

Os Frades Menores na Península Ibérica: alguns apontamentos acerca do franciscanismo nas *Cantigas de Santa Maria*

Guilherme Antunes Junior¹

Resumo

Este artigo analisará as *Cantigas de Santa Maria* em que aparecem personagens identificados como frades menores. Não são narrativas uniformes, pois abrangem diferentes situações em que milagres são promovidos pela Virgem Maria com a finalidade de reestruturar a ordem social em um contexto cultural e histórico. Entretanto, o Diabo aparece nessas cantigas como uma antítese da ordem, sendo os frades os responsáveis por combatê-lo. As *Cantigas de Santa Maria* representam uma obra que teve como patrocinador Alfonso X e o esforço régio para colecionar milagres, traduzi-los, compor poemas e promover as imagens nos códices, chamados de iluminados.

Palavras-chave: 1. Cantigas; 2. Franciscanos; 3. Diabo.

Abstract

The friars minor in the Iberian Peninsula: some notes about the franciscanism in the Cantigas de Santa Maria

This article will analyze the *Cantigas de Santa Maria* in which characters identified as Friars Minor appear. They are not uniform narratives, since they cover different situations in which miracles are promoted by the Virgin Mary in goal to restructure the social order on the cultural and historical context. However, the Devil appears in these *cantigas* as an antithesis to the order, and the friars are responsible for fighting it. The *Cantigas de Santa Maria* represents a work sponsored by Alfonso X and the effort to collect miracles, translate them, compose poems and promote as images in the codices, called enlightened.

Key-words: 1. Cantigas; 2. Franciscans; 3. Devil.

¹ Graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e doutor em História Comparada pela UFRJ. Pesquisador do Programa de História Medieval (PEM/UFRJ).

Introdução

A obra monumental conhecida como *Cantigas de Santa Maria* (CSM) é um conjunto de códices complexos que se dividem, não de maneira clara e fechada, entre poemas profanos e religiosos, além de um fragmento que é considerado como amoroso. São 44 cantigas profanas e 426 religiosas. Há, ainda, uma cantiga de amigo, de discutível autoria, (CBN, 342), 4 de amor (CBN, 468-741) e 39 de *escarnho* (ou escárnio) e *mal-dizer* (FILGUEIRA VALVERDE, 1986, p. XXXV). O termo “cantiga de Santa Maria”, provavelmente, é derivado da decisão de bibliotecários de Felipe II de Espanha, durante a encadernação dos códices no Real Monastério de El Escorial, no século XVI (MONTROYA, 1988, p. 20).

Há quatro manuscritos preservados das *Cantigas de Santa Maria* (CSM) datados, provavelmente, do século XIII. Eles estão nomeados como códice j. b. 2 (*E*), da Biblioteca El Escorial; T. j. I (*T*), também da El Escorial; o códice de Toledo (*To*), hoje na Biblioteca Nacional de Madrid, e o manuscrito da Biblioteca Nazionale de Florença (*F*). Podemos entender a organização das obras da seguinte maneira:

Sede	Assinatura	Nome	Dimensões (mm)	Fólio	Imagens miniadas
BNE	10069	Códice de Toledo (To)	315 x 217	160	—
RBME	b-I-2	Códice de los Músicos (E1)	402 x 274	361	40
RBME	T-I-1	Códice Rico de El Escorial (E2)	485 x 326	256	1264
BNCF	B.R.20	Códice Rico de Florência (F)	456 x 320	131[166]	1546

As CSM aludem a diferentes temáticas, produto da rica tradição de narrativas miraculares, além de ser tributária de diversas obras de caráter doutrinal.

Em relação aos franciscanos, as CSM abordam a Ordem dentro de diferentes contextos culturais, dialogando com a própria importância do movimento franciscano na Península Ibérica. A ideia de que os frades menores chegaram ao território ibérico medieval conhecido hoje como Espanha imediatamente ao surgimento das pregações de Francisco de Assis e do franciscanismo, no início do século XIII, parece ser uma lenda. Para Adeline Rucquoi, os mendicantes difundiram a ideia de que o próprio Francisco fizera uma peregrinação a Santiago de Compostela, entre 1213 e 1214, com seu companheiro discípulo Bernardo de Quintanavalle, e, diante do túmulo de Santiago, decidiram fundar uma Ordem em terras espanholas (RUCQUOI, 1996, p. 67-68). Embora alguns mosteiros tenham afirmado terem sido fundados pelo próprio Pobre de Assis, não há dados suficientes para comprovar tal hipótese, como afirma Linage Conde: “las pretensiones de muchos conventos españoles primitivos de haber sido fundados en el viaje mismo del Santo [Francisco] no están documentadas con seguridad en ningún caso” (LINAGE CONDE, 1982, p. 132). Depois de algumas expedições para implantação da Ordem ao longo do Caminho de Santiago, somente entre 1230 e 1250 a Ordem foi se institucionalizando nas províncias franciscanas em Espanha, graças ao empenho do *minister* geral Juan Parenti e as diretrizes do papa Gregório IX (RUCQUOI, 1996, p. 68). A Península Ibérica foi “dividida” em três províncias naquele período: Santiago, formado pelos reinos de Portugal, Galícia e o antigo reino de León; Castela; e o reino de Aragón, incluindo conventos navarros (idem, p. 68).

Os frades menores passaram pela experiência expansionista da Ordem na Península Ibérica do século XIII, em que podemos sublinhar, dentre outras razões, graças às relações entre o franciscanismo e as instituições de saber, como os círculos universitários, que ajudaram a concretizar essa difusão. Isso porque a Ordem foi se aproximando também dos círculos de poder e ganhando força. A rápida expansão pelas regiões da Coroa de Castela, em especial, ocorreu em grande medida em função do apoio dado pela monarquia, sobretudo no reinado de Alfonso

X, conhecido por se cercar de intelectuais de diferentes matizes, dispensando à Ordem: “una política de protección que se tradujo en la ayuda a la fundación de numerosos conventos y en la firma de privilegios de distinta índole, que favorecieron una más amplia implantación de su Orden por todo el reino” (ROJO ALIQUÉ, 2014, p. 300). Alfonso X buscou ainda a colaboração da Ordem para seu “projeto” político, visto que os franciscanos atuaram no processo de reconquista² da península, como homens de saber, na célebre observação de Jacques Verger (VERGER, 1999), além de reconhecidos pregadores eficientes.

Alfonso X, além de utilizar a colaboração dos frades menores em tarefas de caráter científico e literário, dispensou à Ordem um capítulo especial em uma de suas obras normativas, conhecida como *Siete Partidas* (SP), consideradas não apenas como um *corpus* de caráter estritamente jurídico, mas como uma complexa obra que abrange diversas áreas da vida humana (ALFONSO X, O SÁBIO, 1807). As SP abordam aspectos relativos à conduta, à Igreja cristã, à moral, à guerra, ao matrimônio, ao parentesco, à família, a criação dos filhos, aos papéis sociais os grupos minoritários (como judeus e muçulmanos), etc. A divisão da obra está em sete partes, sendo que há um resumo daquilo que é tratado em cada partida, título e leis. São variadas as indicações sobre a elaboração da obra. Jerry R. Craddock sugere que os juristas alfonsinos trabalharam em uma primeira versão entre junho de 1256 a agosto de 1265, além de outra versão entre 1272 e 1277 (CRADDOCK, 1981, p. 396). Entendemos que aqui não constitui um espaço ideal para discutirmos o aspecto cronológico da produção da obra. Quantos às fontes das SP, António Pérez Martín assinala que o *scriptorium* alfonsino utilizou textos referentes ao Direito Romano, como o *Corpus Iuris Civilis*; do Direito Canônico, como o Decreto de Graciano, os Decretais de Gregório IX e o *Speculum Iuris* de Guilherme Durante; do Direito Feudal, como *Libri Feudorum*; obras do Direito Leonês e

² O termo *Reconquista* foi discutido largamente e sugere ainda diversas ambiguidades conceituais. Para maior aprofundamento ver: GARCÍA FITZ, 2009.

Castelhano, como o *Fuero Juzgo*; além da Bíblia, os Pais da Igreja e filosofia medieval (PÉREZ MARTÍN, 1992, p. 37-43).

A normativa que alude aos religiosos está no Título VII da Primeira Partida, intitulada *De los religiosos*, tendo como primeira definição aqueles que têm “aspera vida de facer et apartada de los otros hombres escogen algunos porque creen que servirán por ella á Dios mas sin embargo” (ALFONSO X O SÁBIO, 1807, p. 296). Isto é, aqueles que escolhem uma vida áspera que se se afastam dos outros homens. Além disso, não há uma diferenciação clara entre o que se reconhece como monges, freis ou frades menores. Tanto que a definição que consta na Primeira Ley não deixa evidente as diferenças entre aqueles que vivem sob uma regra específica:

Et estos atales son llamados religiosos, que quier tanto decir como homes ligados que se meten so obediencia de su mayoral, asi como monges ó calonges de claustra á que llaman reglares o de otra órden qualquier que sea. Pero otros hi ha que son como religiosos et non viven so regla, asi como aquellos que toman señal de orden, et moran en sus casas et viven de lo suyo: et estos maguer guardan regla en algunas cosas non han tamaña franqueza como los otros que viven en sus monesterios (ALFONSO X O SÁBIO, 1807, p. 296).

Pelo que consta, os religiosos são aqueles que compartilham um espaço sob a direção de um superior (*mayoral*); há os que são monges ou *calonges* que vivem no claustro sob alguma regra; e os que tomam sinal de Ordem, mas vivem suas próprias casas e daquilo que é seu. Nota-se que, embora se admita a existência daqueles que não vivem em cenóbios, mas em suas próprias casas, a Ley afirma que eles não têm tão grande franqueza quanto os que vivem em mosteiros. Os monges cistercienses, por exemplo, são chamados de freis na Ley XXVII: *Quáles cosas non deben haber los freyres de Cistel*. Nela, a normativa critica o fato de que alguns monges brancos fizeram voto de pobreza, mas receberam fidelidades e

homenagens de vassalos (*fialdades et homenages*), rompendo com o ideal característico da Ordem de Cister.

Tendo em vista a necessidade de regular a dinâmica monástica no território de Castela, Alfonso X dedicou 32 normativas apenas nas *Siete Partidas*, abrangendo os mais diferentes pontos sobre as Ordens. Entretanto, não cabe a este espaço examinar cada uma delas, mas voltaremos sempre que preciso às referências jurídicas para compararmos algumas passagens das CSM com as SP.

Os frades menores nas CSM

As cantigas que mencionam os *frades descalços* ou *mẽores* são 96, 109, 123, 143 e 239, embora as de número 274, 297 e 384 aludam apenas a freis, sem determinar a qual Ordem pertenciam (DISALVO, 2013, p. 47-48). Já os dominicanos não têm mesma representação nas CSM, a não ser o poema 204 dedicado a Santo Domingo, deixando claro que a Ordem dos pregadores não tinha a mesma importância que a dos franciscanos para o cancionero alfonsino.

Para esta análise, farei uso de duas versões impressas das CSM. A primeira delas é de Walter Mettmann, publicada entre os anos de 1959 e 1972, relançadas entre 1986 e 1989. A mais recente edição data de 2011 e foi coordenada por Laura Fernández Fernández e Juan Carlos Ruiz Souza. Trata-se de uma obra crítica, com tradução para o espanhol das cantigas e concentrada unicamente no *Códice Rico*.³ São dois volumes, sendo o segundo uma reunião de artigos sobre as CSM, abordando diversas áreas, como literatura, línguas, história, artes, etc. As versões em espanhol dos poemas possuem notas explicativas quanto aos critérios linguísticos utilizados e faz citações a outras possibilidades de tradução. Nos estudos sobre as CSM, é possível também consultar novos dicionários da língua galega-portuguesa medieval no portal eletrônico *Diccionario de Dicionarios do*

³ Utilizo duas fontes impressas para este trabalho: ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, 3 volumes; e ALFONSO X, 2011, 2 volumes.

Galego Medieval, coordenado por Ernesto González Seoane, María Álvarez de la Granja e Ana Isabel Boullón Agrelo do Instituto da Língua Galega.⁴ Há nesse portal, a oportunidade de se cotejar diferentes dicionários e traduções ao buscar um dado *corpus* lexicográfico medieval.

A cantiga 96 é conhecida pelo título *Como Santa María guardou a alma dun óme bõo que se non perdesse, ca o avían escabeçado ladrões, e fez que se juntassen o córpo e a tésta e se maenfestasse*. Esta cantiga está associada a algumas narrativas medievais de milagres, tais como *Miracles de Nostre Dame*, de Jean Mielot (Oxford, Bodleian, Douce, MS 374) e *Miracoli della Madonna*, de Bonvesino de Riva. Trata-se da história de um bom homem que foi decapitado por ladrões enquanto fazia uma caminhada, provavelmente uma peregrinação:

El assí andand', un día passava
per un gran mont' u companna estava
de ladrões con ñu que andava
con eles, que éra de todos maior.

E quand' est' óme viron, se leixaron
correr lóg' a el; e poi-lo fillaron
fóra do caminn', o escabeçaron
por mandado daquel mao roubador.⁵

⁴ Disponível em «<http://sli.uvigo.es/DDGM/>».

⁵ “Vivendo assim, um dia passava por um grande monte em que estava um bando de ladrões e havia um que andava com eles que era o chefe de todos/ e quando viram aquele homem se lançaram a correr atrás dele, o prenderam, fora do caminho, e o decapitaram, por ordem daquele mal ladrão” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 274-275).

A cantiga expressa um determinado contexto de violência que abrangeu os lugares afastados das muralhas citadinas, nesse caso, os caminhos de peregrinação, pois, no início do poema se menciona que se tratava de uma boa pessoa que se dedicava à Virgem Maria: “Esto foi dun óme que feit' ouvéra / prazer aa Virgen quant' el poderá”.⁶ Acontece que aquele bom homem, apesar de sua devoção, não se confessou antes da caminhada, e que, segundo a narrativa textual, foi enganado pelo Diabo para que não fizesse a penitência antes da viagem: “mais pēdença prender non quisera per consello do démo enganador”.⁷

Melo Neto, analisando a obra legislativa de Alfonso X, afirma que a peregrinação era um *status* especial, e que merecia distinção como atividade votiva “la primera, cuando la persona parte de su libre voluntad; la segunda, cuando el peregrino hace un voto o una promesa a Dios y la tercera, cuando tiene que cumplir una penitencia” (MELO NETO, 2010, p. 54). Embora não seja nossa intenção em distinguir cada uma das motivações romeiras, compreendemos que se tratava de uma prática bastante difundida no período medieval e, por isso, alvo de normativas por parte de Alfonso X. Essa matéria recebeu, inclusive, uma busca pela diferenciação entre romaria e peregrinação. A Lei I, título XXIV, da Primeira Partida, tenta definir cada uma dessas ações, mas não ficam claras as diferenças entre cada atividade:

Romeiro tanto quer dizer como o homem que sai de sua terra e vai a Roma para visitar os santos lugares em que jazem os corpos de São Pedro e de São Paulo e de outros que sofreram martírio por nosso Senhor Jesus Cristo. E peregrino tanto quer dizer um estrangeiro que vai visitar o sepulcro de Jerusalém e outros santos lugares que nosso Senhor Jesus Cristo nasceu e viveu e

⁶ “Este foi um homem que tinha satisfizado à Virgem o quanto pode” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 275).

⁷ “Porém, que não quis fazer penitência por conselho do demônio enganador” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 275).

morreu neste mundo, ou que em peregrinação a Santiago ou a outros santuários de longínquas terras estrangeiras.⁸

Ainda segundo Melo Neto, a romaria ou peregrinação, era uma atividade que exigia uma preparação especial, além de autorização superior: “En primer lugar, la persona que decidía partir en romería tenía que obtener el permiso del obispo o del párroco de su ciudad o Pueblo” (MELO NETO, 2010, p. 54). Além da chancela de um clérigo, havia a expectativa religiosa, como em um manual de condutas. Nas *Sete Partidas*, há um capítulo dedicado à romaria e à peregrinação. Trata-se do Título XXIV, da Primeira Partida. Na Lei II, Alfonso X trata dos preparativos para a viagem, a maneira como o peregrino deve se portar e a importância da devoção:

Romaria e peregrinação devem os romeiros fazer com grande devoção, dizendo e fazendo bem e resguardando-se de fazer o mal, não andando fazendo comércio, nem descuidos pelo caminho, e deve-se chegar cedo à pousada o quanto puderem; além disso, ir acompanhados, quando puderem, para que sejam resguardados de danos, e fazer melhor sua romaria. E devem os habitantes locais, quando passarem os romeiros por seus lugares, honrá-los e protegê-los. O que é certo é que os homens que saem de sua terra com boa vontade, para servir a Deus, que os outros os recebam em suas terras e os protejam do mal, da força, do dispêndio e da desonra.⁹

⁸ “Romero tanto quiere decir como home que se parte de su tierra et va á Roma para visitar los santos lugares en que yacen los cuerpos de sant Pedro et de sant Pablo et de los otros que prisieron hi martirio por nuestro señor Iesu Cristo. Et pelegrino tanto quiere decir como extraño que va visitar el sepulcro de Ierusalen et los otros santos lugares en que nuestro señor Iesu Cristo nació et visquió et prisó muerte en este mundo ó que anda en pelegrinaie á Santiago ó á otros santuarios de luenga tierra et estraña.” (ALFONSO X O SÁBIO, 1807, p. 498)

⁹ “Romeria, e pelegrinaje deuen fazer Romeros con grand deuocion, diziendo e faziendo bien, e guardandose de fazer mal, non andando faziendo mercaderias, nin arloterias por el camino, e deuense llegar temprano a la posada quanto pudieren; otrosi yr acompañados, quando pudieren, porque sean guardados de daño, e fazer mejor su romeria. E deuen los de la tierra, quando passaren los Romeros por sus logares, onrrarlos e guardarlos. Ca derecho es, que los omes que salen de su

Dessa forma, nota-se que a necessidade de se preparar para peregrinação implicava em uma atividade especial, embora perigosa, pois se devia evitar que a fizesse desacompanhado, “além disso, ir acompanhados, quando puderem, para que sejam resguardados de danos, e fazer melhor sua romaria”. Por isso, quando o bom homem da cantiga 96 não quis fazer a confissão, “pêdença prender non quisera”, é provável que ele ficasse vulnerável às ações do Diabo, como mencionei. Em seguida, depois que o homem se encontrava decapitado, passaram por lá dois frades menores depois de quatro dias:

E a quarto día per i vëéron
 dous frades mēores, e vózes déron
 o córp' e a tésta, ond' eles pavor ... Ouvéron;¹⁰

Curiosamente, tanto a cabeça quanto o corpo pediram que os frades lhes dessem penitência, sugerindo que o desmembramento do corpo significava uma duplicidade dos sujeitos pecadores, pois o bom homem saiu, como disse, sem a proteção e o dever da benção: “Pêdença nos dade, por Déus e por sa creença, por que non soframos pëa nen door”.¹¹ Cabeça e corpo contaram aos freis que ladrões o haviam matado e que a Virgem impediu que o demônio levasse sua alma sem confissão. Depois disso, os freis ouviram a confissão do bom homem para que ele pudesse morrer em paz: “Quand' est' oíron, lógo mantenente fezéron os frades vïir

tierra con buena voluntad, para seruir a Dios, que los otros los resciban en la suya, e se guarden de fazerles mal, nin fuerza, nin daño, nin desonrra.” (ALFONSO X O SÁBIO, 1843. p. 365-366).

¹⁰ “E no quarto dia, passaram por ali dois frades menores e ouviram que o corpo e a cabeça emitiam vozes o que lhes causou pavor” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 275).

¹¹ “Deem-nos penitência por Deus e por sua creença, que não soframos angústia nem dor” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 275).

gran gente, e confessou-se verdadeiramente ant' eles".¹² A cantiga termina com o pedido para que os freis encomendem sua alma a Deus, aludindo à extrema-unção.

Já a cantiga 109 refere-se a outra intervenção diabólica ocorrida durante uma peregrinação ao Santuário de Santa Maria de Salas. O milagre está intitulado *Como Santa María livrou un óme de cinco diáboos que o querían levar e matar*. Não identifiquei as fontes dessa cantiga, nem mesmo outros relatos parecidos que conste em outras narrativas medievais. Trata-se de um ataque em que cinco demônios se incorporam em um homem durante a romaria. A igreja de Salas está localizada hoje na província homônima de Huesca, na Comunidad Autónoma de Aragón, Espanha. A fundação da igreja data do século XII. Trata-se de um espaço que serviu como santuário mariano, além de ser uma rota ibérica de peregrinação.

O miragre foi en tal razôn:

cinco diãbos ùa sazôn

s' assũaron e fillaron entôn

todos un óme polo mal bailar.¹³

É difícil identificar quais as fontes medievais que serviram de base para a elaboração das cantigas alfonsinas dedicadas a Salas. António Ubieta Arteto supõe que havia uma fonte latina de milagres em Huesca, mas essa documentação se perdeu. O autor espanhol parte de uma toponímia e sugere que o nome de um lugar chamado Petrasalze, que aparece na cantiga 171, seja “Pedra selze”, uma latinização do nome de um povoado em Huesca chamado Piracés (UBIETA ARTETO, 1989, p. 619). Ubieta Arteto fundamenta sua hipótese em uma grande

¹² “Quando ouviram a tal, imediatamente, fizeram os freis vir muita gente até ali, e ele se confessou verdadeiramente ante eles” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 275).

¹³ “O milagre foi dessa maneira: cinco diabos se juntaram e, então, tomaram todos um homem para maltratá-lo” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 25).

quantidade de fontes latinas em que a palavra “Petra” aparece como um indicativo de um topônimo em Huesca medieval. Soma-se a isso a presença de freis menores em Huesca no início do século XIII e que eles foram responsáveis pela produção de milagres dedicados a Salas depois de 1234. Não há possibilidades seguras que afirmem a existência de uma coleção latina de milagres que serviu como base para as CSM e, infelizmente, não é nosso objeto a busca pelas fontes dos milagres de Salas.

O homem que estava em peregrinação foi encontrado possuído por frades menores que o levaram a uma igreja:

(...) segund' aprendí,
ta que dous frades vëéron i
mëores, que o levaron dalí
aa eigreja lógo sen falir,¹⁴

Novamente, como na cantiga 96, são os franciscanos que são responsáveis pela intermediação entre o milagre promovido por Santa Maria e o pecador. Mas um fato chama atenção: surge um personagem judeu que dialoga com os demônios. O judeu pergunta aos demônios por que eles não se apoderam do corpo de judeus, ao que as entidades demoníacas responderam que eles já pertencem ao Diabo, e já o servem: “Ca meus sodes e punnades de me servir”.¹⁵ Os diabos insistem que os judeus são pessoas que não trazem o sinal de batismo, o que, de imediato, os tornam suscetíveis às ações do Diabo. Gisela Roitman ao analisar esta cantiga, aponta que se trata de uma leitura da doutrina paulista da redenção, ao qual se

¹⁴ “... aquele homem, segundo aprendi, até que dois freis menores vieram ali e o levaram à igreja, logo” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 25-26).

¹⁵ “Porque sois meus, e tratais de servir-me” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 25).

afirma que o Diabo possui uma carta de possessão do homem, porém, quando Jesus Cristo, por meio da Paixão e da crucificação, apropriou-se dessa carta do Diabo e salvou a humanidade, menos os que não aceitaram o cristianismo: “Todos aquellos que no aceptan la llegada de Jesús como Mesías y Redentor, siguen en poder del demonio” (ROITMAN, 2007, p. 75). A cantiga termina com a saída dos demônios do corpo do homem e todos deram graças a Santa Maria.

A cantiga 123 traz a figura do Diabo como elemento desestruturador da fé da personagem. O relato é nomeado como *Como Santa María guardou un frade mēor dos diáboos na óra que quis morrer, e torcía-se todo con medo deles*. Essa cantiga trata de um frei menor que havia entrado na Ordem quando criança, ganhando uma boa fama. Assim como as de número 96 e 109, não consegui identificar as fontes dessa narrativa em outros relatos medievais.

A estrofe a seguir narra que, na hora da morte, o frei menor ficou angustiado, retorcendo-se, e ficando com uma cor enegrecida:

Mas foi-lle mestér
 Que o acorresse, como ll' acorreu,
 Santa María na óra que morreu,
 ca un pouqu' enante todo se torceu
 e parou-se negro. E quen vos disser¹⁶

No leito de morte, alguns frades acompanham o frei menor que está em agonia. Um deles acende uma vela dedicada à Virgem Maria e, em seguida, o moribundo voltava à cor branca, sem o auxílio de um médico de Montpellier: “e a

¹⁶ “Porém, foi bom em seu ofício, que lhe ajudasse a Virgem, como lhe ajudou na hora da morte, porque um pouco antes, se retorcia todo e ficou negro e a quem os diga” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 63).

faz mui branca toda se tornou sen obrar i físico de Monpeslér”.¹⁷ O frei menor morre, mas, diante da presença de seus companheiros, ele volta da morte dizendo que ficou agonizante e de cor negra porque viu os diabos, mas que fugiram diante da vela da Virgem: “Porque me torvei todo quando morrí, esto foi porque os diáboos vi”.¹⁸ O frei afirma que foi a Virgem Maria a responsável pelo milagre.

Esta cantiga sugere que a liturgia na hora da morte era uma prática que precisava respeitar determinados ritos e sacramentos, como o da extrema-unção, pois as ações do Diabo poderiam emergir e dificultar a passagem para morte. Há um paralelismo com Marcos 6,13 quando se expulsa os demônios do doente: “*et daemonia multa eiciebant et unguebant oleo multos aegrotos et sanabant*”.¹⁹ Dessa forma, a cantiga tem preocupação com a gestualidade cristã na hora da morte como, por exemplo, a vela da Virgem. Os frades menores aparecem nessa cantiga não apenas para expulsarem o Diabo com a ajuda de santa Maria, mas também garantir apoio aos enfermos.

A cantiga 143 traz a temática da chuva como elemento importante no cotidiano agrícola da sociedade medieval. Provavelmente pertence a uma tradição oral, pois não há relato coetâneo em outras fontes. O milagre ocorrido foi na comarca de Jerez e é intitulado *Como Santa María fez en Xerez chover por rógó dos pecadores que lle foron pedir por mercee que lles désse chovía*. Trata-se de uma enorme seca que provocou a fuga dos moradores da localidade:

En Xerez, préto d' Aguadalquivir,

¹⁷ “e voltou à cor branca, sem que atuasse ali nenhum médico de Montpellier” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1807, p. 64).

¹⁸ “porque me turvei todo quando morri foi porque vi os diabos” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 64).

¹⁹ Prefiro utilizar a Vulgata e cotejá-la com as traduções da Bíblia de Jerusalém. “E expulsavam muitos demônios, e ungiam muitos enfermos com óleo, e os curavam”. Disponível em <<http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/evangelium-secundum-marcum/6/>>.

foi este miragre, que sen falir
 ouv' i tan gran seca, por que fugir
 a gent' ên toda quería.²⁰

O papel do frei menor foi pedir para as pessoas voltassem e começou a pregar um sermão para que todos se lembrassem de como Deus e a Virgem Maria existem para nos redimir: “Mas un frade mēor os fez vīr e fez-lles sermôn”.²¹ Novamente o Diabo é mencionado, mas ele não é figura central na narrativa, aparecendo de maneira secundária, com apenas uma citação. A figura do frei menor é responsável por fazer um longo sermão em que afirma que a Virgem Maria trará chuva. As pessoas que ouviam começaram a gritar, chorar em demasia: “E lóg' á gente fillou-s' a rogir e as molléres chorar e carpir cada ùa a perfīa”.²² Por fim, a Virgem Maria fez as nuvens se abrirem e a chuva caiu, fazendo com que todos ficassem alegres.

Esta cantiga alude a dois problemas fundamentais: a seca e, conseqüentemente, os processos migratórios. São necessários estudos mais aprofundados acerca das relações entre meio-ambiente e as populações medievais ibéricas.²³ As fontes de abastecimento de água em Jerez merecem mais pesquisas, pois, segundo o próprio milagre alfonsino, o rio Guadalquivir foi objeto contextual na narrativa da cantiga 143. Além disso, a religiosidade das pessoas e a condução de um sermão por parte de um frei menor indicam uma rica interdependência entre

²⁰ “Em Jerez, perto de Guadalquivir, houve este milagre; porque sem falha houve ali uma grande seca, que as pessoas queriam fugir” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 118).

²¹ “Porém um frei menor os fez voltar e lhes predicou um sermão” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 119).

²² “E, em seguida, as pessoas começaram a dar gritos, e as mulheres a se rasgar e a chorar, cada um com sua obstinação” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 119).

²³ Um estudo introdutório sobre irrigação no Vale do Guadalquivir pode ser conferido em: RODRÍGUEZ MOLINA, 1972, p. 1057-1083.

os recursos naturais de abastecimento e a segurança das comunidades para manutenção de suas necessidades materiais, por isso o apelo à intervenção milagrosa.

A cantiga 239 é conhecida como *Esta é dun miragre que Santa María fez en Murça por un óme que déu séu aver a guardar a outro, e negou-llo e jurou-lle por el ant' a Magestade*. Trata-se de um milagre ocorrido, pelo menos hipoteticamente, no Reino de Murcia, região de Andaluzia, sul da atual Espanha. A *taifa* de Murcia, em meados do século XIII, estava vinculada à conquista daquele território, entre 1243 e 1246, e sua posterior conversão em um protetorado de Leão e Castela. O ainda infante Alfonso X havia dominado o Reino de Murcia graças à instabilidade política e a fragmentação em vários emirados. O rei Muhammad ibn Yûsuf ibn Hud enviou seu filho Ahmed para Toledo, no final de 1243, para negociar com dom Alfonso a submissão dos muçulmanos em troca da proteção dos reinos cristãos e do pagamento de tributos (SALVADOR MARTÍNEZ, 2010, p. 89). Daí, impôs o Reino de Leão e Castela o tratado de Alcaraz de 1243, que submetia o reino murciano, de certa forma, pacificamente.²⁴ Não reconhecemos outros textos que serviram de base para o relato da cantiga 239.

A cantiga reporta-se de um homem que guardou o dinheiro (*aver*) de outro homem, mas no momento que o outro foi reaver o dinheiro, o homem mentiu dizendo que nunca esteve com aquela quantia:

Ca éu non tenno vóss' aver
 nen nunca foi en méu poder.
 E com' ides óra dizer

²⁴ Segundo Torres Fontes, foi por meio da força das armas que alguns territórios tiveram que ser capitulados, não se aplicando ao caso de Murcia por completo. “Ocupación de un territorio en el que sólo hubo fuerza de las armas en 1244 y 1245: Muía, Lorca, Orihuela, Cartagena” (TORRES FONTES, on line).

tal mentira?²⁵

Mesmo diante da imagem de Santa Maria, o homem jurou que não estava de posse da quantia. Com essa nova mentira, o queixo do farsante caiu, depois de sentir fortes dores: “mas esto foi vãidade, ca o queixo lle derribou Déus con grand' enfermidade”.²⁶ O homem quis falar, mas continuou mentindo, até que pediu para se confessar com um preste, neste caso, um frade menor: “a quen se confessou, destes mēores un frade”.²⁷ E mesmo diante de um religioso, o homem manteve o engodo ao se confessar. Por fim, o homem morreu no terceiro dia. Há ainda uma citação ao Diabo, pois se atribuiu a mentira à natureza enganadora do demônio: “Assí que do démo felôn non entremos en sa prijôn, nen caíamos en cofojôn, mentindo por livialdade”,²⁸ antes da morte, entretanto, o homem, dirigindo-se à Santa Maria, arrepende-se de seus pecados.

Conclusão

Este artigo não considerou as imagens das cantigas analisadas por uma questão de espaço e de proposta, mas em outro momento, torna-se necessário incluir comparações entre os textos e as iconografias dos milagres alfonsinos. Cada cantiga aborda um contexto específico, mas dentro da proposta do projeto régio. Cabe ao historiador inter-relacionar o livro monumental das CSM e os papéis desenvolvidos pelos clérigos, enquanto personagens, em cada história.

²⁵ “Aqui não tenho seu dinheiro, nem nunca estive em meu poder. E como agora iria dizer tamanha mentira?” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 349).

²⁶ “Mas por vaidade, Deus fez cair seu queixo com uma grande enfermidade” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 350).

²⁷ “a quem se confessou com um frade menor” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 350).

²⁸ “Não entremos dessa forma na prisão do Diabo traidor, nem caímos em sua desgraça, mentindo por leviandade” (ALFONSO X, O SÁBIO, 1972, p. 350).

O que chama atenção, sem dúvidas, é a presença do demônio, ou de entidades malignas, agindo como exortadores do pecado, provocadores e enganadores de cristãos. Essas características do Diabo podem ser observadas nas cinco cantigas analisadas de forma mais ou menos organizada. Na cantiga 96 aparece o “dêmo enganador”, aquele que impediu que o peregrino se confessasse antes da romaria. No relato 109 cinco diabos, “cinco diábolos ùa sazôn”, apropriam-se do corpo de um peregrino para que ele morresse e não chegasse ao seu destino. Na cantiga 123, aparecem diabos para um frei durante a sua morte para levá-lo para o inferno “porque os diáboos vi”. Na narrativa 143 a figura do Diabo é secundária, mas é mencionada como alguém que promove a destruição dos cristãos, “e o dêmo destroír, que ante nos destroía”. Finalmente, a cantiga 239 o Diabo surge como um enganador ao incentivar um homem a mentir, “dêmo felôn”.

Diante das ações diabólicas os freis menores aparecem ora como vítimas ora como intermediários para salvação da pessoa endemoniada. Os milagres sempre são promovidos por Santa Maria, mas a presença de franciscanos manifesta a participação desse grupo como colaboradores de Maria. As ações fomentadoras do pecado patrocinadas pelo Diabo são desestruturadoras da ordem social, sendo que os frades menores são, assim como clérigos seculares em outras cantigas, os agentes dedicados à restauração da normalidade. O milagre repõe a *ordinem continuum* do mundo e legitima tanto o protagonismo dos frades quanto a intervenção mariana.

Vale lembrar que alguns religiosos eram possivelmente colaboradores diretos de Alfonso X no *taller régio*. Santiago Disalvo lembra de três nomes: Rodrigo Cerrato (1259 – ca.1276), um frei predicador do convento de Santa Cruz de Segovia e redator de uma *Vita sanctorium*;²⁹ Bernardo de Brihuega, cônego da Igreja de Sevilha e que tinha como principais funções compilar vida de santos,

²⁹ Para um aprofundamento na temática sobre coleções de milagres, ver: PARKINSON, Stephen e JACKSON, Deirdre. Collection, composition and the compilation in the *Cantigas de Santa María*, *Portuguese Studies*, Londres, n.º 22, p. 159-172, 2006.

mártires, apóstolos e confessores; e Gil de Zamora (ca. 1240 – ca. 1320), o principal colaborador franciscano, sendo um erudito autor de uma compilação de milagres marianos em latim, conhecida como *Liber Mariae* (DISALVO, 2013, p. 48-49). De todos os assistentes de Alfonso X, Gil de Zamora é o que a historiografia possui maior consistência documental a respeito da participação do frei no *taller*, sendo que a sua coleção de milagres possivelmente serviu como fonte para as CSM.

Dos cerca de 400 milagres das CSM, apenas 5 tratam de freis menores diretamente, como mencionei. Seria um percentual muito pequeno para imaginarmos que há uma valorização política dos franciscanos no contexto da chamada Reconquista. Apesar disso, nenhum dos milagres possui uma narrativa difamadora ou com alguma outra negatividade acerca dos frades. Ao contrário, como percebemos eles estão representados como personagens com certo protagonismo no combate às investidas do Diabo. Acredito que as poucas referências estejam ligadas a uma chave interpretativa apontada por André Vauchez: a questão da humildade no âmbito de um labor voltado para o fortalecimento do poder régio, no caso, de Alfonso X:

Optando pela condição de “menores” (pequenos, humildes) – quer se dê a essa palavra um conteúdo puramente moral quer se atribua a ela uma conotação social (ela designava então, nas comunas italianas, as categorias inferiores da população, excluídas do poder) – Francisco rompia, discreta mas profundamente, o laço estreito que existia então entre o estado religioso e a condição senhorial (VAUCHEZ, 1995, p. 127).

Considero que o conjunto de cantigas “franciscanas” expressam uma situação de discrição e não exatamente de marginalidade numérica em comparação com toda a obra das CSM. Sendo assim, os frades menores marcam também uma posição política, embora ambígua, em relação ao poder secular: o de

distanciamento, mas colaborando com o projeto alfonsino, não rompendo o laço entre dois poderes historicamente estreitos. O fato de a maioria dos cinco milagres provirem da tradição oral sugere que o processo de elaboração poética e pictórica poderia se “encaixar” na perspectiva dos religiosos colaboradores ao destinar apenas algumas alusões diretas ao franciscanismo. Além disso, a presença dos frades menores nas CSM é sempre positiva, como disse, sendo o combate ao Diabo o discurso legitimador da presença desse grupo nos poemas.

Referências Bibliográficas:

ALFONSO X O SÁBIO. **Las Sete Partidas**. Madri: Compañia General de Impesores y Libreros del Reino, 1843. Tomo 1.

ALFONSO X O SÁBIO. **Las Siete Partidas**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807. 3 volumes.

ALFONSO X, O SÁBIO. **Cantigas de Santa Maria**. Editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1972. 3 volumes.

ALFONSO X. **Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME**. 2 volumes. Madrid: Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, 2011. Edição coordenada por Juan Carlos Ruiz Souza e Laura Fernández Fernández.

CRADDOCK, Jerry R. La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio. **Anuario de Historia del Derecho Español**. Madrid: Ministerio de Justicia, n.º 51, 1981. pp. 365-418.

DISALVO, Santiago. **Los Monjes de la Virgen – representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X**. Delaware: Juan de la Cuesta, 2013.

FILGUEIRA VALVERDE, José. Introdução. ALFONSO X, O SÁBIO. **Cantigas de Santa Maria**. Madrid: Castalia, 1986.

GARCÍA FITZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. **Clio y Crimen**. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, n. 6, 2009. pp. 142-215.

LINAGE CONDE, António. Los Franciscanos. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (org.) **Historia de la Iglesia em España II** – La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV. 2º volume. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

MELO NETO, Ivo Correia de. Peregrinos y Santuarios en las Cantigas de Santa María. **Temas Medievales**. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, n. 18, 2010. pp. 47-72.

PARKINSON, Stephen; JACKSON, Deirdre. Collection, composition and the compilation in the *Cantigas de Santa María*. **Portuguese Studies**. Londres: Modern Humanities Research Association, n. 22, 2006. pp. 159-172.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. **Glossae – European Journal of Legal History**. Valencia (Spain): Institute for Social, Political and Legal Studies, n. 3, 1992. pp. 09-63.

RODRÍGUEZ MOLINA, José. Los regadíos en el valle del Guadalquivir en la Baja Edad Media. CARA BARRIONUEVO, Lorenzo (coord.). **El agua en zonas áridas**. Arqueología e historia. Hidráulica tradicional de la provincia de Almería. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1989.

ROITMAN, Gisela. Alfonso X, el Rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? – Una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María. **Emblemata**. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, n. 13, 2007. pp. 31-177.

ROJO ALIQUÉ, Francisco Javier. Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval. In: **Sémata**. Ciências Sociais e Humanidades. España: Universidade de Santiago de Compostela, n. 26, 2014. pp. 297-318.

RUCQUOI, Adeline. Los franciscanos en el Reino de Castilla. In: **Actas del VI Semana de Estudios Medievales**. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 65-86. Disponível em: «<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=413>». Acessado em 03 de novembro e 2016.

SALVADOR MARTÍNEZ, H. **Alfonso X, the Learned – a Biography**. Boston: Brill, 2010.

TORRES FONTES, Juan. **Tratados, pactos y convivencia cristiano-musulmana en el Reino de Murcia (1243-1266)**. Disponível em «http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N094/N094_004.pdf». Acessado em 20 de outubro de 2015.

UBIETA ARTETO, António. Las cantigas de Alfonso X el Sabio relativas a Santa María Salas – Huesca. In: **Mayurqa**. Islas Baleares: Universitat de les Illes Balears, vol. 22, n. 2, 1989. pp. 615-622;

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.