalidade. Mesmo que não tratassem a liberalidade de forma direta, D. Duarte viu nesses capítulos sugestões sobre como refletir sobre essa virtude social e lhe atribuir sentidos úteis aos seus propósitos pedagógicos.¹¹³ A noção de liberalidade que foi por ele pregada estava associada principalmente aos reis – como pode ser observado nas crônicas portuguesas – e ligada às noções de caridade e de exercício da misericórdia, portanto, a palavra tinha um sentido próximo ao que Gregório Magno evocou, ou seja, um sentido de saber fazer a

¹⁰⁹ *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, p. 13.

¹¹⁰ FREI ÁLVARO PAIS. *Espelho dos Reis*, p. 211.

¹¹¹ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 570.

¹¹² DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 568.

¹¹³ Seria interessante, em outro estudo com enfoques diferentes, pensar sobre vocabulário que o rei D. Duarte utilizou para traduzir os capítulos da *Regra Pastoral*, já que as traduções modernas não usam o termo liberalidade. Assim, portanto, a questão sobre se o rei D. Duarte realizou uma tradução com algumas reformulações de vocabulário ou se os editores modernos preferiram omitir esse termo ficará em aberto. No entanto, antes de discutir o fazer do tradutor daquele tempo, vale questionar aqui os sentidos que a palavra liberalidade ganhou entre os letrados de Avis, isso porque levamos em consideração que uma tradução nunca é neutra, pelo contrário, a retomada de um texto é sempre carregada dos sentidos diferentes que determinada tradição fixou; nas palavras de Gadamer, “toda tradução já é, por isso mesmo, uma interpretação, e inclusive pode-se dizer que é a consumação da interpretação, a qual o tradutor deixa amadurecer na palavra que se lhe oferece”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer; rev. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 560.

distribuição dos bens necessários para a conservação da vida: o alimento, as vestes, a moradia, etc.¹¹⁴

Sob a pena dos letrados de Avis, a virtude da liberalidade conservou esse sentido de distribuição dos bens, porém somava-se a esse o sentido de generosidade e brandura, que julgavam nascer da razão e agir na domesticação do corpo – físico e social. Como ressoava Tomás de Aquino, a liberalidade não era a virtude principal dos homens, entretanto era uma das formas de agir beneficentemente no mundo físico, ou seja, por essa virtude era possível agir nos corpos, deixá-los saudáveis e prontos para cumprir seu papel na vida terrena.¹¹⁵ Propunha ele que essa virtude encaminhava tanto ao socorro das necessidades da natureza humana quanto às formas de educar o corpo, visto que, para os letrados cristãos, a correção dos corpos era imprescindível degrau na escada que conduziria à salvação. A liberalidade, pois, entraria nessa construção pedagógica como a virtude pela qual se distribuíam os benefícios para “socorrer a vida”, mas também para lhe dar “melhoramento”,¹¹⁶ ou seja, na visão do infante D. Pedro era necessário cultivar a generosidade, a brandura nas ações, a liberalidade não somente para nutrir o corpo de cada um e manter a vida, mas para fazer da vida terrena algo melhor, mais aprazível e mais condizente com o propósito de trazer o equilíbrio e unidade para o corpo físico de cada um e, igualmente, para o corpo social.

A liberalidade, portanto, foi concebida como uma forma de recordar aos homens que era virtuoso manter uma aliança benéfica com o corpo, de forma que, nesse contexto, o corpo não era interpretado como uma massa inanimada e indiferente ao espírito, ao contrário, era a morada da alma, uma ferramenta pela qual a vida terrena deveria se cumprir.¹¹⁷ Essa relação íntima entre o corpo e a alma mostra-se muito presente nos escritos de Avis, pois em vários momentos os letrados deixavam explícita a relação entre as virtudes e os cuidados com o corpo ou ainda deixavam manifesto que o descompasso entre o corpo e a alma poderia trazer malefícios, doenças e pecados. O caso mais exemplar talvez seja o relato que o rei D. Duarte fez da sua doença do humor melancólico. Dentre os motivos que o rei elenca para o seu infortúnio estava, justamente, a falta de generosidade com que ele tratou seu corpo, já que sua tristeza nasceu do “destemperamento da compleição, míngua de dormir, sobejos trabalhos do corpo, e de jejuns, especialmente de pão e água, de fruta ou semelhantes”,¹¹⁸ ou seja, faltar ao

¹¹⁴ MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Trad. Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 250 e ss.

¹¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (1265-1273). Justiça – Religião – Virtudes Sociais. Vol. 6 – II seção da II parte – Questões 57-122. São Paulo: Edições Loyola, 2005, Questão 117 (A liberalidade), p. 654-666, principalmente o Artigo 6: *A liberalidade é a maior das virtudes?*

¹¹⁶ DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 556.

¹¹⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident medieval*. Paris: Gallimard, 1990, p. 95.

¹¹⁸ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 73-74.

corpo em suas necessidades, incluindo-se aqui o descanso, foi determinante, na opinião do rei e dos físicos que ele consultou, para o surgimento e prolongamento da sua doença.¹¹⁹

Em outro momento do seu *Leal Conselheiro*, o rei D. Duarte transcreveu uma carta em que seu irmão, D. Pedro, lhe aconselhava várias atitudes para evitar o pecado da tristeza, entre as quais ganharam destaque o cuidado com o corpo, a alimentação e a manutenção da boa compleição, tendo em vista a referida necessidade de manter uma relação generosa com a dimensão material. O infante escritor propunha que aqueles que desejavam viver tranquilamente e “fora da tristeza” deveriam procurar a satisfação, mas se fazia indispensável evitar o “largo comer, beber e dormir”, pois a tristeza muitas das vezes nasce do “excesso de alguns humores que desgovernam o corpo”; por isso algumas pessoas, quando se veem tristes, logo procuram “purgar ou sangrar”¹²⁰ para restabelecer o estado saudável. Nos casos de doenças espirituais como a tristeza, as prescrições para contribuir para o equilíbrio do corpo eram a sangria ou a purga, mas o mais comum, mesmo entre os físicos, era tentar restabelecer a saúde por meio dos reparos nos hábitos. O rei D. Duarte, ainda no famoso relato acerca do seu padecimento da doença do humor melancólico, registra que “alguns físicos” que ele consultara recomendaram o beber “vinho pouco aguado”, o dormir com “mulher” e a ponderação nos diversos trabalhos.¹²¹

Em caso de acidentes espirituais ou físicos, os médicos estavam a postos para prescrever suas mais variadas terapias, tais como: a sangria, a ingestão de mezinhas, banhos quentes ou frios, diversos unguentos, a correção do ambiente com perfumes, a limpeza corporal e das casas com vinagre, entre tantos outros.¹²² A correção dos hábitos, contudo, apresentava-se como a fórmula geral para devolver o equilíbrio do corpo e do corpo com o espírito, mas era impositivo que tal correção se fizesse de forma preventiva, ou seja, deveria ser prévia às doenças, às fraquezas e aos pecados. A manutenção do físico pronto para a guerra ou a sua conservação por meio de momentos de folganças e comedidos prazeres era uma das finalidades do regimento do corpo proposto pelos escritores quatrocentistas. Tanto o era que o eloquente e seu pai, D. João I, prescreviam a caça e a montaria como formas de conservar a agilidade do corpo, o feito das armas e, principalmente, para garantir o descanso

¹¹⁹ DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte*. Requiem por um rei triste. Coleção Reis de Portugal. Dir. Roberto Carneiro. Lisboa: Temas e Debates, 2007, p. 120-121.

¹²⁰ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 89.

¹²¹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 71.

¹²² POIRIER, Jean (Dir.). *História dos costumes: as técnicas do corpo*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 262.

das faculdades da razão, como o entender e o entendimento.¹²³ Acerca do cavalgar, o rei D. Duarte, por exemplo, escreveu que a manha traria o treino necessário aos cavaleiros, tais como o “lançar barra, saltar a pés juntos e outras semelhantes”. Além disso, estar com “boas e ledas bestas” alegrava “os corações dos que andam nelas, se as sabem razoavelmente cavalgar”.¹²⁴ D. João I, por sua vez, destaca em seu *Livro da Montaria* que o “jogo de andar ao monte” é o principal jogo a ser cultivado entre os reis e seus cavaleiros, visto que ele “repara todas as coisas” que dizem dos corpos e do fazer de tais homens e, ainda, o “andar ao monte” era o mais precioso jogo, pois recreava o “entender” ao descansar todos os sentidos.¹²⁵

Os letrados de Avis em questão, em suma, propunham-se ensinar aos outros o caminho da *beata vita*, pelo que estabeleceram prescrições para os reis e para os homens de corte, porém sem deixar de sugerir que a esses cabia transmitir para os demais – ou ao menos inspirá-los – seus ensinamentos a partir da prática vivida, ofertando assim aos mais simples seu exemplo de vida como forma de ensino das boas condutas. A ordenação que se propunha para o reino pautava-se, desse modo, na noção de que organizar as partes, ou seja, os homens em si – incluindo-se o corpo e a alma e as relações do rei com o súdito, do pai com o filho, do marido com a mulher, do médico com o doente, entre outras – e esses com o reino era a verdadeira forma de cuidar de si e dos outros. Tudo isso se fazia possível, pelo que sugerem, a partir justamente do cultivo da liberalidade, a qual estava ligada à transmissão dos bens necessários para a manutenção da vida de todos – a morada, a vestimenta e a alimentação – e, não menos importante, uma liberalidade do reger, seja no regramento de todo o reino, no regramento das relações, ou na razão generosa empenhada no controle do corpo.

A cabeça, como vimos, era um dos principais alvos dos ensinamentos dos letrados de Avis, pois, para eles, através do equilíbrio do entender e do entendimento, faculdades da razão, os homens poderiam escolher de forma benéfica entre o bem e o mal. Uma das formas, entretanto, de manter tais faculdades em pleno funcionamento era fazer com que o corpo não se ressentisse de todos os afazeres cotidianos, ou seja, era fazer com ele tivesse algum

¹²³ No segundo capítulo da tese discorremos sobre o papel das faculdades entendimento e entender para a obtenção do conhecimento por meio dos sentidos. Vale recordar que para os reis D. João I e D. Duarte o entender e o entendimento eram as faculdades pelas quais a inteligência podia apreender as coisas. A partir de Aristóteles, os letrados de Avis propuseram que o entendimento estava ligado à prática vivida e não derivaria de um saber. D. Duarte, assim, propunha que o entendimento estaria dividido em cinco partes: *daprender, de rrenemstrar, judicativa, inventiva, declarador, executiva e da firmeza e perseverança*. DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 7-13. Sobre o entender o entendimento, ver: PACHECO, Maria Cândida Monteiro. Intelecto prático e vontade em D. Duarte, rei de Portugal. Versão portuguesa de “Intellect pratique et volonté chez Duarte, roi du Portugal”. In: *Les Philosophies Morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale*, Ottawa, 17 au 22 août 1992, Ottawa, New York, Toronto, 1995, p. 767-776.

¹²⁴ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 451.

¹²⁵ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 15.

contentamento para que não viesse a se tornar um empecilho para a alma. Pensando nisso, o rei D. João I e o rei D. Duarte preceituaram a caça e a montaria como formas de treinar o corpo para a guerra, mas também, de descansar o entender e o entendimento. Se, pois, a construção da imagem régia – mais especificamente as prescrições que foram voltadas a esses homens que assumiram o governo dos povos cristãos, tais como a liberalidade, a misericórdia, a brandura e a justiça nas ações – se firmava na associação do rei à cabeça do corpo social, que dizia respeito à razão, tais disposições, portanto, podem ser lidas como voltadas para o regimento do corpo, tanto social quanto físico, de cada um.

Cabe agora voltarmos a análise para uma dimensão mais específica, a do regimento do corpo físico *stricto sensu*, atentando primeiramente para a importância conferida às aparências e, logo depois, para as recomendações acerca do regimento do estômago, já que a boa digestão e o comedimento na alimentação se situavam, como veremos, entre os principais alvos do regimento do corpo.

O poder das aparências

Cuidar do corpo no tempo dos letrados de Avis foi tomado como uma obrigação do poder real, visando à ordem e à prosperidade do reino, mas não deixava de ser uma preocupação de fundo religioso, contudo já não fundamentada nos mesmos parâmetros normativos que vigoravam na sociedade dos homens dedicados à Igreja. Entre os monges, por exemplo, manter o corpo saudável, prestar atenção aos gestos mais corriqueiros, cultivar certas noções de limpeza ou certa postura diante dos alimentos, para citar alguns exemplos, era uma condição intrínseca à própria atividade como homens dedicados exclusivamente às obras de Deus; em outras palavras, era condição para permanecerem nessa restrita comunidade.¹²⁶ As regras monásticas, principalmente a *Regra de São Bento*, que muito circulou entre os portugueses,¹²⁷ sugeriam uma rotina pautada principalmente na superação

¹²⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. Trabalho e Controle do Corpo nas Regras Monásticas do Século VII. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, p. 649-657. (Disponível em: www.abrem.org.br/copiar.php?arquivo=trabalhoecorpo.pdf ; Consultado em: 20/06/2013).

¹²⁷ A *Regra de São Bento* em Portugal conheceu inúmeras cópias realizadas nos mosteiros medievais. O projeto “Manuscritos Portugueses da Regra de São Bento” da Universidade de Lisboa disponibilizou, através do site “Oficina de Edições”, seis cópias diferentes da *Regra*: três, oriundas de Alcobaça; uma, do Mosteiro de Lorvão; um códice iluminado datado do século XV; e uma tradução de frei João Álvares. Além das citadas edições, vale ainda recordar a edição do fr. Fortunato de S. Boaventura (século XIX) e a edição de Serafim da Silva Neto (1959) – realizadas, muito provavelmente, a partir do Cod. 329. Fragmento, em se contém alguma parte da Regra

dos limites do corpo em prol de uma vida espiritual mais elevada, pois a fórmula geral propunha servir o corpo somente no que diz respeito a suas necessidades mais rudimentares.¹²⁸ Ao se alimentar, por exemplo, o monge deveria saber medir a quantidade e a qualidade dos alimentos, com objetivo de somente manter a saúde e o vigor necessários para a manutenção da vida; portanto, os monges eram ordenados a se afastar de qualquer excesso ou prazer que os alimentos pudessem trazer.¹²⁹

A esse propósito, a *Regra de São Bento*, conservada no mosteiro de Alcobaça, ditava em que momentos do dia os religiosos poderiam se nutrir, as quantidades e os alimentos que podiam ser consumidos – em geral, comiam-se pão, frutas e legumes, mas o pão era rigorosamente medido, e a porção poderia ser repetida somente em dias de muito trabalho – e, principalmente, exortava-os a se alimentarem com reserva no período noturno, já que “todas as coisas” deveriam, preferencialmente, ser “feitas com luz”.¹³⁰ Acerca da alimentação, a *Regra* determinava também algumas exceções abertas aos mais “fracos e enfermos”, que poderiam, até mesmo, “comer da carne” de animais de quatro pés.¹³¹ Para seguir essa rotina rigorosa com os alimentos, os frades, que precisavam sair fora para arrecadar algumas coisas, não poderiam se nutrir quando estivessem nessas deslocções, mesmo que “rogados de quem quer que seja, salvo se o abade lhe der licença” e, ainda, se por ocasião de fraqueza e erro o frade comesse, ele deveria ser “excomungado”,¹³² como acrescentou frei João Álvarez na sua tradução da *Regra de São Bento* realizada para a correção dos hábitos dos religiosos do mosteiro do Salvador de Paço de Sousa.¹³³

Manter uma vigilante atenção sobre o corpo, principalmente em relação a hábitos como o comer e o beber foi, pois, uma espécie de determinação para os cristãos de um modo

de N.S.S.Bento (cota ALC -14) que hoje se encontra disponível para download no site da Biblioteca Nacional de Portugal. Ver: Fragmentos de uma versão antiga da Regra de São Bento. In: *Collecção de ineditos portuguezes dos séculos XIV e XV*, Que ou forão compostos originalmente, ou traduzidos de varias línguas, por Monges Cistercienses deste Reino. Ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura, Monge do proprio Mosteiro. Tom. I. Coimbra: Na real imprensa da universidade, 1829; NETO, Serafim da Silva. Regra de S. Bento. Edição crítica da mais antiga versão portuguesa acompanhada de breves notas filológicas. In: *Revista Brasileira de Filologia*. Rio de Janeiro, nº 5, p. 21-46. (Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.com.br/index.php/rbf>; consultado em: 20/05/2013).

¹²⁸ SILVA, Leila Rodrigues da. Trabalho e Controle do Corpo nas Regras Monásticas do Século VII. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*.

¹²⁹ COVENEY, John. *Food, Morals and Meaning*. The pleasure and anxiety of eating. 2nd. ed. London, New York: Routledge, 2000, p. XII.

¹³⁰ *Regra de São Bento* [ALC. 44]. Ed. do projeto “Manuscritos Portugueses da Regra de São Bento”. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 33. (Disponível em: <http://oficinamssbento.wordpress.com>; consultado em: 20/05/2013).

¹³¹ *Regra de São Bento* [ALC. 44], p. 32.

¹³² *Regra de São Bento* [Trad. de Frei João Álvares]. Ed. do projeto “Manuscritos Portugueses da Regra de São Bento”. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 27. (Disponível em: <http://oficinamssbento.wordpress.com>; consultado em: 20/05/2013).

¹³³ *Regra de São Bento* [Trad. de Frei João Álvares], p. 2.

geral, e não passou despercebida dos letrados da corte de Avis. Todavia, as regras monásticas preconizavam um rigor mais acentuado do que as diretrizes mais gerais difundidas nos escritos de corte ou até mesmo nos tratados médicos. Os cuidados com o corpo nos mosteiros seguiam critérios muito mais rigorosos do que os que eram divulgados entre os nobres cortesãos. Na alimentação diária da corte, por exemplo, o consumo de carne era um tanto quanto generalizado, comia-se carneiro – muito comum entre os povos do mediterrâneo –, aves de capoeira – principalmente o frango – e ainda cabritos, coelhos, pombos e por fim, com menos frequência, patos e perdigões.¹³⁴ Nas duas refeições diárias, o jantar e a ceia, com as carnes ingeriam-se legumes, o pão e o vinho, entretanto, como veremos logo mais, mesmo os nobres não se eximiram de pensar a qualidade dos alimentos para a boa digestão, mas o critério de seleção dos comestíveis, possivelmente, obedecia às sugestões dos físicos letrados e à condição de saúde ou doença de cada um, como foram propostas pelo rei D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*. Nos mosteiros, ao contrário, era indicada uma vida regrada à semelhança de uma eterna quaresma, de forma que os alimentos deveriam ser distribuídos e utilizados com o mesmo rigor com o que os nobres guardavam os tempos religiosos mais importantes.

O jovem que entrava para o mosteiro era exortado a deixar para trás toda e qualquer ligação com o mundo terreno, não lhe sendo permitido ter ou receber qualquer coisa externa ao mosteiro, salvo por determinação do abade. Mesmo o fruto do seu trabalho era uma propriedade comum, portanto, “nem livro nem tábula de escrever, nem estilo com que escreva” lhe são próprias, pois a esses moços “já não é dado ter propriedade, nem os [seus] corpos, nem as vontades”.¹³⁵ Na *Regra de São Bento*, conservada nos mosteiros portugueses, foram, assim, recordados inúmeros compromissos que um monge deveria assumir perante sua comunidade e especialmente perante seu Deus. Entre obrigações como a obediência, o respeito à hierarquia dentro mosteiro, a rotina de orações, figuravam também aquelas que diziam sobre os hábitos, como a alimentação recordada anteriormente, e toda a rotina. Até mesmo o repouso noturno deveria ser regrado. Ao dormir, por exemplo, os monges ocupariam cada qual um leito e deveriam se vestir com “roupa para dormir à maneira da congregação”. A roupa, pois, era extremamente importante para tais homens e a elas seriam acrescentados “cintos com cintas ou com cordas delgadas” para que as partes íntimas não ficassem expostas durante o sono. E cumpria, ainda, que os monges “mancebos” não tivessem “leitos uns acerca dos outros, mas misturados com os velhos”.¹³⁶

¹³⁴ GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988, p. 203.

¹³⁵ *Regra de São Bento* [Trad. de Frei João Álvares], p. 20.

¹³⁶ *Regra de São Bento* [Trad. de Frei João Álvares], p. 16.

Nos escritos oriundos dos mosteiros, mesmo de outros religiosos letrados, a noção geral era de que o corpo não possuía uma autonomia reconhecida, ele só podia existir, ser entendido e descrito em relação à alma. Uma relação dinâmica,¹³⁷ porém marcada pela subordinação do físico pelo espírito, já que a noção cristã do corpo estava ligada aos malefícios da carne, ou seja, era o exterior material do homem sempre associado ao pecado original. No *Orto do Esposo*, obra de ascética religiosa escrita no século XIV, muito provavelmente no mosteiro de Alcobaça, por exemplo, o “casamento entre a carne humanal e o espírito” era descrito como recheado de “mesquinhez e muita amargura”, já que o homem, na visão do anônimo compilador, era feito do “pó, do lodo e da cinza”, concebido no “fervor da luxúria”, e mantinha sempre um “grande fedor”, pois era feito do pecado, do fingimento e, por isso, vivia no presente “com lágrimas” e assim ficaria até o derradeiro momento.¹³⁸ Imperava, pois, entre os cristãos dedicados à religião a noção de autonomia da alma. Os escritos de ascética religiosa, até mesmo dos grandes nomes da teologia moral cristã, como São Bernardo, São Boaventura e, depois deles, de Tomás de Kempis, para citar os mais célebres, ocupavam-se em larga medida de ensinamentos acerca da vida após a morte e, assim, muitas das vezes a atenção ao plano espiritual era privilegiada em detrimento do plano terrestre.

Tal inferiorização do corpo é proposta também pelo anônimo compilador do *Orto do Esposo*, que muito faz lembrar os escritos de Santo Agostinho, todavia, embora não tenha sido um caso excepcional, essa não foi a regra absoluta entre os escritos religiosos dos séculos XII ao XV.¹³⁹ O corpo, para os homens de saber daquele tempo, carregava, sem dúvida, a mácula do pecado original, mas tal fato não desmerecia por completo a sua importância no cuidado e correção dos homens tendo em vista a salvação, dado que a matéria era do mesmo modo o objeto da Encarnação e da salvação da humanidade – Deus se fez carne para nos salvar.¹⁴⁰ Na *Regra de São Bento*, nos escritos de Gregório Magno e em outros de exortação religiosa, imperava, pois, a noção de autonomia da alma em relação ao corpo, entretanto, a dimensão corpórea dos homens, diferentemente do que foi proposto no *Orto do Esposo*, era uma matéria a ser trabalhada e educada a fim de se fazer externa e presente a alma virtuosa. O célebre Tomás de Kempis alertava, por exemplo, que o exercício de vida do bom religioso deveria incidir tanto no “interior como no exterior, porque ambos importam ao nosso

¹³⁷ Cf. LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*.

¹³⁸ *Orto Do Esposo* (final do século XIV). Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 v, p. 91.

¹³⁹ Segundo José Mattoso, provavelmente em Portugal o desprezo pelo corpo parece ter sido mais geral do que uma certa valorização e cuidado deste, pelo menos no contexto dos escritos religiosos. MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 355-356.

¹⁴⁰ SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident medieval*, p. 95.

aproveitamento”. Com essa finalidade aconselhava os homens a refrear a gula para afastar “todo apetite carnal”, ensinava igualmente que era um dever manter-se sempre ocupado – em momentos de folgança era bom estar a ler e a escrever –, por fim, em outros “exercícios corporais” cumpria manter a “discrição, porque não convém igualmente a todos”.¹⁴¹ Todavia, tais prescrições, na visão do célebre escritor, eram importantes para fazer visíveis as virtudes da alma, e assim ele escreve:

A vida do bom religioso deve ser ornada de todas as virtudes, para que corresponda o interior ao que por fora veem os homens; e com razão, ainda mais perfeito deve ser no interior do que por fora parece, pois lá penetra o olhar perscrutador de Deus, a quem devemos suma reverência, em qualquer lugar onde estivermos, e em cuja presença devemos andar com pureza angélica. Cada dia devemos renovar nosso propósito e exercitar-nos ao maior fervor, como se esse fosse o primeiro dia de nossa conversão, dizendo: confortai-me, Senhor, meu Deus, no bom propósito e em vosso santo serviço; concedei-me começar hoje deveras, pois nada é o que até aqui tenho feito.¹⁴²

Importa aqui lembrar essas indicações voltadas aos homens de religião, pois os letrados de Avis, mesmo já mais afeitos aos ensinamentos dos médicos letrados, conservavam em suas missivas doutrinárias algumas raízes religiosas do regimento do corpo. As diversas formas de zelo com o corpo voltadas aos monges e pregadores serviram, igualmente, aos propósitos de homens do século: os letrados de corte e os médicos.¹⁴³ Fosse na universidade, que naquele tempo já se destacava como a produtora de uma elite médica, fosse na corte, que já se destacava como produtora de saber, pensar sobre o corpo era pensar na manutenção da vida, mas, mais importante que isso, era pensar no futuro salvacionista. Por isso mesmo, tomar por empréstimo as verdades que os religiosos insistiam em divulgar,¹⁴⁴ ou por vezes, como era recorrente nos períodos de enfrentamento de doenças coletivas como a peste, emprestar aos religiosos algumas ferramentas, obtidas pela prática cotidiana e que

¹⁴¹ TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo* (primeira metade do século XV): com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Tradução das reflexões de São Francisco de Sales e demais orações e salmos, por Lúcia M. Endlich Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 61-62.

¹⁴² TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*, p. 60-61.

¹⁴³ Sobre a importância das interrelações entre o poder temporal e a Igreja, ver: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei* – Um estudo sobre a teologia política medieval, p. 125 e ss.

¹⁴⁴ No caso específico dos saberes diretamente ligados ao corpo, vale atentar que a poderosa tradição cristã, que associava a cura à caridade religiosa e à intervenção milagrosa, determinava, em teoria, que a prioridade da atenção ao homem deveria ser voltada para a alma e, portanto, a atenção ao corpo era sempre subordinada a essa prioridade. RÜEGG, Walter (coord.). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média. Coord. Hilde de Ridder-Symoens. Trad. Gabinete de tradução da Faculdade de Letras do Porto coordenada por M. Gomes da Torre. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 362.

contribuíam para as deduções universalizantes, era um exercício bastante comum entre os diversos grupos de letrados de diferentes lugares sociais.

A respeito dos infortúnios provocados pelas doenças coletivas, vale recordar que em tais momentos os debates acerca dos cuidados preventivos contra a peste causavam embaraços de ordem moral que geravam querelas entre os religiosos, os físicos e os reis. Havia casos, por exemplo, em que as prescrições médicas vinham reforçar os saberes cultivados pelos religiosos e, assim, contribuíam com a harmonia das relações entre a Igreja e os reis, já que quase sempre os físicos eram funcionários régios. Nesses casos positivos, a propagação de escritos voltados para a prevenção, tratamento e cura da peste se configurava como um manancial reformulado de costumes que cabiam muito bem aos propósitos da fé. Evitar o coito, por exemplo, não era somente benéfico para pôr em prática as virtudes, mas era também uma forma de evitar o contágio e a disseminação da doença, decorrente do contato entre pessoas infectadas e saudáveis. A mesma lógica apresentava-se em outras prescrições, como a limpeza corporal e do ambiente, os cuidados com os mortos, entre outras.¹⁴⁵

Essa harmonia, no entanto, nem sempre era mantida, pois havia casos em que as recomendações dos médicos contrariavam os ensinamentos religiosos. Uma delas, abandonar o lugar infectado, foi alvo de discussões extensas e dependia de malabarismos teológicos para a sua realização, já que os médicos insistiam na sua importância. Andar sempre longe da doença, como ordenava Hipócrates e muitos outros na esteira dele, significava, sobretudo, andar longe dos doentes e não exercer as ações de caridade e misericórdia com os aflitos, o que não era admitido nos escritos religiosos, nos quais a caridade, a misericórdia e o socorro aos enfermos eram ações glorificadas. Na *Regra São Bento*, por exemplo, recomendava-se ter “cuidado acerca dos enfermos” e que eles fossem verdadeiramente servidos, tal como “Jesus Cristo”, que disse: “fui enfermo e me visitaste”. Os monges eram ainda aconselhados a não ter nojo dos subjugados pelas doenças, quaisquer que fossem elas, da mesma forma que os enfermos deveriam ser suportados com “toda paciência, porque de semelhantes [ações] se ganha maior merecimento”.¹⁴⁶

D. Duarte, por sua vez, escreveu que era um exercício de prudência abandonar os lugares atingidos pela peste, mesmo que isso significasse abandonar os irmãos aflitos, como

¹⁴⁵ As prevenções e tratamentos da peste não eram muito variados, em geral, ficavam evidentes algumas regras básicas: evitar comer em demasia, evitar a preguiça, guardar a rigorosa castidade e, sobretudo, recorrer à confissão e à penitência com a finalidade de manter o corpo e o espírito afastados dos pecados. Para uma leitura das principais recomendações dos físicos dos séculos XIV e XV, ver: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro cultural português, 1979, p. 48-69.

¹⁴⁶ *Regra de São Bento* [Trad. de Frei João Álvares], p. 21-22.

mentionado no segundo capítulo. O eloquente atribuía seu infortúnio e sua longa tristeza ao fato de ter ficado por um tempo “em lugar de pestilência”,¹⁴⁷ reforçando, portanto, a recomendação dos físicos de abandono dos lugares infectados. As disposições de D. Duarte, por sua vez, indiciam que, nesses momentos de exceção, uma nova ordem hierárquica na transmissão dos saberes virtuosos se estabelecia: os médicos prescreviam e, muitas das vezes, os padres confirmavam. Desse modo, era comum justificar-se o abandono dos aflitos pela necessidade de conservar a vida coletiva, ou seja, abandonavam-se uns para que muitos pudessem prosperar.¹⁴⁸ Portanto, tanto em casos negativos quanto positivos, o que estava em jogo para os letrados do século XV era a harmonia entre os preceitos estabelecidos pelos homens de virtude, fossem médicos, reis, nobres ou religiosos, de forma que nem se podia restringir algum hábito virtuoso ou alguma verdade profunda ao universo religioso, nem, em contrapartida, era aceito restringir o aprendizado que se obtinha na vida temporal a este plano. Os homens de saber vindos dos mosteiros ou das cortes partilhavam e pregavam o mesmo objetivo, a salvação, por isso concentravam seus esforços especulativos em uma única conclusão lógica previamente conhecida: a constatação da existência de um Deus misericordioso, que demarcava os trilhos da vida do cristão e compartia a expectativa de uma salvação coletiva.¹⁴⁹

Ainda a respeito das relações entre o mundo religioso e o mundo laico, vale destacar o lugar privilegiado que os monges e pregadores de toda sorte ainda ocupavam na sociedade portuguesa do século XV: eram eles dignos de serem imitados. Apresentavam-se como uma referência importante dada sua ambivalência, ou seja, por um lado, eles eram produtores de textos e contribuía com novas criações, alimentando assim o patrimônio coletivo do saber; por outro lado, eram eles referências a serem imitadas, pois seu exemplo de vida virtuosa se sobrepunha a todos os outros.¹⁵⁰ Como ensinara Gregório Magno, “o coração dos ouvintes é mais facilmente penetrado pelas palavras que encontram confirmação na vida daquele que anuncia, o qual, dizendo, ordena, mas demonstrando com o exemplo, ajuda a concretizar”.¹⁵¹ Assim, quando o papa Gregório recordava as vestes recomendadas aos sacerdotes, como lembrado no início do capítulo, ele não somente atentava para a diferenciação entre os homens escolhidos para conduzir os fiéis e aqueles que tinham por obrigação moral seguir

¹⁴⁷ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 73.

¹⁴⁸ JONSEN, Albert. *A Short History of Medical ethics*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 45-47.

¹⁴⁹ PLUTA, Olaf. How Matter Becomes Mind: Late-Medieval Theories of Emergence. In: LAGERLUND, Henrik (Ed.). *Forming the Mind*. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht, The Netherlands: Springer, p. 149.

¹⁵⁰ CARRUTHERS, Mary. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Diane Meur. Paris: Macula, 2002, p. 278-279.

¹⁵¹ GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*, p. 64.

seus conselhos, mas também atribuía um peso significativo ao corpo do sacerdote, especificamente à sua aparência e à importância que esse exterior tinha na função pastoral. Foi por isso que Gregório Magno legislou sobre as formas corretas de falar e gesticular, sobre as precauções contra os diversos pecados que residiam no corpo e, entre outras recomendações, sobre a necessidade de privar da graça das ordens sagradas os portadores de corpo deformado, como o coxo, o cego, o corcunda, entre outros.¹⁵²

Em geral, tais ensinamentos de Gregório de Magno e de outros na sua esteira marcavam duas vias diferentes para o ensino dos hábitos virtuosos a sustentarem as indicações promovidas pelos letrados de Avis. De um lado, elas afirmavam um exterior adequado ao sacerdote, que posteriormente se estenderia, preservando algumas especificidades do clero, aos demais homens virtuosos – guias da sociedade cristã.¹⁵³ Mediante esse exterior eram reafirmadas as diferenças entre os mais achegados a Deus e os outros, e igualmente esse mesmo exterior propagava as virtudes pelas sutilezas das aparências, incitando os fiéis a imitarem seus mestres.¹⁵⁴ Por outro lado, a rememoração da vida dos homens santos, das aparências e dos hábitos virtuosos desses mestres contribuía na construção do inventário dos bons hábitos, não somente pelo exterior a ser imitado, mas fundamentalmente pelas regras que eram repetitivamente enumeradas nos diversos textos que eram copiados, lidos em voz alta e, do mesmo modo, recordados nas diversas conversas virtuosas que eram promovidas entre os mais adiantados nas virtudes e aqueles que deveriam aprender – entre os pais e os filhos, o confessor e o pecador, o sermonista e os seus fiéis, e outros. Desse modo, os fiéis podiam ver com olhos físicos o exterior dos homens santos, e pelo exercício da memória, por meio de suas histórias, podiam formar a imagem daqueles que deveriam ser imitados.¹⁵⁵ Poder-se-ia, desse modo, aprender a trilhar os mesmos caminhos de virtude que tais homens percorreram, conservando seus hábitos, evitando suas mesmas esquivações e, portanto, cuidando do corpo com os mesmos zelos.

Cuidar do corpo para os quatrocentistas era, como foi adiantado, uma questão religiosa, pois esses homens partilhavam da crença em uma Verdade superior e tinham por

¹⁵² SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident medieval*, p. 95.

¹⁵³ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, p. 125.

¹⁵⁴ A força do ensino pelo incitamento do imitar é bastante defendida pelos letrados dos séculos finais da Idade Média. No caso específico das aparências exteriores, ver: CABANAS, Maria I. M. *Traje, gentileza e Poesia. Moda e vestimenta no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001; POIRIER, Jean (Dir.). *História dos costumes: as técnicas do corpo*; PASTOUREAU, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

¹⁵⁵ Sobre a propagação das imagens de virtude e o exercício de memória, ver: YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007; SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

naturalizada a noção de que o tempo presente era somente uma passagem rumo à salvação. Além disso, o repertório intelectual dos letrados de Avis – ou seja, os instrumentos que eles usavam para construir seus ensinamentos – era decorrente das discussões teológicas e, portanto, das verdades construídas pelas autoridades reconhecidamente cristãs.¹⁵⁶ Na esteira de um dos maiores pensadores do cristianismo, Tomás de Aquino, confiaram, assim, na possibilidade de uma união benéfica entre o que os homens deviam fazer, tendo-se em vista a lei divina e as necessidades intrínsecas da natureza humana – de autoconservação, de procriação, de viver em comunidade, entre outras.¹⁵⁷

Não era somente com o mundo material e terrestre que esses homens tinham de lidar para ensinar seus contemporâneos a cuidar do corpo, pois este não podia ser restringido a uma descrição física da natureza. Era o corpo parte de um todo harmonioso, um todo criado por Deus, que abarcava as coisas materiais e físicas, mas também as espirituais. Essa natureza, que englobava todas as coisas criadas por Deus já havia, entretanto, sido demarcada e ordenada no livro Gênesis.¹⁵⁸ Se uma das metas dos escritores de Avis era pensar o corpo material e finito, a fonte primeira de que esses homens dispunham para retirar as necessárias informações era, sobretudo, a Sagrada Escritura. Essa era uma fonte cintilante de saber, já que, por suas letras, irradiava sentidos superiores que eram compreendidos somente pelo exercício da verdadeira leitura: aquela seguida da meditação e que buscava a contemplação da verdade.¹⁵⁹ Assim, o corpo e todas as outras coisas materiais criadas por Deus obedeciam a uma regularidade, nomeada genericamente de natureza – como já foi mencionado –, que havia sido planeada e ordenada no primeiro momento da criação, como narra o épico Gênesis. Do mesmo modo, o corpo participava de todo um mistério digno de fé, e não de explicação.

Esse parêntese para retomar a criação e a compreensão que os quatrocentistas tinham da natureza se justifica, dada a retomada recorrente da tópica da criação do mundo e do potencial da pessoa humana para viver e se manter convicta na salvação. Mas mais importante do que isso no que diz respeito ao corpo era o entendimento de que, como parte da natureza criada, ele só poderia ser conhecido e passível de intervenção pela compreensão moralmente

¹⁵⁶ Para uma apreciação geral sobre as discussões, querelas intelectuais, bem como as matrizes dos saberes divulgados no século XV, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 241-255. Especificamente sobre os letrados da corte de Avis, ver: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 379-502.

¹⁵⁷ NERI, Demetrio. *Filosofia Moral*. Manual introdutivo, p. 147.

¹⁵⁸ CASINI, Paolo. *As filosofias da natureza*. Trad. Ana Falcão Bastos e Luis Leitão. Lisboa: Editorial Presença, p. 68.

¹⁵⁹ Cf. CARRUTHERS, Mary. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. A ligação entre a leitura e a contemplação, especificamente, entre a leitura da natureza e o encontro divino, foi o tema principal do *Orto do Esposo*.

correta do sentido de ordem estabelecido pelo divino.¹⁶⁰ As intervenções no corpo, portanto, respeitavam os limites impostos por essa natureza, pois os físicos daquele tempo, os religiosos e também os nobres de Avis não pensavam em corrigir os corpos deformados, por exemplo, tampouco propunham intervenções cirúrgicas e com aparelhos – cordas para arretar a postura, cintas que garantissem boas formas, entre outras – em busca de corpos mais belos e funcionais, como será comum a partir do século XVI.¹⁶¹ Eles, ao contrário, limitavam as técnicas de intervenção no corpo à restituição da harmonia da criação; nada mais que isso. Não se encontram nos escritos produzidos pela corte de Avis, por exemplo, listas de cuidados visando à beleza dos corpos, antes se encontram recomendações para restituir o equilíbrio. Se em descrições específicas de alguns personagens importantes, geralmente elogiosas, eles se referiram a homens e mulheres formosos, de boa disposição corpórea, como era comum nas crônicas, tais letrados o faziam mais para recordar as virtudes da alma espelhadas no corpo do que propriamente para exaltar uma beleza que não sofresse tal reflexo. O sentido de beleza idealizado estabelecia justamente este elo, atrelando o corpo belo às virtudes e associando-o ao rei e aos grandes nobres.¹⁶² O que é, portanto, recorrente em tais escritos não são passagens que propõem receituários para aformosear o corpo, mas antes aquelas referentes à conduta exímia: moderação no comer e beber, controle da fraqueza do espírito e fortaleza, persistência em levar adiante tudo o que for começado, entre outros.

Aqueles cuja função era ensinar os contemporâneos a cuidar do corpo, no século XV, tendo-se em conta o referido elo entre o externo e o interior, não puderam deixar de estabelecer algumas metas para as aparências, já que estas, como mencionado, cumpriam uma função importante na difusão de modelos exemplares de conduta. Entre os letrados de Avis, por exemplo, a importância do exterior corporal era, certamente, associada ao poder que as aparências tinham para divulgar as virtudes. No *Livro dos Ofícios*, então tornado atual pelo infante D. Pedro ao traduzi-lo no século XV, um dos ensinamentos do filósofo romano Cícero tocava na “formosura do corpo”. Segundo o livro, a “direita composição dos membros constrange os olhos a resguardar” os bons hábitos, desse modo, “esta formosura que resplandece na vida” garante autoridade aos que dela são dotados, em razão da “boa ordenação, firmeza e bom modo que tem em seus ditos e em seus feitos”,¹⁶³ portanto, entre as

¹⁶⁰ CASINI, Paolo. *As filosofias da natureza*, p. 69.

¹⁶¹ VIGARELLO, Georges. Panóplias Corretoras: Balizas para uma história. In: SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). *Políticas do Corpo*. Elementos para uma história das práticas corporais, p. 21 e ss.

¹⁶² VIGARELLO, Georges. *História da beleza*. O corpo e a arte de se embelezar, do Renascimento aos dias de hoje. Trad. Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 11.

¹⁶³ Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram, o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 802.

várias obrigações dos homens de virtude, deviam estar aquelas ligadas à busca de um corpo perfeito, que denunciasses à primeira vista o bem que este corpo carregava.

Os célebres cronistas Fernão Lopes, Zurara e Rui de Pina pareceram nutrir, igualmente, uma crença no poder e valor das aparências, todavia, nunca sem estabelecer associações com as condutas. Em suas buscas por recordar e registrar os feitos daqueles “dignos de memória”, tais cronistas não se eximiram de descrever a formosura corporal, mas as referências a esta sempre se perdem em meio às práticas e condutas que os destacavam. Rui de Pina, por exemplo, ao compor um retrato de D. Duarte, deixa registrado que o rei “foi homem de boa estatura do corpo, e de grandes e fortes membros” e sua presença era, na visão do cronista, graciosa, pois seus “cabelos corredios”, seu “rosto redondo” e pouco enverrugado, seus “olhos moles e pouca barba” revelavam um homem de virtude e boa sabedoria.¹⁶⁴ Fernão Lopes, por sua vez, quando trata de um outro rei, D. Fernando, também não se esquece da aparência e começa pelo que caracterizava o jovem príncipe, a quem estava prometido o trono: “mancebo valente, ledado e namorador, amador de mulheres e achegado a elas”. Recorda igualmente o primeiro cronista régio as habilidades do rei no cavalgar, pois D. Fernando era considerado “grande justador, lançador e muito braceiro” e ainda muito afeito na espada. Mas lhe chama, sobretudo, atenção o corpo bem composto do rei: de “razoável altura, formoso em parecer e muito vistoso”, tanto que estando ele junto de outros homens “logo o julgavam por rei”.¹⁶⁵ O segundo cronista régio, Zurara, ao escrever sobre os feitos do infante D. Henrique não deixa de tratar igualmente de suas “feições corporais”. O nobre, segundo o escritor, era um homem de “boa grandeza” de “carnadura grossa, de largos e fortes membros”. Destaca o cronista igualmente os cabelos de D. Henrique sempre “tanto alevantados” e sua pele: “cor de natureza branca”.¹⁶⁶

A julgar por esses retratos e outros que os cronistas deixaram registrados, as aparências dos nobres, reis e infantes eram também marcas das virtuosidades dos grandes, já que, na linguagem comum daquele tempo, como vimos, o corpo ajudava a refletir o que o homem era em seu interior, pensamentos e vontades.¹⁶⁷ Por isso, as práticas de esportes eram vistas, ao mesmo tempo, como formas de descansar o entender, de pôr em exercício a generosidade para com o corpo e de fortalecer a estatura. Por essas e outras linhas, pode-se

¹⁶⁴ RUI DE PINA. *Chronica do senhor Rey D. Duarte*. In: *Crônicas de Rui de Pina*. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 494-495.

¹⁶⁵ FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. Fernando* (1440-1450). Lisboa: Escripitorio, 1895, p. 5-6.

¹⁶⁶ GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné* (1452-1453). Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança. Lisboa: Livraria Civilização, 1973, p. 21.

¹⁶⁷ MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média, p. 359.

concluir que as manhas da caça, do cavalgar e os treinos de armas, em geral, deveriam fazer parte da vida cotidiana da cabeça e dos principais membros do corpo social; eram exercícios obrigatórios para cuidar do aspecto em geral. Além desses hábitos, os homens de corte privilegiavam, tendo em vista a boa proporção da forma, o cuidado com a alimentação e com a boa saúde do estômago, em detrimento de qualquer outra atitude benéfica com o corpo. Como veremos, a alimentação era considerada o modo mais eficaz de atingir o equilíbrio do corpo, pois por ela se alcançava a boa compleição dos homens e, como foi trabalho até aqui, igualmente se poderia atingir a unidade do corpo social a partir da saúde de cada membro.

O alimento que nutre, restaura e protege

O franciscano Roger Bacon, referência incontornável para os físicos e os letrados portugueses do período aqui em questão, redigiu e enviou para o papa Clemente IV, por volta de 1267, uma espécie de sumário de um projeto audacioso que ele pretendia levar a cabo: reunir as ciências e os saberes que delas nasciam em uma única ciência, a experimental. Entre os vários saberes estudados, Bacon reservou um lugar especial para a medicina,¹⁶⁸ propondo uma reformulação do regime de saúde propalado pelos físicos, por sua ineficácia para afastar os achaques da velhice e prolongar de forma virtuosa a vida. Com respaldo nos escritos dos sábios antigos¹⁶⁹ e nos relatos de homens que viveram muito mais do que era comum viver,¹⁷⁰ Roger Bacon elaborou uma lista de ingredientes que poderiam ser combinados na produção de “algum alimento ou bebida” que tivesse um “equilíbrio”¹⁷¹ próximo ao perfeito e, assim, pela

¹⁶⁸ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza (≅ 1267). Introdução de Jan G. ter Reegen. Trad. de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 34.

¹⁶⁹ Roger Bacon, após discorrer sobre os mais variados elementos que se combinariam em um remédio para a longa vida, lista suas fontes: “Quais são os remédios e o que entra na sua composição pode ser encontrado, sobretudo no livro *Dos Segredos*, de Aristóteles, na filosofia de Artéfio, no livro *Sobre os achaques da velhice*, no *Tratado sobre os idosos* e o *Regime dos velhos*, nos livros de Plínio e em outros lugares, de várias formas”. ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 147.

¹⁷⁰ Escreve Bacon: Artéfio, “que percorreu todas as regiões do Oriente”, – possuímos poucas informações sobre esse personagem – relatou a existência de um mestre da Índia, Tântalo, que vivera “muitas centenas de anos”; também Plínio narra na sua *História Natural* que um homem que esteve com Otávio Augusto tinha prolongado sua vida; no livro *Sobre os incômodos da velhice* foi registrada a história de um homem que “restabelecera o seu estado de juventude” e, ainda, no mesmo livro “está escrito que um homem se ungira todo com um unguento durante muitas centenas de anos”. ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 142-143.

¹⁷¹ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 146.

ingestão de tal remédio poder-se-ia ter uma “longevidade” muito além do que se costumava ter.¹⁷² Segundo o célebre escritor, os elementos que poderiam ser combinados eram: o “ouro”, considerado o “maior amigo da natureza”; a “pérola”, elemento “muito eficaz para a conservação da vida”; o “*anthos*”, que é a “flor do alecrim” que deveria ser “pura” e “colhida no tempo certo”; o “âmbar”, ou seja, o “esperma dos cetáceos, uma coisa de força maravilhosa para esse fim”; o “bom lenho do aloé”, uma “planta da Índia” a ser usada virgem, sem qualquer tratamento; o “osso”, de onde se origina o coração do “cervo”; a “carne” da serpente, “que é a comida dos habitantes de Tiro”; por fim, deveria ser acrescentado o réptil que serve de alimento aos etíopes, ou seja, a carne de um “dragão”.¹⁷³

O projeto audacioso de Roger Bacon, como é sabido, não foi finalizado, nem é possível atestar se algum físico ou outro pensador obteve algum sucesso ao combinar os exóticos ingredientes que propiciariam a tão sonhada longevidade. Todavia, aqui não interessa propriamente questionar sobre a legitimidade ou não desse remédio proposto por Bacon. Muito antes o contrário, interessa recordar os ensinamentos do célebre pensador, pois ele sugere o lugar central que o cuidado com a ingestão tinha nas prescrições para o corpo, entre os séculos XIII e XV. Ao propor, pois, um alimento ou bebida que atuasse na longevidade dos homens, Bacon atualizava o saber antigo e medieval sobre os instrumentos que a natureza humana possuía para captar as substâncias do que se ingeria e transformá-las nas coisas necessárias à nutrição e, assim, deixava pressuposto que pela ingestão se poderia alcançar o equilíbrio natural que os homens haviam perdido no momento da Queda.

A alteração dos alimentos e a consequente nutrição do corpo, para homens de saber como Bacon – devedores das lições de Hipócrates e Galeno –, eram processos considerados complexos, que envolviam diversos órgãos do ventre, e decisivos para a manutenção do equilíbrio do corpo. Galeno, ainda no século II, descrevera em seu tratado *Sobre as Faculdades Naturais*, os órgãos envolvidos na transformação dos comestíveis, mas atentara, sobretudo, para a necessidade de saber sobre o que se devia ou não comer, pois, para “se transformar em outra coisa” os alimentos deviam possuir, necessariamente, “uma determinada afinidade nas suas qualidades”.¹⁷⁴ No citado tratado, o célebre médico romano realizou um estudo detalhado sobre a assimilação e a moção dos alimentos e descreveu também os instrumentos naturais – os órgãos – envolvidos na tarefa; instruiu ainda sobre a mistura das

¹⁷² ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 138.

¹⁷³ ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas* – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza, p. 144-145.

¹⁷⁴ GALEN. *On the natural faculties* ($\cong$ 170). With an english translation by Arthur John Brock. London; Cambridge: William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1952, p. 33.

partes semelhantes e sobre sua interferência na gestão harmoniosa do corpo.¹⁷⁵ A síntese galênica, vale reafirmar, foi uma das mais férteis entre os pensadores e físicos medievais. Esses recordavam os escritos de Galeno, confrontavam-nos com a experiência cotidiana e produziam os seus próprios saberes relativos ao corpo.¹⁷⁶

Séculos mais tarde, as impressões sobre os órgãos do ventre envolvidos na transformação dos alimentos, ou seja, na separação das partes nutritivas e daquelas que deveriam ser descartadas, ocuparam físicos letrados como Henri de Mondeville e Gui de Chauliac, entre outros mestres da cirurgia.¹⁷⁷ A preocupação com as qualidades do que se ingeria e as interferências que causavam na compleição dos homens ganharam, no entanto, mais destaque entre os físicos. A esse respeito, o célebre português Pedro Hispano, por exemplo, recordava Galeno na sua *Suma da conservação da saúde* para ensinar que eram três as razões pelas quais os homens não viviam muito: “a reunião de contrários, a oposição dos alimentos e a matéria dos corpos que se tomam”.¹⁷⁸ Não menos célebre Aldebradin de Sienne, no seu *Le Régime du corps*, alertava igualmente para as qualidades dos alimentos, ao propor que a “primeira coisa a saber” no regime do corpo é a “compleição e a natureza de todas as coisas que devem ser comidas” e, em segundo lugar, devia-se perscrutar a compleição daqueles que recebem os alimentos.¹⁷⁹ Portanto, para ambos, a qualidade dos alimentos – se são secos ou húmidos, quentes ou frios – era determinante na boa nutrição, já que eles se combinavam com os humores do corpo e contribuíam para garantir a boa compleição dos homens, tal como propunha Galeno.¹⁸⁰

Sobre as qualidades dos alimentos, não se pode negligenciar a forma como os ensinamentos dos médicos e filósofos antigos foram incorporados pelos físicos medievais. Hipócrates e Galeno tinham descrito os comestíveis com o propósito primeiro de indicar uma divisão entre a ingestão de receitas medicamentosas e de alimentos em geral. As receitas, na visão principalmente de Galeno, tinham por finalidade alterar as substâncias físicas e corrigir

¹⁷⁵ MORAND, Anne-France. Mistura das qualidades e determinação da saúde em Galeno: aspectos químicos e cósmicos. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*, p. 204 e 206.

¹⁷⁶ Sobre a importância dos escritos antigos e da experiência para a medicina medieval, ver: GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge. Trad. de Maria Laura Bardinet Broso. Paris: Éditions du seuil, 1995, principalmente o capítulo *La scolastique médicale*.

¹⁷⁷ Cf. HUARD, Pierre; GRMEK, Mirko Drazen. *Mille ans de Chirurgie en occident: V-XV siècles*. Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1966.

¹⁷⁸ PEDRO HISPANO. Livro sobre a conservação da saúde (século XIII). In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 450.

¹⁷⁹ *Le régime du corps de Maître Aldebrandin de Sienne*. Texte Français du XIII^e siècle. Publié pour la Première fois d’après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la Bibliothèque de l’Arsenal par les docteurs Louis Landouzy et Roger Pepin. Préface de M. Antoine Thomas. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1911, p. 13.

¹⁸⁰ MORAND, Anne-France. Mistura das qualidades e determinação da saúde em Galeno: aspectos químicos e cósmicos. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*, p. 204.

seus acidentes; em contrapartida, os alimentos se relacionavam somente com o processo de nutrição e o consequente aumento das substâncias corpóreas.¹⁸¹ Desse modo, quando descrevia as qualidades dos comestíveis, principalmente os graus de quentura, Galeno o fazia mais para definir os usos corretivos de certos gêneros alimentícios do que propriamente para propor uma alimentação, digamos, balanceada, a fim de evitar os diversos acidentes.¹⁸² Embora esses pensadores da antiguidade recomendassem formas de manter a saúde e prevenir os acidentes, davam bem mais atenção ao exercício físico, à sobriedade nos comportamentos em geral e ao regime de banhos, limitando-se, no que diz respeito aos alimentos, a preceituar a moderação ao comer, ou seja, o alimentar-se somente do necessário para manter a vida.¹⁸³ Por sua vez, os regimes de saúde de escritores como Aldebradin de Sienne e Pedro Hispano, entre outros, recordavam as qualidades dos alimentos e as boas maneiras ao se alimentar – horários, vestimentas adequadas, caminhadas antes ou depois das refeições – como formas de cuidar do corpo, ou seja, formas de se antecipar aos perigos à vida.¹⁸⁴

Com o propósito de ensinar os hábitos para conservar a saúde do corpo, os regimentos dos físicos configuraram-se como uma ferramenta útil para a seleção de comestíveis mais salutaros do que outros e dessa forma contribuíram também para fixar determinados gostos e costumes à mesa. Alguns comestíveis, regularmente analisados e prescritos pelos médicos, foram gradativamente sendo incorporados à cozinha de um modo geral.¹⁸⁵ Foi o caso, por exemplo, de alguns condimentos e especiarias, a princípio usados como uma forma de ativar o calor do corpo para uma boa digestão, mas que, paulatinamente, foram recordados igualmente

¹⁸¹ Galeno propunha que os alimentos eram transformados pelos órgãos do ventre e transferidos para o sangue, assim, as veias tinham a função de transportar as partes aproveitáveis dos alimentos para o resto do corpo. Cf. MORAND, Anne-France. Mistura das qualidades e determinação da saúde em Galeno: aspectos químicos e cósmicos. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*.

¹⁸² ADAMSON, Melitta Weis. *Food in Medieval Times*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press, 2004, p. 206.

¹⁸³ REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais – aspectos da cultura alimentar europeia*, p. 65.

¹⁸⁴ Após o século X, os escritos de Galeno passaram a ser sistematicamente traduzidos para o latim, principalmente na escola de medicina de Salerno – que nos séculos X ao XIII foi o principal centro de tradução e produção de escritos médicos. Por intermédio dos árabes, principalmente Haly Abbas (século XI), os escritores de Salerno passaram a utilizar as classificações galênicas sobre os graus de quentura dos alimentos, mas para aconselhar sobre os bons alimentos que deveriam ser consumidos. Melhor dizendo, os físicos e pensadores medievais estenderam a descrição das qualidades dos produtos envolvidos na composição das receitas para os gêneros alimentícios em geral e, assim, uma outra forma de classificação foi forjada – os remédios, os venenos, alimentos corretivos e alimentos puros – tornando mais complexa a atividade da alimentação, realizada, entre outras finalidades, também como uma forma de manter a saúde geral do corpo. Ver: ADAMSON, Melitta Weis. *Food in Medieval Times*, p. 207.

¹⁸⁵ Vários autores, no que diz respeito principalmente à alimentação, sinalizam a importância da medicina na construção de um modo próprio de cuidar do corpo das cortes no final da Idade Média, para mais informações ver: REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais – aspectos da cultura alimentar europeia*; ADAMSON, Melitta Weis. *Food in Medieval Times*; FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado, Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. Sobre o contexto português, ver: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média.

pelos sabores que davam aos pratos, como era o caso de temperilhas como a canela, o cravo-da-índia, a galanga, o cardamomo, a cúrcuma, entre outros.¹⁸⁶ No Portugal do século XV, os regimes de saúde contribuíram para aguçar os paladares não somente pelo incremento às receitas que eles proporcionavam, mas por terem sido suas prescrições assimiladas pelos escritos pedagógicos de corte.¹⁸⁷ Os letrados de Avis, como vimos no segundo capítulo, não negligenciavam o saber médico e, no que diz respeito às prescrições relativas à alimentação, pode-se mesmo dizer que tais letrados alinhavaram a matéria médica com a ética cristã para produzir suas próprias missivas doutrinárias.¹⁸⁸

Talvez um dos melhores exemplos dessa assimilação seja a síntese que o rei D. Duarte registrou acerca do “regimento do estômago” no seu *Leal Conselheiro*. Partindo da sua própria experiência, o rei letrado afirmava que sua intenção ao compor tal escrito era aconselhar seus contemporâneos acerca dos cuidados a serem tomados para evitar o mal da azia.¹⁸⁹ Fazendo uso das disposições médicas que provavelmente circulavam entre os nobres portugueses, o eloquente não deixou de contemplar, igualmente, os estômagos sadios, pois não perdia de vista o dever de todo bom cristão ser prudente no zelo com seu corpo. O paralelismo entre os ensinamentos de D. Duarte e os divulgados pelos médicos de seu tempo é assumido pelo próprio escritor, que se autoidentificava como físico e dirigia sugestões também àqueles que, por ventura, não tomavam proveito dos seus ditos: estes deviam ter “conselho de outro melhor físico”.¹⁹⁰

De forma sintética e não perdendo de vista a prática vivida aliada ao conhecimento obtido pelos livros, o eloquente, a exemplo do citado Aldebradin de Sienne, registrou julgamentos sobre as qualidades dos alimentos e dos comportamentos benéficos antes, durante e depois da mesa. O ponto de partida do nobre escritor foi enumerar as regras acerca dos modos de comer menos prejudiciais à digestão: “quando jantar, comer bem mastigado, e não beber mais de duas vezes ou três”; se for escolher um vinho, escolha um razoavelmente

¹⁸⁶ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*, p. 481-482.

¹⁸⁷ Em outras partes, como na França e na Inglaterra, por exemplo, os funcionários régios, incumbidos da tarefa de providenciar a alimentação do rei e de seus mais íntimos, utilizavam os regimes de saúde e outros escritos médicos combinados com livros de receitas para desenvolver os cardápios régios. Cf. WEBER, A. S. *Queu du Roi, Roi des Queux: Taillevent and the Profession of Medieval Cooking*. In: CARLIN, Martha; ROSENTHAL, Joel T. *Food and Eating in Medieval Europe*. London: The Hambledon Press, 1998, p. 151-152. Pode ser que os ofícios da Aula em Portugal também fizessem uso dos regimes de saúde, entretanto, aqui desdobraremos as prescrições moralizantes dos letrados de Avis, e não propriamente os cozinheiros e a cozinha em Portugal. Sobre as divisões dos ofícios na corte portuguesa, ver: GOMES, Rita Costa. *A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, p.306 e ss.

¹⁸⁸ Sobre a alimentação e a ética cristã, ver: COVENEY, John. *Food, Morals and Meaning*. The pleasure and anxiety of eating.

¹⁸⁹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 379.

¹⁹⁰ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 382.

“aguado, porque, se é forte, dá maior trabalho ao estômago no cozer e digerir”; os derivados de leite devem ser evitados com rigor, comendo pouco, de preferência, nada “de nata e de toda vianda de leite”; igual cuidado mereciam os alimentos úmidos, como as cerejas, pêsegos e ostras, e os de “grossura”, como carnes e pescado, que deviam ser comidos, se o fossem, acompanhados de pão.¹⁹¹ Portanto, no pequeno escrito, o letrado de Avis enumerava os cuidados com o dito órgão e, já nas primeiras linhas, estabelecia que a boa mastigação e a escolha dos alimentos e das bebidas – contemplando-se as suas qualidades – fossem as primeiras medidas salutareis à digestão. Além disso, no trecho citado, o rei D. Duarte recordava igualmente uma imagem do estômago análoga à panela de água que trepida sobre o fogo: era o estômago o responsável pelo cozimento dos nutrientes ingeridos.

A panela com água fervente era, pois, uma metáfora eficaz para explorar o funcionamento do estômago e destacar a importância do calor equilibrado na separação das partes boas e ruins dos alimentos.¹⁹² O citado Aldebradin de Sienne, por exemplo, explorava essa analogia para esclarecer que a mistura de comestíveis de naturezas diferentes era o primeiro e principal erro no cuidado com a ferramenta principal da digestão. Escreve, a esse propósito, que muitas das vezes as naturezas diferenciadas dos homens os levavam a acreditar que podiam ingerir “várias carnes de várias naturezas comestíveis”, porém, na opinião do grande físico, essa impressão pouco sustentada era a “pior coisa para a saúde”, pois o estômago era como uma panela que se ocupa do cozer de cada coisa no seu devido tempo. Se, por ventura, na panela do corpo humano eram misturadas coisas diferentes, no preparo final se tinham nutrientes “tanto mal cozidos como bem cozidos”, e esse era o princípio do “fedor de muitas doenças”.¹⁹³

A dessemelhança das coisas ingeridas e o consequente desequilíbrio do corpo foram recordados, também, pelo célebre Pedro Hispano no opúsculo *Preservação da saúde*. O português ensinava que “a diversidade de pratos e as refeições prolongadas” eram as duas principais causas das doenças. Recorrendo aos ensinamentos de Avicena, explicitava, então, que as naturezas diferenciadas dos alimentos originavam “humores diversos”, causando “grande esforço na digestão”. Além disso, na opinião do físico, dever-se-ia estar sempre atento ao tempo e à ordem da alimentação: “o primeiro prato digere-se antes que o último

¹⁹¹ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 379.

¹⁹² REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais* – aspectos da cultura alimentar europeia, p. 65.

¹⁹³ *Le régime du corps de Maître Aldebrandin de Sienne*, p. 14-15.

comece a ser digerido” e, quando as refeições são demasiadamente prolongadas, “a parte digerida arrasta consigo a não digerida para o fígado”, causando assim diversas doenças.¹⁹⁴

A escolha dos alimentos, tendo em vista o calor e a umidade de cada um, era uma das preocupações mais centrais do regimento do corpo, já que a relação de dependência e dinamismo entre o corpo e o ambiente era contemplada igualmente na alimentação. Todavia, os escritores da corte de Avis e os físicos letrados não se limitavam a pensar a natureza dos alimentos para prescrever uma boa relação entre o homem e o seu estômago. Cuidados como o bem dormir, o regime de caminhadas e a exposição ao tempo fresco ou caloroso tinham, igualmente, seu lugar nos ensinamentos sobre a boa digestão. O rei D. Duarte, por exemplo, chamava atenção para a importância de que cada um se mantivesse “guardado do vento e do ar” e, ainda, na opinião do escritor, não era prudente se “desabotoar em casa muito fria”, principalmente no “grande comer”, ou seja, em eventos especiais em que a comilança era um pouco inevitável.¹⁹⁵ O físico Pedro Hispano, porém, atentara especificamente para “o calor dos pés”, pois “os nervos do estômago terminam nos pés”, assim, era aconselhável mantê-los quentes. No tempo do frio, segundo o médico escritor, era necessário aquecê-los “ao lume” e não se esquecer do restante do corpo, já que a manutenção do calor corpóreo em muito auxiliava a digestão.¹⁹⁶

Para bem cuidar do estômago, segundo D. Duarte, cabia ainda esperar pelo menos uma hora antes de se deitar e nunca dormir de dia e, em ocasiões especiais, quando as refeições fossem atrasadas, era recomendável que se comesse pouco e temperadamente.¹⁹⁷ O descanso após as refeições era uma prática comum entre os nobres e também entre a gente que usava do trabalho do corpo para garantir o sustento,¹⁹⁸ não sendo propriamente condenado pelos físicos letrados; mas o autor do *Leal Conselheiro* culpou os cochilos diurnos por causarem a sensação de quentura exagerada do ventre, especialmente nos homens que sofriam de azia. Contrariamente ao regime proposto pelo rei, os regimes dos físicos ensinavam que o bem dormir era uma das formas de conservar a saúde integral da pessoa humana,¹⁹⁹ pois durante o

¹⁹⁴ PEDRO HISPANO. Preservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 476.

¹⁹⁵ DUARTE, D. *Leal Conselheiro*, p. 382.

¹⁹⁶ PEDRO HISPANO. Preservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 482.

¹⁹⁷ DUARTE, D. *Leal Conselheiro*, p. 379-382.

¹⁹⁸ GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*, p. 203.

¹⁹⁹ Sobre as prescrições do bem dormir, ver: VERDON, Jean. Dormir au Moyen Âge. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 72 fasc. 4, 1994. Histoire medievale, moderne et contemporaine – Middeleeuwse, moderne en hedendaagse geschiedenis, p. 749-759. (Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1994_num_72_4_3965; Consultado em: 17/04/2012).

sono, segundo Aldebradin de Sienne, se “esquenta a carne” e os bons humores são ativados; assim, se tinha o princípio da “saúde do corpo” em geral e, conseqüentemente, do estômago. A esse respeito, Pedro Hispano recomendava dormir após as refeições: “primeiro do lado direito”, voltando-se ao esquerdo e terminando o sono do lado direito; mas em ocasiões de doença, o procedimento precisava ser inverso para contribuir “na calefação do fígado e no fluxo do ventre”.²⁰⁰

Os cuidados na escolha dos alimentos, o regime de descanso noturno ou do sono diurno compunham, pois, uma série de regras que visavam à boa digestão e eram preconizadas também levando em consideração a saúde integral do corpo, já que, pela alimentação, era possível equilibrar os humores e garantir a boa compleição dos homens. O português Pedro Hispano, por exemplo, sugeria que o princípio da saúde dependia da alimentação porque esta podia corrigir os humores corpóreos. Desse modo, o físico ensinava que o primeiro passo do exercício temperado era abster-se da ingestão “de produtos semelhantes” aos humores dominantes do corpo, ou seja, sendo “colérico”, era bom se precaver de não ingerir ingredientes “coléricos”; sendo “fleumático”, não consumir “fleumáticos, e assim dos restantes humores”.²⁰¹ Para os físicos letrados e os escritores de Avis, a manutenção do equilíbrio da compleição de cada um era o principal alvo do regimento do corpo, daí tais homens se aterem em recomendar uma boa alimentação acima de quaisquer outras práticas de cuidado na conservação do corpo. O conceito de compleição, vale lembrar, conjugava, pois, a constituição física, o ânimo espiritual e os diversos temperamentos da pessoa humana. Desse modo, sua descrição ou diagnóstico pressupunha a relação dos elementos do universo – terra, água, ar e fogo – com os quatro humores do corpo – sangue, bÍlis amarela, bÍlis negra e fleuma – e, ainda, com as qualidades – quente, fria, seca e úmida –; relação esta que determinava, portanto, a compleição humana dividida igualmente em quatro tipos: sanguínea, colérica, fleumática e melancólica.²⁰²

Interessa aqui destacar que os letrados de Avis adotaram essa concepção – proveniente dos escritos de medicina, mas também presente nos tratados religiosos e políticos, tais como o de EgÍdio Romano – para descrever as formas pelas quais se poderia alcançar a unidade e a

²⁰⁰ PEDRO HISPANO. Preservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 480.

²⁰¹ PEDRO HISPANO. Preservação da saúde. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras médicas de Pedro Hispano*, p. 474.

²⁰² SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Daliza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII). In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, abr-jun. 2010, p. 333-342. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702010000200004&script=sci_arttext; Consultado em: 10/11/2012), p. 337.

saúde do corpo social, como foi desdobrado até aqui. O núcleo central dos ensinamentos moralizantes que o rei D. Duarte e os demais letrados do seu tempo propalavam residia justamente na atenção que se dava a cada um, em seus aspectos físicos e espirituais, para submeter todos a práticas comuns, virtuosas e, na visão deles, voltadas para instituir a boa vivência entre os homens.²⁰³ O rei D. Duarte, por exemplo, relacionava a compleição desequilibrada dos homens a um rol de comportamentos sociais inadequados; assim, deixava pressuposto que todo mal poderia se originar da desordem corpórea:

E das compleições em geral se afirma: que os coléricos de sanha, pérfida, soberba são tentados, querendo ser semelhantes ao fogo, e desta condição mais participam em alteza e fervor. E os sanguíneos das coisas alegres, de bem querenças, festas, jogos, danças, tanger, cantar, montes, caça, pescarias, tudo pelo espaço e folgança mais são requeridos, segundo a compleição do ar, pois os obradores de tais coisas desordenadamente, e que não se atêm ao fim como devem, vaidade recebem por galardão. Os fleumáticos: vício de comer, beber, dormir, sem trabalho do corpo nem do espírito muito desejam, pois se presume de sua frieza e umidade semelhante às águas. E os melancólicos das coisas tristes, do aborrecimento de si e de outros, desperecem de todo bem e grande suspeita dos males são requeridos, semelhante sua frieza e secura à de algumas terras secas, que fruto bom e proveitoso não podem gerar.²⁰⁴

Sob a pena dos nobres portugueses quatrocentistas, os cuidados diversos com o corpo humano integravam, portanto, um regimento maior, que visava a garantir a saúde do reino de Portugal e, ao fim e ao cabo, garantir a entrada dos seus no Reino de Deus. A boa alimentação configurava-se, pois, como o combustível da engrenagem de todo o corpo e, por isso mesmo, era descrita como o primeiro e mais elevado cuidado com o físico. O descontrole ao se alimentar, por sua vez, era lembrado pelos letrados de Avis como o sêmen de onde provinham os principais males que poderiam acometer o corpo e o espírito. Portanto, as regras citadas anteriormente e, principalmente, a moderação alimentar eram associadas àquela virtude em que os homens tornavam-se senhores de seu corpo e se endureciam “contra a luxúria e contra os outros maus movimentos da carne”,²⁰⁵ ou seja, a virtude da Temperança, como lembrou o anônimo compositor do *Virgeu de Consolançon* – citando o filósofo Cícero.

O rei D. João I, o rei D. Duarte e o infante D. Pedro recomendavam a moderação no comer e beber como forma de se prevenir das mais variadas desordens: desde os achaques do

²⁰³ Cf. PACHECO, Maria Cândida Monteiro. Intelecto prático e vontade em D. Duarte, rei de Portugal. Versão portuguesa de “Intellect pratique et volonté chez Duarte, roi du Portugal”. In: *Les Philosophies Morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale*.

²⁰⁴ DUARTE, D. *Leal Conselheiro*, p. 288.

²⁰⁵ *Virgeu de Consolançon* (século XIV). Ed. Crít. de Albino de Bem Veiga. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 49.

corpo até os pecados do espírito. D. João I, por exemplo, no seu *Livro da Montaria*, alertava os homens para que, para exercer o ofício das armas, era necessário “ter bom fôlego”, e isso só era possível, na opinião do rei, se eles se resguardassem dos “grandes vícios do comer e do beber sem razão” e, ainda, para sintetizar seu ensinamento, ele alerta que “todo homem que alguma coisa queira valer”, deve usar em “sua vida”, principalmente, da “temperança”.²⁰⁶ Em outro momento de seu livro, D. João I complementa seu ensinamento sobre a temperança dizendo que “o homem nunca cai em erro grande senão pelas coisas em que toma grande prazer”, de forma que aos reis, que naquele tempo deveriam ser a síntese das virtudes, cumpria ter temperança: no “comer seja pouco” e no beber vinho, quando “houverem de beber”, que seja “terçado de água”, meado ou mais.²⁰⁷ De forma semelhante, o rei D. Duarte considerava a temperança o esteio do regimento da saúde. Tratando, ainda, do bem reger o estômago no combate à azia, o rei adverte:

[...] guardar boa e razoável temperança nos trabalhos do espírito e do corpo, considerando a idade e disposição dos tempos, está grande parte do regimento da saúde. E posto que isto tudo, parece difícil de guardar, se o for acostumando, parecerá bem ligeiro de fazer. E penso no bem que achará quem no trabalho se acostumar [...].²⁰⁸

No trabalho de bem cuidar do corpo, em síntese, a temperança se mostrava para os quatrocentistas como o verdadeiro fio da união harmoniosa entre o espírito virtuoso e a materialidade, dado que, por ela, se acreditava poder combater os males diversos que cercavam os homens durante a vida. Os letrados de Avis em diversos momentos de seus escritos recordavam curas, terapias e procedimentos corretivos para o corpo, como fez o rei D. Duarte no seu *Livro da Cartuxa*; porém, quando recolocavam em pauta os ensinamentos dos físicos, atentavam-se prioritariamente para o valor de se prevenir dos diversos acidentes à espreita. Não eram tais letrados meros instrutores quanto aos infortúnios, antes pelo contrário, eram homens que pensavam o presente como ponto de partida de um futuro promissor. Desse modo, pregavam a precaução e a prudência nos cuidados com o corpo e com o espírito, visando ao aqui e ao além de si próprios e dos seus.

²⁰⁶ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 12.

²⁰⁷ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*, p. 28.

²⁰⁸ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 382.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No terceiro capítulo do *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, o rei D. Duarte invadiu o campo da reflexão sobre as virtudes, tão caro aos seus contemporâneos, com a finalidade específica de explicitar o fio que conduziria seu arrazoado sobre uma manha apreciada entre os nobres portugueses de seu tempo, o cavalgar. Apregoava o eloquente que os bons hábitos, valores e, principalmente, as virtudes que seriam registradas em seu tratado, embora a partir de ensinamentos sobre uma arte de nobres, não ficariam restritos a estes, pois os concebia como intermediários para levar a toda a gente o rol de bons comportamentos, através das boas conversas e, principalmente, dos bons exemplos. Seu manual era, desse modo, pensado para aqueles que quisessem valer nesta vida e na outra, por isso advertia os briosos a fazerem “todas as coisas” sem perder de vista a lealdade “a Deus e aos homens”. E recomendava, do mesmo modo, que cumpria terem “boa e razoada fortaleza do corpo e do coração”, porque pela fortaleza se poderia “acometer, contradizer e suportar todas as coisas fortes e contrárias”. Tantas virtudes a serem praticadas dependiam, propõe ele ainda, das “boas experiências” e do “natural entender que pertence a seus estados e ofícios”, portanto, para alcançarem tal ilustre saber, uma justa medida era condição essencial: o regimento equilibrado do corpo e do espírito.¹

Ser leal e virtuoso, manter a fortaleza do corpo e do espírito e ser sábio na escolha entre fazer e se abster eram condições incontornáveis para, de degrau em degrau, ascender na escala rumo ao reino dos céus, segundo a síntese doutrinária dos letrados de Avis. Os letrados dessa corte – reis, infantes da dinastia de Avis e outros nobres de nascer e de ofício –, ocupavam-se, sistematicamente, em escrever, traduzir, compilar ou criar novos textos sobre o homem e o seu potencial para agir, sobre suas relações e sobre as motivações profundas da existência. Tais alvos, pelo que foi investigado ao longo deste trabalho, incidiam sobre as relações de poder e de governo, mas visavam os diversos âmbitos da vida dos quatrocentistas portugueses. A noção de governo, na linguagem comum daquele tempo, revelava-se ampla e com domínios diversos, desdobrando-se nas diferentes relações humanas: da razão com o corpo, dos homens entre si, do rei com o súdito e, principalmente, dos cristãos com seu Deus.

No seio de toda essa construção pedagógica estava o corpo, tanto o corpo físico de cada um como o corpo social. A materialidade, as relações humanas e a organização do reino

¹ DOM DUARTE. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda* [1433/1437-1438]. Edição crítica por Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1986, p. 8.

não eram, naquele contexto, somente temas para reflexão dos pensadores, eram, sim, etapas da governação, ou seja, partes a serem corrigidas, adestradas, tendo como fim último a boa concórdia e a paz entre os homens de bem. Nos escritos pedagógicos de corte, partia-se, portanto, do objetivo de reiterar a aliança forte entre as dimensões espiritual e material para instituir a unidade do corpo social, através, primeiramente, do equilíbrio das partes do humano e que proporcionaria a saúde de todos os membros do reino. Na síntese do infante D. Pedro, por exemplo, cada um estava obrigado a ser liberal e leal com o “corpo comum”. Esmiúça ele que, como cada um devia, neste mundo, suportar variadas mínguas, convinha que a todos fosse “feita mezinha com que universalmente” recebesse “remédio ao seu padecimento”; o que justificava a distribuição virtuosa das benfeitorias.

Justiça e prudência cumpriam, nessa busca pelo “bem comum” papel de destaque, pois “acorrer a ele” demandava que se pusesse em prática essas duas virtudes cardeais.² O remédio do corpo social deveria começar, como não poderia deixar de ser, pela cabeça, dado que, bem ordenada, ela sintetizava a razão e as virtuosidades que os homens haviam recebido na criação: a justiça, aplicada nas escolhas e ações; a lealdade, que deveria conduzir à comunhão entre os homens; a liberalidade, garantia da materialidade dos homens e do social; e, por fim, a prudência e suas partes, amparada na deferência ao passado como instrutor do presente e alimentador da esperança em um futuro venturoso. Alinhados, pois, com essas aspirações cristãs que explicavam a vida em comunhão com os outros, tais homens de poder e de letras repetiam uma narrativa para o seu presente cuja harmonia era ditada justamente pela sabedoria de um passado coletivo, do tempo bíblico e dos tempos sucessores da trajetória cristã na terra, que impunha uma verdade elevada e, igualmente, a esperança de um futuro salvador.

A prudência, que melhor se traduzia nos compromissos de rememorar, de corrigir e de esperar, era a virtude que, acima de todas, mais diretamente dizia respeito, no Quatrocentos português, aos cuidados com o corpo, pois suas noções correntes estavam relacionadas com a imagem de homem que eles deveriam preservar: uma imagem que não excluía a atenção às aparências, ao externo e, sobretudo, não descartava atribuir valor à vida terrena. Era no presente, e através da intervenção no âmbito material que se construía uma trajetória rumo a outro âmbito, o reino celeste. Nesse sentido, o corpo continuava a ser visto como um instrumento para fazer prosperar, no espírito, o cultivo de tais virtudes, da mesma forma que

² DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria (1418-1425). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 588.

essas virtudes cultivariam, nesse mesmo espírito, uma disposição para os cuidados com o corpo.

Mas foi o exercício da prudência no âmbito da prescrições médicas o ponto que singulariza o sentido dessa virtude entre os cortesãos de Avis, herdeiros já das preocupações de prevenção motivadas pelas grandes epidemias do século XIV e que se prolongaram de forma periódica durante o XV. Depois dessas epidemias, a manutenção da saúde tornou-se um problema da alçada também dos governantes, que buscaram preservar e dar a conhecer escritos médicos empenhados na conservação dos saudáveis e na reformação dos tocados pela doença. Esses visavam tanto o ambiente geral quanto os hábitos de cada um, por isso, foram apropriados pelos reis e infantes de Avis para comporem leis e posturas que diziam sobre a limpeza das cidades, principalmente, das “esterqueiras” e suas imundices,³ pois julgava-se que, com as sujidades, o ar se corrompia e apeçonhentava e, por consequência, se desequilibravam os humores dos homens – tal como havia ensinado Johannes Jacobi no seu *Regimento proueytoso contra há pestenença*.⁴

Os físicos letrados, Johannes Jacobi, Pedro Hispano, Aldebrandin de Siena, entre outros recordados ao longo do trabalho, atentaram para os ares peçonhentos e, especialmente, para os efeitos dos contatos dos homens com eles, bem como atentaram para a disposição dos astros sobre o corpo, dado que este se mostrava suscetível aos mais diversos agentes. Observavam que os ares e as águas peçonhentas, por exemplo, adentravam pela pele porosa e faziam surgir as doenças; do mesmo modo, os alimentos impuros entravam no estômago, transformavam-se e, através do sangue, corrompiam todo o corpo. Todavia, tais conselheiros do corpo ensinaram, sobretudo, que, para se prevenir das doenças, o principal exercício era a temperança no comer e a escolha adequada dos comestíveis, pois, através da alimentação, acreditava-se balancear adequadamente os humores – passo primordial para garantir a boa compleição dos homens. Para os físicos de Salerno, por exemplo, aqueles que queriam desfrutar de saúde, paz e longevidade deveriam beber “pouco vinho” e caminhar sempre após as refeições. E, ainda, diziam eles que os melhores remédios eram o “repouso”, a “alegria” e a “modesta refeição”.⁵

³ Ver: MORENO, Humberto Baquero. As quatro ordens da sociedade quatrocentista. In: Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 3, nº 5, 1998, p. 107-119. (Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg5-5.pdf; consultado em: 24/03/2012).

⁴ JOHANNES JACOBI. Regimento proueytoso contra há pestenença (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro cultural português, 1979, p. 319-320.

⁵ *L'École de Salerne* (≅ 1250). Trad. en vers Français par Ch. Meaux Saint-Marc avec le texte latin; introd. Ch. Daremberg. Paris: Libraire J. –B. Bailliére et fils, 1880, p. 53.

Atentos aos ensinamentos dos físicos, os letrados da corte de Avis davam, igualmente, primazia à correção da alimentação. O grande comer foi descrito pelos portugueses como um dos principais hábitos que enfraqueciam o corpo e abatiam o espírito, portanto, que deterioravam a compleição dos homens. O infante D. Pedro, como vimos, aconselhou seu irmão D. Duarte a combater a tristeza com a moderação no comer, a folgança e o contentamento, ou seja, tudo aquilo que caracterizava um cotidiano temperado. D. Duarte, por sua vez, também atribuiu o seu padecimento ao descontrole geral entre o corpo e o espírito, salientando o largo comer ou o jejum acentuado como uma das raízes do seu “humor melancólico”. Igualmente, D. João I recordava aos cavaleiros que, para alcançarem bom fôlego, era antes necessário ter temperança no comer e no beber, pois, através desta, ter-se-ia o equilíbrio necessário para possuir a força e a agilidade necessárias nos momentos de caça ou de guerra.

A harmonia entre os ensinamentos dos nobres de Avis e dos físicos letrados revela, pois, como os cuidados com o corpo foram, entre os portugueses, encarados como tarefas cotidianas de preservação da saúde e, ainda, como exercícios morais de cuidado de si. Os letrados de então ensinavam seus contemporâneos que, do desequilíbrio do corpo, emanaria toda uma série de comportamentos sociais inadequados. Os conselheiros do corpo, por sua vez, tinham como principal objetivo atuar na parte material da pessoa humana, corrigindo os humores e proporcionando a saúde a todos. Assim, do mesmo modo que os sábios cortesãos baseavam seus ensinamentos numa concepção de homem em que o espiritual era parte integrante do corpo, tais conselheiros divulgavam em seus escritos que, para alcançar-se a saúde ou preservar-se dos achaques, importava contemplar tanto o corpo quanto o espírito. Em outras palavras, eram homens que igualmente concebiam que a preservação da saúde não podia ser sem o complemento dos cuidados de ordem moral.

Esses físicos não podiam desprezar a atuação dos conselheiros da alma, principalmente dos confessores, pois estes tinham uma função que espelhava a deles no que diz respeito ao espírito, ou seja, tinham a função restituir a este a ordem, através da penitência e do perdão dos pecados que atormentavam a consciência dos fiéis. Muitas das vezes, como no caso dos tratados contra a peste, a sagrada confissão e a penitência eram prescritas pelos médicos como o primeiro remédio a ser buscado pelos enfermos, ou seja, os próprios médicos curvavam-se a uma ordem sobrenatural que determinava, em grande medida, a ordem natural. As relações, pois, entre os conselheiros do corpo e do espírito não se mostravam distantes, tampouco contraditórias. Clérigos e físicos contribuíram, cada um a seu modo, para construir

um solo prescritivo comum para o corpo e o espírito, e foi justamente esse solo, esmiuçado aqui, que alimentou as reflexões dos portugueses quatrocentistas.

Os letrados de Avis, apesar de terem dado maior peso aos ensinamentos dos clérigos em seus escritos – dada a limitação da medicina, anunciada pelos próprios físicos letrados, em somente atuar em uma parcela inferior de toda a criação divina, a materialidade –, não negligenciaram o inventário dos cuidados com o corpo, principalmente com a alimentação. Algumas noções que foram sendo naturalizadas naquele tempo são devedoras, em larga medida, dos saberes médicos, como, por exemplo, a do equilíbrio e unidade do corpo, que veio a servir aos nobres quatrocentistas para pensarem um modelo de corpo social ideal. Articulando as verdades dos médicos e as dos pensadores cristãos, eles elaboraram a sua noção de corpo físico saudável e puro e, por referência, de um corpo mais amplo, o da comunidade, cuja ordem era de alguma forma inspirada nessa primordial.

Na síntese realizada pelos portugueses letrados do século XV, os ensinamentos dos pensadores cristãos e os ensinamentos dos físicos foram alinhavados na busca por definir o lugar do homem na criação divina, as relações que deveriam ter com seus semelhantes e com as demais criaturas e, principalmente, o seu potencial para agir e transformar-se. O que se mostrava pertinente para os homens de saber era, pois, a noção de que todas as partes da criação divina mantinham entre si um laço natural e eram ordenadas seguindo uma regularidade, proporcionada pela realização da natureza de cada coisa criada por Deus. A natureza, como vimos, foi considerada, no Quatrocentos português, como uma obra consumada, pois era proveniente do engenho divino e, assim, na sua realização – o nascer, o crescer e o morrer de cada criatura – ela nada mais fazia do atualizar a regularidade que Deus havia previsto no momento da criação.

A esse sentido primordial de natureza veio se somar um outro acerca da dimensão essencial e qualitativa da criatura, a quem tinha sido legado um papel na vida terrena segundo um plano metafísico e, portanto, deveria ser estimulada a bem cumprir tal papel, segundo regras moralizantes e preceitos práticos de saúde divulgados por físicos, clérigos e, no contexto aqui apreciado, pelos nobres de corte. A ação criadora de Deus havia legado a cada corpo a medida certa de quentura para realizar as transformações necessárias na vida, tal como ensinava o português Pedro Hispano e outros físicos de seu tempo, que foram seguidos por D. Duarte especialmente no que se refere ao papel do ânimo pessoal para o cumprimento do ordenamento social.

Esse ânimo pessoal deveria ser estimulado, porém, não como forma de promover potenciais singularidades, mas para reafirmar o lugar que cada membro ocupava no corpo

social, garantindo-lhe a ordem. Muito embora a base do Cristianismo, retomado e atualizado pelos letrados de Avis, determinasse uma relação íntima com Deus, essa relação só se concretizava como parte de uma técnica geral e que se impunha a todos: a arte de pensar a si mesmo em relação ao divino. Nesse sentido, os tratados de consciência, os manuais de confissão, os catecismos, os escritos dos grandes pensadores da mística medieval – como Bernardo de Claraval e São Boaventura – e, de certo modo, os próprios escritos doutrinários da corte de Avis nada mais faziam do que elaborar as etapas da arte de imitar a Cristo. Os homens, assim, eram confrontados com uma imagem constante e superior de virtude e propunham que estariam mais próximos da dignidade aqueles que encontrassem o caminho da “humilde sujeição e obediência ao superior”,⁶ como lembra Tomás de Kempis no seu livro *Imitação de Cristo*. Estava em jogo, portanto, uma regra superior a que todos os cristãos se sujeitavam e que ocultava ou descartava potenciais singularidades em favor do prazer do exercício de sujeição à regra, que prometia saúde no plano terreno e sublimidade em um outro.

⁶ KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*: com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Tradução das reflexões de São Francisco de Sales e demais orações e salmos, por Lúcia M. Endlich Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 38-39.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos portugueses

A Pragmática de 1340. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Ensaio da História Medieval Portuguesa*. Lisboa: Editorial Vega, 1980.

Boosco deleitoso (final do séc. XIV - início do XV). Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, 2v.

Castelo Perigoso (1362 ou 1368). Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

Catecismo de doutrina christãa composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça. In: *Collecção de ineditos portugueses dos séculos XIV e XV*, Que ou forão compostos originalmente, ou traduzidos de varias línguas, por Monges Cistercienses deste Reino. Ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura, Monge do proprio Mosteiro. Tom. I. Coimbra: Na real imprensa da universidade, 1829.

CONDESTÁVEL D. PEDRO. Tragedia de la insigne reina dona Isabel ($\cong$ 1456). In: *Obras completas do condestável Dom Pedro de Portugal*. Introd. e ed. diplomática de Luís Adão da Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

Corte Enperial (século XIV). Edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000.

Crônica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285). Manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente pela primeira vez e acompanhado de introdução, anotações, glossário e índice onomástico por José Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

Crónica do Condestabre (após 1431). Edição de Mendes dos Remédios. Coimbra: França Amado, 1911.

Crónicas de Rui de Pina. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II. Introd. e rev. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977.

DOM DUARTE. *Leal Conselheiro* (1437-1438). Ed. Crít. e notas de Joseph-Maria Piel. Lisboa: Bertrand, 1942.

_____. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* (1433/1437-1438). Edição crítica por Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

DOM JOÃO I. Livro da Montaria (1415-1433). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

DOM PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria (1418-1425). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

FERNÃO LOPES. *Chronica de El-Rei D. Fernando* (1440-1450). Lisboa: Escriptorio, 1895.

_____. *Chronica de El-Rei D. João I* ($\cong$ 1450). Lisboa: Escriptorio, 1897, 10 vols.

Fragmentos de uma versão antiga da Regra de São Bento. In: *Collecção de ineditos portugueses dos séculos XIV e XV*, Que ou forão compostos originalmente, ou traduzidos de varias línguas, por Monges Cistercienses deste Reino. Ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura, Monge do proprio Mosteiro. Tom. I. Coimbra: Na real imprensa da universidade, 1829.

FREI ÁLVARO PAIS. *Colírio da fé contra as heresias* (século XIV). Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954.

_____. *Espelho dos Reis* (1341-1343). Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto de Meneses. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955.

FREI JOÃO ÁLVAREZ. *Chronica dos feytos, vida, e morte do Infante Santo D. Fernando, que morreo em Fez* (1451-1460). Revista, e reformada agora de novo pelo Padre Fr. Jeronymo de Ramos da Ordem dos Pregadores. Dedicada ao excellentíssimo Senhor Duque do Cadaval. Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1830.

GIL VICENTE. *Auto chamado Farsa dos Físicos de Gil Vicente* (1524). Com um estudo do Prof. Doutor A. da Rocha Brito e desenhos de João Carlos. Lisboa: Laboratórios de Bemfica, 1946.

GOMES EANES DE ZURARA. *Crónica de Guiné* (1452-1453). Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança. Lisboa: Livraria Civilização, 1973.

JOHANNES JACOBI. Regimento proueytoso contra há pestenença (1496-1500 – impressão portuguesa). In: ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro cultural português, 1979.

Livro do Infante D. Pedro de Portugal, o qual andou as sete partidas do mundo feito por Gomes de Santo Estevão, um dos doze que foram na sua companhia (século XV). Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1875.

Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa) (1423-1438). Ed. diplomática de João José Alves Dias. Lisboa: Ed. Estampa, 1982.

Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro (1433-1438). In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

MARTÍN PÉREZ. *Livro das Confissões*. Alcobaça, 1399. Edição semidiplomática, introdução e notas de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2012-2013.

Ordenações Afonsinas, 5 vols. Reprodução “fac-simile” da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1792.

Ordenações del-rey D. Duarte. Edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

Orto Do Esposo (final do século XIV). Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 v.

PEDRO HISPANO. *Obras médicas de Pedro Hispano*. Edição e estudo de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1973.

Regra de São Bento [ALC. 44]. Ed. do projeto “Manuscritos Portugueses da Regra de São Bento”. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 33. (Disponível em: <http://oficinamssbento.wordpress.com>; consultado em: 20/05/2013).

Regra de São Bento [Trad. de Frei João Álvares]. Ed. do projeto “Manuscritos Portugueses da Regra de São Bento”. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 27. (Disponível em: <http://oficinamssbento.wordpress.com>; consultado em: 20/05/2013).

THOMAZ KEMPIS. *Imitação de Christo que o vulgo intitula* (XV): Contempus Mundi, Dividida em IV. Livros Escritos pelo Ven. Thomaz de Kempis. Terceira Impressão. Lisboa: Na officina de Joaquin Ana da Musica, s/d.

_____. *Imitação de Cristo* (século XV): com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Tradução das reflexões de São Francisco de Sales e demais orações e salmos, por Lúcia M. Endlich Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Virgeu de Consolaçon (século XIV). Ed. Crít. de Albino de Bem Veiga. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958.

Fontes de referência

BARTOLOMÉ ÁNGLICO. *De las partes de la tierra y de diversas provincias* (original de 1240). Las versiones castellanas del libro XV de *De proprietatibus rerum*. Estudio y edición de María de las Nieves Sánchez González de Herrero. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2007.

BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo*: "Deus há de ser amado" (1128). Trad. Matteo Raschietti. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Sermão sobre o conhecimento e a ignorância. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BÍBLIA do peregrino. Edição de estudo de Luís Alonso Schökel. Trad. do texto bíblico de Ivo Storniolo e José Bortolini. Trad. de introduções, notas, cronologia e vocabulário de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 3ª ed., 2011.

Chirurgie de Guillaume de Salicet (1275). Trad. et commentaire par Paul Pifteau. Toulouse: Imprimerie Saint-Cyprien, 1898.

CÍCERO. *Da República* (51 a.C). Superv. Jair Lot Vieira; trad. Amador Cisneiros. Bauru, SP: EDIPRO, 1995.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico* (1301-1302). Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman, Luís A. de Boni. Introd. Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

GALEN. *On the natural faculties* ($\cong$ 170). With an english translation by Arthur John Brock. London; Cambridge: William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1952.

GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão* (1348-1353). Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano (1344). Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Perez. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral* ($\cong$ 590). Prefácio Dom Moacyr Grechi, OSM. Introdução e notas Heres Drian de Oliveira Freitas, OSA. São Paulo: Paulus, 2010.

GUY DE CHAULIAC. *La Grande Chirurgie de Guy de Chauliac*: chirurgien, maistre en médecine de l’université de Montpellier – composée en l’an 1363. Revue et collationnée sur les manuscrits et imprimes latins et français. Avec des notes, une introduction sur le Moyen Age, sur la vie et les oeuvres de Guy de chauliac, un glossaire et une table alphabétique par E. Nicaise. Paris: Félix Alcan, 1890.

HENRI DE MONDEVILLE. *La Chirurgie de maitre Henri de Mondeville* (1306-1320). Trad. e publiée par le Dr. A. Bos. Paris: Libraire de Firmin Didot, 1897.

HIPPOCRATES. *Airs, waters, places* (400 a.C). In: *Hippocrates*. With an english translation by W. H. S. Jones. London; Cambridge, Massachusetts: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1957, vol. I.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion*: da arte de ler (século XII). Introd. e trad. de Antonio Marchionni. 2. Ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2007.

JOHANNES SACROBOSCO. *Tratado da Esfera* (século XIII). Trad. Pedro Nunes; atualização para o português contemporâneo Carlos Ziller Camenietzk. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

L’École de Salerne ($\cong$ 1250). Trad. en vers Français par Ch. Meaux Saint-Marc avec le texte latin; introd. Ch. Daremberg. Paris: Libraire J. –B. Baillière et fils, 1880.

La Danza de la muerte, poema castellano del siglo XIV, enriquecido con um Preâmbulo, Facsimile y Explicacion de las voces mas anticuadas, publicado enteramente conforme con el Códice original por Don Florencio Janer. Paris: Denné Schmitz, 1856.

Le régime du corps de Maitre Aldebrandin de Sienne. Texte Français du XIII^e siècle. Publié pour la Première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la Bibliothèque de l' Arsenal par les docteurs Louis Landouzy et Roger Pepin. Préface de M. Antoine Thomas. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1911.

MARCO POLO. *O Livro de Marco Polo*. Trad. H. Ferreira Alves. Sintra: Colares Editora, 2000.

Medical Faculty of the University of Paris. Consultation (1348). In: ABERTH, John. *The Black Death: the great mortality of 1348-1350. A brief history with documents*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

NETO, Serafim da Silva. Regra de S. Bento. Edição crítica da mais antiga versão portuguesa acompanhada de breves notas filológicas. In: *Revista Brasileira de Filologia*. Rio de Janeiro, nº 5, p. 21-46. (Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.com.br/index.php/rbf>; consultado em: 20/05/2013).

RAIMUNDO LÚLIO. *Astrologia medieval* (1297). (O Novo tratado de Astronomia de Raimundo Lúlio – Ramon Llull). Trad. Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011.

_____. *Livro do Amigo e do Amado* ($\cong$ 1277). Introd., trad. do catalão e estudos de Esteve Jaulent. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. *O livro do gentio e dos três sábios* (1274-1276). Introd., trad. e notas de Esteve Jaulent. Petrópolis: Vozes, 2001.

ROGÉRIO BACON. Obras escolhidas – Carta a Clemente IV; A ciência experimental; Os segredos da arte e da natureza ($\cong$ 1267). Introdução de Jan G. ter Reegen. Trad. de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; Editora Universitária São Francisco, 2006.

SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías* (antes de 636). Texto Latino, version española y notas por Jose Oroz Reta y Manuela –A. Marcos Casqueiro. Introducion general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões* (397-398). Trad. do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

_____. De mendacio (395). In: ARMAS, Gregório. *La moral de San Agustin*. Madrid: Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesus, 1955.

SANTO ANSELMO DA CANTUÁRIA: *Monólogo; Proslógico; A Verdade; O Gramático* ($\cong$ 1077). PEDRO ABELARDO: *Lógica para principiantes; A história das minhas calamidades*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril, 1973.

The Trotula (século XI ou XII). A medieval Compendium of Women's Medicine. Edited and translated by Monica H. Green. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* (1259). Trad. D. Odilão Moura O.S.B. Baseada em parte na tradução de D. Lugero Jaspers O.S.B. Rev. de Luis A. de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Sulina, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. *Suma teológica* (1265-1273). São Paulo: Edições Loyola, 2002, 9 vols.

História de Portugal

ABREU, Laurinda. A organização e regulação das profissões médicas no Portugal Moderno: entre as orientações da Coroa e os interesses privados. In: *Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII*. Lisboa: Biblioteca nacional de Portugal, 2010.

BAUBETA, Patricia A. O. de. *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

BERNARDES, José A. C. *Sátira e lirismo*. Modelos de síntese no teatro de Gil Vicente. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1996.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representações (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

_____; SOUSA, João Silva de; ALMEIDA, Maria Adelaide. *O corpo e o gesto na civilização medieval*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Estudos Medievais da FCSH-UNL, 2006.

CABANAS, Maria I. M. *Traje, gentileza e Poesia*. Moda e vestimenta no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.

CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares*. Estudo textual e literário-cultural. Coimbra: Separata do 'Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra', Vol. XXVII, 1964.

CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 1999.

CARVALHO, Augusto da Silva. A literatura médica até o fim do século XVI. In: SAMPAIO, Albino Forjaz de. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa: Livraria Bertrand, s/d.

CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa II - História da cultura* (1922-1948). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s/d].

_____. *A propósito da atribuição do secreto de los secretos de astrologia ao Infante D. Henrique*. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/94-A-proposito-da-atribuicao-do-secreto-de-los-secretos-de-astrologia-ao-Infante-D.-Henrique/-pag-10>.

_____. Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara: notas em torno de alguns plágios deste cronista. In: *Biblos*, Coimbra, Vol. 25 (1949). (Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org>; Consultado em: 02/07/2010).

CEPEDA, Isabel Vilares. Uma versão quinhentista inédita da ‘Imitação de Cristo’. In: *Boletim de Filologia*. Tomo XXII. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1964-1973.

CORREIA, Margarida Sérvulo. *As viagens do infante D. Pedro*. Lisboa: Gradiva, 2000.

DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte*. Requiem por um rei triste. Coleção Reis de Portugal. Dir. Roberto Carneiro. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

FRANÇA, Susani S. L. A seiva do passado no saber histórico português e castelhano (XIV-XV). In: *História Revista*. v. 18, n. 1 (2013).

_____. O intuito pedagógico nas crônicas e nos livros didáticos medievais portugueses. In: *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas, (31), Jan./Jun., 1998.

_____. *Os reinos dos cronistas medievais (Século XV)*. São Paulo: Annablume; Brasília: Capes, 2006.

GAMA, José. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GOMES, Rita Costa. *A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995.

_____. A Realeza: Símbolos e Cerimonial. In: COELHO, Maria Helena da Cruz; CARVALHO HOMEM, Armando Luís de (org.). *A Génese do Estado Moderno no Portugal Tardo-Medieval* (séculos XIII-XV). Ciclo temático de conferências organizado pela Universidade Autónoma de Lisboa no ano lectivo de 1996/97. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

GÓMEZ, Antonio Castillo. *Libro y lectura em la península ibérica y América (siglos XIII a XVIII)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003.

GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

JORGE, Ricardo. *Regimento proveitoso contra ha pestenença* – Lisboa, Valentim Fernandes 1496 (?). Lisboa: Separata da Revista Clínica, Higiene e Hidrologia, 1935. p. 3. (Disponível em: http://www.bnportugal.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=473:obras-digitalizadas-arte-medica-e-imagem-do-corpo&catid=144:2010&Itemid=515. Acessado em: 20/04/2010).

LE MOS, Maximiano. *A medicina no “Cancioneiro de Garcia de Resende”*. Lisboa: Enciclopédia portuguesa ilustrada, 1920.

MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. Vol 1. Idade Média – Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa : Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011.

_____. *Fragments de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987.

_____. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Estampa, 1981.

_____. *Naquele Tempo*. Ensaios de História Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2009.

_____. *O essencial sobre os provérbios medievais portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

_____. *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

MONGELLI, L. M. (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa – Aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

_____. *Portugal na crise do século XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. Intelecto prático e vontade em D. Duarte, rei de Portugal. Versão portuguesa de “Intellect pratique et volonté chez Duarte, roi du Portugal”. In: *Les Philosophies Morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale*, Ottawa, 17 au 22 août 1992, Ottawa, New York, Toronto, 1995, p. 767-776.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. Do Hospital real de todos os santos à história hospitalar portuguesa. In: *Revista da Faculdade de Letras*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1993, p. 334-335 (Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2245.pdf>; Consultado em: 20/04/2011).

ROQUE, Mário da Costa. *As pestes medievais europeias e o “regimento proueytoso contra há pestenença”*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro cultural português, 1979.

ROSA, M. C. Em torno de dois textos médicos antigos. In: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 12, n. 3, p. 771-74, set.-dez. 2005. (Disponível em: <http://www.coc.fiocruz.br/hscience>. Acessado em: 03/03/2010).

SALVADO, Maria Adelaide Neto. A História Natural de Plínio, o velho, no olhar de Amato Lusitano. In: MARQUES, António Lourenço (dir.). *Medicina na Beira Interior da Pré-História ao século XXI*. Cadernos de Cultura, nº XV, Novembro 2001.

SANTOS, Dulce O. Amarante. Aproximações à medicina monástica em Portugal na Idade Média. In: *História* (São Paulo), v. 31, n. 1, p. 47-4, jan/jun 2012. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742012000100005&script=sci_arttext).

_____; FAGUNDES, Maria Daliza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII). In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, abr-jun. 2010, p. 333-342. (Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702010000200004&script=sci_arttext; Consultado em: 10/11/2012).

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Historiografia Portuguesa*. Doutrina e Crítica. vol. I – Séculos XII-XVI. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_____. *Cronistas do Século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.

SILVA, Andréia C. L. F. da. Livro sobre a Conservação da Saúde: uma contribuição portuguesa à medicina medieval. In: *Revista Abrem*. (Disponível em: <http://www.abrem.org.br/copiar.php?arquivo=livrosobre.pdf>. Consultado em: 20/10/2012)

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VENTURA, Margarida Garcez. *Estudos sobre o poder* (séculos XIV-XVI). Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

_____. *Igreja e Poder no século XV*. Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450). Lisboa: Edições Colibri, 1997.

_____. *O messias de Lisboa: um estudo de mitologia política, 1383-1415*. Lisboa: Edições Cosmos, 1992.

VIEGAS, Valentino. *Cronologia da Revolução de 1383-1385*. Lisboa: Estampa, 1984.

Moral, Corpo e Medicina

ADAMSON, Melitta Weis. *Food in Medieval Times*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press, 2004.

BARRADAS, Joaquim. *A arte de sangrar de cirurgiões e barbeiros*. Lisboa: Livros Horizonte, 1999.

BECKWITH, Sarah. *Christ's Body*. Identity, culture and society in late medieval writings. Londo, New York: Routledge, 1993.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BYNUM, Caroline Walker. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.

CHENU, Marie-Dominique. *O despertar da consciência na civilização medieval*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). *História do corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010

COVENEY, John. *Food, Morals and Meaning*. The pleasure and anxiety of eating. 2nd. ed. London, New York: Routledge, 2000.

DEMMER, Klaus. *Introdução à Teologia Moral*. Trad. Pier Luigi Cabra. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süsserkind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungman; rev. e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

GANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Prefácio Armand Zaloszye; trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GEREMEK, Bronislaw. L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. T. 92, n° 1, 1980, p. 153-179. (Disponível em: <http://www.persee.fr>; Consultado em: 20/02/2012).

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRMEK, Mirko D. (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. 1. Antiquité et Moyen Âge. Trad. de Maria Laura Bardinete Broso. Paris: Éditions du seuil, 1995.

_____. *La vie, les maladies et l'histoire*. Édition, traduction de l'italien et notes de Louise L. Lambrichs. Éditions de Seuil, (s.d.).

_____; HUARD, Pierre. *Mille ans de Chirurgie en occident: V-XV siècles*. Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1966.

JONSEN, Albert. *A Short History of Medical ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LE GOFF, Jacques. *As doenças tem história*. Trad. Laurinda Bom. Lisboa: Terramar, 1997.

_____; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flaminio Peres. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

LECLERCQ, Jacques. *As Grandes Linhas da filosofia moral*. Trad. Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967.

MALAMOUD, Charles; VERNANT, Jean-Pierre. *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 1986.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

NERI, Demetrio. *Filosofia Moral*. Manual introdutivo. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

PEIXOTO, Miriam C. D. (org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PLUTA, Olaf. How Matter Becomes Mind: Late-Medieval Theories of Emergence. In: LAGERLUND, Henrik (Ed.). *Forming the Mind*. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht, The Netherlands: Springer, (s.d)

POIRIER, Jean (Dir.). *História dos costumes: as técnicas do corpo*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

RACHELS, James. *Elementos de Filosofia Moral*. Lisboa: Gradiva, 2004.

REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais*. Aspectos da cultura alimentar europeia. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2010.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). *Políticas do Corpo*. Elementos para uma história das práticas corporais. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident medieval*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris : Éditions Gallimard, 2001.

_____. *O Corpo das imagens*. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

_____. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SENELART, Michel. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SILVA, Leila Rodrigues da. Trabalho e Controle do Corpo nas Regras Monásticas do Século VII. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, p. 649-657. (Disponível em: www.abrem.org.br/copiar.php?arquivo=trabalhoecorpo.pdf ; Consultado em: 20/06/2013)

SIRAISI, Nancy G. *Medieval & Early renaissance medicine*. An introduction to knowledge and practice. Chicago; London: The university of Chicago press, 1990.

SOARES, Maria Luísa Couto (Org.). *Hipócrates e a Arte da Medicina*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERDON, Jean. Dormir au Moyen Âge. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 72 fasc. 4, 1994. Histoire medievale, moderne et contemporaine – Middeleeuwse, moderne en hedendaagse geschiedenis, p. 749-759. (Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1994_num_72_4_3965; Consultado em: 17/04/2012).

WEBER, A. S. Queu du Roi, Roi des Queux: Taillevent and the Profession of Medieval Cooking. In: CARLIN, Martha; ROSENTHAL, Joel T. *Food and Eating in Medieval Europe*. London: The Hambledon Press, 1998.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Rev. e trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Idade Média e outros estudos

ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

BARBIER, Frédéric. *Historia del libro*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. Prefácio de Jacques Le Goff. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Trad. Teresa Péres. Lisboa: Terramar, 1996.

BERNOS, Marcel; LÉCRIVAIN, Philippe; RONCIÈRE, Charles de la; GUYNON, Jean. *O fruto proibido*. Lisboa: Edições 70, 1991.

BLANCHARD, Joel ; MUHLETHALER, Jean-Claude. *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier (OFM). Petrópolis: Vozes, 1982.

BOYER, Blanche B. Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent. In: *Classical Philology*, vol. 42, No. 4 (Oct., 1947), pp. 209-222. (Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/266572>; consultado em: 04/02/2014).

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira, rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Trad. José Emílio Maiorino. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

_____. *Le Livre de la Mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Diane Meur. Paris : Macula, 2002.

CASINI, Paolo. *As filosofias da natureza*. Trad. Ana Falcão Bastos e Luis Leitão. Lisboa: Editorial Presença.

CAVALCANTE SCHUBACK, Mareia Sá. *Para ler os medievais*: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHARTIER, Roger; CAVALLO, Guglielmo. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Trad. Robert Bonfil [et. al.]. Madrid: Altea/ Taurus/ Alfaguara, 2001.

_____. *A ordem dos livros – leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Trad. Mary Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. Do códice ao monitor: A trajetória do escrito. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 21, mai./ago., 1944.

CLANCHY, M. T. *From memory to written record*. England 1066-1307. Malden, Massachusetts: Blackwell, 1993.

COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1992.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1996.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *História do medo no ocidente 1300-1800 – Uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. In: *Estudos Avançados*, 10 (27), 1996. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141996000200002&script=sci_arttext; Consultado em: 23/04/2012).

DUBY, Georges. *O tempo das catedrais – a arte e a sociedade (980-1420)*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1993.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa – os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Ática, 1998.

ELIAS, Norbert. *A condição humana*. Considerações sobre a evolução da humanidade, por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra (8 de Maio de 1985). Trad. Manuel Loureiro. Rev. Rafael Gomes Filipe. Lisboa: Difel, 1991.

ENGEL, P.; RORTY, R. *Para que serve a verdade?* Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O aparecimento do Livro*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Ed. estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992.

_____. *Os anormais*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Valerio Marchetti e Antonella Salomoni; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer; rev. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GARCÍA, Rafael M. Pérez. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*. História da miséria e da caridade na Europa. Trad. Maria da Assunção Santos. Lisboa: Terramar, 1995.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Introdução às artes do Belo – O que é filosofar sobre a arte?* Trad. Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho? Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GOUREVITCH, Aron I. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

_____. *La naissance de l'individu dans l'europe médiévale*. Traité du Russe par Jean-Jacques Marie. Préface de Jacques Le Goff. Paris: Éditions du seuil, 1997.

GUENÉE, Bernard. *Histoire et Culture Historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

_____. *O ocidente nos séculos XIV e XV – os estados*. Trad. Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Livraria Pioneira, 1981.

GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HORN, Christoph. Agostinho – Teoria linguística dos sinais. In: *Veritas*. Porto Alegre. V. 51, n. 1, Março 2006, p. 5-17. (Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br>; Consultado em: 12/08/2010).

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre a teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002.

LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____; SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento – Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MARLING, Joseph M. *The order of nature*. In the philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington: The Catholic University of America, 1934.

MARTIN, Henri-Jean. *Historia y poderes de lo escrito*. Trad. Emiliano Fernandez Prado, Ana Rodríguez Navarro. Trea, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Trad. Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2000.

PASTOUREAU, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

PEDERSEN, Olaf. *The first universities*. Studium generale and the origins of university education in Europe. Trad. Richard North. Cambridge; New York: Cambridge University press, 1997.

QUILLET, Jeanine. *D'une cité l'autre*. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et. al]. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

_____. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.

RIDDER-SYMOENS, Hilde de (coord. da edição). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Revisão Técnica Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. España. In: *Relaciones*, México, v. XIII, n. 51, p. 55-100, 1992. (Disponível em: <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/relaciones/051/pdf/Adeline%20Rucquoi.pdf>; Consultado em: 20/05/2010)

RÜEGG, Walter (coord.). *Uma história da universidade na Europa*. Vol. 1 – As universidades na Idade Média. Coord. Hilde de Ridder-Symoens. Trad. Gabinete de tradução da Faculdade de Letras do Porto coordenada por M. Gomes da Torre. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Trad. Luís Serrão. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997.

SORIA, José Manuel Nieto. Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII. In: *En la España Medieval*. Tomo V. Editorial de la Universidad Complutense: Madrid 1986, p. 719. (Disponível em : http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai:revistas.ucm.es:article/25344&oai_ide n=oai_revista249. Acessado em: 20/04/2010).

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Editora Ariel, 1992.

VAUCHEZ, André. Les Laïcs au Moyen-Âge entre ecclésiologie et histoire. In: *Études* 2005/1, Tome 402, p. 55-67. (Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2005-1-page-55.htm>; Consultado em: 20/03/2012).

VERDON, Jean. *Sombras y luces de la Edad Media*. Madrid: Editorial El Ateneo, s/d.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru/SP: Edusc, 1999.

VEYNE, Paul. *Foucault*. Seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, 2011.

_____. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2011.

VIGARELLO, Georges. *História da beleza*. O corpo e a arte de se embelezar, do Renascimento aos dias de hoje. Trad. Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli; rev. e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Representación del espacio en la Edad Media. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Editions du Seuil, 1993.

Obras de consulta

ANSELMO, Antonio Joaquim. *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926.

Arlima. Archives de littérature du Moyen Âge. (Disponível em: http://www.arlima.net/ad/directory_ad_passagium.html.)

CINTRA, Maria Adelaide Valle. Bibliografia de textos medievais portugueses publicados. In: *Boletim de Filologia*. Tomo XII. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1960.

Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^{ème} au XV^{ème} siècle. Composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe et dans les principales archives départementales municipales, hospitalières ou privées par Frédéric

Godefroy. 10 volumes, Paris, 1880-1895. (Disponível em : <http://micmap.org/dicfro/introduction/dictionnaire-godefroy>)

Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500). Université de Lorraine: Analyse et traitement informatique de la langue française (atilf). (Disponível em: http://atilf.atilf.fr/gsouvey/scripts/dmfX.exe?LEX_ENTREE_FILTRE;BALISE=LEM;BACK;ISIS=isis_dmf2010.txt;OUVRIR_MENU=2;s=s00122c58.)

Dictionnaires d'autrefois. French dictionaries of the 17th, 18th, 19th and 20th centuries. University of Chicago: The Project for American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL). Disponível em <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>

Enciclopédia Einaudi. Literatura-Texto. Trad. Rui Santana Brito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.

HAEBLER, Conrad. *Bibliografía ibérica del siglo XV*. La Haya: Martinus Nijhoff; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1903-1907. 2vols.

Infopédia. Porto: Porto Editora, 2003-2011. Disponível em: [http://www.infopedia.pt/\\$costa-do-malabar](http://www.infopedia.pt/$costa-do-malabar).

LACOSTE, Jean Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.

LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (Org. e coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. 2 vols. Bauru; São Paulo: EDUSC; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral ; rev. Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

Scrinium – Traduções Medievais Portuguesas. (Disponível em: <http://www.scrinium.pt/pt-002>).

SILVA, A. C. Correia; SILVEIRA, Carlos; GOMES, Dâmaso José da Silva. *Exposição de Obras Antigas e Revistas Portuguesas de Farmácia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1972.

VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*: obra indispensável para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam. 2ª ed. revista, correcta, e copiosamente adicionada de novos vocábulos, observações e notas críticas, com um índice remissivo. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.