

Dom Pedro, Conde de Barcelos, entre o *Livro de Job* e o *Eclesiastes*

Dom Pedro, Count of Barcelos, between the *Book of Job* and *Ecclesiastes*

José Carlos Ribeiro Miranda

SMELPS/IF/FCT

Universidade do Porto

mirandajcr.prv@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7757-4801

Palavras-chave: Deus; Bem; Mal; Moisés; Aristóteles; *Eclesiastes*; *Livro de Job*.
Keywords: God; Good; Evil; Moses; Aristotle; *Ecclesiastes*; *Book of Job*.

Pedro de Barcelos entre o *Livro de Job* e o *Eclesiastes*

Dom Pedro Afonso, filho primogénito de D. Dinis (embora ilegítimo) e III Conde de Barcelos é uma personalidade que tem vindo a crescer no panorama dos estudos sobre cultura medieval, e não só em âmbito ibérico. De tal modo assim é, que a sua designação mais corrente, nos vários quadrantes da investigação que o mencionam, prescinde da maioria dos atributos sociais com que é adornada, reduzindo-se a “Pedro de Barcelos”, que é também a forma como o passaremos a referir.

Autor, ou promotor, de uma obra de dimensão imponente, terá começado pela compilação e ordenação de mais de cento e cinquenta anos de actividade trovadoresca em âmbito peninsular – o *Livro das Cantigas* que menciona no seu testamento –, prosseguindo, provavelmente em simultâneo, com o famoso *Livro de Linhagens*, que terá sido o seu primeiro ensaio historiográfico, para além de genealógico; e culminando na *Crónica de 1344*, sem dúvida a sua obra mais complexa do ponto-de-vista intelectual, já que é aí que vêm a adquirir forma, e se

exprimem, grande parte das suas ideias sobre as circunstâncias temporais do que é humano, aspectos que, nesta sede, nos absteremos de desenvolver¹.

Todavia, Pedro de Barcelos ensaiou também alguma actividade enquanto trovador, tendo feito parte da última geração destes poetas-cantores, embora não tenha sido muito vasta a sua actividade neste domínio². Numericamente pouco abundante, reduzindo-se a dez composições, a maioria das quais do género satírico, alinham contundentes críticas dirigidas a personalidades muitas vezes identificáveis, estando essas composições acondicionadas na parte reservada a estes textos no final do vasto cancionero por ele organizado³.

Três dessas composições são, no entanto, declaradamente “de amor”, glosando não apenas momentos definidos da sua biografia – como a morte da sua primeira mulher, Branca Pires de Portel –, mas também outras relações amorosas que manteve, embora não possamos comprovar a identidade das mulheres em questão.

Todavia, intercalada no seio destas composições, imediatamente a seguir à primeira, surge uma outra, que passamos a reproduzir, onde a particularidade mais notória é não haver qualquer alusão a factos concretos – seja do domínio amoroso, seja de qualquer outra natureza –, o que a transforma num verdadeiro *hápx* no contexto trovadoresco:

Nom quer'a Deus por mia morte rogar,
nem por mia vida, ca nom mi há mester;
[e p]lois] aquel que o rogar quiser,
por si o rog', e leix'a mim passar
assi meu tempo, ca, mentr'eu durar,
nunca me pode bem nem mal fazer,
nem ond'eu haja pesar nem prazer.

E já m'El tanto mal fez que nom sei
rem u me possa cobrar diss'; e nom
sei, nem sab'outrem, nem sab'El, razom
por que me faça mais mal de quant'hei.
E pois eu já per tod'esto passei,
nunca me pode bem nem mal fazer,
nem ond'eu haja pesar nem prazer.

¹ Para além do conjunto de estudos publicados em Ferreira (2019), uma síntese actualizada da vida e obra de Pedro de Barcelos pode ler-se em Ferreira, Miranda & Ferreira (2023).

² Embora não seja credível que a música estivesse ausente dessas composições, o mesmo não se poderá afirmar relativamente ao modo como foi organizada a grande compilação trovadoresca promovida por Pedro de Barcelos. Na realidade, nada subsiste, nos cancioneros italianos copiados a partir do *Livro das Cantigas*, sobre a técnica musical, exceptuando algumas menções ao “som” na *Arte de Trovar* que encabeça o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*. Ver a base de dados Lopes & Ferreira (2011).

³ Sobre os cantares satíricos de Pedro de Barcelos, ver Ferreira, 2019, pp. 175-197. Sobre a estrutura global das compilações que transmitem o conjunto da poesia galego-portuguesa, ver Oliveira (1994).

E bem nem mal nunca m'El já fará,
 pois m'El pesar com tam gram coita deu,
 que nunca prazer no coração meu
 me pode dar, ca já nom poderá.
 E pois por mim tod'esto passou já,
 nunca me pode bem nem mal fazer
 nem ond'eu haja pesar nem prazer⁴.

Na realidade, o tema que atravessa a composição é, por um lado, a caracterização da acção divina e, por outro, o malefício dessa acção recolhido pelo sujeito que assume a voz.

É conveniente que se diga que, em casos semelhantes, haverá sempre a tentação de transportar, para o entendimento desses textos, referências e sentidos que se encontram noutras composições ou paratextos, concretizando-se, assim, a ideia de estar resolvido o problema interpretativo do poema, por mais impenetrável que este seja.

Mas isso é pura ilusão! Se a referencialidade é nula, deliberadamente inexistente, segundo nos parece, há que considerar a possibilidade de existirem outras vias para chegar ao sentido que o poeta imprimiu ao seu discurso. Há, pelo menos, que ponderar, no exercício hermenêutico, a viabilidade de ambos os caminhos – o referencial e o exclusivamente fundamentado em ideias e conceitos – no sentido de obter um sentido viável do texto.

E começaremos pela sua colocação nos suportes materiais que o transmitem – o *Cancioneiro da Biblioteca Vaticana* e o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*. Se é verdade que esta composição se situa no seio dos *cantares de amor*, tal colocação tem exclusivamente a ver com a dignidade retórica de cada género, que impede que esta composição faça companhia aos “escárnios puros”, devendo, pelo contrário, situar-se no sector retoricamente mais digno, que é, sem dúvida, aquele onde se recolhem os cantares de amor⁵.

Não tem sido difícil catalogar esta composição como “sirventés” moral, ou seja, reflexão moral, verificando-se que ela partilha a mesma colocação no seio do sector dos cantares de amor atribuída a outras composições análogas, como sucede com um célebre cantar de Martin Moxa⁶.

⁴ B 609/ V 211. Reproduzimos o texto tal como se encontra na base de dados Lopes & Ferreira (2011). Todavia, é de notar que, no fólho 134 do *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, Angelo Colocci terá deixado um espaço, relativamente largo, a seguir à sua transcrição, preenchido por aquilo que parece ser um triplo *S* invertido e de dimensões desiguais, que se repete no início do fólho seguinte. A nosso ver, tal poderá indicar que, no cancionero do Conde, se encontrava aí uma qualquer representação figurativa, cujo desenho e valor, contudo, se desconhece.

⁵ Embora a “dignidade retórica”, como processo utilizado para organizar os cancioneros, não tenha tido ainda uma abordagem que se justifica, o problema foi já referido por Tavani & Lanciani (1998). Ver ainda Curtius (1976). Dedicar-lhe-emos algumas considerações em Miranda (s/d).

⁶ Referimo-nos a B 889/V 473, consultável na base de dados Lopes & Ferreira (2011), onde, enquanto “sirventes moral”, é especificamente classificado como “cantiga crítica de tema moral e genérico”. Esta composição, bem com aquela que suscita os nossos comentários, não contemplam diatribes contra Deus – “adversus Deum” –, como sucede nas composições, maioritariamente “de amor”, a que se refere Lorenzo Gradín (2015).

Dito isto, é conveniente proceder, então, a uma interpretação cuidadosa, a um tempo filológica – procurando entender a variabilidade semântica dos termos e conceitos que nela ocorrem no âmbito mais geral da linguagem trovadoresca –, e contextual, tendo em conta o panorama global da cultura dos grupos sociais da época, cujo conhecimento muito tem progredido nos últimos anos.

Facilmente se verifica – como é usual nas peças que fazem uso de um refrão – que há uma ideia central que percorre a composição, e essa ideia é que o sujeito que assume a voz está submetido a um desígnio divino definitivo que supera todos os bens ou males passados, mas não possuindo, doravante, qualquer importância. Por isso mesmo, salientam-se, na argumentação, alguns aspectos muito notáveis, nomeadamente o modo como o poema tem início, considerando a inutilidade da prece, que decorre da impossibilidade da intervenção divina, tanto no momento presente, como no contexto da morte que se aproxima.

Assim sendo, todo o texto está articulado em torno de uma noção de tempo em que a acção divina se reporta exclusivamente ao passado, no que este teve de bom e de mau, mas excluindo qualquer acção eficaz no momento presente. Quanto ao futuro, parece ser válido o que se torna visível para o tempo presente – ou seja, a mesma ausência de perspectiva de acção divina. Adiantaremos que essa ideia não é apenas verificável no âmbito do poema em questão, encontrando suporte, igualmente, noutros pontos da obra de Pedro de Barcelos⁷.

Na linha do que tem sido alguma tradição interpretativa, interrogamo-nos sobre a se natureza desse mal, promovido por Deus e a que o poema alude, terá alguma substância particular, sendo a acumulação de acidentes datáveis e assa-cíveis ao percurso vital do homem que fala. Mas a resposta foi já dada inicialmente e é negativa.

Também interrogaremos a intenção divina perante a promoção desse mal, nomeadamente se terão sido mobilizadas forças deliberadamente malélicas nesse percurso, mas a resposta negativa perante esta possibilidade acompanha a verificação anterior. O poema afasta-se de uma lógica afim da do *Livro de Job*, ao não atribuir nenhum dos infortúnios mencionados a uma acção directa e planeada de Deus. O mal definitivo e irrevogável a que Pedro de Barcelos alude é quase imaterial, o que põe de parte definitivamente a possibilidade de estarmos perante uma qualquer paráfrase daquele livro sapiencial bíblico.

Tendo em conta a biografia de Pero de Barcelos, poderíamos evocar algumas circunstâncias da sua vida em que a iminência da morte o pode ter levado a uma verificação tão assertiva da presença desse desenlace fatal no horizonte: o exílio em 1217-1221? A possível doença ocorrida por volta de 1230, que dita o seu primeiro testamento⁸? Os seus anos terminais já na década de 1350? Porém, como vimos atrás, isso seria voltar a um circunstancialismo do qual nos parece

⁷ Tivemos já a oportunidade de equacionar o problema do providencialismo na obra de Pedro de Barcelos, embora de uma forma limitada, tendo em conta uma parte apenas da sua escrita historiográfica (cf. Miranda, 2016). O inquérito deve, forçosamente, prosseguir, embora seja dificultado, em inúmeros pontos, pelo estado textualmente precário da obra deste autor a que temos acesso.

⁸ Cf. Rodrigues (2018).

que o texto se afasta, em favor de uma abordagem, diremos “essencialista”, da questão da potência divina.

Deus não lhe pode “nem bem, nem mal fazer”? Na concisão desta afirmação transmite-se também, não diremos uma falta de fé, mas um conceito deliberadamente limitado da capacidade de intervenção divina no campo do que é humano. Não nos parece que seja de recusar uma perspectiva “antropomórfica” de Deus, recusa que, a verificar-se, nos remeteria para uma concepção da divindade próxima do aristotelismo, mas é manifesto que essa concepção de dimensão “antropomórfica” tem, nos versos de Pedro de Barcelos, claras restrições, sobretudo no tocante à intervenção e à providência divina, como afirmámos atrás.

Que Deus não pode agir – como repetidamente afirma – nem no sentido do bem, nem no do mal, é algo que dificilmente se compagina com o carácter da divindade dos primeiros livros do Antigo Testamento, podendo mesmo pôr em causa o princípio do “Deus Criador” tal como se observa no versículo vinte e sete do *Livro do Genesis*, que deve complementar-se com a já notada ausência de qualquer perspectiva finalista ou escatológica, visível não só nestes versos, mas noutros pontos da obra de Pedro de Barcelos, como atrás indicamos⁹.

Repare-se, contudo, que essas limitações do antropomorfismo divino não são de todo alheias a alguns dos livros do Antigo Testamento, tornando-se obrigatório chamar a atenção para o *Livro do Eclesiastes*, onde a acção humana tem lugar exclusivamente “debaixo do Sol”, com a valoração que é devida a algo que sendo produto da criação divina, se encontra no fundamental entregue à sua sorte, ou às leis da *natura*, com o que isso tem de paradoxal para quem espera que o Deus criador intervenha activamente na vida da sua criatura (como sucede, por exemplo, no *Livro de Job*).

Nem mesmo o diálogo com o Criador é viável, já que a prece, a oração, carece de eficácia, como diz o poema contundentemente logo na sua parte inicial: “Nom quer'a Deus por mia morte rogar, nem por mia vida, ca nom mi há mester...”. Note-se, todavia, que também aqui há aqui ecos daquilo que já se pode ler na parte V do *Livro do Eclesiastes*. Tanto neste livro sapiencial bíblico, como no poema de Pedro de Barcelos, o Homem está sujeito a um fim cuja glória está omissa, onde não se entrevê nenhuma recompensa ou castigo, embora a sua vida se apresente bem recheada de eventos tanto bons, quanto maus. E, o que é absolutamente relevante, o “mal” a que se faz alusão é definitivo.

Indo a nossa indagação para uma evocação intertextual quase segura do *Livro do Eclesiastes* por parte de Pedro de Barcelos, é forçoso admitir que o Bem pretérito promovido pela acção divina é a Vida, enquanto o Mal, definitivo e imponente, a que se alude, é a Morte, ou antes a Mortalidade, que afecta não apenas o sujeito que fala, nas suas circunstâncias, mas toda a Humanidade.

Não que o bem esteja de algum modo excluído do seu balanço vital. Mas esse bem é pretérito, dando lugar apenas à perspectiva irremediável, perante a qual todos os bens se apagam e omitem, que é a condição precívél da vida, tornando todos os bens caducos e inúteis perante a iminência da Morte.

⁹ Cf. Miranda (2016).

Será este poema apenas uma peça insólita na obra de Pedro de Barcelos? Haverá algum contexto que permita entender melhor o sentido de afirmações que nos provocam alguma estranheza, nomeadamente na perspectiva daquilo que um leitor actual esperaria encontrar (ingenuamente?) escrito num texto deste recorte?

Anotemos, antes de mais, que estamos em pleno século XIV europeu, onde começam a fazer sentir-se já os *Dits des trois morts et des trois vifs* e os *Trionfi della Morte* que depressa irão tomar conta de todo o ambiente espiritual vivido neste espaço¹⁰. Mas, inteiramente voltada para a fusão do presente da morte do corpo com o futuro, visto como julgamento final antecipado, a linguagem macabra só lateralmente estará relacionada com a temática do nosso poema, onde a reflexão é existencial, quase diremos “filosófica”, é de todo alheia a qualquer espiritualismo escatológico.

Por outro lado, é corrente afirmar-se, tanto do ponto de vista da filologia bíblica, como do ponto de vista da argumentação e do conteúdo, que o *Livro do Eclesiastes* marca uma aproximação clara da cultura hebraica ao pensamento grego¹¹. Procurando a fortuna que os comentários deste livro sapiencial tiveram no final da Idade Média – num período que tem início no século XII, se adotarmos o ponto de vista da cronologia na qual o mundo europeu conhece uma verdadeira revolução intelectual –, essa perspectiva continua válida, sendo de evocar, nessa linha, uma figura como o escritor hebreu Ibrahim (Abraão) Ben Ezra, activo em ambiente castelhano entre Afonso VI e Afonso VII, ou seja, na primeira metade do séc. XII¹².

No seio de um vasto comentário de textos bíblicos, o *Livro do Eclesiastes* sobressai pela sua aproximação a um conceito do humano sujeito às leis da natureza. De acordo com investigação recente¹³, é o influxo do pensamento aristotélico que leva o comentarista judeu a compatibilizar o texto bíblico com o pensamento daquele que começava a ser visto, na Península Ibérica, como o Filósofo, por excelência¹⁴.

Na vastidão da sua obra, uma perspectiva tornava-se saliente, a ponto de comandar não só a especulação sobre o mundo metafísico das causas e efeitos, mas também o mundo físico das coisas e dos Homens: essa perspectiva era a da ordem do mundo supra-lunar, astral, aquela que se situava acima do humano, tantas vezes referenciada no aludido livro bíblico.

A investigação recente tem revelado que a astronomia e astrologia aristotélica, e grega em geral, foi transmitida através das obras de um autor cuja difusão

¹⁰ Sobre este tema, ver os incontornáveis trabalhos de Vovelle (1983); Tenenti (1977) e Delumeau (1983).

¹¹ *Eclesiastes*. Lourenço, 2018, pp. 15 e seg.

¹² Sobre este intelectual judeu nascido em Tudela, no *Sefarad*, ver Gómez Aranda (1994 e 2018); Sáenz-Badillos (1996); e Amparo Alba (2022).

¹³ Gómez Aranda (2018).

¹⁴ De recordar que o processo que permite compatibilizar os livros bíblicos com o pensamento grego, em geral, consiste na consideração da respectiva letra como alegoria. Esse procedimento estará implícito, deste ponto em diante, no conjunto das abordagens interpretativas a que se faz alusão. Sobre o assunto, ver Sáenz-Badillos (1996); Gomez Aranda (2018); Tantlevskij (2017).

se veio a tornar generalizada na Europa: referimo-nos a *Abu Ma'shar*, escritor iraquiano do século IX, que Ben Ezra conhecia e parafraseou repetidamente. Ora sucede que várias obras deste autor árabe e verdadeira autoridade – nomeadamente o que foi designado, na versão vertida para latim, *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum* – haviam sido traduzidas, directamente de árabe para latim, por um português actualmente quase ignorado em Portugal, de seu nome Iohannes Hispalensis atque Limiensis, ou seja, João de Sevilha e de Lima, no ano de 1133¹⁵, pouco após a morte da rainha Teresa de Portugal, na periferia da qual este intelectual trabalhava¹⁶. Relembre-se que ele traduziu mais de uma dezena de obras, para além de ter realizado obra própria¹⁷.

Ora sucede que investigação recente põe em contacto directo o intelectual judeu com o nosso tradutor, dando corpo a um projecto de difusão de um pensamento filosófico global que procurava interpretar o texto bíblico à luz dos princípios aristotélicos¹⁸. Estaremos aqui perante um conjunto de factos singulares, destinados a permanecer isolados no tempo e sem posteridade?

De notar que as várias obras traduzidas por João de Sevilha e de Lima têm a marca de um interesse filosófico-científico orientado pelas preocupações acima referidas, sejam do foro da ética, da medicina, da metafísica, da astrologia ou das artes práticas da medida, aplicáveis, sobretudo, à compreensão do mundo supra-lunar. Ora, parte significativa dessas obras vieram a encontrar-se nas bibliotecas medievais portuguesas, até desaparecerem totalmente com o advento da Idade Moderna¹⁹.

¹⁵ “Los escritos del matemático, astrónomo y astrólogo persa Albumasar o Abu Ma'shar (787-886) fueron la principal fuente de transmisión a los eruditos europeos de las teorías aristotélicas sobre cosmología gracias, principalmente, a la traducción al latín de su obra de introducción a la astronomía (*Kitab al Madjal al Kabir*) por Johannes Hispalensis (o Juan Hispano o de Sevilla) en 1133”. Amparo Alba (2022).

¹⁶ No seio de uma bibliografia que tem vindo a crescer nos tempos mais recentes, ver Burnet (1995, 2001, 2002, 2016...), Robinson (2003, 2007), Meirinhos (2007a e 2016), Ferreira (2016), Hasse (2016).

¹⁷ Sobre a vida e a obra deste intelectual, cuja actividade de desenrolou em ambiente português na primeira metade do século XII, esperamos publicar em breve um texto de síntese.

¹⁸ Declara Gomez Aranda num dos seus mais recentes trabalhos: “Abu Ma'shar's *Introduction to Astrology*, written in Baghdad in 848, was well known in al-Andalus in Ibn Ezra's times. In fact, it was translated into Latin by John of Seville in 1133. Ibn Ezra may have coincided with John of Seville during his wanderings in al-Andalus, visiting Toledo and Seville, among other cities, before leaving the country in 1140. In fact, it has been suggested that Abraham Ibn Ezra and John of Seville were working closely together. Through John of Seville, Ibn Ezra may have had access to the original Arabic text of Abu Ma'shar's *Introduction*. As proved by Richard Lemay, Abu Ma'shar's *Introduction to Astrology* contains many characteristic features of aristotelian physics and cosmology, and its influence on the intellectuals in the Middle Ages marked the starting point of the medieval interest in Aristotelian science, cosmology and even metaphysics”.

¹⁹ Remetendo para a síntese que temos em preparação, a que aludimos atrás, podemos encontrar referências às obras traduzidas por João de Sevilha no arcebispado de Braga, em vários pontos do perímetro abrangido por Santa Cruz de Coimbra, em Alcobça e na corte régia de Aviz. Está por fazer um elenco integral e fundamentado da presença do nosso autor em Portugal. Ver Silva, L. (1924); Costa (1983); Silva, V. (2008); Gomes (2012); Carvalho (2020).

Por seu lado, o mesmo se pode verificar na comunidade judaica portuguesa relativamente às obras de Abraão Ben Ezra, sendo muito notável que no espólio de Moisés de Leiria, físico e Rabi-mor de D. João I, se venha a encontrar perto de uma dezena dessas obras, embora – tal como sucede com o *Hispalensis* – quase todas acabem por desaparecer do solo português com a chegada do século XVI. Apenas se preserva, em bibliotecas portuguesas, um manuscrito hebraico – oriundo de Santa Cruz de Coimbra e actualmente na Biblioteca Pública Municipal do Porto – contendo o *Perush ha-Torah* [Comentário ao *Pentateuco*], de Abraão Ben Ezra, datado de inícios do séc. XIV²⁰.

Tendo presente este panorama, não será demais afirmar que, tanto do lado latino como hebraico, adquiria alguma pujança um pensamento que, de alguma forma, procurava compatibilizar a letra do texto bíblico – sobretudo do Antigo Testamento – com a tradição do pensamento mediterrânico de raiz grega, tendo a figura de Aristóteles como referência. Terá Pedro de Barcelos de algum modo sido permeável a essas correntes de pensamento?

A resposta a esta questão não é óbvia, e até por isso será necessário ponderar outros factores que ajudarão a compreender melhor o âmbito do que está em causa. Lembremos que, no breve poema que acima transcrevemos, Pedro de Barcelos pronuncia-se essencialmente sobre a questão de Deus e dos Seus aspectos essenciais. Há, porém, outros elementos, na obra de Pedro de Barcelos, que podem ajudar a esclarecer o contexto dos seus versos. Na mais extensa das suas obras – a *Crónica de 1344* – um nome inúmeras vezes citado é Rodrigo Jimenez de Rada, o que não é surpreendente, visto ter sido este o autor da *Historia de Rebus Hispanniae*, uma das mais importantes obras historiográficas redigidas no séc. XIII. Porém, Dom Rodrigo foi também arcebispo de Toledo – daí o ser conhecido como “o toledano” – e um homem muito interessado em questões filosóficas e sobretudo teológicas.

De tal maneira que terá encarregado um membro da sua sede – Marcos de Toledo – de traduzir um pequeno tratado da autoria de Ibn Tumart – o fundador do movimento almóada – cujo tema é nada menos do que “*Os aspectos específicos da essência de Deus*”²¹. Ao ler o texto, deparamo-nos, sem surpresa, com uma colecção de características da divindade cuja particularidade é serem específicas de Deus e não partilhadas por nenhum outro ser.

Se exceptuarmos a providência divina, deparamo-nos com um conceito de divindade enclausurada e irreductível, cuja antropomorfização é, pelo menos, mais difícil do que aquela que se tornou corrente em ambiente cristão. Qual a finalidade dessa tradução? Segundo Carlos Ayala, esse propósito não é claro, embora se insira num ambiente de inquietação teológica muito característico da primeira metade do séc. XIII, momento em que a chamada “Escola de tra-

²⁰ De notar que, entre os fragmentos encontrados em bibliotecas portuguesa de manuscritos hebraicos entretanto destruídos, um número significativo continha obras de Abraham Ben Ezra. Cf. Moita (2017a e b).

²¹ ‘*Aquida e Mursida-s*, de Ibn Tumart, traduzidas para latim, em 1210, por Marcos de Toledo, a solicitação de Rodrigo Jimenez de Rada, arcebispo de Toledo, “o toledano”. Cf. Ayala Martinez (2017). Este autor designa a sua publicação como “la cuestión de Dios”...

dutores de Toledo”²² estava no seu auge. Mas o que se torna relevante é a questionação da natureza dos aspectos particulares da essência divina numa altura em que a comunicação entre culturas e línguas diversas, para além dos grupos humanos que nelas se reviam, se torna intensa e não sofrendo, à partida, restrições dogmáticas de vulto. Na realidade, não eram apenas intelectuais isolados que se encontravam envolvidos neste processo de tradução e divulgação das mais diversas obras de áreas conexas com a teologia, mas mesmo as mais importantes autoridades episcopais que estimulavam todo esse movimento.

De notar que o nosso Pedro de Barcelos partilhava com o Rodrigo Jimenez de Rada, “o Toledano”, outras opções no domínio das ideias, nomeadamente a atenção à presença moura na Península. Com efeito, este notável bispo-historiador foi o primeiro a escrever, no seio de uma imponente obra, uma *Historia Arabum*²³, enquanto Pedro de Barcelos foi o primeiro a conferir relevo, em língua vulgar, à presença moura na Península, incorporando a história dos emires do Al Andalus na sua *Crónica de 1344*.

Este ambiente ibérico, com particular relevo para Portugal – onde circulavam, como vimos, ideias de raiz grega, prontamente objecto de apropriação pela cultura árabe, judaica e latina, no seio das quais adquiria grande relevo a figura de Aristóteles – dificilmente não deixaria marcas profundas na vivência da temática religiosa de raiz bíblica comum a todos, nomeadamente nos planos teológico e metafísico. E é neste contexto que há também que situar Ibn Rushd (Averróis), filósofo do Al Andalus, cuja obra aprofunda e matiza a tradição aristotélica, vindo a ter em toda a Europa um conhecido impacto a que Portugal não ficou alheio²⁴.

Mesmo assim, não deixa de ser algo inesperado deparar com a figura de Afonso Dinis, médico da corte de Afonso IV e Bispo da Guarda e de Évora, onde termina os seus dias em 1352. Ou seja, um exacto contemporâneo de Pedro de Barcelos. E a surpresa reside no facto de este homem ter feito traduzir do árabe para latim – ou, de algum modo, ter sido o autor – de um opúsculo cujo tema é a contestação das teses de Avicena realizada por Averróis sobre a natureza do Primeiro Motor, ou seja, sobre a natureza da potência divina. E ainda argumentando numa linha segundo a qual “o movimento celeste, ou seja, o objecto de estudo da astrologia, porque é uma ciência natural, leva à ciência divina mais do que qualquer outra ciência”²⁵.

²² Sobre este movimento, ver sobretudo Millás Vallicrosa (1942); González Palencia (1942); Menéndez Pidal, G. (1955); García-Junceda (1982-83); Vernet (2006). Consultar ainda: http://www.larramendi.es/traductores_toledo/en/micrositios/inicio.do.

²³ Cf. Lozano Sánchez (1993, ed.); Pick (2011).

²⁴ Sobre o filósofo Averróis e o chamado “averroísmo latino” em Portugal, onde avultariam figuras como Pedro Hispano (?) e Frei Gil de Valadares (ou Santarém), entre outros, ver a síntese de proposta por Cadafaz de Matos (1998), onde se pode encontrar igualmente uma bibliografia exaustiva sobre os autores do meio universitário português que se referiram ao tema na segunda metade do século XX.

²⁵ Este opúsculo é já conhecido há algumas décadas (ver nota anterior), mas a sua verdadeira argumentação apenas se tornou entendida, em toda a sua dimensão, após a edição do que foi objecto por Steel & Guldentops (1997, eds).

Abstendo-me de comentários no plano lógico ou argumentativo, gostaria de chamar a atenção para as consequências desta assunção no tocante à concepção de Deus, especialmente na ausência de figuração próxima da antropomórfica que lhe está subjacente. Nada de surpreendente num tratado que cita Aristóteles a cada passo e é atribuído, embora com dúvidas, a Averróis²⁶. Mas estamos em Portugal em pleno século XIV, e Afonso Dinis, autor de mais obras, infelizmente desaparecidas, foi um homem protegido pela Coroa portuguesa²⁷.

Mesmo que o seu trajecto tenha sido particular, é mais um testemunho da continuidade de um pensamento racionalista de matriz aristotélica pelo menos ao longo de três séculos, que punha em causa uma abordagem exclusivamente fideísta e tendencialmente antropomórfica da divindade, típica da prática religiosa.

A nosso ver, é nesta linha que se poderá situar Pedro de Barcelos, embora, como dissemos, um inquérito mais detalhado esteja ainda por fazer e dependa, em grande medida, do êxito da edição da sua mais imponente obra, a *Crónica de 1344*²⁸. Em todo o caso, o poema que levou a estas considerações não se desvia de uma linha já privilegiada no Prólogo do seu *Livro de Linhagens*, onde Moisés e Aristóteles convivem com naturalidade, em torno do louvor do “amor” – ... *precepto que Deus deu a Moises na vedra lei... – e também da “amizade” – Esto diz Aristotiles, que se homees houvessem antre si amizade verdadeira, nom haveriam mester reis nem justiças, ca amizade os faria viver seguramente eno serviço de Deus*²⁹.

Os princípios activos do *amor* e da *amizade* parecem reportar-se, respectivamente, ao fundamento da vida individual e ao processo da vivência social, alvos das atenções primordiais do *Livro de Linhagens*. Porém, no contexto do poema que temos vindo a tratar, ambos cedem o passo à realidade da *morte* – o *mal* definitivo ao qual, no contexto mental do século XIV, dificilmente a atenção de um homem letrado poderia escapar.

Referências bibliográficas

- Amparo Alba, C. (2022). El libro del mundo de Abraham Ibn Ezra y la astrología judía en la Europa medieval. *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo CCXIX, II, 201-233.
- Ayala Martínez, C. (2017). *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la “Cuestión sobre Dios”*. Madrid: Ediciones La Ergástula.
- Burnett, Ch. (1995). Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis’ and Qustā ibn Lūqā’s De differentia spiritus et animae: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum? *Mediaevalia. Textos e estudos*, 7-8, 221-67.

²⁶ Cf. Carvalho (1999).

²⁷ Sobre a personalidade e obra de Afonso Dinis, ver Carvalho (1999 e 2020); Meirinhos (2007b e 2016). De salientar a total oposição deste intelectual e bispo ao pensamento de Frei Álvaro Pais, seu contemporâneo e bispo de Silves, que revela, no *Collyrium fidei adversus haereses*, grande hostilidade a todo o pensamento afastado da ortodoxia cristã. Este franciscano foi compelido a abandonar o reino em diferendo com a Coroa antes de 1340.

²⁸ A edição de Cintra (1951-1990, ed.) incide apenas numa versão parcial da chamada *Refundição de circa 1400* desta crónica.

²⁹ *Livro de Linhagens*, Mattoso (1980, ed., I, pp. 55-56). De recordar que conceitos de “natura” e “natureza”, no contexto de um uso poético, foram já objecto de estudo em Ferreira, 2019, pp. 175-197.

- Burnett, Ch. (2001). The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century. *Science in Context*, 14(1/2), 249-288.
- Burnett, Ch. (2002). John of Seville and John of Spain: A mise au point. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 59-78.
- Burnett, Ch. & Mantas, P. (2016). *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*. Córdoba: Córdoba University Press.
- Cadafaz de Matos, M. (1998). Contributo para o estudo da recepção dos textos de Averróis (1126-1198) na Península Ibérica entre os séculos XIII e XV numa perspectiva da história do livro. *Humanitas*, 50, 441-476.
- Carvalho, M. S. (1999). Dois casos de translação da filosofia árabe no Portugal medieval: João de Sevilha e de Lima e Afonso Dinis de Lisboa. *Humanística e Teologia*, 20, 259-271.
- Carvalho, M. S. (2020). *Falsafa. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*. Coimbra: IEF-FLUC.
- Castro, A. (1983). *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cintra, L. F. L. (1951-1990). *Crónica Geral de Espanha de 1344* (IV voll.). Lisboa: Academia Portuguesa da História/Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Costa, A. J. (1983). A biblioteca e o Tesouro da Sé de Braga nos séculos XV a XVIII. *Revista Theologica*, I, II.
- Curtius, E. R. (1976). *Literatura europea y Edad Media Latina* (2 voll.). Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Delumeau, J. (1983). *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII-XVIII siècles*. Paris: Fayard.
- Ferreira, M. R. (2016). L'action culturelle de la reine Teresa du Portugal, e-Spania [En ligne], 24. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/25777>; DOI: 10.4000/e-spania.25777.
- Ferreira, M. R. (2019). *Pedro de Barcelos e a Escrita da História*. Porto: Estratégias Criativas.
- Ferreira, M. R., Miranda, J. C. R. & Ferreira, J. P. M (2023). *Pedro de Barcelos: Pensar Portugal antes do Império*. Porto: Estratégias Criativas.
- García-Junceda, J. A. (1982-83). La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3, 65-93.
- Gomes, S. A. (2012). Livros de ciência em bibliotecas medievais portuguesas. *Ágora: estudos clássicos em debate*, 14, 13-26.
- Gómez Aranda, M. (1994). *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés*. (introducción, traducción y edición crítica). Madrid: CSIC, pp. 12-14.
- Gómez Aranda, M. (2018). Aristotelian theories in Abraham Ibn Ezra's commentaries to the Bible. *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge*, 3, 35-54.
- González Palencia, Á. (1942). *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Barcelona: Labor.
- Hasse, D. N. (2016). Stylistic Evidence for Identifying John of Seville with the Translator of Some Twelfth-Century Astrological and Astronomical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula. In Ch. Burnett & P. Mantas-España (eds.), *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society* (pp. 19-44). Córdoba: Imprentatecé SCA.
- Lopes, G. V., Ferreira, M. P. et al. (2011). *Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt>.
- Lorenzo Gradín, P. (2015). Adversus deum. Trovadores en la frontera de la Cantiga de amor. In C. Alvar (ed.), *Estudios de literatura medieval en la Peninsula Ibérica* (pp. 861-870). San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- Lourenço, F. (ed.). (2018). *Bíblia, volume IV. Antigo Testamento – Os Livros Sapienciais, Tomo I*. Lisboa: Quetzal.
- Lozano Sánchez, J. (ed.). (1993). *Rodrigo Jiménez de Rada, Historia Arabum* (2ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Mattoso, J. (1980). *Portugaliae Monumenta Historica. Nova Série. Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (2 voll.). Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa.
- Meirinhos, J. (2007a). A ciência e filosofia árabes em Portugal: João de Sevilha e Lima e outros tradutores. In J. Meirinhos, *Estudos de filosofia Medieval. Autores e Temas* (pp. 43-54). Porto Alegre: EST edições.

- Meirinhos, J. (2007b). Afonso de Dinis de Lisboa: percurso de um filósofo, médico, teólogo, tradutor e eclesiástico do século XIV. *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, 4, 47-64.
- Meirinhos, J. (2016). Lisboa, Afonso de Dinis de (Alphonsus Dionisii de Ulixbona). In M. L. S. Ganho (dir), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa* (pp. 301-303). Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e debates.
- Menéndez Pidal, R. (1955). España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid III*; incluído em *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid Espasa-Calpe, Austral, 33-60.
- Millás Vallicrosa, T. (1942). *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid: C.S.I.C.
- Miranda, J. C. R. (2016). A *Crónica de 1344* e a escrita profética. *e-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [En ligne], URL : <http://e-spania.revues.org/26194>; DOI: 10.4000/e-spania.26194.
- Miranda, J. C. R. (s/d, em curso de publicação), *Genealogia das Cantigas de amigo*. Coruña: Universidad de Coruña.
- Moita, T. (2017a). *O livro hebraico português na Idade Média do Sefer he-Aruk de Seia (1284-85) aos manuscritos iluminados tardo-medievais da "escola de Lisboa" e aos primeiros incunábulo*. Lisboa, Faculdade de Letras (dissertação policopiada).
- Moita, T. (2017b). Manuscritos hebraicos em Portugal. *Medievalista*, 22.
- Oliveira, A. R. (1994). *Depois do Espectáculo Trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos sécs. XII e XIV*. Lisboa: Colibri.
- Pick, L. (2011). What did Rodrigo Jiménez de Rada Know About Islam?. *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 20, 221-235.
- Robinson, M. (2003). The History and Myths Surrounding Johannes Hispalensis. *Bulletin of Hispanic Studies*, 80(4), 443-470.
- Robinson, M. (2007). The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville). *Al-Qantara*, 28(1), 41-71.
- Rodrigues, M. (2018). Pedro de Barcelos e Maria Jiménez Cornell: o desenlace de um casamento conturbado. *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, 3, 77-92.
- Sáenz-Badillos, Á. (1996). Fe, razon y hermeneutica en el pensamiento de los judios hispanos. *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, 3, 7-29.
- Steel, C. & Guldentops, G. (1997). An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause. Edition and Translation. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 64, 86-135 (texto e tradução nas pp. 94-134).
- Silva, L. P. (1924). O astrólogo João Gil e o *Livro da Montaria*. *Lusitania: Revista de Estudos Portugueses*, vol. II, fascículo I, 2-7.
- Silva, V. J. R. (2008). *História da Astronomia Medieval Portuguesa*. Porto: Edições Ecopy.
- Tantlevskij, I. (2017). Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul. *ΣΧΟΛΗ*, 11, 1.
- Tavani, G. & Lanciani, G. (1998). *A Cantiga de Escarnho e Maldizer*. Lisboa: Edições Colibri.
- Tenenti, A. (1977). *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Itália)*, (2.^a ed.). Torino: Einaudi Reprints.
- Vernet, J. (2006). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acanalado.
- Vovelle, M. (1983). *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.

Resumo

Num poema que faz parte do seu breve cancioneiro, Dom Pedro, Conde de Barcelos, realiza uma enigmática reflexão sobre a vida, a morte e, sobretudo, a potência divina, que tem suscitado poucas atenções da parte da crítica, estando o seu entendimento longe de ser satisfatório. Referimo-nos à cantiga “Nom quer'a Deus por mia morte rogar”, cuja releitura nos propomos realizar no presente artigo, tendo em conta o ambiente intelectual da época, caracterizado por uma acentuada deriva naturalista e aristotélica. Nesse contexto, são particularmente relevantes os comentários que incidiram no *Livro de Job* e no *Eclesiastes*, privilegiando este último.

Abstract

In a poem that is part of his brief songbook, Dom Pedro, Count of Barcelos, makes an enigmatic reflection on life, death and, above all, the divine power, which has aroused little attention from critics, and its understanding is far from satisfactory. We refer to the song “Nom quer'a Deus por mia morte rogar”, whose rereading we propose to carry out in this article, taking into account the intellectual environment of the time, characterized by a marked naturalistic and Aristotelian drift. In this context, the commentaries that focused on the *Book of Job* and *Ecclesiastes*, giving priority to the latter, are particularly relevant.

