

COLEÇÃO LITERATURA 6

CENTRO DE ESTUDOS EM LETRAS
UNIVERSIDADE DE ÉVORA

REPRESENTAÇÕES DO MITO NA HISTÓRIA E NA LITERATURA



ORGANIZAÇÃO

**ANA LUÍSA VILELA, ELISA NUNES ESTEVES
FABIO MARIO DA SILVA, MARGARIDA REFFÓIOS**

ÉVORA - MMXIV

Atenas na *General Estoria* Afonsina: mito e metáfora

ISABEL BARROS DIAS

Universidade Aberta e IELT-EISI/IEM (UNL-FCSH)

Isabel.Dias@uab.pt

A interseção entre Mito e História pode dar-se de modos diferentes. O relato historiográfico pode dar origem a mitos no sentido em que pode elevar uma figura a um estatuto heróico, a raia o sobre-humano. Também muito comum, sobretudo em épocas mais recuadas, foi a absorção, pela historiografia, de narrativas comumente consideradas míticas, seja porque reportavam as aventuras de uma figura sobre-humana, tida como deus ou semi-deus; seja porque versavam situações ou atos do domínio da sobre-realidade, cuja aceitação pelo público se radicava na crença ou numa convicção pouco especulativa.

Tendo em mente estes pressupostos, o presente estudo vai debruçar-se sobre um tema muito específico veiculado por uma obra concreta, a *General estoria*¹, composta sob a direção de uma das figuras mais marcantes da cultura ibérica do período medieval, o rei Afonso X, o Sábio.

Afonso X foi um rei culto, que procurou veicular uma imagem concordante com o modelo do rei sábio², tendo-se-lhe este apodo colado para a posteridade. Dado este contexto, considerámos que seria interessante ver o modo como a obra deste soberano veicula o universo mítico-mitológico que se relaciona com esta qualidade: a sabedoria. A procura de passagens e de eventuais mitos relacionados com esta virtude levou-nos ao encontro de algumas das páginas mais interessantes e mais ricas da prosa afonsina, nas quais se destacam algumas passagens sobre a cidade de Atenas, entendida como espaço ideal de sabedoria³.

¹ A *General estoria* foi o projeto historiográfico mais ambicioso do rei Afonso X de Castela e Leão. Pretendia ser uma história universal que abarcaria os acontecimentos ocorridos desde a criação do Mundo até ao momento coevo, o reinado de Afonso X. O ambicioso projeto não foi concluído, tendo chegado só à época imediatamente anterior ao nascimento de Cristo. Porém, as dimensões da obra, mesmo para este período mais remoto, são consideráveis, ocupando seis extensas “partes”. Tendo permanecido inédita em edição moderna durante longo tempo, em consequência da sua dimensão, a obra pode atualmente ler-se na edição coordenada por Sánchez-Prieto Borja – daqui em diante *GE*.

² Imagem que não é inédita na época, como é demonstrado por Kennedy.

³ As passagens sobre Atenas objeto do presente estudo encontram-se no 7.º livro da I Parte – tomo I, 363-365 (cap. XXIII-XXV), 374-392 (cap. XXXII-XLIII), 394-395 (cap. XLV) – e no 11.º livro também da I Parte – tomo II, 59-65 (cap. XLIV-XLIX).

Como ponto prévio ao estudo que se seguirá, há que recordar que, no período medieval, quase tudo o que se redige é composição assente em fontes anteriores. Em consonância com esta característica, as passagens da *General estoria* aqui em apreço referem, explicitamente, alguns autores e obras, como Eusébio e Jerónimo (I, I, 363, I, II, 60, 65), Lucas de Tui (I, I, 363), o “maestre Godofré”, muito mencionado, designação que se refere a Godofredo de Viterbo e à sua obra *Pantheon* (I, I, 364, 374, 388, 391), “Donat e Precián e Remigio e otros com ellos” (I, I, 377, 378), “Tullio” (I, I, 389), Ovídio (I, I, 389) ou “Ovidio en el su Libro mayor, que á nombre Metamorfosis” (I, I, 388), o “Calida e Dina” (I, I, 386), “una estoria de India” (I, I, 389)... Além dos nomes explicitamente referidos (e que decorrem umas vezes de consulta direta dos textos mas, muitas outras vezes, de referências em segunda ou terceira mão...), não podemos ignorar a possibilidade de haver presenças mais silenciosas de outras fontes, caso, por exemplo, do *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, muito usado pelos colaboradores afonsinos mas de forma não declarada. Apesar desta ligação umbilical a tradições anteriores, também é verdade que a escolha das fontes e das passagens integradas, a composição do texto e o sentido geral da obra terão sido da responsabilidade de Afonso X, enquanto ideólogo, e dos seus colaboradores, enquanto executantes. Por esta razão, e tendo consciência dos respetivos limites, é possível reclamar para esta e para outras obras afonsinas, a posse de uma identidade própria.

Além do binómio ancoragem em fontes *vs* originalidade/identidade, outros fatores devem ser tidos em consideração. Um segundo ponto prévio ao estudo mais específico da imagem de Atenas como espaço ideal da sabedoria na *General estoria* afonsina, consiste na ponderação do modo como a historiografia absorve o mito, sendo aqui de sublinhar a articulação de dois outros importantes binómios: intemporalidade *vs* ordem cronológica e simbólico *vs* factual. Também no que a estes domínios se refere, a grande história afonsina segue o caminho de vários outros textos contemporâneos.

Uma das distinções mais importantes entre mito e história reside, precisamente, no facto do mito, regra geral, se situar num passado intemporal sem relação com o fio da passagem dos anos. Sendo a cronologia o eixo organizador da história, esta diferença entre os dois tipos de discurso pode ser considerada fraturante. Assim, para integrar o mito, a história tem de “limar” esta aresta, ou seja, tem de encontrar ou de criar amarras que prendam as personagens e os acontecimentos míticos ao decurso cronológico. Os excertos da *General estoria* que se referem a Atenas podem ilustrar este processo de “aculturação”.

Um primeiro procedimento, habitualmente aplicado, consiste no esforço para situar os acontecimentos relatados no fluir da história. Como

base para esta atitude, os autores medievais contavam com o precedente instituído por Eusébio de Cesareia, na sua *Crónica*, onde se estabelecem sincronias entre a história bíblica e a pagã. A estrutura da *General estoria*, ao entrelaçar os acontecimentos relatados na *Bíblia* com outras fontes - entre as quais as que veiculam a mitologia greco-latina - retoma este modelo estrutural de base, apesar da sua narrativa apresentar uma amplificação que em nada se assemelha à sintética *Crónica* de Eusébio. Especialmente em início de capítulo, a *General estoria* procura sincronizar eventos, de modo a situar no tempo os vários acontecimentos que reporta. As passagens relativas a Atenas não constituem exceção a esta regra, uma vez que aí podemos encontrar passagens como a seguinte: "En el tiempo en que murió Isaac regnava este Júpiter en Creta," (*GE* I, I, 385).

Um segundo procedimento é a redução dos deuses da mitologia pagã a uma existência terrena graças a interpretações de carácter evemerista. Como exemplo podemos referir o curioso (e idealista) excerto que associa a categoria de deus à de sábio:

los gentiles, comoquier que andavan en unas creencias errados, a ninguno non alçavan ellos por dios nin le otorgavan nin gelo llamavan si muy sabio non era, e por sos saberes grandes que avién los llamavan dioses más que por otra cosa. (*GE* I, II, 63).

Também se pode entender como concomitante a esta linha a atualização dos comportamentos, de modo a concordarem com as ideias e os procedimentos do mundo medieval. Veja-se a pitoresca passagem que tenta fazer dos deuses pagãos, cristãos por intuição:

ca de comoquier que aquellos sabios dioses de los gentiles non aorassen aquel Dios solo que lo era, mas a muchos dioses e ídolos, però toda vía entendién ellos que uno era solo el que todas las cosas fiziera, (*GE* I, II, 64).

O terceiro binómio aqui considerado é que, em princípio, também separaria mito de história assenta no facto do mito pertencer sobretudo ao domínio do simbólico, enquanto que a história se situaria no domínio do factual. Porém, se este traço pode ser entendido como distintivo para alguma história, não o era certamente para a historiografia medieval.

De acordo com as teorias exegéticas medievais, o primeiro nível de leitura dos textos bíblicos era o histórico ou literal, que se limitava ao entendimento dos acontecimentos relatados. Seguiam-se os outros níveis mais elevados de sentido: espiritual, alegórico, moral, anagógico, numa progressão que dependia das capacidades de cada leitor. Esta escala, inicialmente aplicada exclusivamente aos textos bíblicos, rapidamente se projetou em narrativas de outro tipo, alargando-se assim o hábito da leitura em profundidade.

O facto da Bíblia ter um primeiro nível de leitura “histórica” permitiu a sua integração nos relatos historiográficos. Mas a história também não se ficou por uma significação básica, ao nível dos acontecimentos. Apesar de não aspirar necessariamente aos níveis mais elevados de erudição, muitos prólogos de textos historiográficos (o que inclui os prólogos das *Estorias afonsinas*) remetem para a dimensão pedagógica e exemplar do que relatam. É neste quadro que podemos situar a *General estoria* afonsina, que, mais do que uma obra historiográfica simples, pode ser vista também como uma obra enciclopédica ou como um repositório de modelos de comportamento, de acordo com uma conceção bastante alargada do conceito de história.

É precisamente no âmbito deste entendimento da historiografia como passível de veicular sentidos profundos que se pode compreender, de modo mais completo, a densidade semântica que a cidade de Atenas assume na *General estoria*. Em primeiro lugar trata-se de uma cidade ligada a dois deuses do panteão Greco-latino que aqui surgem na sua vertente civilizadora: Júpiter e Atena. Estas duas associações remetem para duas lendas de fundação, reportadas em dois lugares específicos da obra, mas apresentadas de modo a serem entendidas como complementares⁴.

Nos primeiros excertos sobre a cidade de Atenas, a deusa Atena surge de um modo um pouco independente, designada como Tritónia, Minerva ou Palas. No entanto, assume plenamente o seu carácter de deusa civilizadora⁵ e a sua ligação às artes liberais⁶.

⁴ Além dos temas que serão aqui tratados em maior detalhe, é possível apontar a existência, nestas lendas, de alguns dos *topoi* recorrentes nos mitos de fundação. Um deles é a existência de uma sucessão de nomes que antecedem a designação de Atenas: de acordo com o que é referido, a cidade começou por chamar-se Acta. Mais tarde, o rei Ogiges fez dela cabeça do reino de Acaia e mudou-lhe o nome para Elêusis. Finalmente, quando se torna a cidade dos saberes passa a ter o nome de Atenas (*GE I, I, 375*). O tema é retomado na *GE I, I, 385* e *GE I, II, 62*. Outro elemento recorrente é o da ligação a gado vacum, o que se verifica numa alusão ao sacrifício de uma vaca a Júpiter pelo rei Cécropes (*GE I, II, 62-63*). A associação a animais prossegue com o surgimento de uma figura semelhante a um cavalo e, a par, de uma oliveira, o primeiro, por acção de Neptuno e, a segunda, graças a Minerva (*GE I, II, 64*). Este episódio faz recordar a lenda da fundação de Cartago por Dido, onde a descoberta de uma cabeça de vaca e de outra de cavalo em locais possíveis para o assentamento da cidade, e a respetiva interpretação como sinais do destino da cidade, levam Dido a optar por um dos lugares em detrimento do outro. A determinação de um “horóscopo” favorável para uma cidade que se funda é igualmente característica recorrente em relatos de fundação. A este respeito, e voltando aos textos que aqui nos ocupam, há a assinalar o apontamento que refere que quando os sábios e os grandes homens se reuniram para povoar o que viria a ser a cidade de Atenas, consultaram primeiro as estrelas, pois tal era o costume dos gentios (*GE I, I, 375-6*). Para um estudo mais detalhado sobre mitos de fundação, ver Dias (em publicação).

⁵ Atena é apresentada como inventora de armas, sendo por isso deusa das batalhas; inventora do trabalho com lãs e sedas, o que fez dela deusa da tecelagem; inventora do modo de cultivar oliveiras e de fazer azeite, tornando-se por isso deusa das oliveiras; finalmente é ainda deusa das artes liberais, como referido no excerto transcrito na nota seguinte (*GE I, I, 363*).

⁶ “Esta dueña sopo los saberes liberales, e falló y muchas cosas que emendó e dixo e enseñó e enadió. E llamáronla otrossí deessa del trivio e del cuadrivio, e de las naturas,” (*GE I, I, 363*).

Seguidamente encontramos a cidade já instituída como espaço de cultura aonde todos acorrem. Mediante algum desacordo quanto ao nome a atribuir à cidade, acabam por decidir deixar o assunto a um grupo de 12 que, por sua vez, determinam entregar a resolução a dois de entre eles: Neptuno e Palas e às varas dos seus poderes, que desencadeassem algum sinal de Deus que lhes indicasse qual haveria de ser o nome da cidade. Quando Neptuno bate com a sua vara, aparece uma figura de cavalo, o que é entendido como sinal de guerra. Onde Palas bate com a sua vara, nasce uma oliveira, entendida como sinal de paz, o que levou a que determinassem que fosse Palas a dar o nome à cidade, o que ela faz, não criando um epónimo seu, como habitualmente se considera, mas sim a partir do termo que designava oliveira, “atena” em grego. É ainda notado que “Atenas” também quer dizer “sem morte”⁷.

A versão associada a Júpiter, de quem é dito que nasceu em Atenas e aí se educou⁸, tem pontos de contacto com a lenda que acabamos de apresentar, mas também algumas discordâncias. O significado de “sem morte” é acentuado, mas como consequência do estudo e do saber que ali existia:

⁷ “La deessa Pallas, porque era muy sabia dueña, vío cómo dizién en el griego *atena* por oliva, e cómo del fruto de la oliva sale el olio, que es cosa tan mansa e blanda e tan buena, e pues que oliva naciera de la ferida de la su piértega e dizién en el language de Grecia *atena* por oliva falló en su alvedrío de poner este nombre a la cibdad, e mandó que d’allí adelant que la llamasen Atenas. E d’otra guisa este nombre Atenas quiere dezir tanto como sin muerte, e d’aquí dixieron los autores de los gentiles e los otros sabios en sus estorias que naciera una oliva en la torre del rey Cicrops de Atenas, e fue esto tenuto por maravilla.” (GE I, II, 64-65). A ideia de que Atenas significa “sem morte” é também referida na outra versão da lenda de fundação de Atenas (GE I, I, 386), a seguir apresentada; bem como num exemplo, retirado de *Calila e Dimna*, igualmente referido adiante, onde se pode ler: “E d’esta guisa preciavan los antigos el saber que al qui lo sabié llamávanle bivo e all otro muerto. E fallaron que tal nombre como éste que diximos Atenas pertenecí a cibdad ó tales cosas se fazién e tales estudios avié d’ello e se enseñava allí. E este nombre de Atenas compusieron por ende los sabios de *a*, que diz el griego por sin, e *thanatos* por mortal, onde ayuntadas estas dos palabras dizen en el nuestro language de Castiella tanto como sin mortalidad o sin muert.” (GE I, I, 387) – ou seja, duas etimologias, mas convergentes no mesmo sentido que, desde modo, é reforçado. Note-se ainda que o tema não é exclusivo desta passagem. Reaparece, por exemplo, num trecho sobre Prometeu e o seu saber, onde se pode ler: “e dizen que esta razón quiere seer que tanto era este Prometeo sabio e enseñava bien los saberes a los omnes que de los necios e sin todo saber, que eran fscas como muertos o bestias en los entendimientos, fazié sabios e enseñados tanto que los sacava de la muerte de la neciedad e los tornava a vida de saber, e por esta semejança e esplanamiento sale de fabliella esta razón.” (GE I, I, 517). Nesta passagem, é interessante verificar como a explicação, ou seja, a indicação de um sentido sério e profundo faz com que a história deixe de ser considerada mera fábula ou ficção. Ainda sobre a analogia entre saber e vida, ver o que é dito na Introdução do I vol. da ed. da GE, XLVIII e LIV.

⁸ “E dizen que [Júpiter] nació en la cibdad de Atenas. [...] queremos fablar aquí luego de la cibdad de Atenas ó nació este rey, como es dicho, e estudió allí en los saberes liberales e otros, e fizo después y las leyes en las doze tablas.” (GE I, I, 374); “En esta cibdad de Atenas nació el rey Júpiter, como es ya dicho ante d’esto, e allí estudió, e aprendió y tanto que sopo muy bien todo el trivio e tod el cuadrivio, que son las siete artes a quel llaman liberales” (GE I, I, 378); “E porque naciera y él [Júpiter] e allí aprendiera el grand saber que él avié” (GE I, I, 385).

E por esso diz Ovidio en el su Libro mayor que Atenas quier dezir tanto como logar sin muert, porque se leyén allí, assí como dixiemos, e se mostravan ý todas las artes de todos los saberes, que son cosas que nunca mueren, mas siempre biven e fazen bivar al que las sabe; e el que las non sabe, o si más no algo d'ellas, tal es como muerto. E por esta razón los sabios al saber llaman vida <e> al non saber muerte. (*GE I, I, 386*).

Também o tema da reunião para determinar o novo nome da cidade está presente nesta versão, porém, acentuando-se o acordo das opiniões, o que, no entendimento medieval, é indício de uma maior adequação:

por onrar aquel logar por estas razones [Júpiter] asmó cómol podríe poner mejor nombre del que ella avié, e fizo sobr'ello sus cortes. E ayuntáronse ý reyes e otros príncipes e otros muchos altos omnes e reyes e sabios e dueñas de grand guisa; e pues que les él dixo la razón cómo sobre poner otro nombre a aquella cibdad los llamara allí, ovieron ellos su acuerdo sobr'esto, e fue tal ell acuerdo que non fuessen muchos en este consejo porque non viniesse la cosa a desacuerdo, ca diz que ó muchos en el consejo, más tarde acuerdan. E dixieron al rey assí, que tomasse los que él quisiesse que fuessen en aquel consejo e en aquel fecho, e que escogiesse tales omnes que fuessen pora ello; e esto tenién todos por bien e les plazié. E el rey fizolo, e escogió doze d'aquellos que entendió por muy sabios e más onrados que todos los otros. E ayuntáronse allí aquellos doze dioses d'essos de los gentiles que ellos tenién por mayores entre sí, e vinieron ý pora poner el nombre a la cibdad. E ovieron su acuerdo de cómo gele pusiessen, e demandaron consejo, porque ellos eran los dioses, a sos ídolos. E eran allí aquellos dioses de quien las siete planetas avién los nombres que les dezimos aún agora, e los de las otras estrellas a que ellos fazién imágenes a que oravan. E ovieron respuesta en doze d'aquellos ídolos quel pusiessen nombre Atenas, e assí la llamaron d'allí adelant. (*GE I, I, 385-386*).

As lendas de fundação de Atenas remetem-nos assim para o significado mais profundo que é dado àquele local, e que podemos entender como uma sua dimensão metafórica, considerando que a cidade, de acordo com esta descrição, se apresenta como sinónimo de conhecimento. Esta ideia surge de modo mais marcante numa passagem relativamente longa onde a cidade de Atenas é apresentada como o espaço ideal onde convergem todos os saberes, um pouco na linha do que posteriormente serão as utopias, comuns do século XVI em diante:

[...] e fizieron ý venir todas las escuelas de todos los saberes. E aquellos sabios que a esta puebla vinieron guisaron ques poblasse aún más tan noble cibdad como los príncipes allí querién fazer, e fiziéronla de luego de comienço muy afortalada, e sobr'esto muy noble, ca la cercaron toda muy fuert de muro e de torres de mármol, e assentáronla en cuadra. E dexaron en ella por cuenta e por medida siete puertas grandes cabdales; e de cadaúna d'estas puertas recudié una cal muy ancha e muy grand quanto era mester que iva fasta medio de la

cibdad; e allí en medio de la villa ó se ayuntavan todas estas calles de cada puerta la suya fizieron un palacio muy grand de obra muy maravillosa e muy rica, e avié en él tantas puertas cabdales cuantas en el muro de la cibdad, e sobr'esto d'otras puertas menores XXIIII, cuantas son las oras del día e de la noche, porque fuesse el palacio bien lumbroso como era mester pora los maestros e pora los escolares; e entre puerta e puerta avié una cámara, e cadaúna d'aquellas puertas de la cibdad recudié a la suya d'estas del palacio, e el palacio era todo fecho dedentro a grados, los unos más altos los otros más baxos. E enderredor d'aquel palacio avié muchas casas muy grandes e muy nobles, e fechas todas a la manera que era mester en que estavan los maestros que enseñavan los saberes e las siete puertas grandes de la cibdad que dixiemos, e las del palacio otrossí estavan siempre abiertas, e sobre cadaúna d'ellas doze omnes armados que las guardavan, non porque non entrassen los omnes, mas por mostrar otrossí a los que venién a aprender que cadaúno fuesse ciertamientre al logar ó mostravan aquel saber que él demandava. E aún sobr'esto fizieron escribir en cadaúna d'aquellas siete puertas de la cibdad el nombre d'uno de los saberes de las siete artes a que llaman liberales; e el que allí vinié a la puerta leyé aquellos sobrescritos, e si se pagava d'aquel saber que dizié en aquello que él leyé entrava por aquella puerta, e iva por aquella cal fasta'l palacio de medio de la villa que dixiemos, e allí fallava otros omnes que estavan y pora enseñarle los maestros qu'él mostrassen el saber que él demandava, e desí dábanle buenas casas e lo ál que avié mester mientra allí querié estar aprendiendo. E si por ventura aquellos que dixiemos que vinién a las puertas de la cibdad, e leyén las letras que allí fallavan escritas sobr'ellas, e non se pagavan de los saberes que allí dizién, estos omnes que estavan y pora esso aviénlos a guiar por defuera de la villa fasta que vinién a la puerta del saber que ellos querién. E esto pusieron assí los sabios como dixiemos porque non tovieron por bien que ninguno que buscase el saber, que es la certedumbre del bien en este mundo, andudiesse errado buscándolo, mas que ciertamientre fuesse al logar ó era. Onde por estas noblezas tan grandes que avié en aquella cibdad los que algo querién aprender allí vinién de todas las partes del mundo, fijos de emperadores e de reyes e de cuendes e de altos príncipes, e cavalleros e otros omnes muy buenos e muy onrados, ca a ninguno non ponién en grand logar a aquella sazón si lo non mereciesse por seso natural e por saber. E esto se aprendié en Grecia en Atenas más que en otro logar del mundo a aquella sazón, e por esso vinién todos a Atenas más que a otro logar, e otrossí por cuantos los buenos fueros e privilegios avién allí los escolares e por muchos plazerres que fallavan y. E allí fueron primeramientre las escuelas de los saberes de Grecia, dond vino a los latinos después el saber que ovieron, assí como viene ell arroyo de la fuente a los quel an mester. E esto afirman Donat e Precián e Remigio e otros con ellos que fablavan d'esta razón. E avié estonces otrossí sobr'esto una costumbre en Atenas, que maguer que cadaún maestro leyé en su escuela todos se ayuntavan un día en la sedmana con sus escolares en aquel grand palacio que era comunal que estava en medio de la villa e de los otros palacios de los maestros e d'aquellos en que leyén, e assentávanse en aquellos grados que dixiemos cadaúno segund que era onrado por su saber, ca non por poder nin por riqueza nin por linage que oviesse grand, e allí leyén los maestros cadaúno de su arte una leción que oyén todos los otros, e

después cuidaran y en muchas maneras, e desputavan e razonavan sobr'ellas por entender mejor cadaunos aquello de que dubdavan e queriën ende seer ciertos. E llamavan liberales a aquellas siete artes e non a los otros saberes, segund departe Ramiro sobr'el Donat e otros con él, por estas dos razones: la una porque non las avié a oír si non ombre libre que non fuesse siervo nin omne que visquiesse por mester; la otra porque aquellos que las oyén que avién a seer libres de todo cuidado e de toda premia que les otre fiziesse, ca tod esto á mester qui aprende pora bien aprender. (GE I, I, 376-378).

A singularidade deste passo estimula a interrogação sobre eventuais fontes. A passagem, no final, remete para duas listas de “autoridades”: “Donat e Precián e Remigio e otros con ellos” e “Ramiro sobr'el Donat e otros con él”. Solalinde identifica Remigio/Ramiro com Remigio de Auxerre, que fez um comentário a Donato. Porém, este comentário é essencialmente gramatical, na linha da obra de Donato, com algumas explicações (poucas) que aludem a elementos de mitologia⁹. Lida de Malkiel, por seu turno, afirma que o facto de se citar Donato, Prisciano e Remigio juntos faz pensar numa fonte que fosse uma compilação tardia de extratos dos três gramáticos. Já Eisenberg sugere que este tipo de enumeração, em forma de lista, especialmente quando acrescido da fórmula “e outros” no final da listagem, é típico de uma atitude de acumulação de Autoridades, frequentemente usada quando se está a trabalhar com fontes em segunda mão.

Várias obras conhecidas no *scriptorium* afonsino integram informações sobre a deusa Atena ou sobre a sua cidade que são, em maior ou menor grau, compatíveis com o que é dito nas várias passagens aqui em análise¹⁰.

⁹ A. G. Solalinde, na sua introdução à primeira edição moderna da I Parte da GE afonsina (1930, p. XVI), não refere fontes para as informações sobre o trívio e o quadrívio, nem para a importância de Atenas na civilização Antiga, porém, num artigo publicado em 1934 identifica o “Ramiro” referido na GE com Remigio de Auxerre, a quem são atribuídas as *Interpretationes nominum hebraicorum*. Neste contexto, em nota (1934, 14-15, nota 2), alude às referências existentes na história de Atenas da GE mas só para demonstrar que a GE se refere ao mesmo Remigio quando diz “Ramiro sobrel Donat” (tratando-se aqui de outra obra do beneditino de Auxerre, *In artem Donati minorem commentum*), apesar de linhas antes ter citado corretamente o nome entre outros gramáticos: “Donat, e Precian e Remigio”. A análise do comentário em questão (na edição de 1902), mostra-nos ocasionais remissões para Prisciano (talvez porque Remigio também fez um comentário a Prisciano) – o que poderia ser significativo para a constituição da lista referida por Afonso X. No entanto, a descrição de Atenas que aqui nos ocupa não se encontra no comentário de Remigio a Donato. Só quando a obra se debruça sobre preposições encontramos a imagem “fontem diduco in rivulos” (89), porém sem estabelecer qualquer associação à ideia do saber ou à sua divulgação. Trata-se pois de uma ligação muito débil.

¹⁰ Para alguns exemplos de outras obras que terão sido ou que poderão ter sido conhecidas no *scriptorium* afonsino e que apresentam algumas informações coincidentes com os vários excertos aqui em análise, podemos referir:

– Pedro Comestor, na sua *Historia scholastica* (col. 1116), refere a origem do nome (a partir do nome do gigante Palante) e o papel de Atena enquanto deusa que descobriu várias artes.

No entanto, a possibilidade de uma influência direta não se apresenta como evidente. Há bastantes alusões aos vários nomes da deusa e à sua filiação e a que o conhecimento é sinónimo de vida, entre outros dados que parecem ser de conhecimento relativamente comum. Porém, não encontramos um

– Vicente de Beauvais, no *Speculum historiale*, além de referências ao nome e ao papel civilizador da deusa (ex.: lv. II, cap. 110 – cuja fonte é precisamente Comestor), também refere a cidade como centro de sabedoria e filosofia (ex.: lv. II, cap. 72; lv. IV, cap. 74 ou lv. XV, cap. 90). No *Speculum doctrinale*, Vicente de Beauvais usa Donato quando aborda os componentes da língua (lv. II) e, ao distinguir Artes mecânicas de Artes liberais, refere que estas últimas são estudadas por homens livres, não por servos, justificando assim a designação (fl. 3r-v – cap. XVIII).

– Lucas de Tui pouco diz sobre o assunto (I, 33-§ 29). Refere-se a Cécropo, que funda Atenas (“mater liberalium litterarum et nutrix philosophorum.”, 33), ao surgimento da oliveira, ao primeiro sacrifício de um bovino a Júpiter e a relação com o nome de Minerva.

– Justino, na *De historiis Philippicis*, apesar de se referir bastante à história de Atenas, não é mais ilustrativo. No livro II, cap. 6 refere-se à origem de Atenas, mencionando Céropo, o nome da cidade, a sua consagração a Minerva, os saberes e as artes que aí floresceram, mas sem se expandir muito.

– Isidoro de Sevilha, nas suas *Etimologias* apresenta algumas informações dispersas, nomeadamente o aparecimento da oliveira no reinado de Céropo, tendo então Atenas recebido o seu nome, derivado do de Minerva (VIII, 11, 9 – pp. 720-721); os vários nomes da cidade (XV, 1, 44 – pp. 220 / 221) e alude à relação de Atenas com o conhecimento: “ubi fuit Athenae civitas, mater liberalium litterarum et philosophorum nutrix, qua nihil habuit Graecia clarius atque nobilius.” (XIV, 4, 10 – p. 180).

– *Graecismus*, de Ebrardus Bithuniensis, também foi obra conhecida no *scriptorium* afonsino (o denominado “maestre Ebrardo”). No que se refere a esta obra, só foi possível encontrar uma coincidência: a associação de Atenas à ideia de “sem morte” uma vez que os versos “Est quoque mors thanatos, sicut testantur Athenae, / Dic topos esse locum, topographia probat.” (cap. VIII, 52, v. 324-25) suscitaram a seguinte glosa à margem do códice U1 da biblioteca palatina de Viena (cf. introd. xiii): “athene dñr ab a quod ē sñ et thanatos quod ē mors. quasi sñ morte. quia ibi uigebat studiū. ex quo puenit sapientia q̄ ē immortalitas.”.

– O *Ovide moralisé* é outra obra que terá sido conhecida no *scriptorium* afonsino graças a dois comentários medievais (o “maestre Iohan” e o “frayre”). O conhecimento e uso desta obra é defendido por Solalinde (1921), que contraria assim a datação mais tardia da obra que fora proposta pelo seu editor. Também aqui não se encontra qualquer descrição da cidade de Atenas como centro do conhecimento. O que podemos encontrar de mais próximo é uma passagem, no livro V, onde se refere a ida de Palas Atena à “fontaine de clergie”, para ouvir filosofia, e onde encontra as nove musas, com quem conversa (band 2, 224). A partir da p. 237 é apresentada a explicação do episódio, onde se refere que, para viver em contemplação e ouvir filosofia, há que ir ao monte de Tebas (não a Atenas...) pois é de lá que sai a fonte viva cheia de filosofia.

– A *Histoire ancienne jusqu'à César*, pelo menos nos trechos editados, também só apresenta coincidências de detalhe e relativamente comuns. Encontramos uma referência aos reis de Atenas, à primeira oliveira e aos rituais sacrificiais de fundação da cidade: “Et tels i a qui dient que tuit cist ne furent dusques ou tans que Cecrops regna en Athenes. [...] Et ce fu cil qui adonques estora et funda primes la cité d'Athenes, qui tant fu puis renomee. Et tres ce que cil regna primes et il comensa sa cité a faire, ot .ccc. ans et .lxxx. et .v. dusques a la destruction de Troies. E en celui tans ausi nasqui et criut premerement sor le tor d'Athenes la premeraine olive que onques fust veüe ne trovee. Cecrops sacrefia premerainement un buef en l'onor de Jupiter, qu'il essausa et aora primes. Après ce que Sparetus fu partis de ceste vie, regna as Assirieins Astacadis .xl. ans et as Argieins Crotopus .xxi. an et as Athenieins Granaüs .ix. ans, segons rois en la seignorie. E après cestui regna en Athenes tiers rois Amphicteon .x. ans, ne plus ne mains, si com dist l'estorie.” (ms. P – pp. 9 e 10). Não será, no entanto, de excluir a possibilidade de haver alguma referência a Atenas como cidade da sapiência em algum ponto desta obra ainda não editado.

paralelo comparável à descrição de Atenas como espaço perfeito do conhecimento, o que vem reforçar o caráter ímpar desta passagem.

A obra que apresenta um maior número de compatibilidades com a generalidade das informações existentes nos vários trechos sobre Atenas da *General estoria* é o *Pantheon* ou *Memoriae saeculorum* de Godofredo de Viterbo, que é uma fonte estrutural da história afonsina. O autor e a obra são explicitamente referidos, várias vezes, nos excertos em análise, acrescentando ainda uma alusão a “los libros de las estorias de Grecia” (*GE* I, II, 65) que é compatível com a referência a uma “Chronica contemporanea de regibus Italiae & Graeciae” referida no *Pantheon* (73a)¹¹. Soma-se o facto de, por mais do que uma vez, encontrarmos, na sua IV parte, várias alusões a Júpiter e a Atenas que são coincidentes com afirmações existentes na *General estoria*. Além disso, o momento da história bíblica em que são inseridos os trechos de história pagã aqui em análise é o mesmo.

Lida de Malkiel (112, 121 e 140) refere o *Pantheon* como fonte das indicações sobre o nascimento e os estudos de Júpiter em Atenas, a sua invenção do direito, o romanceamento das artes liberais e a sua descen-

– Finalmente, o *De Nuptiis Philologie et Mercurii*, de Marciano Capela, que, segundo Eisenberg, seria a obra a que Afonso X se refere quando alude a uma “summa de rectorica”, também não se revela significativo. Minerva/Palade/Atena tem um papel importante na obra pois é quem introduz as musas que representam as várias artes (e também quem frequentemente as manda calar...). Porém, estas musas são alegorias das sete artes e o relato situa-se no plano do divino, ao qual Filologia ascende para se casar com Mercúrio. O plano terrestre está pouco presente. Assim sendo, as referências à cidade de Atenas são muito parcas. Nos comentários a esta obra (editados por Ramelli) há algumas informações sobre a cidade e a deusa. No entanto, trata-se de elementos esparsos e relativamente comuns, sendo recorrentes informações sobre o paralelo entre sabedoria e imortalidade (p. ex. pp. 108, 283, 374, 376, 784, 883, 887, 1123, 1305; veja-se ainda 572 – nota 24 e 576 – nota 10 sobre a falsa etimologia em que se baseia a aproximação entre sapiência e imortalidade), sobre a ligação de Palas às musas e às artes liberais (p. ex. pp. 1317, 1627, 2263), sobre o facto de ter morto o gigante Palante (p. ex. pp. 152, 798, 883, 1305, 1887), o seu nascimento da cabeça de Júpiter (p. ex. pp. 959, 1315, 2258) ou ainda reflexões sobre o sete como número perfeito e associável a Palas (p. ex. pp. 374, 798, 945, 1309, 2263). Uma passagem, no entanto, merece alguma atenção pela sua menor recorrência. Trata-se de uma referência à escolha do nome de Atenas nos mesmos termos em que aparece na *General estoria*, como resultado de uma disputa entre Neptuno e Minerva, fazendo o primeiro aparecer um cavalo e a segunda uma oliveira, o que foi considerado melhor (p. 1313). A grande semelhança desta passagem com o trecho correspondente da história afonsina, poderá ser indiciador de uma eventual ligação. O facto de este comentário se encontrar nas glosas de Remígio de Auxerre poderá também ser significativo, uma vez que este autor é referido explicitamente na passagem em questão. O comentário de Remígio de Auxerre a Marciano Capela inclui ainda outros dois apontamentos dignos de nota. O primeiro é a justificação da designação de “artes liberais” com base no argumento de que precisam de mentes livres (p. 945). O segundo consiste na indicação de que foi Platão quem trouxe as artes liberais do Egito para Grécia – Atenas. No comentário de Bernardo Silvestre, por seu turno, é dito que no Parnasso existe uma cidade da sapiência (p. 1951).

¹¹ Também a referência a Tulio, no início da Retórica, sobre o estado selvagem dos homens primitivos, que encontramos na *GE* I Parte, I: p. 388 pode ter sido retirada do *Pantheon* pois a mesma referência e informação idêntica encontram-se na III Parte desta obra (p. 65a-b).

dência. De facto, a obra de Godofredo de Viterbo integra, inclusivamente, um capítulo sobre “De Jove, filio Saturni”, rei, homem, mas chamado deus, e com várias informações, entre as quais que: “Juppiter ex patre Saturno natus Athenis, / A quo quadrivii, trivii que scientia venit, / Legis & artis ibi tunc idioma dedit.” (78a). Lida de Malkiel também sugere que “los estudios en Atenas parecen derivar de Godofredo de Viterbo” (134). Com efeito, a seguinte passagem pode sugerir essa ideia: “Urbs Athena fuit sub nomine facta Minerva, / Ut per eam semper artes sapientia servet,” (78b). O mesmo com a passagem que refere as cidades, os saberes e as artes como elementos de civilização e de congregação dos homens (35a-b).

Apesar das referências ao “maestre Godofré” aparecem sobretudo nas imediações das informações sobre Júpiter (que nasceu em Atenas e aí estudou, que inventou o direito e deu leis aos homens, a sua linhagem), encontramos na obra de Godofredo de Viterbo várias outras informações, seja sobre Palas-Atena¹², seja sobre a Grécia como centro do saber¹³, seja sobre outros pontos das passagens aqui em análise¹⁴. No entanto, não encontramos uma descrição alargada de Atenas como cidade do conhecimento, como sucede na *General estoria*...

Perante o cenário apresentado, perfila-se a possibilidade da passagem em questão ser criação própria do *scriptorium* afonsino, eventualmente estimulada por breves alusões à associação entre a cidade de Atenas e a sabedoria existentes em alguma fonte, como o *Pantheon*. A confirmar-se esta hipótese, a passagem teria um interesse extremo, dado o seu caráter, de que nos ocuparemos a seguir. Como possibilidade alternativa, podemos pensar que a criação de um relato tão desenvolvido e estruturado careceria de uma fonte mais desenvolvida do que as observações que sobre o assunto encon-

¹² “Tunc etiam Minerva ad lacum Tritonis in virginali aetate dicitur apparuisse, unde Tritonia vocatur: [...] Insula tunc Thracia fertur genuisse Minervam, / Virgo fuit sapiens, audax, [...] / Dogmata Philosophis edidit illa suis. / Dicta prius Pallas fuit à Pallante gigante, / Nanque suis manibus hunc ipsa necaverat antè, / Lana suis digitis fila priora tulit.” (Godofredo de Viterbo, 74a).

¹³ “Graecia, quae per sapientiam omnes superexcellit provincias,” (Godofredo de Viterbo, 83b). Muito interessante é também a seguinte passagem, não só pela sua apresentação da ideia da *translatio studii*, como também por associar este processo a personagens bíblicas: “Abram fame compulsus, egressus à Chanaan, secedit cum Sarai in Aegyptum: & dum peregrinaretur, ibi docuit eos geometriam & astronomiam, atque alias artes, quas didicerat apud Chaldaeos: & extunc Aegyptii artes noverunt, à quibus postea Graeci didicerunt. A Graecis venit sapientia ad Romanos: à Romanis ad Gallos. Ab Oriente enim venit principium sapientiae, & principium regum, principiumque bellorum, teste Josepho. In Occidente autem haec omnia terminantur.” (Godofredo de Viterbo, 68b). A ideia da *translatio studii* reaparece em outras passagens do *Pantheon* (p. ex. p. 52a).

¹⁴ Caso dos apontamentos sobre Cécropo como tendo sido o primeiro a imolar um touro a Júpiter: “de rege Cecrope, qui primus Jovi bovem immolavit, & primus Jovi aram erexit tanquam Deo.” (1726, 84a-b).

tramos no *Pantheon*, ou nas outras obras consultadas. Semelhante passagem poderia ter existido em alguma fonte hoje perdida ou por editar...

Perante este impasse, é de interesse recordar que Eisenberg defendeu que o editor do *Pantheon* de 1726, Pistorius, editou uma versão desta obra das famílias C/D, enquanto que Afonso X terá usado um ms. da versão E. Este detalhe permite-nos considerar uma terceira hipótese, de compromisso entre as duas anteriores: a de nesta versão da obra de Godofredo de Viterbo existir um maior desenvolvimento e detalhe sobre a cidade de Atenas, ou algum comentário marginal mais extenso que os intelectuais do *scriptorium* afonsino tenham decidido integrar ou sido instados a desenvolver ou a reelaborar e que resultou na original passagem que transcrevemos.

Cabe, no entanto, sublinhar que, em qualquer uma das possibilidades que apresentámos, o papel do *scriptorium* afonsino terá sido preponderante, quer a sua ação tenha consistido na elaboração de uma composição original, quer se tenha limitado ao desenvolvimento ou reelaboração de algum trecho pré-existente mais ou menos detalhado. Apesar de não termos certezas absolutas sobre o grau de originalidade que terá cabido aos intelectuais do *scriptorium* afonsino que terão composto a passagem, há que sublinhar a existência de um relato com características tão próprias e singulares numa obra ibérica do último quartel do século XIII.

O que mais nos impressiona na descrição de Atenas como cidade da sabedoria é o seu caráter simultaneamente utópico e vivido. Na Antiguidade, foram propostas utopias. Especialmente Platão, na *República*, no *Timeu* e em *Crítias*, aborda a questão da cidade perfeita. Destas obras, a que foi amplamente conhecida na Idade Média, na tradução latina e comentário do filósofo neoplatónico Calcídio (séc. IV), foi a primeira parte do *Timeu* (até 53c)¹⁵, onde Atenas é apresentada como a cidade perfeita (em leis, na sociedade, no governo, em feitos, na sabedoria). No entanto, a leitura deste comentário, na edição de Claudio Moreschini, também se revela estéril uma vez que as questões abordadas e discutidas por Calcídio não contemplam qualquer utopia que tenha como tema a cidade de Atenas.

Vários outros textos anteriores ou contemporâneos da *General estoria* podem ser considerados utopias. No entanto, o trecho sobre Atenas distingue-se, na nossa opinião, por apresentar características que, à época, eram menos comuns, nomeadamente, por se revestir de um caráter laico e não alegórico¹⁶. Por esta razão, podemos dizer que esta passagem aponta para a frente, assemelhando-se mais ao que serão as utopias de épocas posteriores.

¹⁵ A influência do *Timeu* na Idade Média é ampla e conhecida, sendo evidente, por exemplo, no *Pantheon* de Godofredo de Viterbo, nomeadamente nas suas primeiras partes, ou nos comentários ao *De Nuptiis*.

¹⁶ Existe, efetivamente, uma tradição de relatos de caráter utópico, com testemunhos tanto na Antiguidade como na Idade Média. No debate que se seguiu à apresentação do presente

Passando a algumas características mais específicas da descrição da Atenas da sabedoria, é de notar, além da perfeição do espaço, a existência de preocupações práticas como as que se referem ao bem-estar das pessoas (como o cuidado com a luz ou as boas condições e os privilégios a dar aos intelectuais...) à importância de se ir ao encontro do saber desejado por cada um, ou ainda a liberdade e a ausência de constrangimentos como fatores essenciais para que a aprendizagem se verifique. O texto está igualmente marcado por nítidas atualizações ao presente coevo e ao entendimento medieval das coisas, nomeadamente quando se faz alusão à *translatio studii* (quando se refere a passagem do saber da Grécia para Roma) ou aos métodos escolásticos de aprendizagem (caso da *disputatio*). A descrição que se segue a esta passagem, onde se explica detalhadamente em que consistem as sete artes liberais, por que razão se organizam em *trivium* (gramática, dialética e retórica) e *quadrivium* (aritmética, música, geometria e astronomia)¹⁷, e os três saberes que se lhes sobrepõem (metafísica/“sobre natura”, “naturas” – que será a física – e ética), é também amplamente tributária do pensamento medieval.

Outra característica que assoma nas passagens em apreço é um traço que podemos qualificar como próprio do pensamento afonsino e que con-

estudo, Angélica Varandas recordou o exemplo do castelo da memória do *Bestiaire d'Amour* de Richard de Fournival (sendo que a memória é considerada a base da sabedoria) e Ana Maria Binet referiu a Jerusalém celeste, de Santo Agostinho (cidade esta também associada ao rei sábio Salomão). No entanto, a imagem de Atenas, tal como a encontramos na *General estoria* diverge destes dois exemplos. No caso de Richard de Fournival, o castelo constitui um pretexto para o autor desenvolver simbolismos e alegorias o que, aliás, é bastante característico do pensamento medieval. A Atenas da *GE* não nos surge como uma imagem estática a cujos elementos são atribuídos diferentes significados e características. Trata-se sim de um espaço que se encontra organizado de acordo com uma lógica específica, mas que é apresentado como sendo vivido e usufruído pelos intelectuais que aí habitariam. A *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, por seu turno, também configura uma utopia que, no entanto, se apresenta marcada por uma dimensão metafórica reveladora de uma acentuada carga teológica, uma vez que se trata de uma representação norteada por uma vontade argumentativa, em defesa dos princípios da religião cristã. Por curiosidade, note-se ainda que na obra de Santo Agostinho (lv. XVIII, cap. 9), a cidade de Atenas é referida como cidade mãe das artes liberais, sendo ainda mencionada a sua ligação a Atena-Minerva sendo que nesta passagem transparece um grau considerável de misoginia... O texto afonsino, por seu lado, apresenta um caráter laico. Por comparação com estes e com outros exemplos, é possível avaliar a singularidade do excerto da *GE*. Assim, apesar de ser integrável no universo lato das utopias, esta passagem distingue-se da maior parte das suas congêneres cristãs e medievais pelo seu caráter laico (em oposição à dimensão religiosa, fundamental em alguma visões de um Além perfeito) e por ser um espaço que, apesar de perfeito, não é estático, nem alegórico, apresentando-se como um espaço funcional, habitado por seres humanos.

¹⁷ Neste momento do texto encontramos passagens tão ilustrativas como a seguinte: “los sabios por la razón dicha pusieron primeras las tres artes del trivio e postrimeras las quatro del cuadrivio, ca por las tres del trivio se dizen los nombres a las cosas, e éstas fazen al omne bien razonado, e por las quatro del cuadrivio se muestran las naturas de las cosas, e estas quatro fazen sabio ell omne. Pues aprendet por aquí que el trivio faze razonado ell omne e el cuadrivio sabio.” (*GE* I, I, 379).

siste numa vontade de sincretismo. Este traço revela-se na apresentação de um exemplo que ilustra a máxima, já referida, de que a sabedoria é vida e a ignorância é morte. Este exemplo é retirado de *Calila e Dimna*, uma recolha de contos orientais traduzida no *scriptorium* afonsino. A história veiculada fala de um rei da Persia que vai à Índia à procura de uma erva cujo sumo faria ressuscitar os mortos e acaba por descobrir que interpretara mal um texto cujo significado profundo consistia precisamente na ideia de que o saber é sinónimo de vida.

O texto prossegue relatando o progresso da Humanidade, desde os primeiros tempos até à civilização, na qual se tornou necessária a existência de leis e regras para impor a ordem, salientando-se o papel de Júpiter nesta evolução, como fazedor de leis:

E ayuntó todos los fueros e todas las leyes e tornólas en escrito, e fizo libros d'ellas, e mandó que por allí se librasen todos los pleitos e se mantoviesen los pueblos, e non por uso nin por alvedrío por que vinié yerro e se olvidavan más aína las cosas. E porque sopiessen los omnes más aína estas leyes fizolas escribir sobre las puertas de la cibdad de Atenas, assí como dixiemos de las artes, e sobre las del palacio de medio de la cibdad ó contamos ques ayuntavan los maestros con los escolares a leer un día en semana cadaún maestro una lección de su art e después departir sobr'ellas por las saber mejor. Desí, porque vío que aquellas leyes eran muy provechosas a los pueblos e a toda la tierra, por esta razón porque fuessen en mayor onra e más preciadas e temudas e que las guardassen mejor las yentes fizolas escribir en diez tablas de marfil, e enviólas a las más onradas diez cibdades de Grecia, e porque las sopiessen los omnes más aína e mejor mandólas poner en las plaças más usadas e que más se ayuntassen los omnes, e que d'allí las trasladassen todos los otros de Grecia; e d'allí las levaron cadaúnos a sos logares. E desí ayuntó él todos los fueros e las leis, e púsolas en escrito, e eñadió en ellas ó vío que era de eñader, ca los nuevos avenimientos de los pleitos aduzen cada día nuevos juizios, e crecién las leyes, e emendó e mejoró e fizo libros dend. E llamáronles en Grecia las leyes de las diez tablas, e d'aquí los levaron los sabios de Roma quando fizieron la grand puebla d'aquella cibdad, (GE I, I, 390-391).

A leitura deste extrato não pode deixar de nos trazer à memória o papel do próprio Afonso X enquanto legislador, preocupado em reunir a súpula do direito. Com efeito, a apresentação de Júpiter, nestas passagens, como deus civilizador e legislador, detentor do saber e do poder, iniciador da *translatio imperii et studii* de que os impérios subseqüentes se reclamavam herdeiros, remete-o para o paradigma do soberano ideal, modelo e espelho onde Afonso X se refletiria¹⁸. A imagem de Júpiter como soberano ideal é refor-

¹⁸ Sobre a analogia entre Afonso X e Júpiter ver Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la "General Estoria": tres lecciones*, Barcelona, Ariel, 1984 – especialmente o capítulo dedicado a “Alfonso X y Júpiter”.

cada por passagens que o apresentam como o mais poderoso, equivalente a um Imperador *avant la lettre*, tal como:

regnava este Júpiter en Creta, como avemos dicho, e pues que fue rey d'aquella tierra e poderoso de Grecia e poderoso de toda Europa era él señor de los reyes e de los pueblos e de tod ella tanto que a la su sazón non avié rey par d'él en saber nin en riqueza nin en poder. (GE I, I, 385)

A pertinência da aproximação entre a figura de Júpiter e Afonso X radica-se ainda numa genealogia presente neste ponto da *General estoria*, que parte de Júpiter, passando por todos os grandes reis e imperadores da Terra, até desembocar em Frederico II, o que aponta necessariamente para o rei Sábio enquanto elemento da linhagem deste soberano e candidato a sucessor do seu Império¹⁹. Também aqui, apesar desta passagem poder ser associada a uma fonte específica, o já referido *Pantheon* de Godofredo de Viterbo, a mesma apresenta, no texto afonsino, uma reelaboração com identidade própria e uma considerável força significativa²⁰.

Este traço remete ainda para outra característica importantíssima da historiografia medieval e para a qual, frequentemente, mitos e mitologia são

¹⁹ Esta sucessão linhagística é referida em dois momentos, primeiro mais sucintamente, "E cuenta maestre Godofré e otros muchos que fue Júpiter el más sabio e más alto e más poderoso rey que en los gentiles ovo. E d'él dizen que vinieron los reyes de Roma e de Troya e de Grecia e los otros altos príncipes." (GE I, I, 374) e depois de modo mais desenvolvido: "E de Júpiter e d'esta reina Niobe vinieron Dardano e Troo, que poblaron Troya, assí como diremos adelant en su tiempo e en su lugar. E del linage d'este Júpiter vino otrossí el grand Alexandre, ca este rey Júpiter fallamos que fue el rey d'este mundo fasta'l día d'oy que más fijos e más fijas ovo, e condes de muy grand guisa todos los más, e reíñas, como vos contaremos en las estorias de las sus razones. E d'él vinieron todos los reyes de Troya e los de Grecia, e Eneas, e Rómulo, e los césaes e los emperadores, e el primero don Frederico, que fue primero emperador de los romanos, e don Frederic su nieto el segundo. D'este don Frederic, que fue éste otrossí emperador de Roma que alcançó fasta'l nuestro tiempo, e los <...> vienen del linage dond ellos e los sós. E todos los altos reyes del mundo d'él vienen. E por tan grand saber e poder e por tantos bienes e muchos más que los que avemos contados aquí que avié en el rey Júpiter fue él señor de toda Europa e de todos los pueblos d'ella, assí como dixiemos, e onráronle todos los mayores reyes de las tierras e todas las yentes. E los gentiles, por todas estas cosas llamáronle dios, maguer que él era omne." (GE I, I, 392).

²⁰ No texto de Godofredo de Viterbo pode ler-se: "Juppiter ex patre Saturno natus Athenis, / A quo quadrivii, trivii que scientia venit, / Legis & artis ibi tunc idioma dedit. / De Jove summorum venit generatio regum, / A Jove principium tenuit descriptio legum, / A Jove philosophi dogmata multa legunt. / Magnus Alexander Jovis est de germine proles, / Trojani, Graci reges, hoc semine florent, / Romulus, AEneas, germen ab inde movent. / Qui Jovianorum modò regna gubernat avorum, / Filius illorum deus est de prole deorum, / Juppiter his regnum tradidit, atque thronum. / Uxor prima Jovis Niobes regnavit Athenis, / Ipsa prior leges scripsit, quas Juppiter edit, / Et Trojanorum germina prima dedit. / Dardanus & Troius, Niobis de semine nati, / Moenia Trojana sunt condere prameditati, / A Trojo Trojam ritò vocavit eam. // Altera sponsa Jovis, pulcherrima foemina Juno. / Pòst genuit Danaum, quo principe stringitur uno / Gracia, que Da??i nomina prima tulit. / Credite, Romana lex ante fuit Joviana, / Juraque mundana sunt à Jove condita clara, / Et sua progenies Romula regna tenet. / Qua Romam

convocados: a sua pertinência para o presente coevo, enquanto legitimadora de direitos adquiridos ou, como é o caso, repositório de vontades existentes e atuantes nos jogos políticos.

O estudo da imagem de Atenas, tal como esta nos surge na *General estoria*, enquanto caso exemplar da absorção de um relato com implicações míticas e mitológicas pela historiografia, revela-se assim como um cadinho onde múltiplas dimensões convergem. Desde os procedimentos mais comuns que permitem a absorção do mito pela historiografia, até à transmissão de ideais linhagísticos, sociais e de utopias, todos estes vetores confluem e articulam-se harmoniosamente no texto afonsino. Remete ainda, e em última análise, para um número de noções e de ideais importantes para o presente coevo e para a agenda ideológica, política e cultural de Afonso X, que usa elementos da Antiguidade como meio para veicular as suas próprias propostas que, deste modo, passam mais subrepticamente a coberto da capa legitimadora da antiguidade e da vetustez que a mitologia acarreta. A história torna-se assim meio de transmissão de imagens, de ideais e de ideias, muitas delas simbólicas, o que nos permite considerar a questão do “mito” também a um nível superior ao das figuras e dos acontecimentos míticos e que é o nível das ideias míticas, neste caso, o “mito da sabedoria” e da respetiva realização em termos de um imaginário específico que se concretiza numa utopia ramificada por considerações de vária índole, o que implica um entendimento particularmente lato de história que, longe de se limitar ao relato de acontecimentos, se entende como transmissora de ideais e de verdades universais ou que se pretende que sejam universalmente aceites.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006 e 2008.
- ALFONSO EL SABIO. *General estoria*. Ed. geral coord. por Pedro Sánchez-Prieto Borja. Madrid: Fundación José António de Castro, 2009 (10 vols.).
- ALFONSO EL SABIO. *General estoria. Primera parte*. Ed. de Antonio García Solalinde. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1930.
- CALCIDIO. *Commentario al Timeo di Platone*. A cura di Claudio Moreschini. Milano: Bompiani, 2012.

venit lex, antè manebat Athenis, / A Jove Romani legum sunt dogmate pleni, / Quas hodie leges discimus ipse dedit. / [...] / Hoc decus ingenii Juppiter ipse dedit. / In terris qui tunc potuit vir summus haberi, / Hunc populi voluere Deum summè revereri, / Sic Jovis in terra gloria major erat.” (78 a-b). Compare-se este texto com a passagem transcrita na nota anterior. A relação entre as duas passagens já foi notada, nomeadamente por Lida de Malkiel (121).

- DÍAS**, Isabel de Barros. "Relatos de fundação de cidades: permanências e mutabilidades". *Relatos de criação, de fundação e de instalação: história, mitos e poéticas*. A ser disponibilizado em *El Jardin de la Voz* (<http://www.eljardindelavoz.com/>).
- EBERHARDI BETHUNIENSIS**. *Graecismus*. Ed. de Johann Wrobel. Uratislaue: G. Koebneri, 1887 [reed. Kessinger Legacy Reprints].
- EISENBERG**, Daniel. "The *General estoria*: Sources and Source Treatment". *Zeitschrift für romanische Philologie* 89, 1973, 154-164.
- GOTEFRIIDI VITERBIENSIS**. *Pantheon*. in *Germanicorum Scriptorum*. Ed. Joannis Pistorii, reed. Bvrcardo Gotthelfffio Struvio. Ratisbonae: Joannis Conradi Peezii, 1726 (ed. que retoma a 1.^a ed. de Francofurti, è typographeio Wecheliano, 1584), 8-392.
- Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier)*. Édition partielle par Marijke de Visser-van Terwisga. Orléans: Paradigme, 1995.
- ISIDORO DE SEVILLA**. *Etimologias*. Ed. de Jose Oroz Reta e Manuel A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1983.
- JUSTINUS**. *De historiis Philippicis, totius mundi originibus*. Interpret e notas de Petrus Josephus Cantel. Londini: Impensis J. & F. Rivington, C. Bathurst, W. Strahan, G. Keith, L. Hawes, W. Clarke, & R. Collins, S. Crowder, B. Law, T. Longman, E. Johnson, W. Ginger, G. Robinson, & E. Johnston, 1774.
- KENNEDY**, Kirstin. "The *Sabio-Topos*: Prologues of Alfonso X in the Context of his Thirteenth-Century Royal Contemporaries". Andrew M. Beresford & Alan Deyermond (eds.). *Proceedings of the Ninth Colloquium*. London: Dept. of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 2000, 175-90.
- LIDA DE MALKIEL**, María Rosa. "La *General estoria*: notas literarias y filológicas (I)". *Romance Philology*, vol. XII, n.º 2, 1958, 111-142.
- LUCAE TVDENSIS**. *Chronicon Mvndi*. Ed. de Ema Falque. Turnhout: Brepols, 2003.
- MARZIANO CAPELLA**. *Le nozze di Filologia e Mercurio*. A cura di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2004.
- Ovide Moralisé*. Ed. C de Boer. Vaduz: Sändig Reprint Verlag, 2009 [1920].
- PEDRO COMESTOR**. *Historia scholastica*. Ed. J. P. Migne, *PL* 198, col. 1049-1722.
- PLATO**. *The Dialogues of Plato*. Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. M. A., Oxford: Oxford University Press, 1892 (vol. 3: *Republic, Timaeus, Critias*) – disponível em <http://oll.libertyfund.org> [consultado em fevereiro de 2012].
- REMIGII AUTISSIODORENSIS**. *In Artem Donati Minorem Commentum*. Ed. W. Fox S.I. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1902.
- RICHARD DE FOURNIVAL**. *Le Bestiaire d'Amour et la Response du Bestiaire*. Ed. e trad. Gabriel Bianciotto. Paris: Champion 2009.
- SCOTO ERIUGENA, REMIGIO DI AUXERRE, BERNARDO SILVESTRE e anonimi**. *Tutti i commenti a Marziano Capella*. A cura di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2006.

- SOLALINDE, A. G. "La fecha del «Ovide Moralisé»". *Revista de Filología Española*, VIII, 1921, 285-288.
- SOLALINDE, Antonio García. "Fuentes de la «General estoria» de Alfonso el Sabio". *Revista de Filología Española*, XXI, 1934, 1-28.
- VINCENT DE BEAUVAIS. *Speculum historiale*. Ed. disponível online no "Atelier Vincent de Beauvais" – <http://atilf.atilf.fr/bichard/> [consultado em outubro de 2011].
- VINCENTIUS BELLOVACENSIS. *Speculum Doctrinale Uincentii*. Venetiis: Hermannus Liechtenstein, 1494.