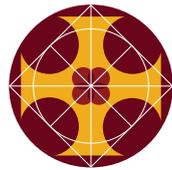


# AFONSINA

## II

2021



## A Mulher na Idade Média

Os artigos deste número da revista Afonsina resultam das conferências e comunicações apresentadas nas II<sup>as</sup>. Jornadas Históricas, realizadas em Guimarães, em 19 de junho de 2021.



# ÍNDICE

## **Editorial**

PAULO LOPES SILVA

1

## **D. Beatriz: uma infanta portuguesa no Reino Inglês (c. 1380-1439)**

SOFIA INÊS GONÇALVES SEIFE KINNON

3

## **Os relatos lendários e a representação do poder feminino na historiografia ibérica**

MARIA JOANA GOMES

15

## **Em torno de D. Teresa e da primeira fase do governo do Condado Portucalense (1096-1112)**

LUÍS CARLOS AMARAL

27

## **El papel de las mujeres en la construcción del milenarismo plenomedieval de Raúl Glaber**

ISRAEL SANMARTÍN

39



## Os relatos lendários e a representação do poder feminino na historiografia ibérica

MARIA JOANA GOMES (IF-UP)  
mjgomes@letras.up.pt

### Resumo

Nesta comunicação, pretendo visitar alguns relatos lendários que encontramos em textos historiográficos medievais, inquirindo a forma pela qual é tratada a questão do poder e do feminino na literatura deste período. Procurarei mostrar que estes textos, longe de sustentarem as representações estereotipadas da mulher medieval, sugerem na verdade uma imagem complexa, variada e subtil das relações entre a mulher e o poder político e que essa representação tem uma dimensão simbólica.

**Palavras-chave:** lendas; mulheres; historiografia medieval.



Escrever ou contar é uma forma de explicar ou descrever a experiência humana do mundo e de si próprio. Em muitos casos, o relato lendário (que aqui entendemos como uma narrativa breve que tem alguma relação histórica com um determinado passado) adquire uma função heurística, isto é, constitui-se como potencial resposta a assuntos que são prementes no tempo da escrita ou da enunciação (Zypes, 2012: 3-11). Nesse sentido, a explicação contida nesses relatos obedece aos objectivos dos que os enunciam, oscilando assim entre a evocação do evento ocorrido e a resposta aos anseios do presente.

Muitas vezes, este tipo de narrativas enverga um manto de nuances que, à primeira vista, as torna distintas. No entanto, sob essa cobertura esconde-se uma estrutura tipificada que transcende as circunstâncias específicas da realidade que procura explicar, e é passível de ser encontrada em culturas e geografias muito distintas. Atravessando espaço e tempo, os relatos lendários (como outros tipos de narrativa breve, como a fábula ou a anedota) sofrem mutações, reconfigurações, refuncionalizações que os ancoram a um contexto e realidade específicos. São, por isso, uma espécie de arquivo vivo a que se pode recorrer para explicar eventos.

A presença deste tipo de relato lendário na historiografia medieval coaduna-se também com as referidas funcionalidades, embora a elas possamos acrescentar uma terceira justificação de carácter epistemológico para a sua existência neste tipo de textos: a busca de um conhecimento totalizante, enciclopédico, que implica uma colação e uma compilação de materiais heterogéneos, valorativamente hierarquizados ou não.

Um aspecto que caracteriza os relatos lendários que encontramos na historiografia medieval peninsular é o protagonismo assacado a figuras femininas. Esse protagonismo tem duas faces: ou se trata de um protagonismo activo, sendo que, numa proporção considerável de relatos, as mulheres são dotadas de uma agência pouco benigna, ou, pelo contrário, de um protagonismo passivo, em que estas figuras são vítimas de um acto transgressor perpetrado por outra personagem, acto esse que põe em marcha uma série de eventos que terminam invariavelmente em catástrofe.

Até recentemente, muitas das explicações para a presença destes relatos na historiografia medieval e para a forma como lidavam com figuras de mulheres salientavam, sobretudo, o seu aspecto moralizador e ético, isto é, constituíam exemplos modelares de maus ou bons comportamentos que deveriam ser evitados ou imitados pelos leitores ou ouvintes destas histórias. Estes pressupostos morais levavam a constatação da existência de uma misoginia transversal a toda a literatura medieval por parte dos investigadores interessados nestes temas, constituindo-se assim como uma das suas características idiosincráticas. Sem negar a validade de tal apreciação, importa, contudo, ir além destas conclusões algo generalistas. De forma a compreender cabalmente a funcionalidade e a pertinência do papel jogado por essas figuras femininas é necessário contextualizar o processo de escrita de cada relato em si mesmo, avaliar as continuidades e rupturas dos motivos ou das sequências narrativas, comparando-os

com relatos semelhantes escritos em épocas anteriores, relacionado o seu surgimento ou esquecimento com um determinado contexto e com uma determinada época. Assim, e à luz do que tem vindo a ser dito, o propósito deste trabalho é, por isso, duplo: por um lado, tentará mostrar qual a função de alguns relatos lendários no contexto discursivo em que se inserem; por outro, procurará mostrar que tipo de papel (ou de poder) estes relatos reservam às mulheres que neles actuam como protagonistas.

Tentarei responder a estas questões partindo do estudo de dois relatos lendários que encontramos na historiografia medieval peninsular, e que são conhecidos como *Lenda da Condessa Traidora* e *Lenda do Rei Rodrigo* (ou *Lenda da Cava*)<sup>1</sup>. Este artigo conta, portanto, duas estórias. Duas estórias de duas mulheres, mas não apenas duas estórias de duas mulheres. Num certo sentido, ele pode ser lido como uma *estória* sobre estórias.

### **A Lenda da Condessa Traidora**

Pode dizer-se que este relato lendário tem, na verdade, duas versões. A versão mais recente forja-se na historiografia pós-afonsina, mais concretamente na *Versão Sanchina da Estoria de España*, redigida em 1289, na época de Sancho IV, e combina a versão mais antiga com outro relato também protagonizado por uma outra condessa traidora, esta de origem francesa (Gomes, 2006: 40-43). A versão mais antiga, e que teremos em conta nas linhas seguintes, surge pela primeira vez em testemunho escrito na *Crónica Najerense*, uma obra historiográfica escrita nas últimas décadas do século XII na zona da Rioja, ao que tudo indica no mosteiro de Santa Maria la Real de Najera (Sola, 2003: 31-33). Trata-se de uma crónica pouco extensa, de carácter universal, e que apresenta uma visão castelhanizante da história ibérica e na qual são incorporados vários relatos de carácter lendário nos quais as mulheres adquirem um protagonismo importante que reflecte uma maior aceitação da mulher como agente político (Martin, 2009). A matéria narrativa está distribuída por três livros: o primeiro diz respeito à criação do mundo, à história antiga e termina ao relatar a chegada dos exércitos árabe e berberes à Península Ibérica em 711 o segundo começa com a ascensão de Pelaiio nas Astúrias e termina com o casamento de Sancha de Leão com Fernando I de Navarra; o terceiro e último compreende a matéria referente às origens da Casa de Navarra e termina com a morte de Afonso VI de Leão e Castela.

A *Lenda da Condessa Traidora* surge no segundo livro, quando se descreve as origens e feitos da casa condal castelhana e os feitos dos seus condes (século x). De acordo com esta crónica, Almançor, *hājib* do califa de Córdova, enviou à condessa, mulher de García Fernández, uma carta em que lhe promete torná-la rainha se esta obtiver a morte do marido. A condessa, ambicionando subir de estatuto, e mesmo perante o risco iminente de guerra entre Castela e o Califado, consegue que os cavaleiros castelhanos sejam dispensados da corte na noite de Natal. Ao mesmo tempo, estando encarregada de alimentar o cavalo do marido, dá-lhe farelos em vez de boa palha, tornando assim o cavalo gordo, mas fraco. Começa a guerra. García Fernández, com um exército depauperado, parte para enfrentar Almançor. No confronto directo, o cavalo subnutrido perde forças e García Fernández é capturado e morto pelo antagonista. Próxima de atingir o seu intento, a condessa decide livrar-se do filho, Sancho, o último obstáculo no caminho da sua ascensão política. Prepara, por isso, uma poção venenosa e oferece-lha, mas Sancho, pressentindo o estratagema, obriga a mãe a bebê-la, causando-lhe assim a morte (Sola, 2003: 150-152).

Reconhecemos imediatamente neste resumo vários motifemas comunmente ligados às protagonistas femininas de contos tradicionais: a mulher traidora que procura livrar-se do marido para ficar com o amante, a mulher envenenadora, a mãe que conflitua

**I** Estas designações são convencionadas pela crítica moderna e não estão assim identificadas nos textos medievais.

com o filho (Deyermond, 1972). Tal como nos contos tradicionais, estes expedientes não servem unicamente para adensar a trama narrativa e dar-lhe um contorno mais patético com o objectivo de encantar a audiência; neste caso, as ações danosas da condessa servem um propósito muito concreto: o de arranjar uma explicação para duas notícias de carácter problemático que eram conhecidas na época em que a crónica foi redigida: a derrota militar de Garcia Fernandes às mãos de Almançor, que punha em perigo a existência da casa condal castelhana e o seu domínio territorial (perigo esse que a condessa, ao procurar a morte de marido e filho, simboliza)<sup>2</sup>, e a existência, veiculada noutros textos, de uma rebelião de Sancho contra o pai como o factor decisivo para a derrota (Bautista, 2006: 60-61). Por este prisma, tanto Garcia Fernandes como o seu filho Sancho Garcês revelar-se-iam como líderes pouco capazes de garantir a sobrevivência do condado castelhano, embora por razões distintas: Garcia, devido a um fraco desempenho militar; Sancho por ser mau político. Ao dotar a condessa de um protagonismo negativo, a *Crónica Najerense* desvia dos dois condes a responsabilidades da derrota militar contra Almançor, mantendo-se assim incólume o prestígio guerreiro dos membros masculinos da casa condal castelhana. Mas mais do que isso, a crónica dota uma destas figuras – Sancho – de uma aura salvífica e providencial, de forma a tornar Castela a herdeira legítima e legitimada do poder leonês. Para tal, vai conferir a Sancho características que encontramos em Peláio, o primeiro rei das Astúrias, tão louvado pela historiografia de séculos anteriores (Bautista, 2006: 67). Desta forma, ao criar um paralelismo entre as ações de alguns condes castelhanos e as ações dos primeiros reis asturianos, a *Crónica Najerense* mostra que são os reis de Castela os verdadeiros herdeiros da monarquia asturiana.

Se parte da razão para o surgimento desta lenda diz respeito ao que acabamos de relatar – a necessidade de cooptar para Castela uma figura prestigiante do passado ibérico –, importa também esclarecer por que razão essa legitimação se liga à conquista territorial e à defesa da terra. É muito possível que a necessidade de “inventar” um passado no qual a derrota militar é atribuída a uma traição feminina subseqüentemente vingada tenha sido motivada por eventos ocorridos pouco antes da redação da crónica e que punham em causa, uma vez mais, o domínio territorial da realeza castelhana sobre parte do território peninsular: a chegada dos Almóadas à Península Ibérica e que acaba por reavivar os confrontos militares entre os poderes islâmicos do sul e os reinos cristãos do norte (Benninson: 74-99), pode ter gerado uma nova sensação de insegurança e uma necessidade de criar um passado idealizado onde a vitória já alcançada servisse de modelo para os combates futuros. A *Lenda da Condessa Traidora* surge então no contexto dos avanços e recuos da “Reconquista”, recuperando o passado para falar do presente.

Regressando à figura da condessa traidora, cumpre ainda esclarecer um detalhe que abre portas para uma camada adicional de sentido. À primeira vista, o comportamento da condessa castelhana parece servir apenas como artifício redentor das figuras masculinas, mas convém notar que a “sedução” da condessa assenta em argumentos de ordem política, e não amorosa, já que o guerreiro árabe lhe propõe não um casamento feliz ou uma vida melhor, mas simplesmente uma subida de estatuto social: passar de condessa a rainha. É certo que esta proposta, feita por um muçulmano a uma dama que, ao que tudo indica, é cristã, poderia ter uma dimensão exemplar, procurando mostrar o que sucederia às mulheres do norte (e aos seus parentes) se procurassem um casamento com homens de outra fé, como sucedera no passado<sup>3</sup>. No entanto, é pouco provável que o texto enverede por esse caminho, já que pouco depois nos diz que Sancho entrega a irmã em casamento a Almançor.

**2** Contraste desta condessa, que segundo o esquema narratológico de Greimas funciona como oponente, com outras figuras femininas ligadas à casa condal castelhana e que funcionam como adjuvantes, como é o caso de Sancha, mulher do primeiro conde de Castela, Fernando González.

**3** O contra-modelo para o comportamento da condessa traidora é Teresa de Leão, irmã de Afonso V, rei de Leão. Na *Crónica Pelagiana* de Peláio de Oviedo narra-se um episódio em que, planeado o casamento com um rei muçulmano, esta recusa o enlace, acabando a intervenção divina por afastar definitivamente o rei desse intento (*Crónica Pelagiana*). Dado que a *Crónica Najerense* conhece este texto asturiano e o incorpora abundantemente, é possível que o narrador da *Najerense* tenha encontrado neste episódio.

Se a ambição política da condessa parece funcionar apenas como o móbil para acção, tendo, aparentemente, um alcance reduzido, o esclarecimento da relação deste relato lendário com outras narrativas mais arcaicas, mas com perfil semelhante pode ajudar a entender melhor o alcance da ambição política da condessa e o que ela representa.

É sobejamente conhecido que na Europa teria circulado um conto de origem oriental, que se terá disseminado pela Europa em séculos anteriores à escrita da *Lenda da Condessa Traidora*, a que se convencionou chamar *Conto de Salomão*, e que constitui a matriz narrativa por detrás da conhecida *Lenda de Gaia* ou *Lenda do Rei Ramiro*. Neste curto relato, a mulher de Salomão é disputada por um pretendente estrangeiro, acabando por ser morta pelo marido quando acede aos desejos do primeiro (Foulché Delbosq, Haggerty-Krappe, 1923). Esta narrativa breve, de carácter simbólico, exprime uma mudança na concepção do Tempo na época em que teria sido concebida: se, na Antiguidade, o tempo era cíclico (como demonstram mitos como o de Perséfone), do ponto vista do devir judaico-cristão este passa a ser visto como linear, progredindo até ao Juízo Final. O *Conto de Salomão* preconizava o fim da alternância cíclica do tempo e, conseqüentemente do domínio do espaço, recorrendo, para tal, do relacionamento amoroso de uma mulher com dois homens. Neste triângulo, a mulher simbolizaria a Terra, e os dois homens, duas forças que a pretendem dominar e conquistar (Ferreira, 2013). Esta matriz narrativo-simbólica subjaz a várias lendas historiográficas das quais se destacam a *Lenda de Gaia*, ou *Lenda do Rei Ramiro* e a parte dedicada à condessa francesa da segunda versão da *Lenda da Condessa Traidora*, que acima referimos sucintamente.

20

Tal como o *Conto de Salomão* e os relatos lendários que influenciou, a *Lenda da Condessa Traidora* na sua versão mais antiga também coloca a tónica na relação de uma mulher com dois pretendentes, sendo, por isso, mais um relato lendário que perscruta a temática da alternância e da posse da terra, adaptando-a, no entanto, às idiosincrasias locais e ao ambiente ideológico da “Reconquista”. Se os avanços e recuos do processo de dominação territorial enfrentados pelos reinos cristãos parecem sugerir uma certa ideia de ciclicidade, na qual parte da Terra de Espanha passa continuamente de cristãos para muçulmanos e vice-versa, a morte da condessa às mãos do filho, ou seja, do seu parente de sangue mais próximo, marca o fim dessa alternância. A *Lenda da Condessa Traidora* exprime os anseios de uma comunidade que deseja a posse da terra para si, obtida através da conquista, sem novas perdas.

À luz desta grelha de leitura, compreende-se pois que a *Lenda da Condessa Traidora*, mais do que uma lenda moralizante de carácter misógino, escrita com o intuito de realçar apenas a astúcia feminina e as suas trágicas conseqüências, tenha uma função simbólica vinculada a um contexto e um espaço político específicos. Mais ainda, o desejo de um maior protagonismo político por parte da condessa, patente na ambição que esta exhibe, pode estar implicitamente ligado ao reconhecimento de um poder que a condessa teria por direito próprio, poder esse que se traduziria no laço estreito com a terra, com a qual se identifica e quase se funde. Nesse sentido, pode pensar-se que a reginidade exprimiria a recuperação de um estatuto primordial mais destacado, de acordo com o qual a condessa seria considerada como a Senhora da Terra, como aliás ocorre em outros relatos lendários incorporados na historiografia medieval (Ferreira, 2006: 517 *passim*; 603 *passim*)?

É de admitir que tal leitura possa suscitar algum cepticismo, já que o estatuto político da condessa parece residir exclusivamente nas relações que esta estabelece com as três personagens masculinas que a rodeiam: é como esposa do conde de Castela, como potencial amante ou concubina de Almançor, ou como mãe de Sancho Garcês.

E, no entanto, no século XIII, Rodrigo de Rada, arcebispo de Toledo, aproveita a *Lenda da Condessa Traidora* e a figura da condessa para esclarecer a origem etimológica do nome do mosteiro castelhano de San Salvador de Oña, estabelecendo uma correlação entre o nome do mosteiro, o nome da condessa e o seu estatuto como “senhora da terra” (Gomes 2006: 39).

### ***A Lenda do Rei Rodrigo ou da Cava***

Tal como a *Lenda da Condessa Traidora*, também a *Lenda do Rei Rodrigo* ou *Lenda da Cava* coloca em cena muçulmanos e cristãos. A trama desta lenda é temporalmente mais recuada, reportando-se ao início do século VIII, mais concretamente aos últimos anos do domínio visigótico da Península Ibérica. Tem como personagem central o rei Rodrigo, o último rei visigodo, que virá a ser derrotado na batalha de Guadalete pelo exército árabo-berbere de Tariq ibn Ziad em 711. Este evento histórico ficou conhecido como “Perda de Espanha”, um tema central tanto na cultura árabe medieval como na cultura latina e vulgar, marcando por isso ambas tradições escritas e imagéticas desde muito cedo: no século VIII surgem na tradição historiográfica latina relatos que procuram sobretudo explicar as razões em torno da derrota de Rodrigo e o fim do reino visigótico, ao mesmo tempo que apresentavam soluções para outras questões que também careciam ainda de resposta: como conseguiram os exércitos árabes passar do Norte de África para a Península Ibérica?

Os textos redigidos em latim nesta época formativa encontram explicações distintas para estas ocorrências: a *Crónica Moçárabe de 754*, por exemplo, atribui a derrota e a conquista da terra de Espanha pelos exércitos árabo-berberes ao facionalismo que grassava entre a aristocracia visigótica na disputa pelo poder, a derrota à divisão do exército visigodo (Albarran, 2013: 55).

O mesmo evento é também relatado na historiografia árabe, embora um pouco mais tarde, já no século IX. No entanto, rapidamente se dissemina ao longo dos séculos subsequentes, sendo tema frequentemente acolhido em textos historiográficos daquela tradição. O conjunto das crónicas árabes divide-se, *grosso modo*, em dois grupos no que diz respeito ao tratamento dado a esta temática: um é constituído por crónicas que associam a chegada dos muçulmanos à Península Ibérica à vingança levada a cabo por Ilham, o conde de Ceuta, contra Rodrigo por este ter desonrado a sua filha. O outro conjunto de textos relata a existência de uma casa selada em Toledo, cuja entrada seria proibida e na qual Rodrigo acaba por entrar, ignorando esse interdito (Manzano Moreno, 1999: 400-401; Manzano Moreno, 2021: 23-33). Estes motifemas - a desonra da filha de Ilham e a Casa de Toledo - embora inicialmente autónomos, acabam por se combinar em relatos historiográficos posteriores. Quer tenha sido pelo desejo de oferecer ao leitor um conhecimento exaustivo da matéria, quer porque encontram em ambas as explicações afinidades estruturais e simbólicas, a verdade é que a combinação destes dois motivos acaba por desaguar na historiografia latina e vernacular escrita na Península Ibérica a partir do século XII, altura em que as traduções do árabe se começam a generalizar em todas as áreas do saber. É o que sucede, por exemplo, na *Crónica Pseudo-isidoriana*, escrita no século XII em Toledo, que emprega fontes árabes e que relata a violação da filha de Julião, embora a atribua a Witiza (Gético) e não a Rodrigo (Muñoz, 2000: 82-84).

Mas foi no século XIV e em Portugal que a *Lenda do Rei Rodrigo* conheceu desenvolvimentos importantes. Neste período, a mando do rei dom Dinis, Gil Peres, capelão de Pero Eanes de Portel, e Muhammad al-'Arife traduziram para galego-português uma crónica árabe, vulgarmente atribuída aos cronistas cordoveses Ahmad e Issa al-Razi, ativos em Córdoba no século X, mas que, na verdade, seria uma

versão posterior desse texto, redigida já no século XI. A essa tradução convencionou-se chamar *Crónica do Mouro Rasis* (CMR). Essa tradução está hoje perdida, mas ela foi conhecida por outros textos posteriores, tendo sido amplamente utilizada na redação da *Crónica de 1344*, da autoria do conde dom Pedro de Barcelos, filho natural de Dom Dinis, subsistindo, como diferenças mínimas, na Primeira Redação (Catalán, 1970: 91-125) e na Refundição *circa* 1400 (Cintra, 1954: 299-326). Em virtude do desaparecimento dos testemunhos diretos da *Crónica do Mouro Rasis*, a *Crónica de 1344* é o mais completo daquela tradução, ainda que seja um testemunho indireto. Torna-se, assim, particularmente difícil destrinçar as matérias que estariam contempladas na *Crónica do Mouro Rasis* e as que encontramos na obra do conde, sendo impossível, em muitos casos, saber que notícias o conde herda da tradição anterior e que elementos são acrescentados por ele. E a *Lenda do Rei Rodrigo* não é exceção a este cenário, muito embora tenhamos indícios de que alguns episódios não remontam à tradição árabe (Miranda, 2016; Manzano Moreno, 2021: 32). Cremos, ainda assim, que vale a pena tentar compreender a função deste relato no contexto da obra do conde. Começemos por resumir o relato.

A *Lenda do Rei Rodrigo* começa com a ascensão deste ao trono de Espanha, depois de usurpar o reino aos filhos do antigo rei, Witiza. É-lhe dito que terá de visitar a casa de Toledo, fundada por Hércules, rei da Grécia para cumprir aquilo que se espera de todos os reis da Espanha: colocar um cadeado na porta dessa casa. Os seus guardiões descrevem-na, destacando a formosura exterior e o desconhecimento do que contém, referindo que a entrada na casa está sob a interdição de Hércules. Depois disto, o rei recebe Ataba em sua casa, a filha do conde Julião, governador de Ceuta. Rodrigo enamora-se dela e pretende tornar-se seu amante. Ataba recusa os seus avanços e este viola-a. Mortificada, a filha de Julião acaba por confidenciar o sucedido a uma amiga e esta aconselha-a a contar tudo ao pai. Ataba chama um escudeiro de confiança e através dele envia então uma carta ao pai a contar-lhe tudo, pedindo-lhe que a resgatasse da corte de Rodrigo. Entretanto, este vê finalmente a casa de Hércules em Toledo e fica maravilhado. Esse fascínio fá-lo desejar conhecer o seu interior, quebrando os cadeados e as portas exteriores para o conseguir. Dentro da casa, descobre uma caixa de metais e pedras preciosas com uma legenda em grego “O rei em cujo tempo esta arca for aberta non pode estar que non veja maravilhas ante que moira, se Hercolles o senhor de Grecia, soube de alguma coisa do que avya de viir” (Cintra, 1954: 311). Abrindo a caixa, depara-se uma pintura onde estão representados os exércitos árabes e que vem acompanhada de uma legenda: “Quando este pano for estendido e parecerem estas figuras, homens que andam assim armados serão senhores da Espanha” (Cintra, 1954: 311). Rodrigo mostra pouca preocupação com este aviso.

Por essa altura, Julião recebe a carta da filha e vai a Toledo pedir a Rodrigo que deixe partir Ataba, porque a mãe a quer de volta. Relutantemente, o rei acede, fazendo o conde prometer que a trará de volta à corte. Regressado a Ceuta com a filha, Julião reúne-se com os seus em conselho para decidir o que fazer perante aquele ultraje. Nesta assembleia, destaca-se a voz da condessa, a mãe de Ataba, que clama por vingança. Após a sua intervenção, o conselho decide pedir ajuda para a executar. Providencialmente, é nesse mesmo momento que Tariq e Musa ibn Nusair chegam a Ceuta e, com a ajuda de Julião, passam de Ceuta a Espanha com o desenlace que já se conhece.

Como já foi referido, o episódio está estruturado em torno da alternância de episódios relacionados com duas *estórias* distintas: a matéria que diz respeito à Casa de Hércules em Toledo e a *estória* da filha de Julião, que se teriam agregado em textos mais antigos. Porém, a junção das duas *estórias* não ocorre certamente por acaso: há, de facto, um elemento comum a ambas, elemento esse que diz respeito ao carácter do

rei Rodrigo e que se torna visível no comportamento do rei visigodo quando é posto perante algo que é proibido. Seja ao quebrar os cadeados que selam a casa de Casa de Toledo para nela entrar, desrespeitando a autoridade de Hércules, seja por violar a filha do seu vassalo, desrespeitando o vínculo que o unia ao Conde Julião, Rodrigo revela-se incapaz de refrear os seus desejos, rasurando a autoridade do protetor e fundador da Espanha (Hércules), e fazendo tábua rasa dos vínculos sociais que a mantém intacta (relações de vassalagem). Ambos os episódios convergem para retratar o rei Rodrigo como uma figura tirânica e transgressora que assume na íntegra a responsabilidade da Perda de Espanha, tornando-se no bode-expiatório que permite à comunidade que experienciou um evento problemático e que se vê, por isso, privada da sua ordem do mundo (Pardo, 2006).

Para além da dupla transgressão de Rodrigo que determina a Perda da Espanha, a *Crónica de 1344* (por sua iniciativa própria ou por via da CMR) apresenta episódios que não encontramos em mais nenhum texto, e que, conferindo um travo romanesco ao relato (Menéndez Pidal, 1924: 63), também concorrem para conceder maior protagonismo às mulheres. Na obra do conde dom Pedro, não é só a filha de Julião que ganha voz própria: a *Crónica de 1344* coloca em cena novas personagens femininas que vão permitir uma amplificação da *Lenda do Rei Rodrigo* em direções ainda não antes exploradas e que acabariam por ter um grande impacto no desenvolvimento posterior da *estória* (Drayson, 2007). Assim, na versão da *Crónica de 1344*, e ao contrário das versões contidas na tradição árabe, são incorporados episódios nos quais duas mulheres, Ataba e a sua mãe, a condessa, adquirem voz própria. A estas duas personagens podemos adicionar uma terceira: a confidente de Ataba, Alquifa, que tão-pouco comparece nas narrativas mais antigas.

O episódio no qual Ataba confessa o mal que a aflige à sua aia Alquifa confere à filha de Julião uma espessura psicológica considerável, sobretudo se comparado com versões anteriores da lenda, onde ela surge apenas referida como vítima das ações de Rodrigo. Na *Crónica de 1344*, a protagonista é apresentada numa situação de intimidade com a sua aia e confidente e na qual exprime livremente a sua dor e a sua vulnerabilidade perante o sucedido, numa atitude que recorda as confidências entre mulheres nas Cantigas de Amigo. Embora tratando-se de um momento de índole privada, a verdade é que é no seio de um ambiente protegido que Ataba, incentivada pela confidente, se decide a expor a seu pai os crimes cometidos por Rodrigo. Nesse sentido, o momento em que duas mulheres trocam conselhos e confissões constitui o primeiro passo de uma transição mediante a qual o segredo de Ataba deixa de lhe pertencer em exclusivo e se vai paulatinamente tornar “público”<sup>4</sup>. E a transição do “segredo” de Ataba da esfera privada para a esfera pública é vital para a prossecução da vingança, que, como acto político e jurídico que é, só ganha sentido se for reconhecida por um coletivo enquanto tal.

Ao mesmo tempo essa mudança de estado coincide com uma mudança no protagonismo feminino: Ataba, a vítima chorosa de Rodrigo, cede o palco à sua mãe, a condessa, que, em nome da filha reclama vingança.

A intervenção da mãe de Ataba é toda ela uma intervenção com carácter político, e que, ainda que perante alguma hesitação inicial por parte dos ouvintes, espoleta a vingança efetiva contra o ultraje cometido por Rodrigo contra a sua filha. É possível que a construção desta personagem se tenha inspirado nas ações desempenhadas por personagens femininas em outros relatos lendários já que a violência sexual sobre mulheres é um tema amiúde retratado (caso da violação de dona Lambra pelo sobrinho na *Lenda dos Sete Infantes de Lara* (Ferreira, 2006:396-400)), ou das filhas do Cid pelos Infantes de Carrión no *Cantar de Mio Cid* (Acosta, 2009).

<sup>4</sup> De notar que esse conhecimento se faz através da palavra da vítima: primeiro oralmente (Ataba conta à sua amiga) e depois por escrito (carta enviada ao pai).

A intervenção de Ataba e da sua mãe desenrola-se, portanto, em espaços contrastantes porque reflectem estados contrastantes: o diálogo entre Ataba e Alquifa, tingido pelo lamento, ocorre no espaço privado das câmaras do palácio de Rodrigo, ao passo que a intervenção da mãe de Ataba a pedir vingança ocorre no espaço público que é a reunião do conselho de Julião em Ceuta.

A *Lenda do Rei Rodrigo* dá, assim, voz a dois tipos de desempenho político-simbólico no desenrolar da trama narrativa protagonizada por duas figuras femininas. Essa ideia confirma-se no facto de que é a condessa e não o conde que expõe o sucedido ao conselho (Catalán, 1970: 113-114; Cintra, 1954: 317). O pecado de Rodrigo é denunciado pelas vozes acusadoras de Ataba e de sua mãe num estilo emotivo cheio de *pathos*, e o destino da Espanha está assim vinculado à agência e às ações de ambas. Nesse sentido, o poder que é dado a ambas as mulheres representa uma reiteração da correlação mulher-terra que encontramos também na *Lenda da Condessa Traidora*, e que aqui surge desdobrada em duas: na filha de Julião, Ataba, que, enquanto vítima da predação de Rodrigo, representa a terra ultrajada pela tirania de Rodrigo; na sua mãe, que, sendo de origem ibérica, representa a própria Terra a exigir vingança.

Como temos vindo a demonstrar ao longo destas páginas, o protagonismo político que as mulheres que protagonizam a *Lenda da Condessa Traidora* como a *Lenda do Rei Rodrigo* deve ser entendido não apenas como forma de sinalizar comportamentos considerados como negativos à luz da misoginia que percorre toda a literatura medieval, mas também como forma de justificar perdas ou eventos traumáticos específicos, como é o caso dos avanços e recuos que caracterizam o processo da chamada “Reconquista”, no caso da primeira, ou na “Perda de Espanha”, no caso da segunda. Naturalmente, as ações destas mulheres desenvolvem-se num horizonte de expectativas que se coaduna com aquelas que uma sociedade como a medieval considera possíveis, mas as suas ações transcendem a individualidade da personagem, tendo cada uma delas uma componente simbólica que remete para realidades mais profundas do que as da mera moralidade. Visitar a galeria de mulheres lendárias escondida por entre as páginas da historiografia medieval permite, retomando um título de uma das obras de René Girard, indagar sobre as coisas escondidas desde a fundação do mundo.

24

## Bibliografia

- ACOSTA, Luis (2009). “Violencia contra la mujer en el *Cantar de Mio Cid* y en el *Nibelungenlied*”, *Revista de Filología Alemana*, 17, pp. 29-51.
- ALBARRÁN, Javier (2013). “Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquistade al-Ándalus”, *Revista Historia Autónoma*, 2, pp. 45-58.
- BAUTISTA, Francisco (2006). “Pseudo-historia y leyenda en la historiografía medieval: la Condesa Traidora”, in *El relato historiográfico: textos y tradiciones en la España medieval* (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 48), Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary University of London, pp. 59-101.
- BENNINSON, Amira K. (2016). *The Almoravid and Almohad Empires*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- CATALÁN, Diego e ANDRÉS, María Soledad (eds.) (1970). Edición crítica del texto español de la *Crónica de 1344, que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso*. Madrid: Gredos-Seminario Menéndez Pidal.
- CATALÁN, Diego e ANDRÉS, María Soledad (eds.) (1975). *Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de Ahmad ibn muhammad ibn mūsa. al-rāzī, 889-955; romanzada para el rey don dionís de portugal hacia 1300 por mahomad alarife, y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal.

- DEYERMOND, Alan D. e CHAPLIN, Margaret (1972). “Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic”, *Philological Quarterly*, 51/1, pp. 36-53.
- DRAYSON, Elisabeth (2007). *The King and the Whore: King Roderick and La Cava* (The New Middle Ages) Londres: Palgrave Macmillan.
- CINTRA, Luís Filipe Lindley (1964). *Crónica Geral de Espanha de 1344: a lenda do rei Rodrigo*, Lisbon:Verbo, 1964.
- CINTRA, Luís Filipe Lindley (ed.) (1954). *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. II, Lisboa: Academia Portuguesa de História/Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GOMES, Maria Joana (2007). *As condessas traidoras e a terra de Espanha*. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Policopiada.
- FERREIRA, Maria do Rosário (2006). *A Lenda dos Sete Infantes: arqueologia de um destino épico medieval*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Policopiada.
- FERREIRA, Maria do Rosário (2013). “Entre la terre et la guerre: Salomon, Tristan et les mythes d’alternance dans l’Espagne de la «Reconquête”. Disponível em <https://journals.openedition.org/e-spania/22657> [Consultado 22/12/2021].
- FOULCHÉ-DELBOSC, René e HAGGERTY KRAPPE, Alexandre (1930). “La légende du roi Ramire”, *Revue Hispanique*, LXXVIII, pp. 489-543.
- GONZÁLEZ-MUÑOZ, Fernando (2000). *La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113) edición crítica, traducción y estudio*. Coruña: Toxosoutos.
- MANZANO MORENO, Eduardo (1999). “Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Andalus: una nueva interpretación”, *Hispania: Revista española de historia*, 59/202, pp. 389-432.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2012). “Los relatos sobre la conquista de Al-Andalus en las fuentes árabes: un ensayo sobre su procedencia”. Madrid: CSIC-Digital (Coleção “Documentos de trabalho”). Disponível em <https://digital.csic.es/handle/10261/44814> [Consultado 21/12/2021].
- MARTIN, Georges (1997). “Un récit (La chute du royaume wisigothique d’Espagne dans l’historiographie chrétienne des VIIIe et IXe siècles)”, *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, volume 11. Histoires de l’Espagne médiévale (historiographie, geste, romancero) pp. 11-42. Disponível em [https://www.persee.fr/doc/cehm\\_0180-9997\\_1997\\_sup\\_11\\_1\\_2180](https://www.persee.fr/doc/cehm_0180-9997_1997_sup_11_1_2180) [Consultado 21/12/2021].
- MARTIN, Georges (2009). “Mujeres de la *Najerense*”. Disponível em <https://journals.openedition.org/e-spania/17990> [Consultado 22/12/2021].
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1924). *El rei Rodrigo en la literatura*. Madrid: Tip. de la “Revista de archivos, bibliotecas y museos”.
- MIRANDA, José Carlos (2016). “A *Crónica de 1344* e a escrita profética”. Disponível em <https://journals.openedition.org/e-spania/26194> [Consultado 21/12/2021].
- PARDO, Madeleine (2006). *Le roi Rodrigue ou Rodrigue roi*. In: *Annexes des Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 17, pp. 23-60. Disponível em [https://www.persee.fr/doc/cehm\\_0396-9045\\_2006\\_hos\\_17\\_1\\_1985](https://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2006_hos_17_1_1985) [Consultado 21/12/2021].
- VALVERDE, Juan (ed.). *De Rebus Hispaniae sive Historia Gothica in CCCM 72, Roderici Ximenii Opera omnia*, Pars I. Turnhout: Brepols, 1987.
- ZIPES, Jack, (2012). *The irresistible Fairy Tale: the Cultural and social history of a genre*. Princeton: Princeton University Press.