

A *Fortuna* no *Roman de Fauvel* e sua relação com a tradição literária e religiosa da *Civitate Dei* e da *Consolatio philosophiae* na Idade Média

Jaqueline Silva de Macedo, UNIFESP¹

Resumo

Este trabalho versará acerca da interação da tradição cristã e não cristã na representação da deusa no medievo e sob a ótica da *Civitate Dei* de Agostinho e da *Consolatio philosophiae* de Boécio, mostrando a distinção entre "naturezas" entre *Fauvel* e *Fortuna*, esta, descrita como a própria *Providência divina* e equalizada à *Sabedoria*, sua irmã.

Herdeira de divindades grega e romana, a *Fortuna* na Idade Média será vista como auxiliadora da providência divina perdendo o caráter deífico que lhe era próprio e sendo a ocasião e a sorte características de seu poder. Uma das narrativas poéticas medievais, no entanto, retoma a divindade de *Fortuna* retratando-a como filha de Deus e encarregada de governar o mundo, mas recuperando características da Antiguidade. Trata-se do *Roman de Fauvel*, poema elaborado na França do século XIV.

Palavras-chave: Literatura medieval, Fortuna, *Roman de Fauvel*.

Abstract

This paper will deal with the interaction of Christian and non-Christian tradition in the representation of the medieval goddess and from the perspective of Augustine's *Civitate Dei* and Boethius' *Consolatio philosophiae*, showing the distinction between "natures" Fauvel and Fortune, which is described as *divine Providence* itself and equalized to *Wisdom*, his sister.

Heiress of Greek and Roman deities, *Fortune* in the Middle Ages will be seen as a helper of divine providence losing its deific character proper and accentuating the occasion and luck as characteristics of its performance. One of the medieval poetic narratives, however, takes up the deity of *Fortune*, portraying her as a daughter of God and charged with ruling the world, but recovering characteristics of antiquity. It is the *Roman de Fauvel*, a poem written in 14th century France.

Keywords: Medieval literature, Fortune, *Roman de Fauvel*.

Introdução

Este trabalho propõe apresentar brevemente a representação da deusa *Fortuna* presente no *Roman de Fauvel*, poema satírico elaborado na chancelaria régia no século XIV na França que será considerado primeiro, evidenciando em seguida as semelhanças e diferenças por meio da herança greco-romana trazendo à guisa de comparação o perfil da *Fortuna* traçado por esta tradição e posteriormente por Agostinho e Boécio, ambos autoridades na produção teológica e literária no medievo e observados no poema.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) com a pesquisa: "O conflito de Filipe IV e a Igreja (1296-1314) entre a lógica e a sátira: a *Disputatio inter clericum et militem* e o *Roman de Fauvel*". E-mail: macedo.js@yahoo.com.

Buscamos ao final do trabalho apresentar também a *Fortuna* do *Roman de la Rose*, poema quase contemporâneo do *Roman de Fauvel* e que inspirou a sua estrutura poética, os dois poemas contudo, procuraram na *Consolatio philosophiae* de Boécio os elementos necessários para sua composição. Analisamos nossas fontes por meio do conceito *interpretatio* para tratar de permanências e reinterpretações na literatura medieval no que concerne a representação de *Fortuna* em relação a sua apresentação na literatura antiga.

No documento *Hortus Deliciarum* (Jardim das Delícias) elaborado pela abadesa Herrade de Landsberg (1130-1195) do mosteiro de Hohenbourg, uma das iluminuras representa a deusa *Fortuna*. Sentada ao lado de uma grande roda que ela gira por meio de uma manivela, a divindade é responsável pela ascensão e queda de seis figuras de reis que estão distribuídas na roda.

As expressões *regnabo* (reinarei), *regno* (eu reino, eu governo), *regnavi* (reinei) e *sum sine regno* (estou sem reino) muitas vezes foram inseridas ao lado das cópias dessas imagens de reis para representarem a busca, o auge, o declínio e a queda do poder e, sua dependência da deusa *Fortuna* para o sucesso ou fracasso de seu governo. Mais, para demonstrar que ambas as condições, sucesso e fracasso, atingem fatidicamente o monarca em um momento ou outro da vida.

No século XIX foi descoberta por Johann Christoph von Aretin, a versão da iluminura que retrata a *Fortuna* com as inscrições que remetem ao período de 1230 a 1250 proveniente da *Carmina Burana* (Canções de Burano).² Escrita em vernáculo e latim, a obra é um compilado de poemas e canções de veia amorosa e satírica. Entre as trezentos e dezoito canções, quatro foram destinadas à *Fortuna*.³ esta última mais conhecida pela interpretação moderna de Carl Orff (1937): *O varium fortune*, *Fortune plango vulnera*, *O Fortuna levis*, e *O Fortuna*.⁴ Nos poemas a relação da deusa com a roda faz alusão à instabilidade de como seu poder age sobre os homens, o que pode ser caracterizado pelo constante movimento de ascensão e queda dos mortais.

Porém, essa representação que liga a deusa à uma roda, símbolo da inconstância e do acaso, é legado de diversas interações culturais entre gregos e romanos que chegou até

² CARMINA BURANA. In: **Biblioteca digital mundial**. Disponível em <https://www.wdl.org/pt/item/14698/>. Acesso em 18/dez/2019.

³ Há um quinto texto que nada mais é do que estas expressões (*regnabo*, *regno*, *regnavi* e *sum sine regno*) lado a lado.

⁴ Carl Orff (1895-1982) foi um compositor alemão e ficou famoso justamente pela interpretação de *Carmina Burana*. Também contribuiu na cena musical com a criação de um método de ensino da música baseada sobretudo pelo canto e pela percussão.

Agostinho no século V d.C. com a *Civitate Dei* (Cidade de Deus) e sobretudo Boécio, popularizando-a através de sua obra *De consolatione philosophiae* no século VI d.C.

Seu retrato como deusa de poder universal, isto é, detentora do poder sobre a vida e a morte, e conseqüentemente sobre a sorte dos homens, foi um processo lento destes diálogos entre povos. Possibilitando na Idade Média a compreensão da divindade como uma expressão cristianizada sendo ela a própria vontade de Deus, mas não como detentora de poder como o que exerce o Deus cristão. Algumas características da divindade representada na Antiguidade, contudo, permaneceram, como sua ligação com a figura do monarca e a inconstância do seu poder no trono favorecendo ou não suas ambições terrenas/políticas.

O *Roman de Fauvel* retoma certas características da *Fortuna* da Antiguidade que foram modificadas no decorrer dos séculos. É possível, pois, demonstrar a distinção entre as "naturezas" da *Fortuna* e do anti-herói *Fauvel*, o qual é apresentado como tudo que se opõe à divindade de *Fortuna* que ele pretende desposar para dominar o mundo.

Roman de Fauvel

O poema *Roman de Fauvel* foi escrito em *langue d'oïl* por Gervais de Bus, um notário real de Filipe o Belo (1285-1314) na França entre 1310 e 1314. O primeiro livro do *Roman* escrito em 1310 possui 1.226 versos e o segundo conta 2.054 versos.

Na primeira obra, o autor envolto no clima político de sua época e lugar social em que o embate entre o rei e a Igreja ocorria por quase duas décadas por diversas questões relacionadas a direitos jurisdicionais -como a administração de territórios, a condução de processos contra eclesiásticos, os Templários, a exigência de taxas para o financiamento da guerra contra o rei Eduardo I (1272-1307) da Inglaterra, etc.-, apresenta o anti-herói *Fauvel*. Um cavalo ambicioso que por meio de sua astúcia e falsidade sobre seus cuidadores, consegue sair do estábulo onde vivia e passa a viver no palácio real e se assentar como rei no trono de França.

Esta criatura que reúne em seu nome o conjunto dos piores vícios (*Lisonja, Avareza, Vileza, Inconstância, Inveja e Covardia*) está agora acima de todos no reino, seja do laicado ou do clero que se esforçam para bajular o cavalo em troca de favores.⁵

Seguindo esta lógica, o poema é uma crítica social do momento onde a *ordem natural* estabelecida por Deus estaria invertida, já que o homem está sendo dominado pelo animal e da mesma forma o laicado domina a Igreja e assim, todas as camadas sociais estão corrompidas.

⁵ O nome Fauvel é a junção de cada inicial dos nomes dos vícios: Flatterie (Lisonja), Avarice (Avareza), Vilenie (Vileza), Variété (Inconstância), Envie (Inveja), Lâcheté (Covardia). A letra U corresponde à letra V como no latim (vv. 239-250).

Para além da tópica *mundo às avessas*, comum na literatura medieval, o próprio cavalo como animal escolhido para representar essa inversão da ordem natural da sociedade, chama a atenção no poema, por ter, a partir do século XIII, uma conotação mais negativa (HUÉ, 1992, p. 11), lembrando por exemplo, os quatro cavaleiros apocalípticos retratados nas *Escrituras*. Somado ao nome e à cor, *Fauvel* representa assim, tudo o que é doente, falso e hipócrita (STRUBEL, 2012; PASTOUREAUX, 2004).⁶

É possível comparar o poema com o contexto imediato, não como reflexo, mas com aproximações entre os dois planos de interpretação a partir das próprias situações descritas no *roman*, tais como o abuso de poder em relação à exigência do pagamento de dízimos pela Igreja ao monarca e a decadência das ordens mendicantes como processo de inversão da hierarquia do poder estabelecida por Deus e descrita nas *Escrituras Sagradas*.

Tal crítica social é transferida para um nível mais abstrato no segundo livro, o qual nos deteremos neste trabalho. Isto é, após *Fauvel* dominar o reino de França e ser considerado o próprio mensageiro do *anticristo*, o cavalo pretende casar-se com *Fortuna* para obter o domínio de suas rodas e conseqüentemente de todo o mundo, passando de uma simples criatura que dormia em feno para o dominador universal se estabelecendo no castelo de *Fortuna* localizada no *Macrocosmo* (universo)(vv. 1872-1886).⁷

Após comunicar o conselho real, também formado por vícios personificados, de sua intenção em declarar-se falsamente para *Fortuna*, *Fauvel* e sua comitiva viajam para *Macrocosmo*, região onde *Fortuna* e sua irmã *Vã Glória* habitam.

Lá, *Fauvel* se declara para *Fortuna* atribuindo a ela todo o bem que recebeu como prova de que é amado pela divindade.⁸ Tal proposta estaria de acordo com as práticas culturais da antiguidade ao ver um vínculo amoroso entre o monarca e a *Fortuna*, a qual abordaremos a seguir. Em resposta, *Fortuna* começa a se auto-definir demonstrando para *Fauvel* que sua natureza está acima da natureza dele, logo, é impossível a realização do casamento requerido pelo cavalo, considerando ainda a proposta indecente e irracional:

Eu sou Fortuna a temível
A muito poderosa, a famosa

⁶ Tivemos a oportunidade de discutir mais detidamente a simbologia do personagem *Fauvel* e sua relação com o ser humano e a tópica do *mundo às avessas* em nossa dissertação de mestrado a ser publicada. No entanto, parte dessa discussão pode ser visitada em comunicação apresentada ao Núcleo de Estudos Antigos e Medievais: MACEDO, J. S. Representações da ordem temporal e espiritual do mundo no *Roman de Fauvel*. In: PRIMEIRO ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO DO NEAM RELIGIÕES E VISÕES DE MUNDO NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO. 1., 2016, Assis. **Anais...** Assis: UNESP-Campus de Assis, 2018.

⁷ Para o medievo, o ser humano é o *microcosmo*, uma miniatura do universo, *macrocosmo*.

Indicamos a referência das linhas dos versos que extraímos as citações para este trabalho pelas letras vv.

⁸ (vv. 2006-2140).

A mais alta, nobre e gentil⁹
 Eu sou do [todo] poderoso rei, filha
 Como sendo por excelência
 Propriedade de sua essência,
 Com minha irmã que é tão bela
 Que Razão chama Sabedoria.
 E nós somos, é bem verdade,
 De uma natureza divina
 [...]
 Fauvel, louco és e louco eras
 Quando tu pensavas e imaginavas
 Que eu fosse uma mulher como as outras
 E que devesse casar comigo!
 [...]
 Pois você é só esterco e lixo,
 Besta de má natureza [...].¹⁰

A diferença entre *Fortuna* e *Fauvel* é clara. Embora *Fortuna* não seja chamada de *deusa*, ela possui grande *status* no universo com características deíficas, visto que assim como *Sabedoria*, ela é filha de Deus como o próprio Jesus Cristo.x que a criou:

Pois, após ele ter colocado ordem no universo,
 Ele quis ser uma criatura simplesmente terrestre
 gerado sem semente de pai,
 E nascer de uma mãe, sem intervenção de um homem: É este gigante que por
 sua força
 Triunfou da morte sobre a madeira sem casca [cruz de madeira];
 É este gigante que me criou.¹¹

E para mostrar essa natureza divina (vv. 3793), *Fortuna* recorre à explicação do universo e de sua ordem pela *Providência divina* nos moldes da explicação agostiniana, mas afirmando ser ela mesma a providência como filha de Deus e "propriedade de sua essência" (vv. 3789), compartilhando sua admirável soberania (vv. 3804). Os quatro nomes que ela recebe atestam isso: *Providência*, seu nome "exato", *Destino*, *Acaso* e *Fortuna* (vv. 2296-2324). A personagem *Fortuna* enfatiza que garantir o movimento no mundo faz parte de sua responsabilidade até que chegue o seu fim determinado por Deus (vv. 2233-2250):

O círculo do universo e as esferas,
 Eu as faço girar em permanência, sem parar:
 Eu faço chegar a noite e o dia;
 Todas as coisas que estão em movimento
 são submetidas ao meu governo.¹²

⁹"gentil" se refere também à nobreza, linhagem. (VAN DAELE, 1939, p. 217).

¹⁰ vv.3784-3793; 3812-3815; 3826-3827, trad. nossa.

¹¹ vv. 2207-2213, trad. nossa.

¹² vv. 2248-2252, trad. nossa

Desse modo, *Fortuna* no *Roman de Fauvel* recupera algumas características deíficas, revela-se ela mesma soberana, quase nos moldes da literatura antiga ocidental. Porém, mantendo sua sujeição a Deus e seu prazer pelo jogo da roda, e no caso do poema, de duas rodas -uma que gira rápido para os malfeitores e outra lentamente para auxílio das pessoas justas (vv. 2717-2774).

Para Agostinho (354-430 d.C), o próprio Deus é quem regia o mundo e no *Roman de Fauvel* por sua vez, continua sendo Deus, porém, pela atuação de *Fortuna*. Tal responsabilidade estava presente na *Consolatio philosophiae* de Boécio. Antes de compararmos de que maneira *Fortuna* foi retratada por Agostinho e Boécio, faz-se necessário ressaltarmos a tradição mitológica ligada ao *destino*, que legou ao medievo estas representações de *Fortuna* como auxiliar do Deus cristão.

Fortuna greco-romana

Na Grécia dos séculos VIII a III a.C., o destino era visto por vezes como uma força superior ou uma personificação ligada às três *Moiras*, divindades responsáveis pela vida, desenvolvimento e morte do ser humano, representando a fatalidade (TORRANO, 1995, p. 53 e 86). Martha Robles (2006) destaca a mitologia descrita por Hesíodo em sua *Teogonia*, a qual define as *Moiras* como as fiandeiras Cloto, Láquesis e Átropos onde o fio nada mais é que a própria vida e sua tarefa é fiar, medir e cortar este fio: "Cloto é a fiandeira que segura a roca; Láquesis é a trançadora do fio; e Átropos, a menor em estatura e a mais terrível, é a implacável que corta a linha com sua abominável tesoura" (ROBLES, 2006, p. 106-107) .

Entretanto, no século VIII a.C. na *Iliada* de Homero, anterior a Hesíodo, *Moiras* unifica as três funções e se refere a uma força superior, ao destino propriamente dito. Como bem afirma Trajano Vieira (2003) na apresentação da tradução em português de *Iliada*, o protagonista Aquiles tem a escolha de viver longamente, mas sem honra ou ter uma vida breve aceitando voltar para a guerra que ele havia se retirado e morrer ainda na juventude, mas recebendo a "glória imperecível" (VIEIRA, 2003, p. 10). E nesse sentido, é inevitável que a *Moiras* que está "à espreita" conclua seu desígnio. Ainda assim, é uma escolha e não uma sentença independente de Aquiles.

Já nos séculos IV e III a.C. outra personificação sobrepujou à *Moiras* homérica, era a *Tiquê*. De abstração representando o simples acaso, o imprevisto sem razão ou justiça, ela se tornou no panteão grego uma deusa (LEERS, 2006, p. 25). Como deusa, estava associada não apenas aos jogos e concursos realizados nas *pólis*, mas paulatinamente se tornou também deusa protetora de um determinado povo e cidade, tendo cada lugar uma *Tiquê* que o protegia como

em Antioquia, capital do império selêucida no século III a.C. que tem como representação *Tiquê* e o Rio Oronte.¹³ Na escultura, *Tiquê* é coroada e tem na mão direita um buquê de feixe de trigo simbolizando a riqueza e a fertilidade.

Esta representação da *Tiquê* como protetora de uma cidade se deve, como nos afirma Leers, às consequências da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Nesse sentido, *Tiquê* receberia súplicas e rituais para aplacar os efeitos da guerra e render um destino favorável aos fiéis, invocando-a ainda como *Agathé* (Boa Fortuna) (LEERS, 2010, p. 26).¹⁴

Embora as datações aparentem serem dispersas (por exemplo do século VIII ao VI, do século VI ao século III a.C.), isso se deve à escassez das próprias fontes até o momento, nos oferecendo apenas vestígios do culto à deusa. Segundo Leers (2010), a respeito do período entre os séculos VI a.C. ao II a.C.,

é no silêncio compreendido entre estes dois momentos que deve ter acontecido a grande metamorfose que, sob o golpe da helenização, fez da antiga e maternal Fortuna dos latinos uma verdadeira *Tiquê* romana, no sentido que os gregos a entendia (LEERS, 2010, p. 73).

A *Fortuna* no período de Otaviano (27 a.C.-14 d.C.), era vista como uma divindade que possuía estreita relação com o rei que recebia sua proteção e o guiava em direção aos sucessos como Públio Ovídio Nasão lembra no livro VI de *Fastos* (8 d.C.) dedicado ao mês de junho e à estátua de *Fortuna*, sobre Servius (578-539 a. C.).¹⁵

¹³ O Império Selêucida se iniciou com um dos generais de Alexandre o Grande, o general Seleuco. Após a morte de Alexandre, o império selêucida dominou a Babilônia e a região oriental do antigo império. Característica marcante do império foi o contato de diversos povos: gregos, persas, medos, sírios, indianos e judeus. Outra capital do império paralela à Antioquia foi a Selêucia do Tigre, próxima à Babilônia. O Museu do Louvre possui uma réplica romana em bronze da escultura representando a deusa com um jovem personificando o rio Oronte, provavelmente esculpida entre os séculos II e I a.C. Disponível em <http://www.louvre.fr/mediainages/tyche-d-antioche>. Acesso em 18/dez/2019.

¹⁴ Os rituais no mundo antigo objetivam em síntese, o restabelecimento da ordem (*cosmos*), ligando os mortais às divindades em detrimento do caos surgido do abandono do culto aos deuses ou a própria fraqueza deles, contribuindo para o surgimento de novos cultos a diferentes deuses. Exemplo está no registro feito por Ovídio em *Fastos*, calendário onde o poeta descreve os ritos próprios de cada mês e explica a mitologia deles de acordo com cada divindade cultuada nas festas do período. Nos ritos para a obtenção de bons auspícios estavam a observação de certos órgãos humanos (pulmões, rins, vesícula, coração, etc.), a interpretação de sonhos e a adivinhação privada, ainda que esta última não fosse bem vista. A interpretação desses auspícios (públicos ou privados) eram as sortes que traçavam o destino propriamente dito, o *Fatum* (*fado*), uma lei implacável, fatal e inevitável (LEERS, 2010, p. 42). A *Fortuna* se torna com o tempo a personificação do *fatum*. Basta lermos também em *Fastos* onde Fortuna é mais recorrente, a mãe de Evandro que fugia com o filho de Arcádia lamentar a sorte e aconselhar Evandro para aguentar o *fado* de *Fortuna* que não foi dado por culpa dele, mas pela ira de um deus: "Virilmente à Fortuna tens de aguentar./ Eu rogo, seca as lágrimas./ No fado estava assim. Não te exilou tua culpa,/ mas um deus, que ofendido te expulsou [...]" (I, 479-483).

¹⁵ *Fastos* foi escrito com o intuito de louvar o imperador e como narração mítica do Império romano por meio da descrição das festas religiosas oficiais que compunham o calendário romano. Ovídio não terminou o registro e a obra descreve os seis primeiros meses do ano.

A *Fortuna* em *Fastos*, de acordo com a tradição romana é detentora do controle do tempo e do mundo: "São mesmos teus, Fortuna, o dia, o espaço" e do próprio poeta Ovídio: "e o autor" (vv. 569); além disso, possui uma relação amorosa com o rei Servius: "Enquanto a deusa goza tímida os amores/ e avexa-se de haver co'homem deitado"(vv. 573-574).¹⁶

Em *Fastos*, *Fortuna* já não é clarividente, mas é cegada pelo momento, e essa representação de *Fortuna* muitas vezes com uma bandagem no olhos era recorrente nos relatos. A cegueira da deusa é explicada por sua indiferença em relação ao afortunado ou desafortunado:

Alguns filósofos dizem que a Fortuna é insensata, cega, brutal [...] Eles a chamam cega porque ela não vê onde ela chega, insensata porque ela é cruel; incerta, instável, brutal porque ela é incapaz de distinguir o homem de bem do homem mal (TITO-LÍVIO, História Romana, XXI, 2, 7. apud. LEERS, 2010, p. 76, trad. nossa).

É durante o período de Otaviano que outra obra também serviria de guia para a literatura medieval e que tem o *Destino* e a *Fortuna* como personagens centrais para o desenrolar da trama. A *Eneida* de Públio Virgílio Maro (70-19 a.C.) foi também escrita com o objetivo de louvar os feitos de Otaviano, chamado a partir de sua vitória na Batalha do Ácio (31 a.C.) sobre Marco Antônio, de *Augusto*, e que marca o início do período do principado romano. A Epopeia narra a fuga de Enéias e um grupo de famílias, da Troia incendiada e a viagem que ele empreende para chegar guiado pelo *fatum* à Península Itálica, superando ainda todos os obstáculos que divindades contrárias ao seu destino lhe impõe. Por toda a obra é indiscutível a presença da *Fortuna* no curso dos eventos ora como uma força manifestada pelos *fados* ora pela própria personificação.

A característica fundamental na obra é a ideia de fatalismo, embora às vezes descrita como inconstante. O destino, o *fatum*, já foi determinado e não importa o tempo e os obstáculos enfrentados por Eneias, os destinos dele e da "nova Troia" vão acontecer: os troianos chegarão à nova terra e prosperarão como o maior império. Cabe a Eneias que exerce papel sacerdotal, obedecer aos desígnios divinos e sacrificar sua própria vontade. Evidente no Livro IV, no qual ainda que apaixonado, Eneias não permanece com a rainha Dido e segue seu curso em busca da nova terra. Entretanto, Dido também estava sob a potência dos *Fados* que já haviam determinado sua morte devido a rejeição do troiano. A tragédia é explicada por

¹⁶ São mesmos teus, Fortuna, o dia, o espaço e o autor/ quem é esse porém na toga oculto?/É Sérvio, e é assim que consta: as causas de ocultar-se/discrepam-se, e também incerto fico./Enquanto a deusa goza tímida os amores/e avexa-se de haver co'homem deitado/-pois de desejo pelo rei tomada, ardeu-se./e ele não foi o único a cegá-la,/enquanto por um *fenestral* de noite entrava,/por isso a porta chama *Fenestela*/Hoje envergonha-se, e os amados rostos cobre:/do rei as faces muitas togas velam. (*Fastos*, VI, 569-580, *grifo do autor*).

Eneias na despedida de Dido (Livro IV, v. 340-361) e depois no Hades quando a reencontra (Livro VI, v.456-466).¹⁷

Em relação à representação religiosa, o imperador romano Trajano (98-117 d.C.) ao erguer um templo à *Fortuna* representou-a como deusa única e potência universal e não mais como duas divindades em uma. A cornucópia, o leme, as plumas na cabeça, um globo abaixo dela e uma roda se estabeleceu então como atributos da deusa, protetora do imperador (*Fortuna regia* ou *Fortuna aurea*) (LEERS, 2010, p. 71).

À época de Virgílio e Ovídio e nos séculos seguintes, *Fortuna* estava relacionada também à riqueza e essa imagem de uma deusa que concede bens materiais e a busca incessante por eles perdurou por toda a antiguidade.

Com isso, podemos concordar com Leers quando a historiadora afirma que a *Fortuna* com o tempo é cultuada como deusa da fecundidade e da vitória (VI e V a.C.) e considerada ao mesmo tempo mãe e filha do deus Júpiter (IV e III a.C.), o mais poderoso dos deuses do panteão romano e associado ao rei.¹⁸ Posteriormente, foi relacionada ainda ao poder oracular, por vezes cultuada como divindade feminina ou masculina, por vezes como duas divindades irmãs e ainda como mãe e filha, recebendo assim dupla iconografia (LEERS, 2010).

Ainda segundo Leers, *Fortuna* possuiu pelo menos sete nomes, cada qual com uma função: *Fors Fortuna* (Fortuna forte), *Fortuna muliebris* (Fortuna feminina), *Fortuna virgo* (Fortuna virgem), *Fortuna virilis* (Fortuna viril), *Fortuna barbata* (Fortuna barbada), *Fortuna viscata* (Fortuna viscosa) e uma *Fortuna* sem epiclese, além de outras personalidades ligadas à inconstância de *Fortuna* podendo ser boa ou má segundo sua própria vontade: a favorável, a boa, a má, a breve, etc. (LEERS, 2010, p. 70-71).

Como mencionamos, no *Roman de Fauvel* a *Fortuna* também possui diversos nomes relacionados à sua inconstância ou ligação com a providência divina (*Destino, Acaso, Providência, Fortuna*). Essa pluralidade nos nomes de *Fortuna* foi ressaltada séculos antes na obra *Cidade de Deus* de Agostinho na recusa da tradição romana e defesa do Deus cristão.

Fortuna em Agostinho

¹⁷ Uma das frases emblemáticas de Eneias nesse sentido é: *Italiam non sponte sequor*- "não busco a Itália por gosto" (Livro IV, v. 361)). Recomendamos a leitura completa da *Eneida* para o leitor interessado na manifestação da *Fortuna*, pois não nos é possível em nota apresentar todos os versos em que ela aparece na epopeia como fados, sorte ou a própria deusa *Fortuna* por ela ser uma figura central no desenrolar da história: NUNES, C. A. (trad.) 2 ed. Virgílio, *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁸ Júpiter na tradição religiosa romana equivale ao Zeus do panteão grego.

Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) no livro *Cidade de Deus (Civitate Dei)*, defendeu a onipotência de único deus, o Deus cristão.¹⁹ Em diversas passagens ele questionou o poder das divindades romanas sob as tragédias sofridas por Roma por meio do grande saque ocorrido em 410, deslocando o poder atribuído a elas para o Deus cristão invertendo a culpa que os romanos direcionavam aos cristãos.²⁰ Para eles, Roma havia caído do seu esplendor de outrora porque os romanos haviam deixado de oferecer sacrifícios aos seus deuses. Para Agostinho, a queda do Império romano foi resultado do pecado do homem.

Logo no primeiro livro Agostinho justificou sua obra lembrando aos romanos que eles se salvaram da matança infringida pelos "bárbaros" ao buscarem refúgio nos templos cristãos, fato que nunca antes havia acontecido com deuses "pagãos".²¹ O bispo de Hipona então atribuiu "os sofrimentos e durezas que os inimigos sofreram à Providência divina", no sentido de vontade de Deus, "que costuma, com guerras, purificar e castigar os costumes corrompidos dos homens" e prova os fiéis para um futuro melhor aqui na Terra ou no além (AGOSTINHO, 1996, p. 101).

No livro IV, Agostinho se propôs a listar os deuses mais cultuados em Roma e as funções atribuídas a eles questionando o poder de tantos deuses com funções que pareciam até desnecessárias quando um único deus era considerado o gerador de todos os demais (Júpiter) e, poderia ser o único adorado se fosse de fato tão poderoso quanto afirmavam.²² Dentre os deuses listados se encontra *Fortuna*, sendo ela mesma uma característica de Júpiter e relacionada à ocasião: [Júpiter] "quem, com o nome de Fortuna, preside aos acontecimentos fortuitos"(AGOSTINHO, 1996, p. 400). Além disso, Agostinho deu ênfase à multiplicidade de funções que ela carregava ressaltando com isso também seu gênero:

[...] é a Fortuna barbuda que reveste de barba os adolescentes (a estes os quiseram honrar, considerando esta curiosa divindade pelo menos como um deus masculino, quer chamando-lhe Barbado, por causa da barba, como se chamou Nodato, por cauda dos nós (nodus), quer chamando-lhe Fortúnio em vez de Fortuna ainda por causa das barbas). (AGOSTINHO, 1996, p. 401).

¹⁹ Agostinho começou o *Cidade de Deus* entre 412 e 413 e terminou em 426.

²⁰ O saque à Roma em 410 foi executado pelos visigodos sob a liderança de Alarico I. Oitocentos anos depois da última invasão por inimigos do império.

²¹ O termo latino *paganus* refere-se ao camponês fiel ao politeísmo e último a se converter ao cristianismo, considerado atrasado em sua crença, já que na cidade de Roma o cristianismo já havia sido oficializado. Passou a designar na Idade Média também ao Judaísmo e ao Islã, ainda que sejam religiões monoteístas. *Paganismo* se tornou assim, um termo depreciativo para nomear as religiões consideradas inferiores e o pagão, seu fiel que cultua não deuses, mas demônios (BASHET, 2006, p. 67; LOYN, 1997, p 569).

²² No decorrer da obra, Agostinho também questiona a proeminência de certos deuses em detrimento de outros que exerceriam funções mais importantes que os primeiros.

Agostinho também discute a personalidade de Fortuna quando venerada como deusa, uma vez que, às vezes se revela boa como a Felicidade, às vezes, como má. Indaga-se se ela se tornaria então um demônio e não uma deusa quando se mostra má:

Mas então como é que a deusa Fortuna é ora boa ora má? Acaso será que, quando é má, deixa de ser deusa e se converte de repente num demônio maligno? Quantas são estas deusas? Tantas, com certeza, quanto os homens afortunados, isto é, de boa fortuna. Mas, como são muitos simultaneamente, isto é, ao mesmo tempo, os de má fortuna, se ela é sempre a mesma, então é boa e má- boa para uns e má para outros? Será sempre boa a que é deusa? Então confunde-se com a Felicidade. [...] a felicidade é a que os bons conseguem pelos seus méritos adquiridos; mas a fortuna, a que se chama boa, acontece fortuitamente, sem consideração pelos seus méritos, a todos os homens- bons e maus. Por isso é que se chama Fortuna. Mas, como pode ser boa a que, sem discernimento, favorece bons e maus? Para que venerar então a que é de tal modo cega que cai ao acaso sobre qualquer um- preterindo o mais das vezes os seus adoradores e favorecendo os que a desprezam? (AGOSTINHO, Livro IV, XVII, p. 415).

No capítulo III do livro VII Agostinho fala de *Fortuna* como dispensadora de favores segundo à sorte e não segundo à razão de acordo com o que diziam sobre ela, a deusa "senhora soberana" e dessa forma, poderia ser colocada acima de todos outros deuses do panteão, já que ela atuava segundo "o seu capricho do que conforme a justiça" e era considerada por muitos como acima dos outros deuses (Salústio, Catiliana, VIII, 1. apud. Agostinho, p. 614-615).

Agostinho é enfático em sua fé, e atribui ao seu *Deus* o controle e governo tanto da felicidade quanto da justiça colocando-o acima de *Fortuna*, porque

é ele o único Deus verdadeiro, quem concede os reinos da Terra tanto aos bons como aos maus. **E não o faz à toa, como que fortuitamente (pois que Ele é que é o verdadeiro Deus e não a fortuna), mas conforme a ordem das coisas e dos tempos, para nós oculta mas dele perfeitamente conhecida. Ele não serve nem está submetido a esta ordem dos tempos. Pelo contrário, é Ele que, como senhor, a rege e, como moderador, a ordena** (AGOSTINHO, 1996, p. 495).²³

Assim, Roma não estava colhendo os frutos da falta de zelo com seus deuses por ter abandonado os sacrifícios que faziam desde a antiguidade, não sendo castigo do destino ou da fortuna, mas pelos pecados cometidos contra o único Deus real, o Deus cristão. Como vimos acima, a *Fortuna* no *Roman de Fauvel* (vv. 2248-2252) tem em suas mãos a responsabilidade pela ordenação do universo, o que contraria a tradição cristã defendida por Agostinho.

²³ grifo nosso.

Além disso, Agostinho trata acerca dos deuses romanos claramente sob a moral cristã e nesse sentido não concebe a existência de uma divindade que manifeste seu poder sem considerar o que é justo ou injusto, bem ou mal. Para ele, a ordem do mundo está sob o controle de Deus (cristão) que concede felicidade aos bons e castigo aos maus.²⁴ A *Fortuna* por outro lado, dispensa favores sem levar em conta a boa razão ou seus próprios adoradores.

Paul Veyne (2009), ao discutir sobre a moral na religião greco-romana, acentua a característica própria dessa mitologia que não depende do homem ser bom ou não para lhe favorecer, o que importa é se o mortal que implora favor executou ou não, o sacrifício ao seu deus e, se ele se apresentou ou não, puro diante de seu templo (VEYNE, 2009, p. 227-228).

Jean-Michel Roessli apresenta o conceito de *interpretatio* para analisar as interpretações do mito do deus Orfeu no decorrer do tempo pelos cristãos. Mais que assimilação ou recusa, a *interpretatio* segundo o que o autor compreende de Tácito, primeiro a utilizá-lo, é a maneira como se traduz "no vocabulário de um grupo a linguagem de outro grupo". No caso de Roessli, ele se debruça sobre a iconografia do deus Orfeu como divindade grega e como uma imagem com atributos que lembram por vezes Moisés e Davi ou o próprio Jesus (ROESSLI, 2014, p.515-516).

Esta *interpretatio* -para usar o termo de Roessli (2014) tomado de Tácito- da religião antiga pelo cristianismo adequando-a à sua moral se deve muito a Agostinho, pois, ainda que *Fortuna* permaneça como representação do acaso, do fortuito, da sorte e não se fale diretamente em "deusa", sua presença continuou evidente na crença dos homens e mulheres do medievo como vontade de Deus segundo sua ordem e razão, não mais como ela própria uma divindade potente como na antiguidade, mas sem deixar de causar temor. Esta foi a situação de Boécio.

Fortuna no medievo

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius (470-525 d.C.) foi cônsul e Mestre de Ofícios do rei ostrogodo Teodorico (454-526 d.C.). Em 524 foi preso acusado de conspiração contra o rei. Submetido a torturas, escreveu durante o período em que esteve preso a *De consolatione philosophiae*, sua última obra.

Através de um diálogo socrático ele questiona sua situação no cárcere do rei Teodorico e procura compreendê-la, visto que se sente desafortunado e abandonado por *Fortuna* por ter perdido sua liberdade, sua posição social e seria morto.

²⁴ Esta também é a interpretação de São Tomás de Aquino no século XIII, considerando *Fortuna* apenas como acaso e acidente (FALLEIROS, 2010).

No diálogo que empreende com a dama *Filosofia*, Boécio também ouve as *razões* da própria *Fortuna*, esta "potência cega" (Livro II, prosa I) que tem como tarefa e prazer "brincar" com a vida das pessoas. E para explicar, o autor recorre à imagem da roda -portanto, por volta de oitocentos anos antes da elaboração do *Roman de Fauvel*-, onde *Fortuna* manipula seu movimento para quem estiver nela seja favorecido em um tempo e prejudicado em outro. Sua ação, no entanto, está sempre submetida à vontade da *Providência divina* que permite este *brincar de Fortuna*:

Com uma mão indiferente, ela gira a roda,
e um ou outro
número aparece sortudo, enquanto a única constante
é a mudança,
o fluxo e o refluxo de uma maré como a
do estreito de Eurípo.
Os reis são levados para baixo
e o rosto do conquistado
é levantado, mas apenas por um momento, como se zombasse dele.
Para os gritos e queixas de homens, ela não
se importa nenhum pouco,
e ela mesmo ri de seus gemidos deploráveis
que ela revelou.
É o jogo que ela joga e é uma demonstração de
poder implacável,
uma maneira de manter seus devotos em uma total sujeição,
levantar os homens e depois derrubá-los em
ruína (BOETHIUS, Livro II, p. 30-31).²⁵

O mesmo perfil encontramos na *Fortuna* do *Roman de Fauvel*:

Você não sabe bem o que eu posso fazer
Nem a que jogos eu sou capaz de jogar...
Fauvel, você não me conhece nada!
[...]
Minha maneira de ser é dupla
Para alguns eu sou bela, para outros sofrimento:
Eu sou filha do rei dos reis
Que o mundo e todos seus problemas me confiou.²⁶

A *Fortuna* do notário Gervais de Bus cita o exemplo de Boécio e a sua obra *Consolatio*, na qual a *Filosofia* havia lhe ensinado acerca de sua natureza inconstante e da sorte que ela distribui ao seu bel prazer (vv. 2476-2512).

Ao ser questionada pelo filósofo sobre sua atual condição, a *Fortuna* de Boécio afirma que tudo o que ele possuía havia conquistado graças à ela, já que riquezas, poder, honra e tudo

²⁵ trad. nossa.

²⁶ (vv.2175-2177, 2218-2221, trad. nossa).

o que o homem deseja está sob sua influência, e quando ela quiser ela toma de volta o que lhe pertence como parte de seu jogo e do seu próprio desejo:

Que queixa você tem para fazer contra mim? Que mal eu fiz para você? Que posses eu tomei? [...] quando a natureza o tirou do ventre de sua mãe, você estava nu, pobre e indefeso. Eu te aceitei e fui gentil com você. Eu te mimei e te dei mais do que você precisava. [...] Eu lhe dei todos os tipos de afluência e luxo, o que quer que estivesse em meu poder, e você tomou como se fosse seu direito. Agora que eu peguei de volta, você deveria me agradecer pelo uso do que sempre foi meu, ao invés de reclamar da perda do que nunca foi seu. Por que reclamar ou protestar? Eu não fiz nenhum mal a você, mas apenas retirei a riqueza e as honras que todos sabiam que eram minhas para doar (Livro II, prosa II, p. 31-32, trad. nossa).

Mais que revelar a Boécio a natureza de *Fortuna*, a obra pretende distinguir sua ação da *Providência divina*, mostrando, no entanto, que ambas são a mesma coisa e se complementam na ordenação do mundo. Neste caso, não é mais chamada no diálogo de *Fortuna*, mas *Destino*:

A geração de todas as coisas e o desenvolvimento das coisas que mudam e se movem tomam sua ordem e formas e causas da mente imutável de Deus. Essa mente, na fortaleza de sua unidade, estabeleceu a maneira pela qual a multiplicidade de coisas se comporta. Este plano, quando pensamos nisso como a pureza da inteligência de Deus, chamamos providência. Mas quando pensamos nisso em referência a todas as coisas em movimento que ela controla, chamamos isso de destino. [...] A providência é a própria razão divina, estabelecida pelo mais alto governante de todas as coisas, a razão pela qual ordena tudo o que existe. Mas o destino é a disposição inerente a cada uma dessas coisas, através da qual a providência liga todas as coisas, cada uma na ordem correta (BOETHIUS, Livro IV, prosa VI, p. 131-132, trad. nossa).

Neste sentido, a soberania do mundo já não está mais nas mãos de *Fortuna/Destino* como era no imaginário da Antiguidade, embora ela participe de sua ordenação junto com a providência. Cabe agora ao próprio Deus tal poder. Deus criou o universo e tem um plano para ele desde a eternidade, este plano chama-se *providência* e o controle no que concerne ao movimento, *Destino*:

A providência abarca todas as coisas juntas, embora sejam infinitas em número e diferentes umas das outras, **mas o destino organiza os movimentos de coisas separadas, distribuídas em vários lugares, formas e tempos**. O desdobramento da ordem do tempo está unido na previsão da mente de Deus, mas a unidade, quando distribuída entre as coisas no desdobramento do tempo, é o que os antigos chamavam de destino. (BOETHIUS, Livro IV, prosa VI, p. 132).²⁷

²⁷ grifo nosso, trad. nossa.

Deste modo, Boécio une argumentação racional por meio da *dama Filosofia* e explicação teológica sobre a criação do mundo e vontade de Deus. Esta maneira de conciliar as duas formas de pensamento ganhará espaço na Idade Média começando pela edição da *Consolatio* feita por Cassiodoro (490-581 d.C.), seu substituto na corte de Teodorico que retratava em uma iluminura a Filosofia "com traços da sabedoria bíblica, ela muitas vezes identificada com Cristo" (MARENBN, 2003, p. 174).²⁸ É esta ideia de destino relacionado à providência que vemos no controle que a *Fortuna* do *Roman de Fauvel* exerce. Há nesse sentido uma junção da tradição não cristã de uma divindade entre tantas outras, mas que é soberana - pois ordena o universo- com a tradição cristã, na qual essa mesma soberania só poderia estar nas mãos de Deus.

Lembrando os estudos de Howard R. Patch, Barbara Falleiros sintetiza essa preocupação dos autores medievais em harmonizar o conceito de *Fortuna* e dos ensinamentos bíblicos em três atitudes diferentes: "[...] a aniquilação de fortuna, o esforço de estabelecer um compromisso entre as concepções pagã e cristã, ou ainda a elaboração de um conceito de fortuna propriamente cristão" (FALLEIROS, 2010, p.2, trad. nossa).

Além da contribuição de Cassiodoro, a obra de Boécio pode ser conhecida e inspirar a elaboração de outras narrativas graças a diversas traduções, comentários e adaptações que recebeu no decorrer dos séculos (MARENBN, 2003, p. 173). No século XII a *De consolatio philosophiae* já estava estabelecida não apenas pelas compilações e traduções, mas por novos escritos e iconografias como o *Hortus deliciarum* feito pela abadesa Herrade de Landsberg (1130-1195) do mosteiro de Hohenbourg mencionada na introdução deste trabalho. Alain de Lille (1128-1202) e Adam de la Halle (1237-1288) são exemplos de autores anteriores ao *Roman de Fauvel* que recorreram à imagem de *Fortuna* no desenvolvimento de suas obras na Idade Média.²⁹

Porém, vale ressaltar uma das traduções mais importantes da *Consolatio philosophiae* do medievo, a do poeta Geoffroy Chaucer (c.1343-1400), feita em 1380 em inglês arcaico a partir de uma tradução em francês antigo, produzida em 1300 que foi oferecida para o rei Filipe o Belo (1285-1314) por Jean de Meung (1240-1305), poeta que escreveu a continuação do *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris (c. 1200-c. 1238).

²⁸ trad. nossa.

²⁹ Não é nossa intenção neste trabalho discutir a noção de autor no medievo. Basta que se tenha em mente que o "autor" neste período carrega diversos significados. Ele é o escritor do texto, pode ser o intérprete caso seja um poema e mesmo o músico que acompanha com instrumentos o intérprete do poema (ZUMTHOR, 1997, p. 221).

Jean de Meung, inclusive em sua continuação do poema (1268-1285), aproveitou elementos da *Consolatio*, ainda que de maneira diferente, tais como as personificações de *Razão* e *Natureza* reiterando a reescritura e o rearranjo característicos da literatura medieval (MARENBON, 2003, p, 181).

Roman de Fauvel- Roman de la Rose

O *Roman de Fauvel* se inspirou no *Roman de la Rose* para compor o conjunto de sua narrativa, haja vista sua veia satírica. Contudo, a semelhança também reside na estrutura do poema, ambos escritos em versos octossilábicos e com personificações como personagens.

O *Roman de la Rose* foi uma das obras mais lidas na Idade Média e considerada por alguns estudiosos como "a mais importante da literatura alegórica medieval" (ŽAKELJ, 2011, p. 155). Narra a aventura do *Amante* que viaja em sonho para um lindo jardim para conquistar sua amada, a *Rosa*, jardim este onde habita as personificações *Riqueza*, *Juventude*, *Lazer*, *Beleza*, entre outras.

No entanto, o *Amante* deve se esquivar das artimanhas preparadas por outras personificações: o *Perigo*, o *Ciúme*, a *Boca-Suja*, etc.³⁰ A primeira parte do poema é uma canção nos moldes da literatura do Amor cortês, muito apreciado na Idade Média. A segunda parte, no entanto, possui uma veia mais satírica e crítica em relação ao clero, às mulheres e a própria monarquia.

A *Fortuna* no *Roman de la Rose* além de ter a roda, é representada cega (vv. 3979-3989, 6169) para demonstrar que ela não enxerga quem é beneficiada por seus poderes. Como nos lembra Lukasik (2006, p. 7), o papel de *Fortuna* no poema "[...] é de se colocar entre o Amante e o objeto de seu desejo [a Rosa]". Mas *Fortuna* não é retratada como deusa seguindo a tradição da *Consolatio* reproduzida diversas vezes no medievo, antes, no poema, ela mesma se despe e não possui a coroa como estava habituada a ser representada na iconografia e depois no *Roman de Fauvel*, indicando que ela não merece ser considerada como deusa como alguns o fazem:

Você fez de Fortuna uma deusa
e até o céu a enalteceste,
coisa não se deve fazer,
porque não é nem justo, nem sensato
que ela tenha a sua morada no paraíso (vv. 5910-14).³¹

³⁰ Na narrativa, a *Rosa* é arrancada do jardim antes de ser conquistada.

³¹ Trad. nossa.

Interessante notar também que diferentemente do *Roman de Fauvel* no qual *Fortuna* mora num lugar alto (*Macrocosmo*), uma morada acima da geografia terrena e portanto, mundana, representando também sua natureza superior, a *Fortuna* do *Roman de la Rose* habita em um bordel (vv. 6148-6156).

É ainda a partir do *Roman de la Rose* que a literatura- de maneira geral- do século XIV em diante intensificará a imagem da *Fortuna*, seja para atribuí-la a Boécio ou não. Entre os poemas que recorrem à sua figura está o segundo livro do *Roman de Fauvel* que segue o estilo satírico da segunda parte do *Roman de la Rose*, -embora com tema diverso ao de Jean de Meung-, para divertir e ao mesmo tempo criticar e admoestar a sociedade contemporânea à narrativa.

Além disso, é mais provável que o autor do poema, Gervais de Bus, tenha se inspirado também na tradução francesa da *Consolatio philosophiae* de Jean de Meung que foi a mais disseminada na Idade Média (MARENBNON, 2003, p. 180; HINDMAN & BERGERON-FOOTE, 2014, p. 90).

A *Fortuna* de Gervais de Bus, demonstra por fim, que *Fauvel* também faz parte de um plano maior estabelecido por Deus e será julgado no fim do mundo, pois, ele é o mensageiro do *anticristo* (vv. 3121-3127). Deste modo, o reinado que *Fauvel* exerce é permitido por Deus e pela *Fortuna* como *fatum* e não prova de amor e consentimento das ações dele. O reinado de *Fauvel* também não será eterno, pois, tanto ele quanto "seu pai" (o Diabo), e todas as pessoas que o seguiram serão condenados (vv. 3139- 3148).

Neste viés, o autor do poema mostra que a situação do próprio reino de França com suas turbulências políticas sentidas por toda a sociedade e com a própria Igreja sofrendo injustiças, é temporária e faz parte de um plano maior de Deus para o mundo inteiro (vv. 3867-3877).

Fauvel então é colocado em seu lugar na narrativa como um ser vil sem nenhuma honra. Mas para cumprir o desígnio divino até a chegada do Julgamento final, *Fortuna* oferece sua irmã *Vã Glória* para casar-se com *Fauvel* que aceita imediatamente trazendo ao mundo vários filhos- *fauveaus*-, para a destruição do reino de França (vv. 5736-5754).

O *Roman de Fauvel* apresenta ao público do poema uma interpretação da *Fortuna* diferente da estabelecida pelo medievo por meio das obras de Agostinho, e em certos aspectos, de Boécio e de Cassiodoro, do conjunto *Carmina Burana* e da representação emblemática da abadesa Herrade, bem como de sua obra contemporânea *Roman de la Rose*.

A *Fortuna* para Gervais de Bus carrega muito da herança dessas obras por ser uma narrativa cristã, mas ao representar *Fortuna* como a própria *Providência divina* -"Fortuna nada mais é que a Providência divina" (vv. 2290-2291)-, isto é, parte da própria "essência divina", ele retoma as práticas religiosas e culturais mais antigas, as crenças dos gregos e sobretudo dos romanos que a viam como soberana filha do deus mais poderoso Júpiter, no poema retratada ora como filha de Deus ora como "filha do rei dos reis" (vv. 2219), além de ser detentora do movimento do universo.

Portanto, a representação da *Fortuna* na Idade Média e especificamente no *Roman de Fauvel* não dependeu apenas de um registro literário, embora a *Consolatio* de Boécio tenha sido o mais importante para a elaboração das obras posteriores. Todo o conjunto de cantos, poemas, diálogos, iconografia, contribuíram para a permanência e mudanças de determinadas características deste ser divino.

Considerações Finais

Não pretendemos traçar toda a trajetória que o culto à deusa *Fortuna* percorreu na antiguidade e Idade Média, nem daríamos conta de tal empreendimento. Mas procuramos evidenciar alguns pontos afim de clarificar ao menos duas características mais relevantes para nosso trabalho: 1) *Fortuna* foi considerada uma deusa poderosa com controle do destino dos homens mortais e dos deuses, mestre do tempo e da vida dos mortais. 2) Como mestre do tempo, ela era considerada também protetora do rei, o qual concederia vitórias. Nesse sentido, a ligação da *Fortuna* com o rei *Fauvel* seria para o anti-herói, justificável, já que ele busca o mesmo poder e conseguiria por intermédio do casamento.

Este retrato da *Fortuna* foi aos poucos sendo modificado. Para alguns, ela era uma deusa que se mostrava "cruel" e não se importava se o beneficiado era justo ou não. Para outros- e essa imagem permaneceu-, *Fortuna* era auxiliar da providência divina cristã e sua ligação com a cultura não-cristã foi substituída por uma *expressão* da vontade de Deus. Essa discussão já estava presente na *Civitate Dei* de Agostinho, onde ele questionava a existência da divindade e sua presença foi marcada em seguida com Boécio.

As características da deusa no imaginário da antiguidade, isto é, sua soberania frente ao universo, seu domínio sobre o tempo, as riquezas e sobre a própria humanidade, além de sua proteção ao rei sofreram modificações radicais com Agostinho, na medida em que o clérigo não concebia um mundo regido pelo acaso, mas onde um ser divino distribuía sortes e mazelas sem o correto julgamento sobre os maus e os justos. Para ele, apenas o Deus cristão controla absolutamente tudo e possui um plano traçado para os homens e não reconhecer o seu poder traz sofrimento como punição.

Boécio, no entanto, tornará as diferenças entre Deus e *Fortuna* mais sutis e a deusa será considerada como uma influência auxiliar da providência divina. Deus criou o universo e manifesta sua presciência por meio da providência divina que depende em certa medida do destino, a força motriz da *Fortuna* para o controle de tudo que se move. Esta concepção permanecerá na literatura medieval, embora haja sempre o receio de delegar mais poder à *Fortuna* do que o cristianismo permite como adverte o *Roman de la Rose*.

A maior diferença ocorreu no século XIV sobretudo com o *Roman de Fauvel* que ergue *Fortuna* ao status da própria Providência divina por ser filha de Deus e propriedade de sua "essência divina". Ainda que por todo o *Roman* a soberania de Deus prevalece sobre os homens, *Fortuna* segundo o poema, compartilha esta soberania junto de *Sabedoria* que criou o universo e, por isso, *Fortuna* controla tudo que se move no mundo cumprindo a vontade de Deus até que chegue o Julgamento final.

Não tivemos assim, como dito acima, a intenção de recolher e apresentar todo o material acerca de *Fortuna*, mas demonstrar também com a ajuda dos documentos literários mais conhecidos na Idade Média ocidental, a prática de uma reflexão chamada de *interpretatio* por Roessli e Veyne (2014; 2009) acerca da religião antiga na construção do imaginário cristão, graças como vimos, a uma diferença na moral religiosa que permite não apenas assimilar uma cultura diferente, mas transformá-la a partir de suas próprias convicções que sem essa reflexão não seria possível conciliar.

Assim, o autor do *Roman de Fauvel* soube aproveitar este lugar-comum que era a imagem da deusa *Fortuna* para desenvolver sua própria interpretação, das *Escrituras Sagradas* e do processo político no qual ele vivia. Do mesmo modo, a *Fortuna* foi explorada por Boécio na *Consolatio* para tentar compreender seu estado lastimável de prisioneiro político, por Agostinho para explicar a partir de seu ponto de vista a derrota dos romanos e mais anterior a estes contextos, enquanto que em Roma, foi considerada a responsável pelo surgimento do império romano, e na Grécia, por exemplo, sendo assim a possível explicação para as derrotas e vitórias tanto individuais quanto de civilizações inteiras.

Tal é a força da crença em *Fortuna* que ela continuará presente não apenas na literatura moderna, mas no vocabulário contemporâneo quando no referimos aos bons auspícios, à sorte e a própria fortuna em situações favoráveis e ao azar e má sorte em relação aos fracassos, seja no jogo ou na vida.

Fontes

AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. Vol. 1. (Livro I a VIII). Tradução, prefácio, nota bibliográfica e transcrições: J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Serviço de educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

BOETHIUS, AniciusManliusSeverinus. **The Consolation of Philosophy**. Trad. David R. Slavitt. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2008.

CARMINA BURANA ca. 1230. **Carmina buranamoralia et satirica**. BibliothecaAugustana. Disponível em <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/cronologia/Lspost13/CarminaBurana/bur_cmo1.html>. Acesso em: 12/ago/2018.

CARMINA BURANA. In: **Biblioteca digital mundial**. Disponível em <https://www.wdl.org/pt/item/14698/>. Acesso em 18/dez/2019.

HOMERO. **Ilíada**. Vol. 1. Tradução Haroldo de Campos. Introdução e organização Trajano Vieira. 4 ed. São Paulo: Arx, 2003.

LE ROMAN DE FAUVEL. Édition, traduction et présentation par Armand Strubel. Le livre de poche, 2012.

LE ROMAN DE LA ROSE. Guillaume de Lorris (1200?-1260?), Jean de Meung (124.?-1304?). publ. d'après des ms. par Ernest Langlois. Sociétés des anciens textes français, 1914-1924.

OVÍDIO. **Fastos**. Edição bilíngue. Col. Clássica. Tradução Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Revisão de tradução Júlia Batista Castilho de Avellar. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

VIRGÍLIO, **Eneida**. 2a ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2016.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO; AQUINO. **De magistro/Sobre o mestre**. Edição bilíngue latim-português. Trad. Fernando Denardi. Campinas: Kírion, 2017.

HINDMAN, S.; BERGERON-FOOTE, A. **Flowering of medieval french literature**. "Auparler que m'apristmamere". Catalogue 18. Lesenluminures LTD. Paris, 2014.

HUÉ, D. L'orgueil du cheval. In: **Le cheval dans le monde médiéval**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1992. Disponível em <http://books.openedition.org/pup/3331>>. Acesso em 04/jul/2016.

LEERS, L. **La Fortuna romaine et l'heritagegrècque**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Faculté de philosophie et Lettres. Université de Liège. Liège, p. 121. 2010.

LEWANDOWSKI, I. Les déesses Fortune, Adrastie-Némésis et Justice das les Res gestae d'Ammien Marcellin. In: **Kêpoi: De la religion à la philosophie**. Mélanges offerts à André Motte Liège: Presses universitaires de Liège, 2001. Disponível em <http://books.openedition.org/pul/11151>>. Acesso em: 14/jan/2018.

LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LUKASIK, V. Nature et Fortune: mère et marâtre. In: **Hasard et Providence XIV^e-XVI^e siècles. Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes**, Tours, 3-9 juillet 2006, p. 1-12. Disponível em <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>. Acesso em: 01/mar/2018.

MACEDO, J. S. Representações da ordem temporal e espiritual do mundo no *Roman de Fauvel*. In: PRIMEIRO ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO DO NEAM RELIGIÕES E VISÕES DE MUNDO NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO. 1., 2016, Assis. **Anais...** Assis: UNESP-Campus de Assis., 2018.

MARENBOON, J. **Boethius**. New York: Oxford University Press, 2003.

Musée du Louvre. Disponível em <http://www.louvre.fr/mediainages/tyche-d-antioche>>. Acesso em 18/dez/2019.

PASTOUREAUX, M. **Une histoire symbolique du MoyenÂge occidental**. Éditions Séuil, 2004.

ROBLES, M. **Mulheres, mitos e Deusas**. O feminino através dos tempos. Tradução: William Lagos e Débora Dutra Vieira. São Paulo: Aleph, 2006.

ROESSLI, J. Assimilation chrétienne d'éléments païens : Construction apologétique ou réalité culturelle ? **Laval théologique et philosophique**, 70(3), 2014, 507–516.

TORRANO, JAA. In: HESÍODO. **Teogonia dos deuses**. Estudo e tradução: JaaTorrano. 3a edição. Biblioteca Pólen: Iluminuras, 1995.

VEYNE, P. **O império greco-romano**. Trad. Marisa Rocha Motta; revisão técnica Mary Del Priore. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

ŽAKELJ, Š. Le Roman de la Rose : la bibliothèque du savoir médiéval, Postures, Dossier Interdisciplinarités / **Penser la bibliothèque**, n°13, 155-168. Disponível em < <http://revuepostures.com/fr/articles/zakelj-13>> . Acesso em: 29/ maio/ 2017.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.