

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

VINICIUS SILVEIRA CERENTINI

*CRONACA DI PARTENOPE*: MITO DE ORIGEM E LEGITIMIZAÇÃO ANGEVINA  
EM UM CRÔNICA DO SÉCULO XIV

Porto Alegre

2018

VINICIUS SILVEIRA CERENTINI

*CRONACA DI PARTENOPE*: MITO DE ORIGEM ELEGITIMIÇÃO ANGEVINA EM  
UM CRÔNICA DO SÉCULO XIV

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre

2018

VINICIUS SILVEIRA CERENTINI

*CRONACA DI PARTENOPE*: MITO DE ORIGEM ELEGITIMIÇÃO ANGEVINA EM  
UM CRÔNICA DO SÉCULO XIV

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Curso de História Noturno- Licenciatura da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
como requisito à obtenção do título de  
obtenção do grau de Licenciado em História,  
pela seguinte banca examinadora:

---

Igor Salomão Teixeira (Orientador) – UFRGS

---

Cybele Crossetti de Almeida – UFRGS

---

Luiz Otávio Carneiro Fleck – UFRGS

Porto Alegre

18 de dezembro de 2018

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me ajudaram, desde o início do curso, a chegar nesse momento. Foram cinco anos de muito estudo e perseverança que cobraram dedicação e esforço.

Ao amigo André Lizziardi, que me incentivou a cursar História, agradeço em especial. Companheiro desde antes dessa graduação, me fez ver que poderia valer a pena voltar à Universidade e fazer o que sempre quis. Também agradeço aos amigos Vanessa Lima e William Beckert, que me apoiaram nos momentos em que precisei conversar, em que precisei de amigos.

Agradeço aos colegas, que se tornaram amigos nessa jornada: Vanessa Dornelles, Léo Francisco de Moraes e Bárbara Buffon. A eles meu carinho e minha gratidão. À Flora Kling, especialmente, por ter feito três estágios comigo e suportado minhas ansiedades, minha “organização” e me ajudado a chegar ao fim.

Agradeço ainda ao meu orientador, Igor Salomão Teixeira, que me indicou leituras incríveis e que acreditou em mim. A sua orientação sua foi importantíssima... me fazer rir dos meus erros e dos meus medos também.

Agradeço à professora Cybele Crossetti de Almeida, que aceitou participar da banca e avaliar esse trabalho. Também ao doutorando Luís Otávio Carneiro Fleck, membro da banca avaliadora, os meus agradecimentos.

Por fim, agradeço a minha família, especialmente aos meus pais e a minha irmã. Sem eles eu não estaria escrevendo essas linhas.

## RESUMO

O presente trabalho de conclusão tem por objetivo analisar a *Cronaca di Partenope*, crônica napolitana do século XIV, atribuída a Bartolomeo Caracciolo-Carrafa, cortesão da corte angevina de Nápoles. O estudo se concentrará na tentativa de legitimação da Casa de Anjou por meio da criação de mito(s) de origem que estão presentes ao longo do texto cronístico. O escrito será analisado para localizar em que passagens é possível identificar esses mitos, contextualizando-os, posteriormente, na história do período. Quais os mecanismos que o redator opera para inserir os angevinos na história napolitana? Quais são os pontos mais tratados e aqueles silenciados dentro da crônica de Partenope e o que eles podem revelar sobre a legitimação da dinastia? Essas questões são levantadas e debatidas no trabalho de forma sucinta, através de trechos selecionados, traduzidos e analisados sob o enfoque discursivo. Ao concluir o trabalho, percebeu-se que a Casa de Anjou, ao encomendar uma história – em vernáculo – de Nápoles, tentou legitimar-se como governante de um reino nascente, visto a perda da Sicília em 1282 e a nova configuração territorial da região, com Nápoles como capital após essa data.

Palavras-chave: Crônica – Casa de Anjou – Nápoles – Legitimação

## ABSTRACT

The present final paper aims to analyze the *Cronaca di Partenope*, Neapolitan chronicle of the fourteenth century, attributed to Bartolomeo Caracciolo-Carrafa, courtier of the Angevin court of Naples. The study will focus on the attempt to legitimize the House of Anjou by creating myth(s) of origin that are present throughout the chronistic text. The chronicle will be analyzed to localize in which passages it is possible to identify these myths, contextualizing them, later, in the history of the period. What mechanisms does the writer operate to insert the Angevins in Neapolitan history? What are the most treated and silenced points within Partenope's chronicle and what can they reveal about the legitimacy of the dynasty? These issues are raised and debated in this final paper in a succinct way, through selected excerpts, translated and analyzed under the discursive approach. At the conclusion of the research, it was perceived that the House of Anjou, when ordering a history - in vernacular - of Naples, tried to legitimize itself like ruler of a nascent kingdom, in view of the loss of Sicily in 1282 and the new territorial configuration of the region, with Naples as capital after that date.

Key-words: Chronicle – House of Anjou – Naples – Legitimacy

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
1. MITO E SOCIEDADE.....	11
1.1. Mitos de origem ou mitos fundadores.....	14
1.2. É possível falar em Mitologias no Medievo?.....	17
2. Crônicas medievais e a escrita da História.....	20
2.1. Os usos do passado nas crônicas medievais.....	22
3. A <i>Cronaca di Partenope</i> .....	28
3.1. Nápoles entre os séculos XIII e XIV.....	30
3.2. O passado mitificado na <i>Cronaca di Partenope</i> e a construção da legitimidade angevina .....	33
CONCLUSÃO .....	43
DOCUMENTAÇÃO.....	47
REFERÊNCIAS .....	47

## INTRODUÇÃO

Mitologia e história parecem, inicialmente, não estarem de acordo entre si. No entendimento de nossa sociedade, o *mito* e a escrita do historiador não participam, necessariamente, do mesmo universo literário. O relato mítico, tido quase sempre como um relato do irreal ou do impossível, desborda da pretensa racionalidade imposta pelas Luzes à ‘verdadeira’ ciência. Só aquilo que for verificável é válido (ou mesmo verdadeiro). Nesses termos, a História como partícipe da tradição científica ocidental deve (ou deveria?) obedecer a certos cânones metodológicos que dariam fiabilidade às narrativas por ela encetadas.

Mas, até que ponto essas narrativas históricas são *verdades*? Até que ponto elas não caminham sobre a linha tênue que separa a fantasia da realidade? Para o Medievo essa fronteira era borrada – por vezes inexistentes. Buscar o passado, recortá-lo, contá-lo, recontá-lo, inventá-lo eram operações válidas e frequentemente utilizadas pelos cronistas do Medievo. Philippe Ariès confirma a proximidade entre a História e a fábula nas epopeias medievais que contavam as origens de casas dinásticas, por exemplo.<sup>1</sup>

A operação de escrita da história não selecionava um passado mais adequado às “leis humanas” universais. A escrita era sobretudo um exercício de imaginação ou, como enfatiza Hilário Franco Júnior, era a materialização daquele “amplo espectro de miragens de uma sociedade considerada perfeita para este ou aquele segmento social.”<sup>2</sup> Miragens essas que não estavam presas ao concreto mas, que saídas de uma época em que a Igreja e o sobrenatural davam o norte, possuíam formas que hoje nos são estranhas.

O presente trabalho de conclusão se propõe a investigar uma parcela dessa mitologia. Escolhendo os *mitos fundadores* ou *mitos de origem*, traçaremos um breve estudo sobre a possibilidade de se pensar em uma mitologia medieval não necessariamente clerical, mas a partir de um texto aristocrático e urbano, produzido na capital de um Reino. O documento analisado é a *Cronaca di Partenope*, produzido na segunda metade do século XIV.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: Unesp, 2013, p. 160.

<sup>2</sup>LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 07.

<sup>3</sup>KELLY, Samantha. *The cronaca di Partenope: na Introduction to an Critical Edition of the first vernacular history os Naples (c. 1350)*. Leiden; Boston: Brill, 2011. Será utilizada a versão crítica de Samantha Kelly. O texto da crônica, nessa edição, está entre as páginas 164-281. Nas próximas citações será referido apenas o nome da crônica e a página em que se localiza a citação na edição de Kelly.

Essa crônica pretende narrar um período que abarca desde a fundação da cidade de Nápoles, na Antiguidade, até o início do reinado de Joana I, por volta de 1350. Conforme o colóquio, o seu redator foi Bartolomeo Carraciolo-Carafa, nobre e diplomata da corte angevina, que a redigiu a pedido de Luís de Taranto, marido de Joana.<sup>4</sup> O texto está em napolitano, e não em latim, o que aponta para a laicização do conhecimento, como será analisado à frente.

Serão investigados os usos do passado na narrativa, principalmente em relação à origem da cidade de Nápoles. Analisaremos como funcionou a (re)construção desse passado, a forma como o autor (re)contou e (re)significou mitos. A hipótese é que essa operação narrativa foi realizada para auxiliar na legitimação da Casa de Anjou, dinastia governante em Nápoles à época e origem da encomenda do texto.

Para pensar essas possibilidades consideraremos

a visão do passado de quem escreve, resultando, em parte numa espécie de projeção desse presente. [...] Em uma palavra, o passado é modelado a partir do presente e ao mesmo tempo é escrito no sentido de sugerir os contornos ideais do futuro.”<sup>5</sup>

O contexto do cronista é de fundamental importância para a análise do texto que ele produziu. Não entenderíamos algumas escolhas não fosse a leitura de pesquisadores atuais. Estes indicam uma busca e retomada de mitologias pré-cristãs para a construção de uma legitimidade da parcela laica e nobre da população. Esses mitos, cristianizados, serviriam para dar suporte ao poder político laico? Como ordenadores de mundo, segundo pesquisadores como Lévi-Strauss, esses relatos entrariam substancialmente na organização concreta do universo daqueles que acreditavam neles? Se seguirmos o pensamento de Susani França, podemos afirmar com certeza que sim, que os relatos *moldavam* os tempos presente e futuro por meio de ensinamentos, de exemplos, justificando costumes e instituições.

Talvez, na *Cronaca*, esse sentido esteja até mesmo mais patente uma vez que foi o primeiro texto escrito em vernáculo sobre a história de Nápoles. Esse ponto, que também é analisado no trabalho, pode sugerir uma tentativa de independência intelectual e a necessidade de formação de uma tradição literária. Esse movimento não é específico de Nápoles e paralelos podem ser verificados em outros locais da Europa,

---

<sup>4</sup> KELLY, S. In: CRONACA DI PARTENOPE. p. 125-126.

<sup>5</sup>FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*. São Paulo; Brasília: Annablume; CAPES, 2006, p. 141.

como demonstrado por Jacques Le Goff ao analisar a unificação das monarquias e sua relação com as universidades e com a produção escrita.<sup>6</sup>

A análise da *Crônica de Partenope* pode fornecer pistas interessantes para apreender como o passado era pensando e escrito em meados do século XIV, na Península Italiana, mais precisamente na região de Nápoles. O texto é contemporâneo de outros tantos como o *Decamerão*, de Boccaccio e poemas de Petrarca, ou seja, insere-se em uma época na qual a cultura laica estava em efervescência, principiando uma tradição de escritas em línguas locais.

Entender a *Crônica* como escrita da história e o mito como uma forma também de história pode possibilitar entender aspectos de como, ao menos para o autor do texto, acontecimentos de ordens distintas podem ser organizados na história que se propôs a escrever. O documento isoladamente não nos abre essa possibilidade; é mister uma análise sistemática, apoiada em pesquisadores que estudam a relação *mito – história* além daqueles que estudam especificamente aquela história local.

Conforme Ciro Flamarion Cardoso, tentar compreender a produção passa pelo contexto, o qual também deve ser analisado para que haja uma “interpretação compreensiva”; é importante que o texto seja considerado dentro do “mundo” em que aflorou.<sup>7</sup> Isso implica em uma análise daquilo que está do lado externo do discurso e não apenas em uma análise interna do documento. É possível notar um discurso legitimador na crônica? Por quais relatos míticos essa legitimidade se constrói?

São questões como essas que serão discutidas – de forma breve – nesse trabalho de conclusão estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo trata de forma geral sobre a relação dos mitos com as sociedades, contextualizando o tema de uma forma breve nas Ciências Humanas. Nesse capítulo também é tratado do estudo dos mitos medievais e de como alguns autores entenderam/pesquisaram o tema para o período em questão. É debatida, ainda, a definição do que é mito de origem e mito político. O segundo capítulo, que tem por eixo a relação entre as crônicas medievais e a escrita da História, versa sobre como era entendida e como era produzida a História no Medievo. As operações de ressignificação do passado para usos no presente foram analisadas para, a partir desse capítulo, pensá-las na *Cronaca di Partenope*. Por fim, o terceiro capítulo analisa o texto cronístico napolitano, contextualizando-o no espaço histórico-

---

<sup>6</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 70-72.

<sup>7</sup>CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínio da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 152.

geográfico do *Mezzogiorno*. Posteriormente, o passado (re)contado por Bartolomeo Caracciolo-Carrafà e as mitificações que foram operadas a partir dessas escolhas feitas pelo redator do documento, são analisadas e brevemente debatidas para se aventar possíveis usos do documento na sociedade e na época em que foi produzido.

Por fim, deve-se ressaltar que a pesquisa realizada nesse Trabalho de Conclusão de Curso é fruto de outras realizadas ao longo dos anos de 2015-2018, período no qual participei voluntariamente de reuniões do projeto “Os Tempos da Santidade: Processos de Canonização e relatos hagiográficos dos santos mendicantes (séculos XIII e XIV)”, com coordenação do professor Igor Salomão Teixeira, e do projeto “Histórias da Península Itálica: crônicas, hagiografias e sermões (séculos XIII e XIV)”, coordenado pelo mesmo professor. No segundo projeto participei com bolsas de Iniciação Científica, inicialmente com uma vinculada ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC)/ Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e, no ano de 2018, com outra vinculada à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS). As participações foram fundamentais para o desenvolvimento de grande parte do que se apresenta nesse Trabalho.

## 1. MITO E SOCIEDADE

O estudo dos mitos e da sua relação com as sociedades em que estão inseridos (ou em que foram recepcionados) é um tema que, para o senso comum, pode parecer não ser abordado em História. Em geral se pensa que a temática está inscrita na Sociologia ou na Antropologia, as quais estudam o fenômeno religioso e a religião. Para essas disciplinas, a religião seria a “administração do sagrado”, dividindo-a em *mito* – discurso – e *rito* – ação, que assegura à sociedade a possibilidade de experienciar o sagrado.<sup>8</sup>

A definição de *mito* é complexa e abrange várias áreas do conhecimento humano. Para o mitólogo Mircea Eliade “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”.<sup>9</sup> Para o filósofo Ernst Cassirer,

[...] do mesmo modo que a linguagem, a arte também se mostra, desde o princípio, estreitamente entrelaçada ao mito. Mito, linguagem e arte formam inicialmente uma unidade concreta ainda indivisa, que só pouco a pouco se desdobra em uma tríade de modos independentes de plasmação espiritual.<sup>10</sup>

Para Cassirer, portanto, o mito estaria inicialmente no princípio da própria organização de mundo do ser humano, assim como a linguagem e a arte e formaria, com essas, uma unidade explicativa do mundo físico e espiritual. Para o historiador Hilário Franco Júnior “o mito é uma narrativa que busca explicar de forma própria fenômenos importantes para a sociedade que o cria, adota ou adapta. Essa tentativa não exclui categorias racionais (...)”. Esse pesquisador indica que, ainda que a racionalidade possa estar presente nas mitologias, elas estão baseadas sobretudo na sensibilidade e na intuição<sup>11</sup>, o que, em parte, concorda com Cassirer.

Dessa forma, podemos considerar que a articulação de diversos mitos de modo a formar uma *mitologia* – um conjunto de relatos, em geral, sagrados de uma dada sociedade – tem relação com a concepção de mundo (ou mesmo ajuda a moldá-la), com a própria linguagem e com a arte visando explicar fenômenos sociais ou da natureza. Estudar, portanto, os *mitos* pode nos indicar como as sociedades legitimavam determinados comportamentos sociais, manifestando a sua mitologia através de atitudes, crenças, instituições e (re)construções do passado. Nesse sentido, Hilário Franco Júnior

---

<sup>8</sup> CALLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 12; FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 36.

<sup>9</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 11.

<sup>10</sup> CASSIRER, Ernst. *Mito e Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, p. 114.

<sup>11</sup> FRANCO JUNIOR. Op. cit., p. 20.

aponta tanto o sebastianismo, em Portugal, quanto o nazismo, na Alemanha, como manifestações embebidas em relatos míticos que deram suporte a instituições e crenças compartilhadas socialmente.<sup>12</sup>

É importante enfatizar que a noção de mito que temos, em geral, tangencia o irreal, o extraordinário. Os relatos, acredita-se, sempre trazem algo de fantástico, não são explicáveis pela *razão* e, portanto, são desprovidos de sentido histórico na concepção ocidental.<sup>13</sup> Para Roger Callois, “los mitos se distinguen precisamente de los demás relatos legendarios porque están situados en ese tiempo yaido en que el mundo no tenía aún su forma actual”<sup>14</sup>, ou seja, quando o mundo ainda não estava submetido às “leis” atuais. Mircea Eliade escreve que

[...] em contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à história, o *mythos* acabou por denotar tudo “o que não pode existir realmente”. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da “falsidade” ou “ilusão” tudo o que não fosse justificado por um dos dois Testamentos.<sup>15</sup>

A dificuldade de apreensão dos mitos pela sociedade ocidental moderna reside, dentre outros motivos, no fato de serem polissêmicos, de serem opostos à cultura da racionalidade. Além disso, o pensamento cristão, também ele mitológico, ao recusar perceber-se enquanto tal, nos legou essa concepção acerca das narrativas que não são aquelas próprias do cristianismo. Explicando como pode ter se construído a “aversão” ocidental e cristã sobre o mito, Thomas Foerster aponta que na Antiguidade a dicotomia entre *mythos* (relato, história) e *logos* (discurso, palavra) era incipiente.

[...] In the general understanding a myth is a narrative that can have both positive and negative connotations, but that is essentially untrue. Therefore the use of the word *myth* often goes together with the word ‘only’ and in many cases it is used as an antithesis to the term ‘reality’. This apparent dichotomy can already be found in the word’s etymology and originally goes back to Greek antiquity, where *mythos* was mostly used as opposed to *logos*. In an *interpretatio christiana* these traits were later seen as representing the word of God (*logos*) and Greek philosophy perceived as pagan (*mythos*). This tradition might explain the aversion against myth in the West.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 18.

<sup>13</sup> IDEM, *Ibidem*. p. 20.

<sup>14</sup> CALLOIS, Roger. *Op. cit.*, p. 117-118.

<sup>15</sup> ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 08.

<sup>16</sup> FOERSTER, Thomas. Political Myths and Political Culture in Twelfth Century. In: BRANDT, Hartwin et alii (Orgs. ). *Erfahren, Erzählen, Erinnern: Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation In Antike Und Mittelalter* Europe. Nürnberg: University of Bamberg Press Bamberg, 2012, p. 85. Em tradução livre: “No entendimento geral, um mito é uma narrativa que pode ter tanto conotações positivas quanto negativas, mas isso é essencialmente falso. Portanto, o uso da palavra mito geralmente é acompanhada da palavra ‘somente’ e, em muitos casos, é usada como uma antítese ao termo ‘realidade’. Esta dicotomia aparente já pode ser encontrada na etimologia da palavra e originalmente remonta à

Foerster afirma, portanto, em uma dicotomia que remonta à Antiguidade a aversão ocidental pelos mitos como relatos que plasmam uma falsidade. Tal sentimento, segundo o pesquisador, recrudescer com o cristianismo, que ligava ao fantástico ou ao falso tudo o que era “pagão”, não-cristão.

Os mitos, retomando o pensamento de Franco Júnior, têm essa riqueza que nos é estranha; a sua não univocidade (o que talvez explique a “aparência” de irrealidade), as suas variadas formas que fazem com que cada relato seja único, autêntico, e ainda assim, seja o mesmo narrado por um outro relato ligeiramente diverso. É a “forma de existência” dos mitos, como aponta Ruth Guimarães. Segundo a autora, a *variação* é a forma de existir do mito.<sup>17</sup> E ele varia não somente quanto à forma narrativa, mas também quanto à função desempenhada dentro da sociedade em que se insere fornecendo “modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”.<sup>18</sup>

Jean-Claude Schmitt, prefaciando “A Eva Barbada”, de Hilário Franco Júnior, escreve algo próximo ao que Guimarães afirmou. Segundo o autor “é próprio do mito estar sempre em movimento, se *transformar* ao sabor de suas estruturas lógicas e sobretudo das situações históricas nas quais evolui.”<sup>19</sup>

De uma variedade de formas e conteúdos advém também as múltiplas possibilidades de interpretação e emprego. Sendo ele uma linguagem metafórica, conforme Franco Júnior e Ernst Cassirer, que procura captar o significado dos seres humanos e da natureza que o rodeia, as interpretações são ao mesmo tempo “naturais” e “culturais”. “Naturais” não só porque se referem à própria natureza, mas porque são tomados como relatos dados, como participantes do mesmo mundo material da sociedade que o narra; “culturais” porque construídos para mediar a vivência dos homens com o sagrado por meio da ação ritual – manifestação concreta do discurso mitológico.<sup>20</sup>

Conforme José Rivair Macedo, citando Jean-Jacques Wunenburger, “através da festa e/ou rito, a coletividade apropriava-se dos mitos, utilizando-os, repetindo-os

---

antiguidade grega, onde *mythos* foi usado principalmente como oposição aos *logos*. Em uma *interpretatio christiana* esses traços foram vistos mais tarde como representando a palavra de Deus (*logos*) e a filosofia grega percebida como pagã (*mythos*). Esta tradição pode explicar a aversão contra o mito no Ocidente.”

<sup>17</sup> GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix, 1971, p. V.

<sup>18</sup> ELIADE. Op. cit., p. 08

<sup>19</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Prefácio. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 12.

<sup>20</sup> CALLOIS. Op. cit., p. 12.

ritualmente ou inserindo-os na cerimônia festiva”<sup>21</sup> para, dessa forma, acessar a esfera do sagrado. Esses momentos ocasionavam um ruptura com a vida cotidiana, (re)equilibrando a “existência social”, proporcionando um reintegração ao Cosmos.

A partir dessa interpretação é possível inferir que os mitos proporcionam o contato com o entendimento de mundo da sociedade em que floresceu. Os conteúdos presentes na mitologia de uma época expressam a “realidade objetiva e subjetiva do período observado”.<sup>22</sup> Segundo Franco Junior, não podemos ignorar o fato de que tudo na vida humana se desenrola na história, incluindo-se aí os mitos. Philippe Ariès, em *A Escrita da História*, de 1954, afirma que “assim como o mito, contamos a história, garantindo pela palavra a vida das coisas.”<sup>23</sup>

Claude Lévi-Strauss posteriormente, em *Mito e Significado*, do ano de 1981, advoga que “o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia”.<sup>24</sup> Ou seja, estudar a mitologia de uma formação social também é estudar a sua história para compreender avanços e recuos, permanências e rupturas.

### 1.1.Mitos de origem ou mitos fundadores

Depois de uma breve explanação acerca do que consideramos *mito*, outra categoria analisada é a de *mito de origem* (também *mito fundador*) utilizada por autores como Patrick Geary, Chiara Bottici e Thomas Foerster. Essa categoria, desdobramento da primeira, pensa o viés político de uma narrativa, fabulosa ou não, focada em um grupo étnico e/ou social que, conforme a mesma narrativa, vai dar “origem” à formação social que o narra. Autores como Roland Barthes utilizam o termo *mito político* para designar aqueles que são apropriados pelo discurso dominante para “deformar” uma dada realidade a seu favor.<sup>25</sup> Nesse sentido, os mitos de origem podem ser, também, mitos políticos quando incorporados pelo discurso dos dominadores como justificativa à ordem imposta. Segundo Eliade, estudando o lugar dos mitos de fundação em uma mitologia,

---

<sup>21</sup> MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 2000, p. 39.

<sup>22</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 27.

<sup>23</sup> ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: Unesp, 2013, p. 116.

<sup>24</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 63-64.

<sup>25</sup> BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 143.

[...] Todo mito de origem conta e justifica uma ‘situação nova’ – nova no sentido de que não existia *desde o início do Mundo*. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido.<sup>26</sup>

Dessa forma, quando incorporados a um discurso político esses relatos das origens visam a legitimar casas reinantes, reivindicações territoriais, formas de domínio, “parentescos” nacionais, instituições e/ou costumes que são *relativamente* novos no cenário da sociedade em questão.

Conforme Geary estas histórias de povos como descendentes de um antepassado comum, muitas vezes semidivino, ou como resultado de migrações de um local indefinido, são comuns aos mitos de origem europeus durante milénios.<sup>27</sup> Ainda hoje se fazem presentes sob formas menos explícitas nos relatos de um “pan-europeísmo” e “continuam a ter um grande poder de atracção, independentemente de serem ou não fundados em acontecimentos históricos.”<sup>28</sup>

Os mitos de origem, apropriados pelo discurso político, portanto, visam a dar suporte ao domínio sobre pessoas e território por meio da pretensa continuidade histórica seja da ocupação territorial pelo povo em questão, seja pela ligação dos governantes a um passado imemorial, distante. Em muitos mitos as *migrações* tomam um papel importante no momento da aquisição territorial. Patrick Geary ressalta a importância desses movimentos dentro das narrativas de fundação.

Vistas quer como migrações pacíficas, numa perspectiva positiva, quer como invasões, numa perspectiva negativa, estas movimentações populacionais desde os confins da Europa ou já de fora dela para o antigo mundo Romano eram vistas como tendo sido o evento basilar da época, um fenómeno que criou o momento de aquisição primária de pátrias ancestrais. À medida que os povos europeus completavam as suas migrações, adquiriam de uma vez por todas os seus territórios sagrados, territórios esses que eles ocupariam daí em diante e onde iriam construir as suas nações. Mesmo aqueles que desapareceram, como os godos, suevos, ou os alanos, tinham ainda assim ajudado a criar as novas nações europeias [...]. Outros povos, mais bem-sucedidos, como os anglo-saxónicos, os francos, os lombardos, bem como povos eslavos como os sérvios e os croatas, e a nação singular dos húngaros, delinearão a sua história ininterrupta desde este momento até ao presente.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> ELIADE. Op. cit., p. 26.

<sup>27</sup> GEARY, Patrick. A Europa das Nações ou a Nação Europa: Mitos de Origem Passados e Presentes. In: *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. Braga, vol. 1, n.1, 2013, p. 27.

<sup>28</sup> IDEM, Ibidem, p. 25.

<sup>29</sup> IDEM, Ibidem, p. 22.

Percebe-se que o pesquisador se detém principalmente sobre os povos que adentraram o Império Romano a partir do século III e, em ondas sucessivas, ocuparam o território antes romano. Isso porque ele trata sobre os mitos de origem/fundação no momento em que as *nações* europeias tentavam recontar, no século XVI, um passado descolado daquele grego e romano, mais comuns até fins da Idade Média.

Michel de Certeau afirma que “quando a diversidade dos Estados europeus sucedeu à unanimidade da ‘cristandade’, foi necessário um saber que tomasse o lugar das crenças e permitisse definir cada grupo ou cada país distinguindo-os dos outros”, o que Geary identifica com a historicização dos mitos fundadores que remetiam a um passado não greco-romano, mas germânico, céltico, eslavo etc. Assim ambos os trechos auxiliam na forma como lemos a *Cronaca di Partenope*: um instrumento da busca da legitimidade na ancestralidade da ocupação territorial e pode ser expandido para outras situações.

Thomas Foerster indica que o discurso político e os mitos apropriados por ele não se restringem somente a uma elite governante, ele ultrapassa essa parcela da população e atinge outras, que a princípio não notamos: aquelas com as quais a elite se comunica. Segundo o pesquisador,

[...] political culture therefore refers not only to the actual élites and their actions in the state, but operates with a wider field of actors, namely by reading the political as a social communicative construct, a sphere in which the social discourses, negotiations, changes of mentalities, ideas, the “Rules of the Game” and also myths shape the actions and ideas of the élite as much as it shapes the actions and ideas of those the elite communicates their actions to. Such a wider field includes journalists and media specialists – if applied to the Middle Ages it therefore includes what Jan Assmann calls *Gedächtnisspezialisten* or ‘memory specialists’, or, more precisely, myth-makers. In this setting, therefore, the cultural history of politics is generally a communicative approach.<sup>30</sup>

Dessa forma, entender o mito de origem como um mito político que visa a dar suporte e legitimidade a instituições, dinastias e governantes é importante para compreender a construção das personagens e do passado na *Cronaca di Partenope*. A ideia de que o pensamento da elite e da parcela com quem ela se comunica se

---

<sup>30</sup> FOERSTER, Op. cit., p. 88-89. Em tradução livre: “A cultura política, portanto, não se refere apenas às elites atuais e suas ações no Estado, mas opera com um campo mais amplo de atores, a saber, lendo o político como um construto comunicativo-social, uma esfera na qual os discursos sociais, negociações, mudanças de mentalidades, as ideias, as “regras do jogo” e também *os mitos moldam as ações e ideias da elite tanto quanto moldam as ações e ideias das pessoas com as quais a elite comunica suas ações*. Um campo tão amplo inclui jornalistas e especialistas em mídia - se aplicado à Idade Média, ele inclui o que Jan Assmann chama de *Gedächtnisspezialisten* ou “especialistas em memória”, ou mais precisamente, *criadores de mitos*. Nesse cenário, portanto, a história cultural da política é geralmente uma abordagem da comunicação.” (grifos meus)

transforma é muito apropriado para refletir sobre a redação da crônica estudada: ela foi produzida por um membro da elite governante a pedido do rei para comunicar a história napolitana. Essa não deveria ser qualquer história, mas aquela “aprovada” pelos membros que detinham o poder político local e que convinha a eles.

Os autores apresentados apontam, também, na direção do uso da mitologia para fins políticos e não apenas religiosos e veem na sua apropriação e comunicação com outras pessoas um meio de “moldar” ideias e, por conseguinte, a própria sociedade.

## 1.2. É possível falar em Mitologias no Medievo?

Inicialmente cabe destacar que os *mitos* e o sistema formado por vários deles, a *mitologia*, remetiam – e para alguns ainda remetem – invariavelmente à Antiguidade.<sup>31</sup> Quando havia referências a relatos míticos do Ocidente, nos remetíamos à Grécia ou à Roma; jamais a épocas posteriores a essas sociedades. Para Philippe Ariès, no entanto, as comunidades ocidentais rurais viviam “à margem da História” pelo menos até o século XIX, permanecendo no *folclore*, que para o autor era o conjunto de lendas e de mitos permanentemente repetidos em ritos anuais, transmitidos sem alterações conscientes, de geração em geração.<sup>32</sup> Essas sociedades viviam ao lado daquela ocidental – *narradora e analista* – rejeitando a História, permanecendo em uma mentalidade que consideramos Antiga, onde o mito é vivo, repetido anualmente e norteador de condutas.

O debate sobre folclore e mitologia é extenso. Tanto Philippe Ariès<sup>33</sup> quanto Edward Thompson<sup>34</sup> e Eric Hobsbawm<sup>35</sup> debatem acerca do tema e chegam a conclusões diversas sobre sua estrutura e formação. Não cabe aqui neste trabalho de conclusão adentrar no tema, visto que amplo e intrincado, com uma gama infinita de publicações e autores.

Sobre *mitologia medieval* podemos notar a recusa dos cristãos de aceitarem sua crença como um complexo de histórias e mitos tanto na Idade Média quanto ainda hoje. Nesse sentido, Franco Júnior afirma que,

Ele [o Cristianismo] rejeitava as ‘quimeras’ pagãs, as ‘superstições’, os ‘mitos’, enfim, sem perceber – e nem poderia ser diferente, pois toda interpretação mítica do mundo mitifica todo o Universo, não havendo espaço para se perceber enquanto tal – que ele próprio era uma mitologia.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 17.

<sup>32</sup> ARIÈS, Philippe. Op. cit., p. 115.

<sup>33</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>34</sup> THOMPSON, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>35</sup> HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>36</sup> FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 36.

No entanto, com esse movimento de expulsão das narrativas não cristãs para a esfera do demoníaco ou do profano, muitas foram salvas ainda que um tanto “deformadas ou corrompidas”. São essas narrativas que mais tarde, a partir do Renascimento e, com mais força no século XVI, vão nutrir primeiramente estudos “científicos” acerca do passado e em um segundo momento, ideologias nacionalistas que começavam a surgir, conforme assinala Geary em seu artigo.<sup>37</sup>

Para Marcella Lopes Guimarães,

[...] Os mitos são [...] narrativas fundantes que exprimem um desejo de compreensão, porque a narrativa é uma operação de viabilização de sentido do vivido ou do sonhado. Nossa própria cultura ocidental é herdeira de várias tradições narrativas: hebraica e cristã, mas também céltica, germânica, islandesa, eslava. Mas isso não é tudo: o que cria paradigma não é apenas a forma [...] ou o modelo que a tradição posterior identificou como um *gênero* literário estável são também as obras singulares: a *Ilíada*, *Édipo-Rei*, na *Poética* de Aristoteles.<sup>38</sup>

Nesse ponto que é importante notar o que Guimarães afirma e sublinhar que a *mitologia (cristã) medieval* não está baseada somente nos relatos bíblicos contidos nos testamentos canônicos. Grande parte dos relatos que circulavam na Idade Média advinham dos chamados evangelhos apócrifos e faziam parte de uma tradição “oral” e “popular” bastante difundida e hoje praticamente desconhecida. Nesse sentido, Franco Júnior assinala a utilização de inúmeros textos apócrifos na escritura do *fabliau* da Cocanha, texto produzido provavelmente no século XII, ao norte da França atual.<sup>39</sup>

Podemos inferir, então, que a mitologia medieval era formada por um complexo de narrativas advindas tanto dos evangelhos canônicos e apócrifos quanto de narrativas mais antigas, de origens pré-cristãs: romanas, gregas, celtas, germânicas, eslavas, a depender da zona de circulação da história. Daí também ser preferível tratar como mitologias, no plural, visto que a mescla daquelas narrativas cristãs com narrativas locais engendraram inúmeras variantes ou outras histórias totalmente novas.

Por fim, cabe ressaltar a diferenciação entre a mitologia cristã e a pré-cristã. Conforme Eliade<sup>40</sup>, a diferença básica está em que o cristianismo toma a Encarnação como ocorrida em um tempo histórico, isto é, em um tempo que se insere numa continuidade com o tempo anterior, “pagão” e o posterior, cristão. Tanto é assim que

---

<sup>37</sup>GEARY. Op. cit., 2013.

<sup>38</sup>GUIMARÃES, Marcella Lopes. O discurso cronístico e a narratividade histórica. In: NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza (Orgs.). A Idade Média: entre a história e a historiografia. Goiânia: Editora PUC/Goiás, 2012, p. 53-54.

<sup>39</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 38-39.

<sup>40</sup>IDEM, *Ibidem*, p. 146-147.

admite autores como Virgílio e figuras mitológicas como da Sibila de Cuma como profetas “pagãos” da vinda de Cristo. Além disso, discute qual seria o destino daqueles que, antes da vinda do Messias, desconheciam as suas verdades. Ao passo que admite, portanto, a linearidade do tempo e a irrepetibilidade dos eventos, existe um outro “calendário” circular, baseado no tempo litúrgico – a repetição do princípio, da morte do deus e de sua ressurreição, tempo esse que é em muitos aspectos entendido da mesma forma que pelos antigos.

A mitologia cristã, operaria em duas frentes: a linear, com a Criação do Mundo e o Juízo Final, e a circular, repetindo a Imolação do Filho de Deus e a sua Ressurreição pelo ritual da missa.

## 2. CRÔNICAS MEDIEVAIS E A ESCRITA DA HISTÓRIA

Segundo Bernard Guenée, a crônica é a forma da escrita da história na Idade Média.<sup>41</sup> Nesse sentido, nos diz Certeau: “cada sociedade se ‘pensa’ historicamente com os instrumentos que lhe são próprios.”<sup>42</sup> A partir desses autores, então, podemos pensar que, ainda que relatos míticos fossem incluídos na narrativa, eles refletiam anseios de parcela da população que o cronista-historiador tentava responder. Pelo mito o passado ganhava uma “vida” que havia sido vivida em um dado momento pregresso, entrava a fazer parte de uma existência contínua no tempo e no espaço daquela comunidade que o narrava e podia, assim, justificar acontecimentos do presente.

A fronteira entre a imaginação e a narrativa histórica estava borrada e as duas se mesclavam e contavam sobre o passado de forma válida e verossímil para aquelas comunidades medievais. Nesse sentido, Philippe Ariès<sup>43</sup>, demonstra a proximidade entre História e fábula nas epopeias medievais que narravam origens de casas dinásticas, mesmo após a “redescoberta” do tempo e da criação dos mitos das casas reais.

As crônicas medievais é que vão legar à Modernidade a noção de *história universal* além da ideia de relação necessária entre o ser humano e a História. Conforme Ariès,

[...] Não deixa de ser verdade que a Antiguidade clássica não sentiu a preocupação existencial da História. *Ela não vive numa história contínua desde as origens até o presente.* Ela recorta, dentro da duração, zonas privilegiadas cujo conhecimento é útil: os mitos sagrados das origens, ou então os episódios que se prestam ao aperfeiçoamento moral e à controvérsia política sobre a melhor forma de governo. (grifos meus)<sup>44</sup>

A partir do que escreveu Ariès, é possível afirmar que a escrita da história no Medieval é quase diametralmente oposta à Antiguidade. Inicialmente cabe salientar que a história de cunho religioso dominou grande parte da produção do período, sendo a Alta Idade Média pontilhada por textos leigos esparsos e em geral de correspondência cronológica. A grande produção do período, para Ariès, foi a *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho. No entanto, Jacques Le Goff nos lembra que Boécio (484-520), Cassiodoro (c. 490-580), Isidoro de Sevilha (c. 570-636), Beda (637-736) e Gregório Magno (c.

---

<sup>41</sup> GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (Orgs.) Dicionário do Ocidente Medieval. São Paulo, EDUSC, 2002, p. 525.

<sup>42</sup> CERTEAU. Op. cit., p. 65.

<sup>43</sup> ARIÈS. Op. cit., p. 160.

<sup>44</sup> IDEM, Ibidem, p. 124.

540-604) contribuíram fundamentalmente para a “fundação” da cultura medieval, que amalgamou a romana-cristã com aquelas nativas e forneceu outro modelo de escrita da História.<sup>45</sup>

Em um primeiro momento, a História tenta escrever uma narrativa universal, colocando a Humanidade no papel de “povo eleito” e não apenas os judeus; é o momento de uma história teleológica, onde cada acontecimento narrado tem o devido lugar em um tempo que caminha necessariamente, para um único fim: a volta de Cristo e o Julgamento Final. No entanto, essa visão cedo começa a perder força e a produção local permanece quase a única a ser escrita.

Assim, até o século XI há uma regionalização da produção hagiográfica e cronística, fazendo com que a percepção global da história seja perdida. Um “acantonamento geográfico”<sup>46</sup>, como aponta Ariès, caracteriza esse primeiro momento feudal. Seguramente não se pode tratar essa perda como um ignorância, uma vez que outras temáticas, sobretudo a dos costumes, foram valorizadas nesse tipo de escrita.

A situação vai lentamente mudar com a chegada do século XIII, momento no qual uma visão um pouco mais ampliada começou a ganhar espaço na escrita da história medieval. Um tema, em geral organizado em torno de uma casa real, vai, juntamente com o conhecimento enciclopédico escolástico, concorrer para a retomada da universalidade da História. Geary coloca a preocupação da elaboração das identidades europeias e sua narrativa já a partir do século IX e afirma que,

[...] Os cristãos europeus, pelo menos a partir do séc. IX, não tinham dúvidas sobre qual origem preferiam: entre romanos e bárbaros, a sua identidade estava intimamente ligada à dos romanos, enquanto que a identidade bárbara foi crescentemente deslocada dos estados da Europa pós-romana para as sociedades romanas ou muçulmanas nos limites deste mundo em rápida expansão. Nacionalidades e nações específicas eram certamente reconhecidas e mesmo por vezes celebradas (ou atacadas), mas mitos de origem como os que foram atacados por Laz sobre as origens comuns dos francos (por esta altura percebidos como nobreza europeia) e dos romanos eram amplamente aceites. Para além disso, as diversas “nationes” eram, cada vez mais, percebidas como não mais do que subgrupos do grande “populus christianus”, o povo cristão, que segundo a perspectiva eclesiástica romana deveria ser governado por Roma. De facto, este tinha sido o grande resultado da descrição feita por Regino de Prüm que contemplava diferentes nações divididas segundo origens, costumes, línguas, e leis: o que era essencial, segundo defendia o autor, não eram estas diferenças, mas sim o facto de estarem todos unidos por uma fé, mesmo se os costumes locais fossem diferentes. *O que interessava fundamentalmente para a elite europeia era a sua unidade, não a sua diversidade.* (grifos meus)<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 32-37.

<sup>46</sup> ARIÈS. Op. cit., p. 152.

<sup>47</sup> GEARY. Op. cit., p. 09.

Segundo Ariès e Geary, a retomada de um modelo universalista considerava a Cristandade como uma, porém, passível de divisão em subgrupos, o que poderíamos hoje considerar, *grosso modo*, como etnias. Esses subgrupos possuíam mitos de origem diversos e estavam ligados por um passado que poderia ser rastreado até a Antiguidade, segundo o pesquisador estadunidense. Todos esses grupos acabavam por deslocar a identidade “bárbara” para as fronteiras do cristianismo, advogando para si uma centralidade e uma herança cultural clássica, ainda que entendesse ser a Antiguidade uma época “pagã”, onde a “verdade” de Cristo era desconhecida.

Ousamos, aqui, apontar que esse florescimento tomou maior impulso com o florescimento das universidades no mundo cristão ocidental e à retomada de autores clássicos pouco conhecidos no Ocidente. Por exemplo, o processo de laicização dos saberes que se iniciou em Portugal no século XIV e foi intensificado no século XV, conforme aponta Susani Silveira Lemos França em *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*, reforçou o movimento que se iniciou no século XI, como referido.<sup>48</sup> Juntamente com esse processo de laicização, os textos, segundo a pesquisadora, se tornaram acessíveis aos não versados em latim uma vez que escritos em vernáculo. Esse fato ampliou o acesso às narrativas, operando uma “confirmação” de possíveis histórias correntes, dada a autoridade que o cronista tinha à época.

### 2.1. Os usos do passado nas crônicas medievais

A escrita da História, no momento de redação da *Cronaca di Partenope*, era, assim como é hoje, narrada por meio de recorte e colagem selecionados pelos redatores. A estrutura formada presentifica uma situação pretérita e a apresenta em um encadeamento temporal. Na crônica analisada a seleção se torna mais evidentemente política talvez pela forma com que o cronista foi animado a fazê-la: por meio do patrocínio da Casa de Anjou.

Conforme Certeau,

[...] a operação histórica consiste em recortar o dado segundo uma lei presente, que se distingue do seu ‘outro’ (passado), distanciando-se com relação a uma situação adquirida e marcando, assim, por um discurso, a mudança efetiva que permitiu esse distanciamento. Assim, a operação histórica tem um efeito duplo. Falando mais propriamente, ela presentifica uma situação vivida. Obriga a explicitar a relação da razão reinante com um *lugar* próprio que, por oposição a um “passado”, se torna presente. Uma

---

<sup>48</sup> FRANÇA. Op. cit., p. 106.

relação de reciprocidade entre lei e seu limite engendra, simultaneamente, a diferenciação de um presente e de um passado.<sup>49</sup>

A redação da Crônica, portanto, como outros relatos, engendraria uma diferenciação entre o passado e o presente, relatando para esse presente determinados acontecimentos, ficcionais ou não, que ajudariam a Casa Angevina a se colocar como parte do tempo pretérito da cidade de Nápoles. Mas como poderiam fatos passados – ficcionais ou não – entrarem em um relato cronístico e dar verossimilhança ao texto elaborado? Os redatores dessas crônicas se apoiavam em que material e como o selecionavam?

Samantha Kelly em parte responde às questões. Analisando a *Cronaca di Partenope*, Kelly afirma que o autor da *Cronaca* usa outras crônicas mais antigas: as de cunho laico e as de cunho religioso. Temos como exemplo o *Chronicon di Santa Maria del Principio*, um texto litúrgico compilado por clérigos em torno de 1310, que foi redigido a partir de textos mais antigos. Outro texto utilizado é a crônica dos bispos napolitanos, a *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, escrita quatrocentos anos antes. Importante afirmar que os dois textos foram escritos em latim. Para a Antiguidade pré-cristã, como Bartolomeo, redator da *Cronaca*, não possuía fontes antigas disponíveis, usou os textos de Tito Lívio (*Ab Urbe Condita*), que remetiam à fundação de Nápoles aos gregos, narrando brevemente a história dos migrantes helenos.<sup>50</sup> Algumas dessas escolhas podem ser notadas, como aquelas referentes a passagens de Tito Lívio – Bartolomeo alude no corpo do texto ao autor romano:

Poy la hedificacione de la nova cita in greco chyamata Neapolis la citaperthonopeya a poco a poco incomenzò ad perdere lo nomo. Et adveniache quando nominare voleano Parthonope, nominavano Palepoli, che tanto vole dire Palepoli in greco, quanto cita vecchya in latino. De lopopulo de la quale Palepoli fo facta Napoli et afferma questo *Titulivio nel VI libro de Urbe condita*.<sup>51</sup> (grifos meus)

Com o excerto, percebe-se a coleta de materiais diversos, escritos em geral em latim, e o seu recorte e tradução para a língua vernácula local para a construção do

---

<sup>49</sup> CERTEAU. Op. cit., p. 86.

<sup>50</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the *Cronaca di Partenope* (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, vol. 14 (2), p. 259–284, 2011, *passim*.

<sup>51</sup> IDEM, *ibidem*, p. 172-173. Em tradução livre: “Depois da edificação da nova cidade em grego chamada Neapolis a cidade partenopea pouco a pouco começou a perder o seu nome. Até que, quando queriam chamar Parthonope, chamavam Palepoli, que quer dizer Palepoli em grego, como “cidade velha” em latim. Daquele povo de Palepoli foi feita Nápoles e isso é o que afirma Tito Lívio, no livro VI de *Urbe Condita*.”

passado na crônica napolitana. Kelly, aponta que para a Antiguidade Tardia e o Alto Medievo as fontes não são tão evidentes e, em uma passagem, sugere que a descrição da tomada de Nápoles pelos godos lembra muito o relato de Procópio de Cesareia em *Guerras Góticas*.<sup>52</sup> Susani França aponta em seus estudos a seleção de trechos de autores antigos e da Alta Idade Média pelos cronistas da Península Ibérica, com a diferença de que nessa região, os arquivos reais já eram minimamente organizados e existentes quando se iniciou a escrita das crônicas reais ou da nobreza,<sup>53</sup> o que possibilitava uma melhor sistematização do material para a construção da narrativa.

Outra pesquisadora que se detém na análise das crônicas medievais e na forma desse tipo de escrita é Marcella Lopes Guimarães, para quem o texto cronístico, além de narrar, também reputava, ou seja, adjetivava para melhor explicitar os papéis desempenhados na trama. A autora nos explica que o texto estava voltado, portanto, para certa exacerbação dos caracteres daqueles personagens a quem desejava historiar. Nesse ponto o cronista recorria muitas vezes à imaginação e, segundo Guimarães citando um estudo sobre crônicas espanholas, devemos

[...] *suspender a malícia anacrônica que estorva uma leitura mais abrangente das crônicas medievais*. No caso da fonte, Leonardo Funes ainda afirma que o encontro entre história e ficção na *Estória de Espanha* é a solução encontrada pelo cronista para preservar a verdade histórica, segundo o pesquisador, que lembra que, *para a mentalidade medieval, a ficção não era oposta à verdade, mas um caminho alternativo para se chegar a ela*. (grifos meus)<sup>54</sup>

Certamente deve-se pensar para qual *mentalidade medieval* a ficção era oposta à verdade. Tratar de forma homogênea uma gama de percepções é um tanto problemático e afirmar que se pode resumir todas as formas de estar no mundo por meio de um “tipo padrão” pode ser um passo para o equívoco. No entanto, em muitos contextos a ficção parece não se opor à verdade. Isso é notado em hagiografias, crônicas e *fabliaux* que se utilizam de temas fantásticos, miraculosos ou extraordinários.

Um exemplo que pode ser utilizado é a Crônica de Salimbene de Adam de Parma, frade franciscano que escreveu uma crônica que narra os eventos entre os anos

---

<sup>52</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, v. 14, 2 (2011), p. 270.

<sup>53</sup> FRANÇA. Op. cit., p. 107.

<sup>54</sup> GUIMARÃES. Op. cit., p. 66.

de 1167 e 1288, ano de sua morte.<sup>55</sup> Nesse texto o clérigo utilizava sinais naturais como prenúncio de um ano bom ou ruim e parodiava passagens bíblicas para se referir a guerras contemporâneas a ele. Para a narração do ano das Vésperas Sicilianas, 1282, o frade descreve um início de ano atípico: “[...]si sviluppò sì folta quantità di bruchi da frutti, che a’ nostri giorni nessuno ne ricorda l’eguale[.]” – se desenvolveu uma grande quantidade de lagartas de frutas, que até nossos dias ninguém recorda igual.<sup>56</sup> Esse início pode ter ligação com uma visão mística, segundo a qual tais fatos inesperados prenunciam um ano igualmente inesperado e não se opunha à realidade, mas a complementava.

Igualmente, a crônica medieval reaparece como uma história laica com um centro definido (casa real, personagem nobre) em torno do qual gira uma trama com elementos que para nós podem soar fictícios. Sobretudo a partir do século XIII a busca por um passado não tão próximo à Igreja faz com que soberanos patrocinem eruditos nessa empreitada de (re)escrita, na qual haverá uma mitificação das origens e a tentativa de legitimação da ordem vigente. Guimarães aponta, nesse sentido, o que podemos alinhar com a *Cronaca di Partenope*. Guimarães nos recorda que,

[...] a crônica histórica tardo-medieval é uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição literária cristã, retomada e recriada por seus cultores, com intenção de verdade, ainda que incorpore elementos ficcionais que servem a essa verdade. Ela foi em geral ou particular, construída à volta de um reinado ou individualidade, para legitimar seus promotores e servir de modelo (com exemplos e contraexemplos) para a sociedade política.<sup>57</sup>

A pesquisadora, portanto, não descarta a influência religiosa nas crônicas escritas a partir do século XIII, mas reforça um uso eminentemente político nessas novas escritas da História. Elas possuíam um núcleo, como já afirmado e, por meio de exemplo instruía o poder e legitimava a ordem social vigente.

É lícito, nesse ponto, aventar uma transição já acentuada do *mito* para a *História*, como ordenadora social da qual nos fala Franco Júnior? A presença de mitos antigos cristianizados e dessacralizados é uma tentativa de historicização ou de inserção deste em um “tempo cristão” linear?

Segundo Franco Júnior, citando Philippe Walter, a mitologia medieval cristã

---

<sup>55</sup> LEWIN, Alison Williams. “Salimbene de Adam and the Franciscan Chronicle”. In: DALE, S; LEWIN, A.W.; e OSHEIM, D.J. (orgs). *Chronicling history: chroniclers and historians in medieval and renaissance Italy*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2007, p. 88.

<sup>56</sup> SALIMBENE DE ADAM DE PARMA. *Cronaca di Fra Salimbene Parmigiano dell’Ordini dei Minori*. Edição de Carlo Cantarelli. Parma: Luigi Battei Editore, v. 2, 1882, p. 52.

<sup>57</sup> GUIMARÃES. Op. cit., p. 57-58.

[...] se apresenta antes de tudo como uma mitologia *cristianizada*. Ela se teria constituído ‘*no interior mesmo do cristianismo medieval*’ a partir de material pré-cristão incorporado ‘graças à Igreja, à letra e ao espírito da Bíblia. Noutros termos, o autor reaproveita a velha ideia de as mitologias existentes na Europa medieval terem sido conscientemente absorvidas pelo clero como recurso para combater o paganismo. Como argumento, ele cita mais uma vez a famosa carta de Gregório Magno aconselhando Agostinho de Canterbury a não destruir os templos pagãos, mas a transformá-los em igrejas cristãs.<sup>58</sup>

Assim, em uma primeira análise podemos supor que o reaproveitamento dessas narrativas e locais indicasse somente um dado político e econômico. No entanto, o reconhecimento da sacralidade desses locais e dessa mitologia, ainda que cristianizada, subjacente a essa prática, insere as narrativas pré-cristãs em uma outra, cristã. Esse método de evangelização reordena o espaço conforme o cristianismo e reorienta as práticas sociais.

Com a retomada laica que tem lugar a partir dos séculos XII e XIII esses relatos começaram a ser estudados e desligados da narrativa cristã, bíblica ou apócrifa, e estava ligada à necessidade que a sociedade da época possuía de reordenar a vida em comum não mais em torno da Igreja. Jacques Le Goff afirma que,

[...] o século XIII foi um tempo de regulamentação, de ordenação, em nome de um ideal que os príncipes dedicados a construir um modelo de Estado moderno e as Ordens Mendicantes – encabeçadas por Dominicanos e Franciscanos, apóstolos do *aggionamento* dos princípios e das práticas religiosas destinadas a enquadrar a nova sociedade, encorajada ao trabalho, tentada pelo dinheiro que circula cada vez mais – esforçam-se por instaurar através do direito, da administração, do ensino, da pregação.<sup>59</sup>

Coincide com esse século a redação de textos como os da Cocanha, mescla de mitos cristãos “invertidos” e de crônicas reais, cidadinas ou da nobreza que buscam em relatos pré-cristãos – porém cristianizados – seus temas principais. Nesse sentido tanto Marcella Guimarães quanto Susani França apontam a laicidade dos cronistas, embora escrevessem, como citado, sob inspiração ainda clerical. Kelly afirma muito contundentemente que o passado antigo da *Cronaca di Partenope* se concentra na herança grega napolitana, ou seja, um passado pré-cristão. A pesquisadora entende que Bartolomeo insiste nessa ideia várias vezes ao longo do texto, aludindo mesmo aos ritos

---

<sup>58</sup> FRANCO JÚNIOR. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 45.

<sup>59</sup> LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 08.

gregos nas igrejas locais.<sup>60</sup> Por exemplo no capítulo 41, onde Bartolomeo descreve a liturgia de Páscoa:

[...] sey primicili de sey ecclesie greche hedificate in dela dicta cita de Napoli per lo predicto Costantino inperatore sogno tenute de venire ala matre ecclesia de Napoli ad cantare et legere sey leccione greche zascuno la sua. Et lo dì de Pasca resurreccione songo tenute ad assistere alo dicto cimminarcha ad cantare a la ecclesia lo Credo vulgare secondo la lengua greca et secundo lo rito de li greci.<sup>61</sup>

Bartolomeu, utilizou a herança cultural grega para construir o passado e introduziu elementos do presente dele, como no excerto. Em um momento da crônica em que ainda não se tratava do presente, especificamente, o cronista aponta a sobrevivência do rito grego instituído nas igrejas fundadas por Constantino. Esse movimento talvez tente manter, ao longo da crônica, esse sentimento de “helenidade” até o momento da inserção dos reis angevinos – estrangeiros, tal como os gregos no solo da península.

---

<sup>60</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, vol. 14 (2), p. 259–284, 2011, 271.

<sup>61</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p 217. Em tradução livre: “[...] seis primazes das seis igrejas gregas edificadas na dita cidade de Nápoles pelo citado imperador Constantino devem ir a igreja-mãe de Nápoles para cantar e ler seis textos gregos, cada um o seu. E no dia da Páscoa da Ressurreição devem assistir ao mencionado *cimminarcha* cantar para a igreja o Credo comum segundo a língua grega e segundo o rito dos gregos.”

### 3. A CRONACA DI PARTENOPE

A *Cronaca di Partenope* foi composta por volta de 1343-1350 para contar a história de Nápoles, de suas origens até o presente do autor.<sup>62</sup> O texto foi encomendado pela casa reinante, a Angevina – de origem francesa, entronizada em Nápoles no ano de 1266 – a Bartolomeo Caracciolo-Carafa, cortesão e diplomata napolitano, conforme afirmado no início deste trabalho<sup>63</sup>. É justamente essa encomenda que aponta, também, possíveis usos desse passado (re)construído e (re)contado através do texto cronístico para o público local em língua local/vernacular.<sup>64</sup> Estudar, portanto, a crônica pode nos indicar como o passado foi/é selecionado e politicamente utilizado para dar legitimidade e conferir antiguidade a instituições relativamente recentes como era o caso dos Anjou em Nápoles.

Cabe, no entanto, frisar que existe um debate acerca de como a variante mais difundida da crônica chegou em sua “versão final” visto que ela foi composta a partir de excertos de crônicas contemporâneas, como a *Nuova Cronica*, de Giovanni Villani (n. 1280 c. - m. 1348)<sup>65</sup> e que alguns capítulos não circularam inicialmente juntos com o restante do texto.<sup>66</sup> Contudo, esse debate é intrincado e extenso, não sendo possível desenvolvê-lo nesse trabalho de conclusão. Tomaremos para análise as versões constantes do trabalho de Samantha Kelly, que são aquelas que subsistiram e que provavelmente circularam mais.

Segundo Kelly, pesquisadora estadunidense que editou a versão crítica mais atual da crônica (2011), os manuscritos existentes podem ser divididos em dois grupos ou famílias. Para fins didáticos foram chamados grupos A e B e, na edição crítica do ano de 2011, Kelly os coloca lado a lado para podermos visualizar melhor as suas semelhanças e diferenças.

O grupo A possui o maior número de cópias, onze das quatorze pesquisadas, que estão estruturadas em setenta e cinco capítulos, narrando das origens míticas de Nápoles até a ascensão de Joana I, em 1343. No colofão, presente em alguns manuscritos, o

---

<sup>62</sup> KELLY, S. In: CRONACA DI PARTENOPE, p 11ss.

<sup>63</sup> DE FREDE, Carlo. *Caracciolo, Bartolomeo detto Carrafa*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 15 set 2018.

<sup>64</sup> TEIXEIRA, Igor Salomão. A Cronaca di Partenope e o Reino de Nápoles: contribuições da e para a historiografia brasileira no século XXI. In: *Revista Brasileira de História*, 2016, vol.36, n.72, p. 6.

<sup>65</sup> AQUILECCHIA, Giovanni. *Giovanni Villani*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-villani\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-villani_%28Enciclopedia-Dantesca%29/)> Consultado em 02 nov 2018.

<sup>66</sup> KELLY, S. In: CRONACA DI PARTENOPE, p. 11-12.

trabalho é atribuído a Bartolomeo Caracciolo *detto* Carafa, cavaleiro de Nápoles, ao mesmo tempo que dedica a crônica a Luís de Taranto, segundo marido de Joana I.<sup>67</sup>

Na segunda família de manuscritos, chamada de B, a crônica tem uma extensão maior. Isso se deve ao fato de interpolações de dezoito capítulos, entre o 16 e o 43 do grupo A, atribuídas a Giovanni Villani, erudito florentino do século XIV redator da *Nuova Cronica*. Conforme Kelly a comparação entre os dois grupos é importante justamente para mostrar a versão original da crônica, suas apropriações e adaptações ao longo dos séculos.<sup>68</sup>

Outro ponto importante para o qual devemos chamar atenção é a sua escritura em napolitano. Em um artigo anterior à edição utilizada, Samantha Kelly analisa a importância da redação ter sido feita em nesta língua no século XIV<sup>69</sup>.

A escrita em napolitano e não em latim pode indicar a busca de uma identidade coletiva além de indicar uma tentativa de construção de uma tradição literária e historiográfica. Ou seja, escrever em *napolitano* poderia conferir respeitabilidade à crônica uma vez que essa era a mesma língua da Corte e de Joana, a primeira governante da Casa de Anjou a ser fluente em tal idioma e a usá-lo em correspondências oficiais do reino.<sup>70</sup> Kelly, citando Guido d'Agostino, afirma que a *Cronaca* é o “mais notável produto da primeira maturação cultural convincente utilizando a língua napolitana.”<sup>71</sup> Outros textos curtos já haviam sido escritos nesse romance napolitano, no entanto eram pequenos poemas que não possuíam tanta relevância quanto uma história cidadina que narrava desde as origens até o momento atual da capital de um reino com menos de cem anos de criação (se considerarmos a perda da Sicília em 1302 e a efetiva estruturação do reino em torno de Nápoles).

Podemos, ainda, cotejar a escrita da crônica em vernáculo com o processo de laicização dos saberes que se iniciou também em Portugal no século XIV e foi intensificado no século XV, conforme aponta Susani Silveira Lemos França em *Os*

---

<sup>67</sup> KELLY, S. In: CRONACA DI PARTENOPE, p. 14. Lê-se no colofão: “La sopradictabreve informacione tracta de diverse croniche ve fay a vuy nostro signorere Luyse lo vostro fidelissimo vassallo Bartholomeo Caraczulo dictoCarrafa cavaliere de Napoli.” Em tradução livre: “A supradita breve informação trata de diversas crônicas feitas a vós, nosso senhor rei Luís, pelo vosso fidelíssimo vassallo Bartolomeo Caracciolo, dito Carrafa, cavaleiro de Nápoles.”

<sup>68</sup> Ibidem, p. 125-126.

<sup>69</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, v. 14, 2 (2011), p. 259-284.

<sup>70</sup> IDEM, p. 263.

<sup>71</sup> IDEM, Ibidem.

*reinos dos cronistas medievais (século XV)*.<sup>72</sup> Segundo a autora, o texto era acessível àqueles que não liam em latim, o que ampliava o acesso às narrativas e “confirmavam” possíveis histórias correntes acerca de acontecimentos e personagens, visto a autoridade que o cronista tinha à época. Nesse processo de laicização podemos incluir o *Decamerão* (escrito entre 1348-1353), de Giovanni Boccaccio<sup>73</sup>, que traz em algumas novelas personagens presentes também na *Cronaca di Partenope* (escrita no mesmo período). Essas personagens poderiam ser tidas como “reais” justamente pela narrativa cronística que, em vernáculo, conferia um aspecto de realidade ao inseri-las em seu texto alguns anos.

### 3.1. Nápoles entre os séculos XIII e XIV

Antes de adentrar na análise da crônica em si, cabe detalhar o contexto em que ela foi escrita. Bartolomeo Caracciolo-Carafa a escreve em torno de 1343-1350, quando reinava então Joana I, tataraneta de Carlos I, o primeiro angevino entronizado em Nápoles, no ano de 1266<sup>74</sup>. Inicialmente, o Reino de Nápoles abarcava a Ilha da Sicília, no entanto, Carlos I, devido à rebelião das Vésperas Sicilianas, em 1282, a perde para Pedro de Aragão, marido de Constância de Hohenstaufen. Esse evento não é narrado detalhadamente na crônica em questão e as passagens que o fazem tentam sempre desculpar o rei pela perda da ilha. Samantha Kelly estima que Bartolomeo tenha nascido por volta de 1300 e morrido em torno de 1362, tendo vivido em uma época em que a cidade ainda estava se transformando em capital de um reino.<sup>75</sup>

Conforme Kelly, pouco antes do término da Guerra das Vésperas, com a Paz de Caltabellota em 1302, é que a dinastia vai efetivamente governar a região.<sup>76</sup> Tal situação ocorre porque Carlos II, filho de Carlos I, morto em 1285, cai prisioneiro dos aragoneses em 1284 e somente é libertado no ano de 1289. No momento inicial do século XIV é que a cidade de Nápoles se tornará cosmopolita, com mercadores aragoneses, marseheses, genoveses, pisanos, banqueiros do Norte italiano e com uma nobreza angevina a serviço da Corte. Vale lembrar que a capital do Reino da Sicília, no qual o território do Reino de Nápoles estava unido até 1282-1302, era Palermo. Pietro

---

<sup>72</sup> FRANÇA. Op. cit.

<sup>73</sup> BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerão*. Tradução: Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril, 1971.

<sup>74</sup> HERDE, Peter. *Carlo I d'Angiò, Re di Sicilia*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 15 set 2018.

<sup>75</sup> KELLY, S. In: *CRONACA DI PARTENOPE*, p. 27.

<sup>76</sup> IDEM, Ibidem, p. 27.

Corrao escreve precisamente sobre o período e sobre as mudanças que ocorreram até a ascensão de Roberto de Nápoles (1310). Aponta o pesquisador que,

[...] La politica dei primi sovrani angioini, fino a re Roberto [n. 1278, m. 1343], fu caratterizzata da un continuo sforzo per mantenere e rafforzare queste strutture: la cura delle reti viarie, l'impulso dato all'istituzione di una rete di mercati periodici e di fiere, il rafforzamento delle strutture portuali corrispondevano all'inserimento dell'economia del Mezzogiorno nel vasto circuito italiano, nel quale grano, vino, olio e seta meridionale avevano ruolo importante. L'interesse costante per le aree granarie della Puglia da parte di Venezia, per le produzioni agrarie differenziate della Campania e della Calabria da parte della mercatura fiorentina sono altrettanti elementi di un quadro economico segnato da forte vivacità. [...] Il legame con la finanza e la mercatura di Firenze, instauratosi soprattutto a partire degli interessi toscani per il grande mercato rappresentato dal regno, risultò decisivo nel valorizzare le risorse di questo, che vennero inserite nel contesto dei grandi circuiti internazionale e nell'area di influenza economica di Firenze fu alla base di una pervasiva presenza di esponenti della finanza e della mercatura toscana nelle strutture della vita economica e politica del regno. In conseguenza del sostegno offerto a Carlo per il suo insediamento a Napoli, banchieri e mercanti fiorentini avevano beneficiato di ampi vantaggi, dal monopolio della zecca per i Frescobaldi a quello dell'esazione delle imposte regie in vastissime aree del regno.<sup>77</sup>

O contexto de redação da crônica, portanto, é de mudanças recentes e em curso. Segundo o excerto, toda uma rede mercante e financeira havia se formado nos reinados dos primeiros angevinos e estabelecido contatos com o restante da Península Italiana e com outras áreas europeias mais ricas. Mesmo o reino angevino tendo perdido a Sicília, rica produtora de trigo, outras áreas do sul da península começaram a ser exploradas. A região da Puglia despertou o interesse veneziano e a Calábria foi alvo dos florentinos. O que se pode notar, com o trecho, é a aproximação da dinastia angevina com o Norte italiano, com as elites de Florença e Veneza, principalmente. Esse movimento, talvez

---

<sup>77</sup> CORRAO, Pietro. *L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà*. Roma-Bari: Laterza, 2001, p. 142-143. Em tradução livre: "A política dos primeiros soberanos angevinos até o rei Roberto [n. 1278, m. 1343], foi caracterizada por um contínuo esforço para manter e reforçar estas estruturas: o cuidado das redes viárias, o impulso dado à instituição de uma rede de mercados periódicos e de feiras, o reforço das estruturas portuárias correspondiam à inserção da economia do *Mezzogiorno* no vasto circuito italiano, no qual trigo, vinho, óleo e seda meridional possuíam papel importante. O interesse constante pelas áreas produtoras de trigo da Puglia por parte de Veneza, pelas produções agrárias diferenciadas da Campania e da Calábria por parte dos mercadores florentinos são elementos de um quadro econômico marcado por uma forte vivacidade. [...] A ligação com os financistas e mercadores de Florença, instaurada sobretudo a partir dos interesses toscanos pelo grande mercado que o reino representava, resultou decisivo na valorização das riquezas deste, as quais foram inseridas no contexto dos grandes circuitos internacionais e na área de influência econômica de Florença estando na base de uma penetrante presença de expoentes financistas e mercadores toscanos nas estruturas da vida econômica e política do reino. Em consequência ao apoio oferecido a Carlos para o seu estabelecimento em Nápoles, banqueiros e mercadores florentinos beneficiaram-se de amplas vantagens, do monopólio da cunhagem de moedas para os Frescobaldi ao recolhimento dos impostos régios na vastíssima área do reino."

pudesse abrir mercados para o restante do continente europeu, a norte dos Alpes, ao mesmo tempo em que garantia investimentos no Reino de Nápoles.

É possível apontar essa mudança lenta e profunda também com base no que Giuseppe Galasso, pesquisador siciliano, escreve sobre a história do período. O autor informa sobre o processo que começou com Carlos I e com a sua escolha de Nápoles como residência, as obras para adaptar a cidade à Corte e as reformas administrativas e urbanas de Carlos II, a partir de 1290. Aponta o autor, também, que Nápoles “se tornou” – e ele ressalta essa expressão – capital do reino uma vez que não há um ato que comprove a transferência da capital para lá.<sup>78</sup> Além disso, Galasso ressalta que desde Rogério II de Altavilla (1095-1154), embora Palermo fosse a capital, os reis residiam apartados da cidade, no *palatium*, o que ocasionava uma fratura entre os cidadãos e a Corte. Para o pesquisador, Palermo não exercia um papel centrípeta ou amalgamante nem diretivo ou hegemônico, era capital por força da tradição.

As mudanças, portanto, foram significativas para a cidade de Nápoles e para a região peninsular. Culturalmente houve um intercâmbio cultural e econômico do *Mezzogiorno* com regiões do Norte da França, de onde os angevinos eram originários. Porém, conforme Jean Dunbabin, tais ligações culturais desapareceram rapidamente após 1305.

And from 1266 to around 1305, the ties between the *Regno* and northern France were very strong, despite their fairly rapid disappearance after 1305. As I hope to show, there was far more interaction between the two than might be suggested merely by the close relationship between the royal house of France and the new Angevin dynasty in Naples. The effects of visits to the *Regno* by inhabitants of northern France were diffuse, in some spheres long-lasting, and felt by a broad section of the population.<sup>79</sup>

Analisando o excerto e cotejando com o estudo de Corrao citado anteriormente, podemos aventar que, pouco a pouco, o Reino de Nápoles, se inseriu em uma tradição cultural “italiana”, com a Corte lentamente se ligando à nobreza nativa e à rede de comércio e de banqueiros locais. Seguramente que o *Regno* estava inserido em circuitos internacionais, porém internamente houve uma aculturação da nobreza angevina e dos monarcas. Marca patente desse fato é que Joana I foi a primeira governante fluente no

---

<sup>78</sup> GALASSO, Giuseppe. *Napole Capitale: identità politica e identità cittadina*. Studi e Ricerche (1266-1860). Salerno: Electa Napoli, 2003 (Primeira edição 1998), p. 46-49.

<sup>79</sup> DUNBABIN, Jean. *The French in the Kingdom of Sicily, 1266-1305*. Cambridge: University Press, 2011, p. 03-04. Em tradução livre: “De 1266 a cerca de 1305, os laços entre o *Regno* e o norte da França eram muito fortes, apesar de seu desaparecimento bastante rápido depois de 1305. Como espero mostrar, houve muito mais interação entre os dois do que poderia ser sugerido apenas pelo relacionamento próximo entre a casa real da França e a nova dinastia angevina em Nápoles. Os efeitos das visitas ao *Regno* pelos habitantes do norte da França foram difusos, em algumas esferas de longa duração, e sentidos por uma ampla parcela da população.”

dialeto napolitano, utilizando-o em correspondências oficiais, tendo seu marido, Luís de Taranto, patrocinado a redação da *Cronaca di Partenope* na própria língua local, como referido anteriormente.<sup>80</sup>

### 3.2.O passado mitificado na *Cronaca di Partenope* e a construção da legitimidade angevina

Como o passado é apresentado na crônica analisada? Ou, qual é o passado *mitificado* contado na crônica?

Convém ressaltar, novamente, que o texto em questão foi escrito em vernáculo napolitano do século XIV, o que pode dizer muito tanto sobre o presentedo cronista quanto sobre o passado de Nápoles. Além disso, foi o primeiro texto acerca da história cidadina não escrito em latim. Conforme Kelly, uma das possibilidades para esse tipo de redação é a ascensão de Nápoles no contexto do Sul italiano como capital e um certo orgulho do cosmopolitismo proporcionado por essa ascensão.<sup>81</sup>

Vemos aí a tentativa de projetar sobre o passado algumas mudanças recentes para legitimá-las, visto que muitas ainda estavam em curso, e para inseri-las em um processo de longa duração. O passado forneceria, assim, um pano de fundo glorioso à uma capital em ascensão<sup>82</sup> ou, concordando com o que Michel de Certeau afirma, “o passado é” tomado como “(...) ficção do presente”<sup>83</sup>, ajudando discursivamente na construção social desse mesmo tempo presente. Nesse sentido, observamos que a busca/invenção de mitos fundadores em uma tão recuada época quanto a Antiguidade greco-romana tenta mostrar que a cidade sofreu com reveses, mas sempre se recuperou e voltou a sua antiga glória. A escolha desse passado e a sua (re)escrita mostra não só a relação do autor com o público, mas a relação triangular aludida por Certeau: autor-público-poder.<sup>84</sup>

Susani França também relaciona a proximidade dos cronistas com o poder régio com a laicização da escrita da história e a conseqüente influência dessa cronística na construção do passado. Segundo a pesquisadora,

---

<sup>80</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the *Cronaca di Partenope* (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, v. 14, 2 (2011), p. 263.

<sup>81</sup> KELLY, S. In: *CRONACA DI PARTENOPE*, p. 3.

<sup>82</sup> HOBSBAWM. *Sobre História*. São Paulo: Companhia de Bolso, p. 17.

<sup>83</sup> CERTEAU. Op. cit., p. XXII.

<sup>84</sup> IDEM, Ibidem, p. XXII.

[...] tal investida do poder laico alterou significativamente o modo de fazer história. Não há dúvida de que, antes, as histórias escritas nos mosteiros e as iniciativas do conde de Barcelos de inscrever os feitos do reino tivessem uma carga política, mas é somente com a crônica oficial que se torna nítida uma tomada de posição no sentido de reconstruir o passado com o fim de justificar o presente. O que, em outras palavras, significou que a história passou a comunicar-se mais diretamente com o poder, numa espécie de associação em que nem sempre é possível distinguir o ponto de vista das partes envolvidas. É essa íntima relação um dos aspectos preponderantes na mudança de perspectiva introduzida pelos cronistas. As circunstâncias históricas em que viveram e as aspirações pontuais do poder ao qual serviram ditaram, de certa forma, os rumos de sua escrita do passado.<sup>85</sup>

O excerto mostra a alteração do modo de escrever a História nesse período. De uma história escrita por religiosos para uma escrita laica, que está próxima ao poder político dos príncipes e rei. A reconstrução do presente apontada por França não está firmada na religião, embora utilize alguns temas religiosos, mas sobretudo nas histórias do reino, de suas origens, desenvolvimento, guerras e contratempos. Ainda que, por exemplo, Bartolomeo conte as histórias relativas às igrejas napolitanas, ele escreve como um cortesão que narra a inserção desses locais de culto dentro da sociedade laica da qual faz parte. Bartolomeo descreve a conversão dos napolitanos ao cristianismo em três capítulos, sendo o último um pouco breve (37 da versão A, 38 da B), seguido de um relativamente extenso sobre a Sibila de Cuma.

Como fo morto sancto Aspren in bona et sancta fine. Moriò sancto Aspren vecchissimo et plino de iorni ala tercza nonade augusto in de lo anno de la nativitate de Ihu xpo LXXVIII, socto loquale la xpiana fede habe principio et compìo lo suo officio como adbono pastore lo quale avea adoperato indela cita de Napoli anni XXIII.<sup>86</sup>

Como se nota pela análise do trecho, toda a conversão de Nápoles e a morte do santo que a converteu cabem em três capítulos, culminando com o excerto trazido. O foco, considerando os setenta e cinco capítulos da crônica (versão A), com certeza não é o religioso. A construção da narrativa gira em torno da política, seja migratória, colocando gregos como antepassados dos napolitanos, seja louvando figuras laicas que podem ser ligadas aos angevinos. É possível, portanto, afirmar que a *Cronaca di Partenope* aborda o passado de forma a favorecer a Casa de Anjou, às vezes de forma não tão explícita, outras vezes de forma mais evidente, como será mostrado abaixo.

---

<sup>85</sup> FRANÇA. Op. cit., p. 132.

<sup>86</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 212. Em tradução livre: “Como morreu santo Aspren em bom e santo termo. Santo Aspren morreu velhissimo e cheio de dias à terceira nona de agosto do ano da Encarnação de Jesus Cristo de 528, sob o qual a fé cristã principiou, e completou o seu ofício como bom pastor que operou na cidade de Nápoles por 23 anos.”

Essas seleções textuais impactaram na historiografia local e indica uma cada vez maior independência da aristocracia com relação ao meio clerical. A busca por histórias externas ao cristianismo pode ser uma dessas marcas de laicização intelectual: não se recorre mais aos mitos de origem cristãos, mas sim aos gregos, “pagãos”.

Devemos enfatizar que o passado napolitano está mais detalhado na crônica do que o próprio presente do redator, Bartolomeo. Conforme Igor Teixeira “[...] as referências à ocupação do território e os primeiros movimentos que levaram à fundação de uma *neapolis* receberam mais atenção de Bartholomeo Caracciolo-Carafa que o passado próximo ou mesmo seu presente [...]”<sup>87</sup>

Os primeiros capítulos tratam da fundação da cidade de Cuma em uma ilha por colonos gregos de Calcis, na Eubeia, e a sua mudança para a terra firme após considerarem o local melhor situado. São essas características que podemos apontar já inicialmente como uma mitificação que visava a legitimar a casa reinante uma vez que era corrente os franceses se considerarem, por meio de mitos amplamente difundidos, parentes de troianos, gregos e romanos. Assim, narra o primeiro capítulo:

1.  
Et primo de la sua origine et principio et de la inposicione delo nomo. In nello tempo de Solone philosofo de Athene et Dragone de Lacedomonia, facturi de le lige de greci l'uno in Athene et l'altro in Lacedonia, composseno le legi ad cio che tucta Grecia potesseno soctomettere ale ligi. Li populi et gentili homine et signyure de la cita de Euboya de la província de Calcidia, indignandose de essereno constricti ad tale lege, determinareno de se volereno partire da.loro patria et trovare habitacione in altra parte et cossi fo facto et con grande copia de nave portati discorrendo per diverse marine et litora de Grecia et per diverse et grande tenpestate de mare pervennero in Ytalia secundo che actesta Titolivio allo VIII libro de Urbe condita. Et Ovidio, de Metemorseos, che indela insula Phitagusas et Sanaria si desseseno et si dice per suo verso, Colles Phitacusas habitancium nomine dictas. La quale insula de poy che li dicte populi, gentili homine, et signiure cumprudencia ci trovarono non essere condegnyta et sufficiente ad issi de potereno capere et avere habitacione habero intra llo ro maturo consiglio et si peterono le marine de Cume le quale ancora non se chiamavano Cume. Dissiendendo dunque dalle loro nave nela marina trovareno una dompna dormire laquale era pregnya et extemareno dovere essere bonissimo augurio et de gran multiplicacione de gente et per questo possino nomo ala citate laquale deveano hedificare Cuma inpercio che Cuma in greco in latino è dicto dormire.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> TEIXEIRA, Igor. "Sucessões régias e conflitos em três crônicas do Sul da Itália ou características literárias do poder no reino de Nápoles (séculos XIII e XIV)". In: TORRES FAUAZ, A. (Org). La Edad Media en perspectiva latinoamericana. San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2018, p. 14.

<sup>88</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 165-166. Em tradução livre: “[E] antes da sua origem e princípio e da imposição do nome. Naquele tempo Sólon, filósofo de Atenas e Dracón da Lacedemônia, fizeram ligas de gregos, um em Atenas e o outro na Lacedemônia, compuseram leis para que pudessem submeter toda a Grécia às ligas. Os populares e os gentis homens e os senhores da cidade de Eubeia na província da Calcídia, indignando-se de serem coagidos a cumprir tais leis, decidiram-se querer partir da sua pátria e

O excerto trata da migração grega para a região sul italiana e, portanto, poderíamos defender que não se trata de uma história fantasiosa, um “mito”, como entendido na atualidade.<sup>89</sup> Porém, cabe estudar o contexto em que o trecho está posto e como ele é utilizado pelos enunciadores – Bartolomeo e os angevinos.

Primeiramente podemos inferir que os gregos poderiam facilmente serem ligados aos franceses que, como dito, tinham como antepassado epônimo Frâncio, irmão de Príamo, rei de Troia. Isso fazia dos franceses parentes de romanos, macedônios e gregos. Geary, no artigo citado nesse trabalho, fala profusamente de tal mito o qual punha os franceses em comunhão com as figuras de Alexandre e Júlio César, caras ao imaginário do Medievo. Mitos como esse circulavam nessa época, conforme Bernard Guenée<sup>90</sup>, Colette Beaune<sup>91</sup> e Patrick Geary<sup>92</sup> e podem ter influenciado Bartolomeo ao redigir a crônica já que ele estava a serviço da Casa de Anjou.

Em segundo lugar, reafirmando os laços entre a antiga cidade mãe de Nápoles – Cuma – e os franceses está a “migração de populares, gentis homens e senhores”. Como se nota pelas leituras de Jean Dubabin, Giuseppe Galasso, Samantha Kelly e outros pesquisadores, houve uma migração maciça de nobres franceses, principalmente do norte como ressalta Dubabin, para a região do *Regno*. Assim, ao ler Galasso, é possível traçar um paralelo, que não pode ser descartado, entre a migração da nobreza francesa e provençal para a capital do novo reino proporcionada por Carlos I e Carlos II e a história da migração grega para Cuma/*Neapolis*, na Antiguidade.<sup>93</sup>

---

encontrar morada em outra parte e assim foi feito e com grande multidão de navios, levados a percorrer diversas costas e litorais da Grécia e por diversas e grandes tempestades do mar chegaram à Itália, segundo atesta Tito Lívio no oitavo livro de *Urbe Condita*. E Ovídio, em *Metamorfoses*, que indica que desceram na ilha de Pitacusas e Sanaria e diz com seu verso: *Colles Phitacusas habitantium nomine dictas*. Essa ilha depois que os referidos populares, gentis homens e senhores, com prudência, concordaram não ser digna e suficiente a eles para morar e habitar se aconselharam sabiamente entre si e se estabeleceram na marina de Cuma a qual também chamavam de Cuma. Descendo dos seus navios na praia encontraram uma mulher a dormir a qual estava grávida e estimaram que deveria ser um boníssimo augúrio que indicaria a multiplicação de pessoas; por isso colocaram o nome à cidade que deveriam edificar de Cuma porque Cuma em grego, traduzido para o latim, quer dizer dormir.”

<sup>89</sup> Sobre colonização grega no sul da Itália: MOMIGLIANO, Arnaldo. *Magna Grecia*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/magna-grecia\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/magna-grecia_%28Enciclopedia-Italiana%29/)> Consultado em 24 nov 2018. TRECCANI. *Magna Grecia*. (várias entradas) Disponível em <<http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/magna-grecia/>> Consultado em 07 dez 2018.

<sup>90</sup> GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'occident medieval*. Paris, Aubier, 1980, p. 58-65.

<sup>91</sup> BEAUNE, Colette. *La notion de nation en France au Moyen Age*. In: *Communications*, 45, 1987.

Eléments pour une théorie de la nation. pp. 101-11. Disponível em <[https://www.persee.fr/docAsPDF/comm\\_0588-8018\\_1987\\_num\\_45\\_1\\_1670.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/comm_0588-8018_1987_num_45_1_1670.pdf)> Consultado em 22 set 2018.

<sup>92</sup> GEARY. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>93</sup> GALASSO. *Op. cit.*, p. 48.

Portanto, conforme argumentamos, desde o primeiro capítulo é possível identificar a busca pela legitimidade francesa em solo napolitano. Poderíamos aventar que esse trecho opera uma legitimação incisivamente em duas frentes: legitimação étnica e legitimação política. *Étnica* porque liga os gregos aos franceses, subrepticamente, por meio da mitologia já existente acerca das origens francesas (não mencionada explicitamente na crônica) e *política* porque legitima a migração e instalação em novo local como meio bastante para aquisição territorial e consequente fundação de uma nova sociedade política (também na linha do que Geary alude em seu estudo).

Dessa forma, os primeiros capítulos da crônica, dedicados à fundação, narram a destruição do primeiro assentamento, a refundação deste por colonos em outro local depois de duas pragas, o desentendimento entre os colonos deste segundo assentamento e a fundação de um terceiro núcleo que daria origem a Nápoles por um jovem cavaleiro<sup>94</sup>. Nos capítulos seis e sete Bartolomeo narra a fundação do núcleo napolitano propriamente dito:

6.

Costructa et hedificata la cita parthonopeya et tale nomo alley imposta da Parthonope li citadine suoy per gran spacio de tempo vissero in pace et in tranquillitate. Et inpercio che niuna grande cita pote stare longo tempo in quiete et che se da fore non ave inimici li trova da entro de.lley medesimo, et inpercio dentro delloro so nate brighe et discordie per loro riccheze et altre habundancie. Per la quale cosa uno iovene chyamato per nomo Tiberio Julio Tarso loquale inter li altri citadini per nobilita et riccheze et vertute resblendea con certi soy sequaci consencienti si determinò de volerese partire da li altri et da quillo luoco et hedificare una nova cita poco da longa ala cita parthonopeya, la quale secundo se scrive era posta ad traverso socto le sponde de lo monte de Falerno lo quale ogi è chyamato Sancto Heramo per lo populaczo.<sup>95</sup>

7.

Questa sopradicta cita ad soy proprie spese lo predicto Tiberio Julio Tarso [fece] in quillo modo como luy la considerò in uno loco et avantiato et murata et circuyta de nobilissima mura che l'ebe. Ipso et tucti l'altri la chiamò Napolis in greco che in latino vole dire cita nova. Inella quale hedifi care fe uno mirabile templo de marmore tucto ad honore de Apollo, indelo fronte del quale templo fe intagliare et inscolpire lictere greche le quale narrano lo nome de lo hedificatore de

---

<sup>94</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 171.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 171. Em tradução livre: “Construída e edificada a cidade partenopea e a ela imposto o nome de Partenope, os seus cidadãos por grande espaço de tempo viveram em paz e tranquilidade. Mas porque nenhuma grande cidade pode estar longo tempo em calma ainda que não tenha inimigo externos, os encontra dentro dela mesmo, e por isso dentre eles nasceu brigas e discórdias pelas suas riquezas e outras abundâncias. Devido a isso, um jovem de nome Tibério Júlio Tarso, o qual se destacava entre os outros cidadãos pela nobreza e riqueza e virtudes, com alguns seguidores conscientemente decidiu querer partir dali e em outro local edificar uma nova cidade pouco distante da cidade partenopea, a qual segundo se escreve, era situada sobre as faldas do monte de Salerno, local que é chamado hoje de Santo Hermano pelo populacho.”

la cita et de lo templo. La quale scriptura per fi ne al di d'ogi se pote legere manifestamente et foro translata per uno maystro Nicola de Regio de lo inclito signyore re Roberto fisico greco loquale lictere se conteno le subscribe parole.<sup>96</sup>

Dessa forma, além de conferir antiguidade à cidade e uma ligação aos gregos, “estrangeiros” na Itália assim como eram os angevinos franceses, esse formato de redação permitia paralelismos. A figura do cavaleiro nobre grego poderia, se fosse o caso, ser ligado a outras personagens mais atuais. Melhor dito, permitia legitimar as afirmações como as da citação (logo abaixo) onde Carlos I é enaltecido por meio desses paralelismos silenciosos.

Dessa forma, nas duas passagens da crônica, são percebidos vários elementos do que foi sublinhado no capítulo dois desse trabalho: a migração e aquisição territorial por meio de uma etnia (gregos = franceses), a ligação dos governantes atuais com aqueles primevos (nobres cavaleiros = reis cavaleiros), dentre outras situações que poderiam ser questionadas e, eventualmente, postas em paralelo. As duas ocorrências mencionadas se encaixam no que Patrick Geary e demais pesquisadores afirmam sobre os mitos de origem e, portanto, estão amparadas por estudos que indicam uma *mitificação*, com o *mito* tomado como relato legitimador de uma realidade política e social contemporânea.

E quanto ao presente do autor? A narrativa sobre o reinado de Joana I, coeva ao autor, é silenciada sendo apenas referido que ela era filha de Carlos da Calábria, que sucedeu a Roberto e que era esposa de Luís, “nosso senhor”.<sup>97</sup>

Por que o *silenciamento* à Joana e a profusão de referências ao passado longínquo?

Como aventado, esse passado funcionaria como um *paralelo* aos feitos do presente, destacando aquilo que os governantes angevinos do século XIII e XIV fizeram ou estavam a fazer. Um exemplo pode ser encontrado quando o autor descreve a figura de Carlos I:

[...] fo lo [...] primo cavaliere multo strenuo, ardito et virtuoso, et portause ala guerra de lo passagio de oltramare dove fo com Santo Luyse re de Franca

<sup>96</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 171-172. Em tradução livre: “Essa sobredita cidade o mencionado Tibério Júlio a fez às suas próprias expensas e como ele considerou, daquele modo, um lugar vantajoso a murou e circundou de nobilíssima muralha. Por isso e por todo o demais a chamou de Napolis que em grego, traduzindo para o latim, quer dizer “cidade nova”. E nela fez edificar um admirável templo todo de mármore em honra a Apolo, na frente do qual fez entalhar e esculpir letras gregas que diziam o nome e o fundador da cidade e do templo. Pode-se ler esse dístico claramente até os dias de hoje; foi traduzido por um mestre do inclito senhor rei Roberto, Nicolau de Regio, médico grego que leu as palavras abaixo transcritas contidas na escritura.”

<sup>97</sup> TEIXEIRA, Igor. "Sucessões régias e conflitos em três crônicas do Sul da Itália ou características literárias do poder no reino de Nápoles (séculos XIII e XIV)". In: TORRES FAUAZ, A. (Org). La Edad Media en perspectiva latinoamericana. San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2018, p.104..

suo frate multo meglyo che nullo altro, et usavance grande prodecza da sua persone.<sup>98</sup> (grifo meu)

Ou seja é possível afirmar que o autor procura traçar uma história de Nápoles desde suas origens e que isso tornava viável comparação entre figuras da casa reinante ou contemporâneas ao autor numa linha direta de tempo para assim enaltecê-las. Quando Bartolomeo escreve que Carlos I foi “muito melhor que nenhum outro”, esse “outro” está não só apontando o presente do autor e do personagem, mas se refere também à Antiguidade narrada nos capítulos que precedem à passagem citada. Assim, personagens das quais restaram algum vestígio ajudavam na construção do passado da casa reinante, na mítica dos governantes contemporâneos ao cronista, seguindo a linha do que Susani França aponta em seu livro. Daí a ocultação de detalhes e exaltação dos predicados de Carlos I, que revela também aquela proximidade mencionada de Bartolomeo com a casa angevina.

No que tange à Joana, a história de Bartolomeo é masculina: as figuras femininas aparecem esporadicamente e sempre atreladas às dos homens, como no caso da tumba de Partenope, princesa siciliana morta na costa italiana e sepultada nas proximidades da futura Nápoles.<sup>99</sup> É narrado que Partenope era virgem e filha de um rei da Sicília. O autor emprega tantas palavras quanto aquelas que usou para descrever a sua própria rainha!

5.

Dicto è adunche in quillo tempo Partonope et tale nomo piglyò da una iovenecta non maritata vergene chymata Parthonope de una excelente et grandissima belleze figlyola de lò re de Cicilia. La quale venendo com grande multitudine de nave ad Baya casualmente si ammalò et in quillomedesimo loco de quella infirmitate fò morta et in quillo luoco sepellitafo. Per la quale sepultura si fo facto lo templo et consequentemente la citala qualemeritò essere chymata Parthonope secundo che dicono Ysidoro, Papia, et Virgilio alo quarto libro de la Georgica per soy versi: Ille Virgiliumme tempore dulcis alebat Partenope; et Ovidio de Methemorfoseosalò terczò libro: Et in ocio natam Parthonope.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 268. “Foi o primeiro [o maior] cavaleiro, muito tenaz, ousado e virtuoso, foi à guerra, em passagem para o ultramar, onde foi com são Luís, rei de França, seu irmão, muito melhor que nenhum outro, e usavam da grande prudência da sua pessoa”.

<sup>99</sup> IDEM, p. 170.

<sup>100</sup> IDEM, Ibidem, p. 170. Em tradução livre: “Também é dito que naquele tempo Partenope tomou o nome de uma jovenzinha não casada, virgem, chamada Partenope, de uma grande e maravilhosa beleza, filha do rei da Sicília. Ela, vindo com grande multidão de navios à baía, casualmente adoeceu e naquele mesmo local da enfermidade foi sepultada. Por essa sepultura se fez o templo e consequentemente a cidade mereceu ser chamada Partenope, segundo dizem Isidoro, Papia e Virgílio, no quarto livro das Geórgicas, pelo seu verso: *Ille Virgilium me tempore dulcis alebat Partenope*”; e Ovídio, em Metamorfoses, no terceiro livro: *Et in ocio natam Partenope*”.

A passagem que poderia ser utilizada como paralelo ao presente do autor é extremamente curta com relação a outros capítulos e não permite vislumbrar grande conexão com Joana I a não ser o fato de ambas terem sido princesas. A outra figura feminina que aparece na Antiguidade é a da Sibila de Cuma (capítulo 38 e 39 da versão A, 39 e 40 da versão B)<sup>101</sup>, o que no entanto, também não permite conexão com Joana. Vemos assim, que o autor tem interesse em privilegiar as personagens masculinas tratando de forma tangencial as femininas.

Outra observação que deve ser feita é o tratamento dispensado a figuras contra as quais a Casa de Anjou teve de se afirmar ao ser alçada à condição de casa real de Nápoles. Tanto Manfredo, contra quem Carlos I lutou pelo trono, quanto Pedro III de Aragão, rei aragonês que conquistou a Sicília aos angevinos, aparecem cercados de adjetivos negativos. Outros personagens que o autor deprecia são Frederico II, Conrado I da Sicília e Conradino, filho do último. Conforme Teixeira “(...) Bartholomeo Caracciolo-Carafa trata a ascensão dos Anjou, como aqueles que derrotaram uma sequência de governos ‘tirânicos’ e ‘fraudulentos’ dos herdeiros de Frederico Barbaruiva (...).”<sup>102</sup> Um exemplo cristalino dessa mitificação *ao contrário* pode ser notada no capítulo sessenta e seis da versão A (74 da B):

66.

Alo quale re Corrado soccese fraudulentemente Manfreda frate suo bastardo. Lo quale Manfreda fece venire false novelle da la Magnya et fece publicare per lo riame cha Corradino figlyolo de lo predicto re Corrado lu quale era in de la Magnya era morto. Et de voluntate de li conti et de li baruni de lo regno et contra ala voluntate de lo papa se fece incoronare re. Lu quale re regnyò in de la signyoria anni X et da poy combactè colo re Carlo primo appresso de Benevento dove fo sconficto et morto. Fine alo tempo de lo predicto re Manfreda li ri de quisto regnyo se faceano incoronare in Palermo a qualunca prelado voleano, senza adimandare licencia da lo papa.<sup>103</sup>

O excerto acima demonstra também uma operação de mitificação dos adversários da Casa Angevina. Ao rival imediato da dinastia, Manfredo, último Hohenstaufen, atribui-se adjetivos depreciativos. Ele era fraudulento, bastardo, falsário,

---

<sup>101</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 212-213.

<sup>102</sup> TEIXEIRA, Igor. "Sucessões régias e conflitos em três crônicas do Sul da Itália ou características literárias do poder no reino de Nápoles (séculos XIII e XIV)". In: TORRES FAUAZ, A. (Org). La Edad Media en perspectiva latinoamericana. San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2018, p. 103.

<sup>103</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 263. Em tradução livre: “Ao rei Conrado sucedeu fraudulentamente Manfredo, seu irmão bastardo. Esse Manfredo fez chegar falsas notícias de Magnia e fez publicar pelo reino que Corradino, filho do predito rei Conrado, que estava em Magnia, estava morto. E pelo vontade dos condes e dos barões do reino e contra a vontade do Papa se fez coroar rei. Esse rei reinou e teve senhoria durante dez anos e depois combateu com o rei Carlos I próximo a Benevento, onde foi derrotado e morto. Até o tempo do predito rei Manfredo, os reis deste reino se faziam coroar em Palermo por qualquer prelado que quera, sem demandar licença do Papa.”

insubmisso à Igreja. Em um trecho de poucas linhas conseguimos visualizar o contraste com figuras angevinas apresentadas em passagens diversas da crônica. Tal redação serve como contraste e como forma de elevar ainda mais as personagens Anjou, que já são “naturalmente” louvadas e engrandecidas. No capítulo imediatamente posterior, podemos notar um contraponto entre Manfredo e Carlos I:

67

Sequente appresso chillo anno de la dominica incarnacione MCC LXV, lo quarto iorno de novembro, ind. IX, lo re Carlo primo, per concessione che li fo facta per papa Clemento quarto de lo riame de Cicilia, intrao in de lo riamo armata mano con grande compagna de francischi, provenczani, et latine, et conbactiò colo supradicto re Manfreda appresso ad Benevento et appe victoria de li soy inimici. In dela quale bactaglya lo predicto re Manfreda fo morto.<sup>104</sup>

É notório o contraste: no capítulo anterior o rei Manfredo é um usurpador que obteve o reino sem licença papal; no capítulo seguinte, Carlos é um rei abençoado pelo poder da Igreja e combate um rei “inimigo” do Papa, um bastardo que não tem legitimidade espiritual sobre o território do Reino da Sicília. Dessa forma, a Casa Angevina é a legítima pois combatente pelo lado “certo”, a favor do Papado.

Com os trechos trazidos vê-se o uso de mitos das origens em toda a extensão da crônica. Nos primeiros excertos trazidos está presente uma mitificação das origens da cidade que liga a ascendência troiana/grega dos franceses aos angevinos, traçando paralelos silenciosos entre o passado antigo e o passado medieval. Nos últimos trechos trazidos, vemos sua legitimação frente à Casa Staufen pela unção papal e pela tomada legítima do poder por Carlos I.

Por fim, o mito fundador não estaria posto somente em uma passagem específica da *Cronaca de Partenope*. Poderia ser aventado que toda a crônica estava a funcionar como esse relato de fundação! Talvez a partir dessa ótica possamos entender por que a redação de Bartolomeo se concentre mais no passado do que no momento da escritura do autor. Considerando o *corpus* inteiro do escrito como um conjunto de mitos de origem podemos tê-la como uma mitologia angevina/napolitana, uma vez que as várias histórias poderiam funcionar fundamentando a legitimidade das mais variadas instituições, cargos e dinastias nas ocasiões necessárias. Essa possibilidade é entrevista

---

<sup>104</sup> CRONACA DI PARTENOPE, p. 263. Em tradução livre: “Na sequência daquele ano, no domingo de Encarnação do ano de 1265, no quarto dia de novembro, o rei Carlos I, por concessão que lhe foi feita pelo Papa Clemente IV do reino da Sicília, entrou nele armado com grande companhia de franceses, provençais e latinos, e combateu com o supradito rei Manfredo próximo a Benevento e foi vitorioso sobre seus inimigos. Nessa batalha o mencionado rei Manfredo foi morto.”

quando se coloca lado a lado os gregos/franceses/angevinos, a princesa siciliana/Joana I, o cavaleiro Tiberio/o rei Carlos, o rei Manfredo *versus* Carlos I e assim por diante.

## CONCLUSÃO

Após o trajeto percorrido entre a conceituação de *mito* até vislumbrá-lo na *Cronaca de Partenope* como mito fundador ou das origens cabe questionar se as narrativas fabulosas se inserem ou não na própria História. Segundo vimos Lévi-Strauss afirmar, o “muro”<sup>105</sup> que separa essas duas construções discursivas pode ser rompido, uma fenda pode ser aberta e o entendimento entre ambos pode ser (re)conciliado.

Franco Júnior afirma que a vida humana se desenrola na História, em um tempo que é historicizado e que, portanto, o mito também se inclui nesse fluxo de tempo humano.<sup>106</sup> A dimensão social da mitologia é justamente aquela que absorve todo o Universo nela e faz desaparecer as fronteiras entre o real e o imaginário. Assim o cristianismo, como visto, negava a sua dimensão mitológica e atribuía a outras religiões, em geral pré-cristãs, a pecha de fantasiosas, surreais e, em inúmeros casos, demoníacas, esquecendo-se de que ele mesmo era uma mitologia.

Tratamos, nesse trabalho, não tanto desse tipo de mito, do surreal, do impensável, mas de um mais prosaico e, se é possível, mais próximo da *verossimilhança* do que outros do mesmo período presentes em epopeias e em *fabliaux*. Esses que foram matéria para o trabalho de conclusão são tomados, desde o período de sua composição, como relatos históricos baseados em acontecimentos políticos antigos. Na nossa visão tentavam reforçar mecanismos sociais existentes no presente ou no passado imediato do redator.

São *mitos de origem* ou *mitos fundadores*, que contavam a história de um povo e de uma cidade de forma a dar suporte a uma ideologia monárquica que os havia encomendado, em geral. Patrick Geary, autor estadunidense utilizado neste trabalho, aponta a utilização de relatos pensados e elaborados com o fito primordial de conferir legitimidade a governantes e a uma dada ordem social (laica) pela antiguidade da ocupação territorial, pelo parentesco de governantes, pelos auspícios do destino etc.<sup>107</sup> Obviamente que ele aborda a temática a partir do século XVI e por isso vai versar sobre mitos fundadores que remontam a povos germânicos ou celtas: era um momento em que se rechaçava a origem grega ou romana. No entanto, a teoria utilizada por Geary se assenta perfeitamente para outros casos de séculos imediatamente anteriores ao XVI,

---

<sup>105</sup> LÉVI-STRAUSS. Op. cit., p. 63.

<sup>106</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Os três dedos de Adão. São Paulo: Edusp, 2010, p. 27.

<sup>107</sup> GEARY. Op. cit., *passim*.

visto que a busca por origens em povos antigos é uma constante nesses mitos fundadores.

Outro autor consultado, Thomas Foerster, utiliza o pensamento de Blumberg, pesquisador alemão para pensar o *mito político*, no qual podemos inserir os mitos fundadores. Foerster nos mostra que o discurso político que se apropria dos mitos e os usa para seus fins transborda o alvo que a princípio pensamos ser somente uma elite culta para quem as histórias foram escritas. Ele acaba por atingir uma grande parcela da população que vai tomá-lo como legítimo e inseri-lo na cultura corrente.<sup>108</sup>

Dessa forma, o discurso político mitificado operaria não só dentro das elites governantes, mas entraria a fazer parte da cultura política da própria região em que se difundiu a narrativa. Podemos, talvez, aventar uma situação assim com o discurso que coloca os franceses como descendentes de Frâncio, irmão de Príamo, rei de Troia. Em vários escritos consultados para esse trabalho percebe-se que esse era um mito amplamente difundido na Idade Média. E questiona-se nesse trabalho a possibilidade do seu conhecimento por parte do redator da crônica, uma vez que se pode vislumbrar a tentativa (silenciosa) de ligação da Casa de Anjou aos gregos, fundadores de *Neapolis*.

Sabia-se que gregos e romanos se consideravam parentes, sabia-se que romanos eram descendentes de Eneias e sabia-se que os franceses eram descendentes dos troianos por meio de Frâncio. Logo, colocar as raízes dos fundadores da cidade na Antiguidade dava suporte a uma genealogia hipotética que ligava os Angevinos à linha parental dos troianos-romanos e romanos-gregos. Assim, os reis da dinastia se tornavam primos de Alexandre Magno e de Júlio César, por exemplo, personagens ilustres de inúmeros contos fantásticos medievais.

Os silêncios operados pela crônica, nesse sentido, não são um erro, acreditamos. Essas histórias corriam em paralelo, no exterior da crônica, em outros suportes e em outros escritos, como o *Decamerão*. Portanto, a crônica não “funcionava” sozinha. Possivelmente ela estava amparada por outras crônicas do mesmo período, como a *Nuova Cronica*, de Giovanni Villani, que narrou em maior parte a história do norte da Península Itálica, sobretudo Florença.<sup>109</sup>

Outro fator ressaltado e que pode corroborar o que mencionamos acerca do estudo de Foerster é a redação cronística em vernáculo. A *Cronaca di Partenope* é o

---

<sup>108</sup> FOERSTER. Op. cit.

<sup>109</sup> AQUILECCHIA, Giovanni. *Giovanni Villani*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-villani\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-villani_%28Enciclopedia-Dantesca%29/)> Consultado em 02 nov 2018.

primeiro texto consistente em romance napolitano. Essa era também a língua de Joana I e de sua Administração.<sup>110</sup> Ela foi a primeira reinante a utilizar esse idioma cotidianamente e de forma oficial. A redação do texto nessa língua pode, sem dúvida, atingir um público maior e mais variado do que se fosse escrita em latim ou mesmo em francês ou provençal.

A intenção era comunicar uma ligação antiga dos angevinos à cidade de Nápoles? Talvez nunca descubramos, uma vez que sondar a intencionalidade do redator passa sempre pelo filtro da interpretação, que é em geral subjetiva, localizada no tempo e no espaço. No entanto, nos é lícito conjecturar a respeito desse fato. Tomar a crônica como um recorte do passado o qual é ressignificado e reutilizado como legitimador parece extremamente profícuo e convincente.

Porém, indo mais além, acreditamos que não localizar os mitos de origem apenas em alguns pontos do discurso cronístico mas situar a própria crônica como uma narrativa fundadora parece o mais adequado, visto que com qualquer parte dela é possível traçar paralelos que suportam a ordem atual, não só a do autor mas até mesmo a futura. O redator se deteve mais na Antiguidade do que no seu próprio presente – isso já dissemos. E nos perguntamos o porquê de tal forma de escrita. Ao fim, pensar que ele tomava o passado mais antigo para projetar um futuro, não só para o tempo dele, mas inclusive por aqueles que depois dele fossem se apropriar das palavras da crônica, é possível. Seria mais que a modelagem do futuro no presente pelo passado: poderia se pensar a utilização do passado por ele narrado não apenas no momento presente, mas para a modelagem do futuro *no próprio* futuro.

Sabemos que os recortes temporais são selecionados e colados da melhor forma que convém ao redator da crônica. Tal preceito, como demonstram Certeau<sup>111</sup> e Ariès<sup>112</sup>, pode-se aplicar aos dias de hoje também. A coerência narrativa vai ser construída pela imaginação e criatividade do autor e do leitor. A crônica napolitana utiliza diversas obras para ser construída. Bartolomeo consultou escritos clericais, leigos, antigos, contemporâneos e compôs uma história cidadina que mostrava um quadro amplo e descolado, em grande medida, do poder eclesiástico.

---

<sup>110</sup> KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: The Medieval History Journal, Los Angeles, v. 14, 2 (2011), p. 263.

<sup>111</sup> CERTEAU. Op. cit.

<sup>112</sup> ARIÈS. Op. cit.

Os recursos utilizados para legitimar a casa reinantes teve, em muitos momentos, que ficar em silêncio, como no caso da Antiguidade. Em outros momentos a louvação era explícita e se contrapunha frontalmente a figuras de casas rivais anteriores aos angevinos. Como se fosse um jogo de claro-escuro, as personagens são sempre muito contrastantes: o rei Carlos I era um bom cavaleiro que lutou contra Manfredo, um bastardo que tomou o reino sem permissão papal, o rei Roberto foi um rei tão sábio quanto Salomão enquanto Frederico II de Hohestaufen era insubmisso ao papa, quase um enviado do demônio. Para o redator não existe um termo mediano: ou se é bom ou se é mau.

Por fim, através desses jogos discursivos e de tudo o que se demonstrou até aqui, percebemos uma mitificação não apenas em momentos específicos, mas no decorrer de toda a crônica. Esse recurso talvez servisse para dar base a uma série de disputas, reivindicações territoriais e dinásticas, guerras e alegações. É como se fosse um arcabouço de argumentos – válidos porque escritos por um cronista – que seriam lançados mão quando necessário. As ligações feitas, explícitas ou silenciosas, poderiam ser uma fonte inesgotável de justificativas e explicações. Tanto é assim que Samantha Kelly<sup>113</sup> ressalta o fato da crônica ter sido utilizada até o século XVIII como fonte para a história *oficial* da cidade de Nápoles.

---

<sup>113</sup> KELLY, S. In : CRONACA DI PARTENOPE, p. 05.

## DOCUMENTAÇÃO

- BARTOLOMEO CARACCILO-CARRAFA. Cronaca di Partenope. In: KELLY, Samantha. *The Cronaca di Partenope: an introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples (c.1350)*. Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 149-281.
- SALIMBENE DE ADAM DE PARMA. *Cronaca di Fra Salimbene Parmigiano dell'Ordini dei Minori*. Edição de Carlo Cantarelli. Parma: Luigi Battei Editore, v. 2, 1882.

## REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: Unesp, 2013.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BEAUNE, Colette. La notion de nation en France au Moyen Age. In: *Communications*, 45, 1987. Eléments pour une théorie de la nation. pp. 101-11. Disponível em <[https://www.persee.fr/docAsPDF/comm\\_0588-8018\\_1987\\_num\\_45\\_1\\_1670.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/comm_0588-8018_1987_num_45_1_1670.pdf)> Consultado em 22 set 2018.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerão*. Tradução: Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril, 1971.
- CALLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínio da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Mito e Linguagem*. São Paulo: Perspectiva.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- CORRAO, Pietro. *L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- DE FREDE, Carlo. *Caracciolo, Bartolomeo detto Carrafa*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 22 set 2018.
- DUNBABIN, Jean. *The French in the Kingdom of Sicily, 1266-1305*. Cambridge: University Press, 2011.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*. São Paulo; Brasília: Annablume; CAPES, 2006.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os três dedos de Adão*. São Paulo: Edusp, 2010.
- FOERSTER, Thomas. Political Myths and Political Culture in Twelfth Century. In: BRANDT, Hartwin et alii (Orgs.). *Erfahren, Erzählen, Erinnern: Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation In Antike Und Mittelalter Europe*. Nürnberg: University of Bamberg Press Bamberg, 2012.

GALASSO, Giuseppe. *Napole Capitale: identità politica e identità cittadina. Studi e Ricerche (1266-1860)*. Salerno: Electa Napoli, 2003 (Primeira edição 1998).

GEARY, Patrick. A Europa das Nações ou a Nação Europa: Mitos de Origem Passados e Presentes. In: *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. Braga, vol. 1, n.1, 2013.

GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'occident medieval*. Paris, Aubier, 1980.

GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (Orgs.) *Dicionário do Ocidente Medieval*. São Paulo, EDUSC, 2002.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. O discurso cronístico e a narratividade histórica. In: NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza (Orgs.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Editora PUC/Goiás, 2012.

GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix, 1971.

HERDE, Peter. *Carlo I d'Angiò, Re di Sicilia*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 15 set 2018.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLY, Samantha. Intercultural Identity and the Local Vernacular: Neapolitan History as Articulated in the Cronaca di Partenope (c. 1350). In: *The Medieval History Journal*, Los Angeles, v. 14, 2 (2011).

\_\_\_\_\_. *The cronaca di Partenope: na Introduction to an Critical Edition of the first vernacular history os Naples (c. 1350)*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 2000.

MINEO, Igor. Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo. In: GAMBERINI, Andrea; GENET, Jean-Philippe; ZORZI, Andrea (orgs.). *The languages of political society: Wester Europe, 14th -17th centuries*. Roma: Viella Libreria Editrice, 2011.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Magna Grecia. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/magna-grecia\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/magna-grecia_%28Enciclopedia-Italiana%29/)> Consultado em 24 nov 2018.

TEIXEIRA, Igor Salomão. Sucessões régias e conflitos em três crônicas do Sul da Itália ou características literárias do poder no reino de Nápoles (séculos XIII e XIV). In: TORRES FAUAZ, A. (Org). *La Edad Media en perspectiva latinoamericana*. San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2018. 91-107.

\_\_\_\_\_. A Cronaca di Partenope e o Reino de Nápoles: contribuições da e para a historiografia brasileira no século XXI. In: *Revista Brasileira de História*, 2016, vol.36, n.72, pp.17-37. Disponível em < [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882016000200017&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882016000200017&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em 01 set 2017.

THOMPSON, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.