

A CONSTRUÇÃO DO PASSADO MEDIEVAL

Textos Inéditos e Publicados

Luís Krus



Luís Filipe Llach Krus (1954-2005), historiador e investigador, foi um dos principais medievalistas portugueses. Doutorou-se em História Medieval em 1990 pela Universidade Nova de Lisboa, com a tese *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)* (F. Gulbenkian/JNICT, 1994). Catedrático da FCSH-UNL, fundou e dirigiu o Instituto de Estudos Medievais. Orientou numerosas teses de mestrado e de doutoramento e deixou uma vasta e diversificada obra, revelando uma marca muito pessoal na escolha dos temas, abordagens e problematizações. Particularmente atento a uma história cultural que cria só poder ser compreendida e construída num quadro interdisciplinar, soube associar, com mestria e de forma inovadora, o ofício de historiador às perspectivas da antropologia e da sociologia. Tal faceta acabou por reflectir-se também em obras redigidas em parceria com outros historiadores (José Mattoso, Amélia Aguiar Andrade, Olga Bettencourt, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Arlindo Caldeira) revelando, por detrás da aparência de uma história mais local (Aguar de Sousa, Terra de Santa Maria, Paços de Ferreira, Arcos de Valdevez), a possibilidade de um outro olhar sobre o território, determinado por uma compreensão rigorosa e inovadora da sua própria memória documental.

*Este é o amor das palavras demoradas
Moradas habitadas
Nelas mora
Em memória e demora
O nosso breve encontro com a vida*

Sophia de Mello Breyner, "Breve encontro"

A CONSTRUÇÃO DO
PASSADO MEDIEVAL
Textos Inéditos e Publicados

LUÍS KRUS

IEM - Instituto de Estudos Medievais

Colecção ESTUDOS

O Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa é financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia

Título A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados

Autor Luís Krus

Prefácio José Mattoso

Edição IEM - Instituto de Estudos Medievais

**Referência da
imagem da capa** "BPMP, Stª Cruz 11, fl.117, Imagem em Margem de Pé"

Colecção Estudos 1

ISBN 978-989-97066-2-0

Concepção gráfica Ana Pacheco

Depósito legal 327236/11

Impressão e acabamento A Triunfadora - Artes Gráficas, Lda.

Índice Geral

Apresentação da série «Estudos» da colecção editorial do IEM	9
Prefácio	11
Biografia Luís Filipe Llach Krus (1954-2005) <i>In Memoriam</i>	15

PARTE I

<i>Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa. Estudos</i>	17
Apresentação	19
1. A ESCRITA E O ARQUIVO: CONDICIONANTES E PRÁTICAS	21
A vivência medieval do Tempo	21
Atitudes face à inovação/tradição na sociedade medieval.	33
Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III	41
O rei herdeiro dos condes: D. Dinis e a herança dos Sousas	59
2. A COMEMORAÇÃO DAS ORIGENS: REIS, SANTOS E HERÓIS	93
Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as memórias da <i>Reconquista</i>	93
Os heróis da <i>Reconquista</i> e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a <i>Primeira Crónica Geral de Espanha</i>	115
S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas	127
Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus	133
Uma variante peninsular do mito de Melusina: a origem dos Haros no <i>Livro de Linhagens</i> do conde de Barcelos	151
O discurso sobre o passado na legitimação do senhorialismo português dos finais do século XIII.	171
As origens lendárias dos condes de Trastâmara	181

3. NOTAS BREVES	189
Leituras	189
A visão do passado em <i>Non ou a Vã Glória de Mandar</i> de Manoel de Oliveira.	207
A memória histórica do país na população escolar do distrito de Castelo Branco — resultados de uma sondagem.	211

PARTE II

<i>Textos Inéditos</i>	219
O imaginário da <i>Reconquista</i> no Condado Portucalense	221
A memória do Recontro de Valdevez nas Crónicas Medievais Portuguesas. . . .	229
História Cultural e das Mentalidades Medievais (Lição Síntese). <i>A produção do passado nas comunidades letradas do Entre Minho e Mondego nos séculos XI e XII – as origens da analística portuguesa</i>	235
A construção do passado na fronteira ocidental da Hispânia cristã, séculos XI e XII.	259
Benedictinos, Cistercienses e Ordens Militares-Religiosas (Templários, Santiago e Avis) e a sua importância para a formação da identidade portuguesa	271
Leituras profanas da festa sagrada	279
A representação portuguesa de uma comunidade nobiliárquica hispânica nos séculos XIII e XIV	291
Os 850 anos do mosteiro de Alcobaça. A apropriação portuguesa de um projecto cultural europeu	303
Bibliografia de Luís Krus	309
Teses orientadas por Luís Krus	323

Apresentação da série «Estudos» da colecção editorial do IEM

Publicados que estão os dois primeiros volumes da série «Documentos» da Colecção editorial do IEM, é chegada a vez de inaugurar a série «Estudos». Enquanto que a primeira série acolhe trabalhos de publicação e edição de documentação medieval, a segunda abrangerá estudos interpretativos de cariz científico sobre a Idade Média portuguesa. Tal como se escreveu na Apresentação da série «Documentos», o objectivo central deste projecto é proporcionar condições aos investigadores medievalistas para publicarem os seus trabalhos, em edições científicas, estando o IEM aberto a todas as propostas neste âmbito, e contemplando ainda as parcerias editoriais.

O primeiro volume da série «Estudos», de seu nome *A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados*, reúne um conjunto de escritos históricos de Luís Krus. Uma parte deles já foi publicada, mas a completa inexistência de exemplares disponíveis, a par da procura por novos leitores, justificam a sua reedição; os outros foram recuperados e tratados por uma equipa do IEM, a partir do espólio deixado pelo nosso saudoso colega. Apresentamos aqui público agradecimento a todos os que estiveram envolvidos nesta edição, dispensando a sua nomeação, por tal já estar feito no Prefácio à obra, da autoria do Professor José Mattoso. A maior parte dos escritos do segundo conjunto provêm de palestras e apresentações públicas, e a sua publicação era, portanto, esperada com o maior interesse; o esforço que representou a edição justifica-se totalmente pela actualização possível que representa, hoje e para o futuro, da obra de um dos mais criativos e profundos estudiosos do Portugal medieval.

Publicamos este livro numa fase em que a sociedade portuguesa atravessa sérias dificuldades, que se reflectem na vida dos centros de investigação; fase, ainda, em que as universidades passam por uma difícil adaptação aos novos tempos e em que, por toda a parte, vemos jovens altamente especializados ficarem à margem de uma digna integração laboral; numa fase enfim em que a História, especialmente a dos períodos mais recuados, é suspeita de inutilidade. Como diria Alexandre O' Neill, de quem Luís Krus certamente apreciaria a fina ironia e a lucidez, "Hoje não é fácil o tempo". Mas as dificuldades devem transformar-se em desafios, em formas de aperfeiçoar a faculdade humana da recriação positiva. Publicar a obra de Luís Krus pode assim não ser – não o é –, regresso saudosista aos tempos fundadores. É antes um gesto de futuro: pela sua qualidade, pela capacidade de inovação do seu Autor, pela séria dedicação ao trabalho universitário, pela generosidade intelectual e humana que sempre manifestou para com colegas e alunos. O que dele invocáramos ao publicar este livro talvez se sintetize, afinal, no verso do mesmo poema, que nos aponta uma saída de esperança, recusando o excessivo pessimismo ou a renúncia à acção, preferindo antes um realismo fundado no saber profundo – "é tempo de unir no mesmo gesto / o real e o sonho".

Maria de Lurdes Rosa
(Directora do IEM)

Prefácio

Passados cinco anos depois da morte de Luís Krus, continuamos a dizer acerca dele o mesmo que Fernando Pessoa dizia de Sá Carneiro: «Morre cedo aquele que os deuses amam». Fazia-se eco de Plauto e de Menandro («*Quem dii diligunt, adolescens moritur*»). O que, para os antigos, traduzia a revolta contra os deuses invejosos dos heróis, significa, para nós, o inconformismo para com o absurdo de a vida não proteger quem mais parece merecê-la. Não nos resignamos com aquilo que a sabedoria popular parece considerar uma regra geral: «Quem Deus ama, cedo chama». Deixemos, porém, as interrogações sobre o mistério da vida, e recordemos os sinais daquilo que, em Luís Krus, manifestava o amor de Deus ou dos deuses, ou seja, o que a sua personalidade tinha de excepcional. Os seus alunos, os seus discípulos, os seus amigos e os seus colegas não o podem esquecer; mas dificilmente conseguiriam definir uma personalidade tão invulgar como a dele. Ao mesmo tempo próximo, familiar e secreto, simples e sábio, erudito e humano, sensível às artes e rigoroso na ciência, generoso no encorajamento dos principiantes e certo nas apreciações críticas, sábio e desprezioso, tão seguro e perspicaz na apreciação de um filme contemporâneo como na interpretação de um romance medieval, tão emocionado por uma música moderna como encantado por uma iluminura do século XII.

Recolher os seus escritos inéditos, reeditar os menos conhecidos ou já esgotados e recensear a lista de textos mais curtos, dispersos por ele *à tout vent* em obras colectivas, é, pois, uma forma de manter viva a sua memória e de fazer frutificar as sementes que deixou sem se preocupar nunca em se prevalecer com os seus êxitos nem tirar qualquer vantagem pessoal das suas realizações. A leitura dos seus inéditos mostra que o seu pensamento e as suas ideias estavam em plena maturação e que, se a vida lho tivesse permitido, continuaria a fazer uma obra pioneira e inovadora. Sirva de exemplo a sua lição nas provas de agregação apresentada publicamente na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, sobre a «construção do passado», e na interpretação que então deu aos *Anais de Lorvão*, conhecidos há séculos, mas nunca devidamente inseridos no contexto em que foram redigidos; infelizmente só pudemos encontrar o esquema de que se serviu nessa ocasião.

A recolha e selecção dos textos inéditos publicados nesta colectânea foi feita por João Luís Fontes e Luís Filipe Oliveira com a minha ajuda; recolhemos os inéditos que encontrámos no espólio de Luís Krus, fizemos a revisão dos que estavam em estado de puderem ser publicados e reunimos a lista dos pequenos textos dispersos em obras colectivas e das teses de doutoramento e de mestrado por ele orientadas; a

organização da bibliografia completa veio prolongar a recolha feita por Ana Oliveira e Pedro Chambel, completada por Amélia Aguiar Andrade e João Luís Fontes para a exposição organizada pelo IEM por ocasião do Colóquio «Inquirir na Idade Média» (2007); o trabalho editorial e a coordenação das várias contribuições foram assegurados por Lurdes Rosa como colega de Luís Krus e como presidente do IEM.

É preciso dizer, em todo o caso, que a modéstia e a generosidade espontâneas com que Luís Krus trabalhava o levavam a apresentar como resultado de colaboração em obra comum aquilo que na verdade, por vezes, lhe pertencia sobretudo a ele. Assim, a sua obra que, à primeira vista, parece relativamente reduzida, é, na verdade, bem mais extensa. Sou disso testemunha privilegiada devido à colaboração que deu a obras que saíram sob minha responsabilidade ou orientação, mas em que ele foi a peça essencial. Quero-me referir ao catálogo do núcleo da Madre de Deus da XVII Exposição de Arte Ciência e Cultura (1983), ao catálogo do pavilhão de Portugal na Exposição Universal de Sevilha em 1992 (coordenado por Francisco Faria Paulino), aos artigos de análise das inquirições de 1258 no julgado de Aguiar de Sousa (com a colaboração de Olga Bettencourt), e no concelho de Paços de Ferreira (com a colaboração de Amélia Aguiar Andrade), do livro *O castelo e a feira* sobre a Terra de Santa Maria (com a colaboração da Amélia Aguiar Andrade (1989) e ainda *A Terra de Santa Maria no século XIII* (com os mesmos, 1993). Pela minha parte, sinto-me sempre um pouco incomodado quando vejo citados sob o meu nome obras que, na verdade (e sem esquecer as contribuições de Olga Bettencourt e de Amélia Aguiar Andrade), lhe pertencem mais a ele do que a mim, como acontece particularmente com os dois livros sobre a Terra de Santa Maria e as duas análises das inquirições. É verdade que nunca regateou méritos nem contava páginas ou horas de trabalho. Mas não posso deixar de dar este testemunho, que me parece essencial para medir a importância e as características próprias da obra medievalista de Luís Krus.

Também é preciso não esquecer o que lhe devem alguns dos autores das teses de doutoramento e de mestrado que orientou. Além de ter sido ele, muitas vezes, a propor o tema, costumava seguir assiduamente todas as fases da elaboração, e, se era preciso, corrigia frase a frase, com infinita paciência, o próprio texto da dissertação. Deste modo, podem-se considerar também suas, em grande parte, algumas das dissertações que orientou. A sua escrita inconfundível revela, sem equívocos, o generoso cuidado com que orientava os seus discípulos.

Como docente, foi largos anos responsável pela disciplina de História da Cultura e das Mentalidades Medievais. Era esta, de facto, a sua área preferida. Além de dar às suas aulas uma orientação muito atraente, pelo facto de usar com grande naturalidade processos audiovisuais (foi ele que me fez escutar os hinos de santa Hildegarda, e me ofereceu não poucos CDs de música medieval, entre eles a gravação

dos *Carmina Burana* e do cântico da *Sibila*), deu lições magistrais sobre o conceito e a simbologia da cidade e outros temas sobre os quais estava sempre bem informado, graças às suas vastíssimas leituras. A sua sensibilidade aos problemas antropológicos inspirou-lhe duas das suas mais originais investigações, uma sobre a procissão dos nus, onde traçou a evolução do culto dos Cinco Mártires de Marrocos, e outro sobre «A morte das fadas», isto é sobre as origens míticas da família dos Haros e as versões do mito de Melusina na Península Ibérica.

O seu tema preferido, porém, era o da concepção medieval do passado. Apresentava-o com uma «construção». Ou seja, como uma representação mental cujo sentido deve ser procurado enquanto discurso destinado a legitimar ou orientar o presente da sociedade que o produz. Onde mais claramente expôs as suas ideias a este respeito foi na já referida lição das provas de agregação que defendeu em 1998 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Pôde, assim, dar uma explicação e uma interpretação lógica e fecunda acerca dos minúsculos *Anais de Lorrvão*, que, apesar de serem tão curtos, representam bem o registo de uma memória legitimadora da comunidade monástica onde foram escritos e uma defesa dos seus direitos na situação conflitual em que os monges se viram no princípio do século XII. Mas o mesmo conceito está também presente nos seus textos mais circunstanciais acerca da batalha do Salado, do papel das ordens religiosas e militares na formação da identidade portuguesa, do tema da fronteira nos séculos XI e XII, da batalha de Valdevez e do imaginário da Reconquista, como estivera já em trabalhos mais antigos recolhidos na colectânea de trabalhos publicada pela editorial *Patrimonia*, que o Prof. Miguel Rodrigues e a Dr^a. Lucília Runa amavelmente permitiram reeditar juntamente com os inéditos recolhidos pelo Instituto de Estudos Medievais.

Mas a obra mais fecunda de Luís Krus foi, sem dúvida, a sua tese de doutoramento, já esgotada e difícil de encontrar, acerca da *Concepção nobiliárquica do espaço ibérico. Geografia dos livros de linhagens medievais portugueses (1280-1380)*. Com uma perspicácia rara, Luís Krus mostrou que a atribuição das memórias consignadas nos livros de linhagens a espaços determinados (a cidade ou o campo, a fronteira ou a retaguarda, a corte régia ou o paço senhorial) tem sempre uma conotação ideológica; as narrativas têm sempre um sentido positivo ou negativo e servem, portanto, de padrão de comportamento para a atribuição de superioridade ou de inferioridade na escala hierárquica da nobreza. Ao mesmo tempo, a análise que faz de dezenas e dezenas de episódios narrados nos nobiliários permitiu-lhe resolver ou propor hipóteses interpretativas de aparentes anomalias textuais, e alterar propostas anteriores (nomeadamente algumas das minhas) acerca da autoria e da transmissão dos mesmos livros. Na verdade, poucos medievalistas desenvolveram de uma forma tão inteligente como ele o ponto de vista das condições de produção dos textos, para os situar no

seu tempo, tendo em conta a função social que exerceram. É este ponto de vista que dá uma efectiva unidade a uma obra aparentemente dispersa. Descobre-se, até, em pequenos artigos de carácter enciclopédico que redigiu para obras colectivas, como o *Dicionário de Literatura Medieval Portuguesa*, dirigido por G. Tavani e G. Lanciani, ou o *Dicionário ilustrado da História de Portugal*, dirigido por José Hermano Saraiva. Por isso se apresenta aqui, em apêndice, o seu elenco.

Refiram-se, por último os dois artigos não menos exemplares, de análise das inquirições de 1220 e de 1258, um sobre o julgado de Aguiar de Sousa, outro sobre o concelho de Paços de Ferreira, e ainda o livro sobre a Terra de Santa Maria. O primeiro, realizado com a colaboração de Olga Bettencourt, apresenta-se como um trabalho em função da história da nobreza; outro, foi escrito com a ajuda de Amélia Aguiar Andrade, em função da história da sociedade e da economia. O método é semelhante. Devem aproximar-se de outro artigo de Luís Krus com o título de «Escrita e poder. As inquirições de Afonso III». Representam um modelo de análise de uma das fontes históricas mais ricas da nossa história medieval. Foram ensaios para Luís Krus aplicar a sua experiência neste campo ao conjunto de uma «terra» medieval, a de Santa Maria da Feira, preparado com a colaboração de Amélia Aguiar Andrade. De facto, ele conhecia como ninguém a riqueza e a diversidade de dados que se podiam extrair das inquirições, o que as constitui como fontes ideais para a elaboração de uma base de dados, desde que se identifiquem os topónimos nelas registados. Daí surgiu a concepção de um projecto financiado pela FCT que vigorou durante três anos sob orientação da Professora Amélia Aguiar Andrade, que sempre colaborou com ele neste tipo de investigação. Apesar das dificuldades para o Projecto decorrentes da morte de Luís Krus e dos constrangimentos de financiamento, foi possível avançar com o cumprimento de alguns dos objectivos propostos, com o levantamento dos testemunhos documentais das Inquirições de 1220, a edição do texto das respectivas actas, a recolha da bibliografia complementar e a construção de uma base de dados com os respectivos protocolos de preenchimento. O seu preenchimento e disponibilização aos investigadores, que se conta poder acontecer a breve prazo, constituirá um contributo para o esclarecimento de questões até agora obscuras, como o processo de senhoriação do Norte de Portugal, além de muitos outros aspectos das estruturas sociais e económicas medievais portuguesas. A investigação inovadora de Luís Krus em torno das inquirições conduzidas nos reinados subsequentes alerta para a importância de avançar com o mesmo trabalho para os inquéritos conduzidos sob a égide de Afonso III e D. Dinis. Quem sabe se um dia será possível retomar o projecto.

José Mattoso

Carvoeiro do Vouga, Setembro de 2010

Biografia

Luís Filipe Llach Krus (1954-2005)

In Memoriam

Luís Filipe Llach Krus (7 de Setembro de 1954 - 5 de Junho de 2005), historiador e investigador, foi um dos principais medievalistas portugueses, bem conhecido no meio académico. Luís Krus doutorou-se em História Medieval em 1990 na Universidade Nova de Lisboa, com a tese *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280- 1380)* (F. Gulbenkian/JNICT, 1994), tendo apresentado Provas de Agregação em História da Cultura e das Mentalidades Medievais, na mesma Universidade, em 1998. Catedrático da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (onde até Março de 2005 foi vice-presidente do Conselho Científico, além de dirigir o Instituto de Estudos Medievais da referida Faculdade), orientou numerosas teses de mestrado e de doutoramento e deixou uma vasta obra diversificada e de marca pessoal na escolha dos temas, abordagens e problematizações, interessando-se nomeadamente pela história cultural num quadro interdisciplinar, associando o ofício de historiador às perspectivas da antropologia e da sociologia.

Foi o autor de grande parte do catálogo da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, *A Voz da Terra Ansiando pelo Mar* (1983). Colaborou também em várias publicações e revistas científicas.

O seu contributo científico está ainda disperso por numerosos e importantes artigos que escreveu sobre várias personalidades e temas medievais para o *Dicionário Ilustrado da História de Portugal* (Alfa, 1986), sobre autores e obras medievais para o *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (Caminho, 1993), sobre historiografia para o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Círculo de Leitores, 2000) e sobre o século XIII, para *Memória de Portugal* (idem, 2001).

PARTE I
*Passado, Memória e Poder na
Sociedade Medieval Portuguesa.
Estudos*

Apresentação

Reúnem-se neste volume alguns estudos que se encontravam dispersos por várias revistas, jornais, actas de encontros e de colóquios. Redigidos entre 1981 e 1992, tiveram distintas origens, auditórios e leitores. Corresponderam a diferentes momentos de motivação para a escrita: propostas de colaboração em publicações especializadas e na imprensa periódica, solicitações para a participação em reuniões científicas, pedidos de intervenção em assembleias profissionais e associativas, trabalhos preparatórios para a realização de provas académicas. Reproduzidos na sua forma original e guardando, por isso, as marcas da heterogeneidade dos seus tempos de produção e das suas origens, acabam por testemunhar sucessivas aproximações aos modos de equacionar, dizer e narrar a mesma problemática historiográfica. Valem, sobretudo, enquanto esboços e ensaios de alguns dos caminhos a percorrer na feitura de uma história das representações sociais do passado durante a época medieval.

Nessa perspectiva, os trabalhos agora compilados agrupam-se em três grandes secções. Na primeira, *A Escrita e o Arquivo*, incluem-se textos relativos à evolução dos condicionantes e das práticas do exercício social da memória. Com ponto de partida nas principais mudanças introduzidas pela escrita e pela vida urbana numa sociedade ainda marcadamente rural, abordam as temáticas das transformações ocorridas nas formas e processos de conceber o tempo e de valorizar a tradição, relacionando-as com a progressiva afirmação da centralização régia do poder.

Na segunda secção, *A Comemoração das Origens*, recolhem-se artigos referentes a distintas práticas de produção e fixação de memórias, desenvolvidas na Cristandade medieval peninsular e conhecidas ou partilhadas no Reino de Portugal. Identificando apropriações concorrentes e rivais de um autêntico passado hispânico, sinalizam arcaicos vestígios de uma memória ainda não domesticada e colectivizada pelos posteriores nacionalismos ibéricos.

Por fim, na terceira parte, *Notas Breves*, compilam-se escritos mais díspares. Constam do comentário de fontes e da formulação de hipóteses de investigação, feitas a partir do registo de várias leituras, assim como, já para além do campo medieval de referência, da análise das formas e do conteúdo de algumas memórias contemporâneas sobre o passado do país. Em suma, reflexões sobre os materiais e as questões que pertencem ao trabalho oficial do historiador das memórias sociais.

No seu conjunto, todos estes estudos são apenas veredas e iluminações pontuais de uma paisagem ainda mal percorrida e desvendada nos seus diversos contornos e elementos constituintes. Possivelmente, algumas das aproximações aqui recolhidas revelar-se-ão tímidas ou precipitadas, simplistas ou rebuscadas. Porém, poderão servir para suscitar interrogações, críticas, refutações ou prolongamentos. Se assim for terá valido a pena a sua reunião no presente volume.

Luís Krus

Lisboa, Inverno de 1994

1. A ESCRITA E O ARQUIVO: CONDICIONANTES E PRÁTICAS

A vivência medieval do Tempo

Conferência proferida no colóquio *História Medieval*, organizado pela Associação de Professores de História (Lisboa, Fevereiro, 1982). Publicada em *Estudos de História de Portugal. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, vol. I, Lisboa, Estampa, 1982, 343-355.

Existe uma passagem n' *O monge de Cister* de Alexandre Herculano para que gostaria de chamar a atenção¹. Consiste na localização e descrição de uma câmara do paço de D. João I em Lisboa. Era uma “sala retirada e escusa”, “no canto do vasto edifício, na extremidade de um labirinto de escadas”, onde “noite velha, noite velha daqueles tempos, nove horas quanto muito”, brilhava pela janela “um clarão como de duas ou três tochas”. Dava acesso a essa “espécie de santuário”, “uma entrada particular, sempre patente aos juristas validos que iam ajudando o hábil monarca a lançar as bases do poder ilimitado da coroa”.

Herculano identifica então esse aposento: tratava-se do gabinete de trabalho do chanceler João das Regras, “o discípulo de Bártolo”. Segue-se a descrição: “algumas cadeiras de braços”, “uma grande mesa”, “cinco ou seis arcas postas em fileiras aos lados, e finalmente um relógio de parede, invenção que começava apenas a generalizar-se e que fora um presente do duque de Lencastre ao rei de Portugal”. “A tampa de uma das arcas estava erguida: dentro, a um lado, via-se uma pilha de grandes folhas de pergaminho em branco, e ao outro uma rima de livros de diversas

¹ A. Herculano, *O monge de Cister ou a época de D. João I*, Lisboa, Bertrand (23.ª ed.), t. II, 5-11.

dimensões. Sobre a mesa avultavam abertos dois fólhos desconformes, e ao pé deles muitas folhas, maiores, menores e mínimas, escritas no todo ou em parte”.

É nesta sala que se situam algumas das mais importantes cenas do romance. Passam-se à noite, numa cidade já adormecida, e envolvem acordos secretos, maquiavelicamente planeados, decisivos para o desenlace da intriga.

Trata-se de um texto literário. Contudo, Herculano, minucioso investigador e prudente historiador, soube evocar e caracterizar a atmosfera mental que rodeia um determinado ambiente. Interessa-nos a referência ao relógio.

O relógio de parede, instrumento de medida precisa do tempo, cronometra a noite, espaço do dia que o usual relógio de sol ou os sinos das igrejas abandonam a si próprio. Na descrição do compartimento é associado à leitura e à escrita, à reflexão e à planificação. Instrumento utilizado por um jurista, um dos poucos que no paço se terá apercebido da importância daquele presente feito ao rei. O jurista, que imbuído de direito romano, elabora as leis do reino, que desenha o mecanismo que faz funcionar as instituições e absolutiza o poder régio. Relógio situado numa sala onde se combinam e tomam as decisões de Estado, onde se provocam e prevêm os conflitos políticos, onde se concentra, em parte, o poder.

Herculano, que situa a acção do seu romance nos finais do séc. XIV e princípios do séc. XV, caracteriza aqui, indirectamente, uma dada forma de vivência do tempo. A mesma a que Jacques Le Goff haveria de chamar, muito mais tarde, o *tempo dos mercados*.

Sendo o objecto da nossa exposição, a vivência medieval do tempo, convém que se precisem conceitos. Tomaremos a expressão vivência do tempo em duas acepções distintas, ainda que interligadas: 1) a forma como a sociedade organiza no tempo as suas actividades, isto é, a utilização quotidiana do tempo; 2) a forma como a sociedade se situa no tempo, isto é, como vive a sua historicidade.

É frequente distinguirem-se dois grandes modelos de organização quotidiana do tempo que correspondem a dois tipos de sociedades. As sociedades rurais organizam as suas actividades de acordo com um tempo astronómico, *natural*, marcado pela sucessão dos dias e das noites e pelo ritmo alternado das estações do ano que pauta as épocas das sementeiras e das colheitas. É um tempo em constante repetição, um tempo cíclico, circular. As sociedades urbanas organizam o trabalho de acordo com um tempo preciso, de instrumento, de relógio, quantificado. É um tempo linear, acumulativo, de progresso.

A esses dois modelos de organização quotidiana do tempo correspondem diferentes maneiras de encarar o trabalho. Nas sociedades rurais, a jornada de trabalho encurta-se ou alonga-se segundo a tarefa que se deve desempenhar, não havendo

um termo preciso para a sua execução; não sendo nítida a divisão entre o trabalho e o “passar o dia”, não existe a oposição trabalho/tempos livres; é uma sociedade onde o tempo é orientado pela tarefa. Nas sociedades urbanas, o trabalho, as tarefas, são cronometrados, têm termos precisos; surge então a divisão entre trabalho e tempos livres; é uma sociedade em que o trabalho é medido pelo tempo.

O tempo medido, linear e acumulativo, generalizando-se com a industrialização, tende a tornar-se hegemónico, a ser o padrão da organização quotidiana do tempo na sociedade contemporânea. Tal situação é resultado de uma evolução histórica que Edward Thompson situa entre 1300-1650. Para essa mutação do modo de utilização do tempo teriam contribuído diversos factores, entre os quais figuram com relevo: 1) a generalização e crescente aperfeiçoamento dos instrumentos de medida do tempo, os relógios; 2) alterações no que diz respeito à organização do trabalho; 3) estímulos materiais ligados ao aumento da produtividade e instituição de multas para o não cumprimento dos prazos; 4) interiorização das noções de pontualidade e eficiência ligadas à escola e à religião, com a consequente reprovação da ociosidade; 5) supressão de determinadas formas de sociabilidade como mercados, feiras e jogos, ou a sua concentração em determinados dias e horários.

Tornado nos sécs. XVIII e XIX o tempo da grande indústria, tal modo de vivência do tempo é progressivamente generalizado e adoptado como lei pelo Estado, que o impõe assim a quase todas as actividades laborais.

Tal racionalização do tempo tem uma origem medieval.

Nos séculos XII-XIV, começa a surgir a necessidade prática de um tempo mensurável, orientado e previsível, por parte dos grupos ligados à actividade mercantil. O alargamento do espaço comercial no e do Ocidente faz com que para o mercador passe a ser importante uma especulação sobre o tempo. A produtividade e o lucro implicam uma correcta administração do tempo, uma vez que dependem: 1) da duração das viagens (especulação sobre a penúria); 2) da duração da jornada de trabalho (aumento de produtividade); 3) da oportunidade da realização de operações cambiais (evitar as consequências das desvalorizações monetárias); 4) do rápido cumprimento de contratos. O aparecimento desta nova concepção de tempo liga-se ao desenvolvimento dos centros urbanos, aos progressos da contabilidade, à difusão da escrita e à procura de legislação que proteja os interesses comerciais.

O tempo do mercador coexiste com outros tempos sociais que no seu conjunto se encontram dependentes do tempo *natural*: tempo do campesinato, tempo senhorial e tempo clerical.

O tempo do camponês é ritmado pelo exercício das actividades agrícolas que se sucedem com as estações do ano, e assinalado pelas diversas festas que

correspondem à interrupção momentânea desse trabalho (sementeiras e colheitas). Sobre ele decalca-se o tempo senhorial, marcado pela recolha dos tributos pagos pelos camponeses dependentes e que coincide, em geral, com a época das festividades rurais; o exercício das actividades guerreiras é outro dos elementos que estruturam a organização senhorial do tempo. O tempo clerical é marcado pelo ciclo das festas litúrgicas; a necessidade prática da sua fixação, sobretudo para o caso das festas móveis como a Páscoa, leva a que seja o clero quem detenha a técnica da medida do tempo, quem se ocupa do cômputo; por outro lado, a disciplina monástica leva a que sejam cumpridas as horas canónicas, pelo que o toque dos sinos que as identificam passa a ritmar o quotidiano rural.

Destes tempos sociais, o hegemónico é sem dúvida o clerical, uma vez que actua e interfere sobre todos os outros. Em relação ao tempo do camponês, a procura da coincidência entre o momento da realização das festas agrárias e o das festas litúrgicas faz com que estas assimilassem aquelas, passando a ter um conteúdo essencialmente religioso. Em relação ao tempo senhorial, a Igreja procura disciplinar e neutralizar os aspectos depredatórios da actividade guerreira dos nobres e cavaleiros, introduzindo-lhe períodos de interdição como o da trégua de Deus. O tempo clerical não deixa de ser, no entanto, um tempo *natural*, cósmico, não preciso, calculado pelo sol ou outros instrumentos rudimentares, correspondendo afinal às necessidades de uma sociedade rural onde o tempo não é, tal como se passa na sociedade urbano-mercantil, factor de riqueza.

A sociedade rural, dominada por um ritmo cíclico de organização do quotidiano, tem na geração, no tempo biológico, a unidade cronológica do registo dos acontecimentos. Os factos ocorridos no passado são situados, tal como acontece nas *Inquirições Gerais*, pela referência a um personagem ilustre no tempo do qual se passaram, seja um nobre, um bispo, o rei, um *tenens* ou um santo, e não pela sua datação. Um personagem que seja suficientemente conhecido na região.

Tal memória é constituída por factos ligados à posse, transferência e direitos devidos pela terra trabalhada, e aos feitos que perturbam ou alteram o ritmo da vida quotidiana: guerras, pilhagens, santos e milagres, passagem dos reis.

Memória oral, conservada no seio da família, que raramente ultrapassa as quatro gerações. Memória do passado, transmitida pelos idosos, pelos *sapientes*; saber prático a que provavelmente se associariam o conhecimento de técnicas rudimentares e de crenças ancestrais.

A memória da nobreza prolonga-se no tempo, é uma memória linhagística. Os personagens de referência cronológica identificam-se com antigos membros da família. Os acontecimentos retidos são mais vastos e incluem, para além da história

patrimonial, as vinganças privadas, as proezas guerreiras, as alianças com famílias prestigiantes, os ditos dos antepassados.

Tradições ciosamente conservadas, mesmo quando difundidas sob forma oral. O prestígio do nobre não se ligava apenas aos sinais exteriores de poder: vestuário, riqueza e sua redistribuição, cargos desempenhados. Ligava-se, também, a aspectos simbólicos, nomeadamente à importância dos seus ascendentes; aspecto tanto mais marcante quanto se acreditava que as virtudes e valentia se transmitiam por via hereditária: cada família possuía os seus carismas que se transmitiam pelo sangue. Daí a procura de origens ilustres, de fundadores de linhagem, reais ou míticos, que se tivessem ligado a casas nobres desaparecidas mas ainda lembradas, a seres sobrenaturais, a santos.

Os jograis, através da composição de gestas, da épica, recriavam e cuidavam da conservação dessa memória. O ritmo dos versos, a sua cadência, ajudava a memorização. Os monges dos mosteiros, fundados pelos nobres, respondiam à generosidade dos seus patronos compondo genealogias onde, se por um lado, se integravam os aspectos lendários e se recolhiam, prosificando, as gestas, também se tentava uma fiel reconstituição da árvore genealógica recorrendo a documentos do *scriptorium*. Tal reconstituição respondia muitas vezes a necessidades práticas relacionadas com os problemas decorrentes das heranças, da transmissão patrimonial. A genealogia da família da Maia, composta nos finais do séc. XIII no mosteiro de Santo Tirso, e a dos Sousas composta antes, provavelmente, no mosteiro de Pombeiro, uma e outra recolhidas nos *Livros de Linhagens* medievais que chegaram até nós, exemplificam esta forma de conservação da memória familiar.

Também o clero comungava deste conceito de tempo baseado na geração. Santo Agostinho tinha contribuído para que se divulgasse uma visão do passado marcado pela sucessão de seis idades com sessenta gerações cada, o que depressa se tornou num dos modos preferidos pelos historiadores medievais para pensar a história. O passado comparava-se à existência de um homem que fosse percorrendo todos os estádios etários de desenvolvimento, desde a infância à velhice. Tal esquema serve de base à estruturação do *Liber Regum* utilizado, através de uma das suas versões, pelo conde D. Pedro de Barcelos na feitura do seu *Nobiliário*.

Contudo, é à Igreja a quem se deve a introdução no Ocidente de uma concepção linear do tempo oriunda da tradição hebraica. Um tempo marcado pelos acontecimentos referidos na Bíblia, desde a Criação à Parusia, desde o Génesis ao Apocalipse, e que se identifica com o destino de um povo eleito que tende, com a progressiva cristianização de outros povos, a tornar-se universal, evolução tanto mais evidente para a civilização medieval ocidental, quanto depois de se ter tornado

herdeira do antigo império romano, vive numa época expansionista por excelência, como o testemunham as cruzadas.

É neste tempo profético e de salvação, neste *continuum* histórico, que os acontecimentos, passados e futuros, encontram coerência e justificação. Um tempo que desde Eusébio de Cesareia serve de referencial histórico a todos os acontecimentos ocorridos nas diversas civilizações, povos, reinos e impérios até então conhecidos, e que se liga aos destinos de uma instituição, a Igreja, a um tempo realidade espiritual e poder temporal de vocação imperial, concepção política que deriva da evolução do chamado agostinismo político.

O clero marca aqui a sua superioridade na querela das origens: não só se liga espiritualmente à genealogia mais completa, a que remonta a Adão, como essa origem sagrada lhe legitima o papel de guia e condutor espiritual da cristandade, de autor, personagem e intérprete da história. Esta superioridade associa-se ao facto da Igreja monopolizar, pelo menos durante a primeira Idade Média, a escrita e a cultura. Conservando nas suas bibliotecas os textos historiográficos da antiguidade e as obras elaboradas durante os primeiros séculos do cristianismo, a par de antiga e variada documentação, a Igreja é a única força social que durante grande parte da Idade Média se pode pensar no tempo, isto é, na história.

Esse saber histórico não só é utilizado como forma de rivalidade e concorrência entre várias instituições religiosas, no sentido de fazer remontar a sua fundação a um passado mais remoto, ou a um personagem particularmente reverenciado, como seja um apóstolo ou um santo venerado, como é instrumentalizada e posta ao serviço das diversas famílias reais que rivalizam entre si e com a nobreza em torno da questão da antiguidade das origens.

No entanto, a historiografia eclesiástica não se limitava a narrar o passado em função do presente. As próprias conclusões que dele extraía — efemeridade das construções terrestres e progresso da cristianização — mostravam-lhe que o mais importante dizia respeito à questão da previsibilidade do futuro. É nessa direcção que se centrava o seu interesse pelo cômputo dos anos, pela cronologia. A datação dos acontecimentos referidos nas Escrituras fazia-se como meio para datar os acontecimentos futuros já revelados, já anteriormente profetizados, como seja no Apocalipse. Sirva como exemplo o caso da Península onde, durante os séculos VIII e IX, coincidentes com a ocupação islâmica, se procura, nos meios clericais moçárabes, encontrar a data do começo da sexta idade. É nesse contexto que surgem o *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, que se baseia nos cômputos de Julião de Toledo, e a *Crónica Profética*, datada do reinado de Afonso III das Astúrias e que constitui um dos mais importantes suportes ideológicos da Reconquista. Os chamados *Annales Portugaleses Veteres* (Pierre David), redigidos em Santo Tirso

e continuados em Santa Cruz de Coimbra, também se integram, pela sua secção inicial, nesta produção historiográfica.

É também por essa razão que cuidadosamente se recolhiam, nas crónicas e anais eclesiásticos, a ocorrência de cataclismos e milagres, o aparecimento de monstros e prodígios. Desregramentos físicos e biológicos que eram interpretados como sinal profético do fim dos tempos.

Embora seja comum ao clero e aos mercadores uma concepção linear do tempo, existem importantes diferenças a assinalar: 1) a concepção eclesiástica do tempo linear é sagrada e mística; a dos mercadores é laica e racional; 2) a primeira expressa-se sobretudo na maneira de pensar o passado, na história; a segunda liga-se a uma nova forma de organização quotidiana do tempo.

A progressiva generalização social do tempo dos mercadores, a sua utilização pelo aparelho estatal nascente e, ainda, a sua adopção como forma privilegiada de pensar o passado, relacionam-se com as profundas transformações económico-sociais decorrentes do reaparecimento da vida urbana no Ocidente medieval.

Nos séculos XIII-XIV encontramos nas fontes portuguesas uma abundante literatura sobre a questão das origens sociais. Elas acompanham e comentam os diversos conflitos políticos que caracterizaram o período, sobretudo nos reinados de Sancho II, Afonso III, Dinis e Afonso IV; conflitos que envolvem a generalidade das forças sociais (realeza, nobres, clero, camponeses, população urbana) e que tiveram o seu apogeu na guerra que opôs Sancho II a Afonso III. Conflitos senhoriais que encontram a sua explicação última nas dificuldades sentidas pela classe dominante em se adoptar a um novo modelo económico baseado nas trocas, na moeda e no lucro e nas tensas relações com o poder régio, devido ao processo centralizador.

Nas *cantigas de escárnio e maldizer* dos cancioneiros galaico-portugueses, trovadores e jograis satirizam os nobres que ignoram as suas origens familiares. Trata-se da crítica aos validos reais que circunstâncias políticas diversas aproximaram do poder, e que não são oriundos das antigas e prestigiadas famílias que até Sancho II desempenharam um papel político fundamental. polémica entre os representantes da velha nobreza senhorial de Entre-Douro-e-Minho e da nova aristocracia do Centro e Sul ligada à Reconquista, às cidades e ordens militares. A ruptura com as tradições familiares explicaria o carácter corrupto e interesseiro da nova nobreza, não educada na recordação e imitação dos feitos e carácter dos seus antepassados, nas lições de fidelidade e prodigalidade.

É nesse ambiente de escândalo e polémica, onde parecia eminente a substituição dos antigos valores, que surgem os *Livros de Linhagens*. Compilam-se então as antigas genealogias das famílias que teriam “andado a filhar o reino de Portugal”:

por elas, a nobreza recente procura encontrar as suas origens, considera-se herdeira das antigas famílias que, no seu conjunto, são consideradas anteriores à própria fundação da nacionalidade, isto é, mais antigas do que a família régia. Os Riba de Vizela, em relação ao *Livro Velho*, e os Pereiras, em relação à refundição do *Nobiliário* do conde D. Pedro de Barcelos, procuram mesmo ser os representantes únicos da nobreza portuguesa no que diz respeito a considerarem-se os únicos herdeiros das suas tradições.

Os conflitos reais prolongam-se assim em conflitos simbólicos que se ligam às várias tentativas de apropriação política do passado. Conflitos culturais que se situam num contexto ocidental motivante. A querela Papado/Império que originou o aparecimento de uma inúmera literatura teológica, literária e jurídica, e que se encontra ligada ao desenvolvimento do estudo do direito romano, também conduziu a um exame histórico dos conflitos, procurando cada opositor legitimar os seus actos e teorias através duma interpretação do passado que se centra, sobretudo, na análise da evolução das relações entre o Papa e o Imperador através dos tempos.

Contra o culto das origens romanas, que correspondia às tendências unificadoras do Imperador e do Papa, os diversos monarcas dos reinos do ocidente medieval procuram encontrar os primórdios dos seus Estados num tempo anterior à própria Roma e que seja politicamente neutro, isto é, não reivindicado por nenhuma força política tendencialmente hegemónica. Aparecem assim as origens troianas nas histórias nacionais de diversos reinos, e o culto de personagens de um passado assumido como próprio, o que é o caso de Carlos Magno em relação à França, e o do rei Artur em relação à Inglaterra.

Em Castela, a historiografia afonsina desenvolve-se durante um reinado marcado pelas pretensões imperiais e por lutas internas, nas quais a nobreza desempenha um papel de relevo. Pela *Crónica Geral de Espanha*, Afonso X visa um duplo objectivo: afirmar a superioridade política da península, pela recordação do seu passado ilustre, no conjunto do Ocidente, e sublinhar o papel assimilador e condutor da dinastia reinante, como síntese e cadeia de transmissão desse mesmo passado, no plano interno do reino e no conjunto das diversas formações políticas peninsulares.

É a *Crónica Geral de Espanha* de Afonso X que está na origem da *Crónica Geral de 1344* do conde D. Pedro de Barcelos, uma das primeiras histórias de origem leiga em Portugal, em conjunto com a anterior e perdida *Crónica Galego-portuguesa de Espanha e Portugal*, que se insere numa outra tradição historiográfica, ainda mal delineada. Tal projecto de repensar o passado do reino é no entanto ambíguo. A obra do conde D. Pedro não implica grandes rupturas conceptuais com a tradição historiográfica anterior: a procura de um encadeamento dos acontecimentos num

tempo sagrado, bíblico, é ainda marcante. Por outro lado, o seu autor é também o responsável pelo *Nobiliário*, obra por onde perpassa toda a luta simbólica em torno da apropriação social do tempo e que tem como principais pólos oponentes, o rei e a nobreza. Aí se recolhem genealogias de famílias que reivindicam um passado mais remoto do que o da própria família reinante ou ligações prestigiadas que contrastam com posições assumidas pelos reis portugueses. É o caso dos descendentes da família da Maia, que encontram a sua origem em Ramiro II de Leão e por via legítima, competindo deste modo com a origem dos reis portugueses, provenientes, por via feminina e bastarda, de um rei posterior – Afonso VI de Castela e Leão – e, por via masculina, de um personagem externo à sociedade aristocrática peninsular; a atribuição aos Laras da origem familiar da mulher de Afonso Henriques, também se integra nos propósitos assinalados. Os descendentes dos Sousas, pondo em relevo a ligação no passado com santos – S. Rosendo e Santa Senhorinha – procuram os carismas sagrados, tendo como termo de comparação o carácter sacrílego de certos reis portugueses, fruto dos conflitos que frequentemente os opuseram à Igreja.

Será apenas com Fernão Lopes que em Portugal se inicia o autêntico projecto de laicização da visão do passado. A mudança dinástica e o facto de o cronista-mor acumular as funções de guarda-mor da Torre do Tombo, dão o estímulo político para a empresa e fundem as duas perspectivas de vivência do tempo até aí divergentes: o tempo linear do mercador encontra o tempo linear eclesástico, operando uma transformação radical no que diz respeito à vivência da história – a política substitui a teologia na qualidade de paradigma para a leitura do passado. Tal mutação, possível pela progressiva politização da questão das origens sociais, enquadrada por uma tentativa laica de compreensão e explicação do presente, realiza-se no seio de uma nova instituição que substitui a Igreja enquanto unidade de referência para pensar e interpretar o passado: o Estado.

No período a que nos temos vindo a referir (séculos XIII-XV) desenvolve-se a administração régia e aperfeiçoam-se os mecanismos de representação política. Para essa evolução muito contribuiu a constituição de um corpo de funcionários régios; a eles se deve a teorização do poder, ligada à introdução de princípios provenientes do direito romano, e a montagem de instituições que contribuem para uma melhor administração dos bens régios e aumento das fontes de ingressos. A feitura de leis gerais que procuram um espaço social de aplicabilidade coincidente com o definido pelas fronteiras, conduz à progressiva unificação político-social do reino.

Esses funcionários tendem a ser recrutados em sectores sociais não directamente ligados aos grupos dominantes. As *cantigas de escárnio e maldizer* fornecem-nos exemplos de conflitos poéticos que opõem clérigos a leigos. Tais sátiras

recíprocas estão longe de ser gratuitas, inocentes ou meramente lúdicas. Têm subjacente um real conflito político; são o resultado da disputa do favor do rei, de que a corte representa o espaço imaginário da conflitualidade social.

À medida que o poder régio se deixa de basear exclusivamente numa riqueza de tipo senhorial e que passa a ligar-se aos interesses comerciais e à implantação urbana, a questão da escolha dos funcionários põe-se em termos diversos, passa a pautar-se não apenas por interesses políticos que variam com a conjuntura, mas por interesses pragmáticos. Aos funcionários, para além de uma devoção pessoal ao rei, que passava pela aceitação de princípios políticos de interesse mútuo, era exigida eficiência administrativa. A administração dos negócios régios tendia a identificar-se e confundir-se com a administração dos negócios mercantis. As necessidades práticas que conduziram à emergência do tempo do mercador eram comuns às do aparelho estatal nascente.

Ligados à escrita, às contas e ao direito, os funcionários régios têm uma visão do passado completamente diversa da do clero. Interessam-se pelos factos independentemente do seu significado transcendental. A sua visão do passado é laica e linear; este é lido no contexto dos interesses que defendem e de que dependem; é o lento emergir do poder régio que lhes dá inteligibilidade. Não é pois por acaso que a nova historiografia laica tenha como um dos principais centros produtores e difusores, a nível do ocidente europeu, a Itália das cidades, das repúblicas e do comércio.

Testemunho dessa forma pragmática de pensar o passado é a chamada *Crónica Breve do Arquivo Nacional*, que apenas fornece os dados elementares que permitem reconstruir a cronologia dos reinados dos primeiros reis portugueses. É natural que fosse elaborada como instrumento de consulta dos funcionários régios, uma vez que se encontra junta a uma cópia do século XIV das *Inquirições Gerais* de Afonso III, de que um dos objectivos era o de datar a origem das terras imunes, coutos e honras.

As perguntas sobre a data da concessão régia de coutos e honras e, de uma forma geral, a necessidade de datar, a partir do referencial régio, todas as transfêrências de propriedade, repetidas pelos sucessivos inquiridores junto da população rural de uma significativa parte do reino, acarretam a difusão de uma nova forma de apreensão do passado – a histórica. Com efeito, em contraste com as origens míticas e intemporais que se atribuíam à nobreza, e que fundamentavam, em parte, aos olhos dos camponeses dependentes, o seu real poder, os inquiridores, ao quererem saber qual o rei que beneficiou tais famílias, contribuem para uma diminuição do seu poder simbólico, uma vez que passa a ser confrontado com um poder régio, visto como anterior, mais poderoso e que se aplica ao conjunto do reino. Os acon-

tecimentos tendem assim a ser recordados em função da família real: o modelo referencial aristocrático é substituído pelo modelo referencial monárquico.

Por outro lado, o facto de os inquiridores solicitarem a confirmação escrita das antigas doações e benefícios à nobreza, introduz uma desconfiança face a afirmações de origens sem base documental. O documento, a lei, passa a ser o critério para apurar a verdade de factos decorridos no passado, o que faz com que o rei saia privilegiado, dada a superior documentação, em número e quantidade, de que dispõe.

Esta forma de relacionamento com o passado, laica, escrita e documental, ligada ao direito e à actividade notarial, própria dos meios urbanos, difunde-se progressivamente nos meios rurais, graças aos mecanismos da administração pública, implicando uma unificação do reino em torno da memória dos monarcas. O resultado é o da progressiva afirmação de um sentimento de colectividade histórica, de “nacionalidade”, base do ainda incipiente Estado nacional.

Sintetizemos: as mutações que, neste período histórico, se dão em relação às diferentes vivências do tempo, explicam-se por aquilo que, de uma forma geral, tem sido chamado de “revolução cultural” da Idade Média, e que tem como suportes a formação do Estado nacional, a difusão da escrita e a laicização do pensamento.

Problemática historiográfica já intuída no século XIX por Alexandre Herculano, como é visível no passo d’*O monge de Cister* a que antes nos referimos.

APOIOS BIBLIOGRÁFICOS

“Aux origines de l’État moderne” in *Le Débat*, (n.º 14), Julho-Agosto 1981, Gallimard, Paris (artigos de Kantorowicz, Percy Schramm, Marcel Gauchet e Jean-Philippe Genet).

Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Aubier, Paris, 1980.

Diego Catalan Menéndez Pidal, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Gredos, Madrid, 1962.

Edward P. Thompson, “Temps, travail et capitalisme industriel” in *Libre*, Payot, Paris, 1979, (5), 3-63.

Jacques Le Goff, “Au Moyen Age: Temps de l’Église et temps du marchand” in *Annales ESC*, ano 15, n.º. 3, Maio-Junho 1960, 417-433.

Jacques Le Goff, “Le temps du travail dans la ‘crise’ du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne” in *Le Moyen Age*, LXIX, 1963, 597-613.

José Mattoso, *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Estampa, Lisboa, 1981.

Luís Filipe Lindley Cintra, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. I, *Introdução*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1951.

Atitudes face à inovação/tradição na sociedade medieval

O presente texto reproduz uma comunicação apresentada no *VI Encontro de Professores de História da Zona Centro* (Santarém, 4 - 6 de Maio de 1988), apenas lhe tendo sido acrescentadas as notas. Publicado em *Estudos Medievais*, Porto, 9 (1988), 211-219.

Nesta breve comunicação procurarei tecer algumas considerações sobre as atitudes face aos conceitos de inovação e tradição desenvolvidos pela sociedade medieval ocidental, dando particular relevo à região peninsular que integrava nessa época o reino de Portugal. O tema foi-me sugerido pela observação das reacções manifestadas pelos meus alunos quando, na aprendizagem dos quadros mentais próprios da civilização medieval, se defrontaram com uma sociedade que, sistematicamente, procurou apresentar as inovações políticas e intelectuais por ela elaboradas como o retomar de tradições vistas como perdidas ou adulteradas num passado próximo.

A meu ver, a surpresa radica no contraste que se pode estabelecer com a sociedade actual. Sabemos que o presente discurso político, não só em Portugal como em todos os países inseridos no chamado mundo ocidental, insiste com particular ênfase nos valores ideológicos da mudança, da inovação, do dinamismo e do progresso, objectivando-os socialmente num grupo dos jovens. Assiste-se assim, sobretudo a nível dos órgãos de comunicação social, a uma quotidiana apologia do valor da juventude, nela se depositando a confiança na capacidade de realizar no futuro significativas melhorias das condições de vida. Nesse sentido, não só se fortalece nos adolescentes o orgulho de ser jovem, investindo-os numa missão socialmente redentora capaz de

neutralizar a violência dos protestos contra as actuais práticas que, na verdade, estão longe de os beneficiar na realidade, como a sociedade em geral procura moldar os seus comportamentos e atitudes por um figurino que evoque a suposta criatividade e dinamismo juvenis. Em suma, apesar da sociedade actual ser aquela em que se regista um índice demográfico de esperança de vida nunca antes alcançado, isto é, de ser uma sociedade que podemos considerar em termos históricos como de demograficamente envelhecida, poucos são os que se querem considerar como idosos, já que a velhice se conota com noções tão socialmente pejorativas como as de tradição, imobilismo, retrocesso.

Daí a perplexidade do confronto com uma sociedade em que ser velho é visto como um factor de valorização pessoal. Os exemplos abundam, sendo sobretudo significativos os provenientes de textos jurídico-administrativos destinados a fundamentar a reivindicação de direitos dominiais ou senhoriais. Numa inquirição elaborada em 1216 pela Mitra bracarense com o fim de alegar direitos à primazia da Espanha, duas das testemunhas mencionadas declaram ter 130 anos de idade¹. O que surpreende, em primeiro lugar, é a indicação numérica da idade, já que, na generalidade, os declarantes ouvidos nesta época para este tipo de documentos afirmam, muitas vezes, desconhecer o exacto número dos seus anos de vida. Ora, através de trabalhos recentemente desenvolvidos por medievalistas franceses e italianos, nos quais foi possível manusear documentação que permitia confrontar as idades declaradas por testemunhas ouvidas em inquirições eclesiásticas do século XII com as respectivas idades reais, chegou-se à conclusão que dizer-se centenário era um comportamento habitual nos inquiridos de 70 ou 80 anos².

Quer isto dizer, que na sociedade medieval, ser ancião traduzia-se por um tão alto grau de prestígio comunitário que não se hesitava em declarar uma idade mais avançada do que aquela que na realidade se possuía, sendo mesmo consideradas como especialmente merecedoras de credibilidade as informações prestadas para fins jurídico-administrativos pelos mais idosos. Era por isso que no tipo de documentação mencionada se encontram tantos exemplos de falsas longevidades. Por elas, os documentos em questão adquiriam maior força probatória na reivindicação dos direitos em litígio.

Este equacionar da velhice com a rectidão, a verdade e o saber encontrava-se consagrado no texto bíblico, sobretudo no *Velho Testamento*, podendo aí encontrar-se

¹ Documento publicado por Maria Alegria Fernandes Marques, "Um esboço de análise social através de um inquérito do século XIII na região de Braga" in *Bracara Augusta*, 39 (1985), 44-140.

² Veja-se, como exemplo, J.-P. Delumau, "La mémoire des gens d'Arezzo et de Sienne à travers des dépositions de témoins (VII^e-XII^e siècles)" in *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen Age. Actes du XIII^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Aix-en-Provence, 4-5 Juin 1982*, Aix-en-Provence, 1983, 43-67.

o modelo inspirador e legitimador das práticas jurídico-eclesiásticas atrás mencionadas³. As várias centenas de anos de idade atribuídas a Adão e aos primeiros patriarcas permitiam associar a velhice à pureza das origens, nela se podendo ver uma marca de especial recompensa e favor divinos. As propectas idades dos supostos fundadores da humanidade assombravam de tal modo os letrados medievais que no *Livro de Linhagens* composto entre 1340 e 1344 pelo conde Pedro Afonso de Barcelos, são quase a única referência registada na tentativa de historiar a considerada primeira linhagem da humanidade. Com efeito, para além do nome e filiação dos primeiros patriarcas, apenas se consignam os 830 anos de Adão e Abel, os 912 de Seth, os 905 de Enos e assim sucessivamente⁴.

A própria iconografia divina associava a si o prestígio da velhice. O Deus-Pai de escultura românica, a majestade sagrada, representava-se à semelhança de um ancião, ainda que pujante e vigoroso, sentado no trono⁵. No *Apocalipse* atribuído a S. João, um dos textos basilares da liturgia hispano-visigótica⁶, várias vezes iluminado nos *Scriptoria* monásticos peninsulares, dava-se grande relevo aos anciãos da Jerusalém Celeste⁷. Por essas e outras imagens, de que poderíamos multiplicar os exemplos, os leigos eram introduzidos na contemplação de uma velhice que tinha acolhimento nos templos e que se encontrava intimamente associada à ideia de santidade e de plenitude divina.

A sociedade medieval possuía, no entanto, baixos índices de esperança de vida⁸. Era uma sociedade demograficamente jovem, na qual a velhice era um estado etário raramente alcançado, daí que funcionasse como factor de distinção social, e que, tal como a juventude, para a sociedade actual, se associasse à representação do poder. Até porque a noção de jovem na sociedade medieval ultrapassava em muito a mera definição de uma classe etária. Ser jovem implicava um estatuto de dependência pessoal, caracterizava o estado de solteiro, do que não tinha poder e que se encontrava sujeito à família, a um senhor. Mesmo nos grupos sociais dirigentes, os jovens, os solteiros, gozavam de um estatuto marginal em relação ao poder⁹.

³ F. N. Egerton III, "The longevity of Patriarchs: a topic in the History of demography" in *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 575-584.

⁴ *Livro de Linhagens do conde D. Pedro* (ed. J. Mattoso), Lisboa, 1980, 58-59.

⁵ Sobre a fixação e difusão do símbolo iconográfico do *Pantocrator*: G. Francastel, *Le droit au trône. Un problème de prééminence dans l'art chrétien d'Occident du IV^e au XII^e siècle*, Paris, 1973.

⁶ J. Fontaine, *L'Art Mozarabe*, Paris, 1977, 39-48.

⁷ Foi sob o traço de dois anciãos que se representaram as testemunhas encarregadas da edificação do Novo Templo, a Igreja de Cristo: A. de Egry, *O Apocalipse de Lorrvão*, Lisboa, 1972, 97.

⁸ J. C. Russel, "Population in Europe, 500-1500" in C. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe. The Middle Ages*, Londres, 1972, 41-50; D. Herlihy, "The generation in medieval history" in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 5 (1974), 347-364.

⁹ G. Duby, "Les 'jeunes' dans la société aristocratique de la France du Nord au XII^e siècle" in *Hommes et Structures du Moyen Age*, Paris, 1973, 213-225.

Que conhecemos nós dos pormenores biográficos dos infantes portugueses medievais que permaneceram solteiros? Salvo raras exceções, mais numerosas a partir dos finais do século XIII, muito pouco, incluindo, em alguns casos, as datas do respectivo nascimento e morte. Mesmo para os soberanos, a sua biografia só se torna esclarecedora a partir do casamento ou da subida ao trono. Que sabemos, por exemplo, do percurso biográfico do conde Henrique de Borgonha antes do seu casamento com D. Teresa? Praticamente nada. Na realidade, os jovens solteiros só muito raramente interessavam os clérigos que monopolizavam a escrita e a documentação a partir da qual poderemos hoje reconstruir o seu itinerário pessoal.

Contudo, tal não implica que indivíduos que hoje consideraríamos jovens, não detivessem desde muito cedo autonomia social. Basta recordar o caso de D. Teresa, que assume a chefia do condado portugalense aos 21 anos, aí sendo substituída a favor do filho quando este tinha uns escassos 19 anos, tendo, por outro lado, a sua irmã Urraca 28 anos quando sucedeu a Afonso VI de Leão e Castela, assumindo o respectivo filho, Afonso VII, o poder aos 21 anos. O mais curioso é observar como estas duas gerações de reis e rainhas, cuja média de idade de chegada ao poder rondava os 22 anos, são representadas nas iluminuras de códices elaborados em Santiago de Compostela. Nada deixa transparecer a sua juventude. São representados como adultos de meia-idade em pose semelhante à das imagens em que figurava Deus-Pai¹⁰. De resto, os rostos e os pormenores anatómicos diferem pouco entre si, sendo muito idênticos aos utilizados para representar antigos soberanos peninsulares como os reis asturianos e os seus supostos antepassados, os monarcas godos de Toledo.

Na iconografia régia elaborada nos centros eclesiásticos, a realeza peninsular perdia os atributos da sua real juventude e individualidade. Os soberanos apresentavam-se como novas personificações de um antigo poder, que, através dos reis godos, recuava, segundo genealogias difundidas nos tempos visigóticos, a Noé e a Adão, aos velhos patriarcas do *Antigo Testamento*¹¹. Os reis envelheciam nas imagens que deles se elaboravam. Tornavam-se símbolos da condução temporal de um mundo que, na perspectiva clerical, caminhava para um retorno aos tempos primordiais, para o reencontrar, através do Juízo Final, da pureza e eternidade paradisíacas¹².

Os próprios cantares de gesta produzidos durante os séculos XII e XIII não eram insensíveis à imagem do velho rei cuja existência, associada à ideia de morte, preludiava o renascer do mundo, ao fim e ao cabo, a missão reservada pelos teólogos ao exercício legítimo do poder temporal. É sobretudo sugestiva a imagem do imperador Carlos Magno tal como é celebrado no *Cantar de Roncesvales*, uma adaptação

¹⁰ A. Sicart, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago de Compostela, 1981, 183-185.

¹¹ L. Krus, "Tempo de godos e tempo de mouros: as memórias da Reconquista" in *O Estudo da História*, 2 (1986-1987), 59-74.

¹² A. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, 1983, 31-154.

peninsular da *Chanson de Roland*. Os jograis atribuem-lhe uma barba *florida*, isto é, embranquecida, envelhecida, mas, ao mesmo tempo, primaveril, redentora¹³.

Ora, nesta sociedade presa ao valor reverencial da idade eram, em geral, mal acolhidas as inovações, já que eram interpretadas como intenção de promover a alteração de hábitos e costumes herdados de um passado cuja preservação era encarada como dever primordial, uma vez que a sua memória, corporizada nos anciãos, se associava às noções de sabedoria e verdade. Era, portanto, em nome de uma fidelidade ao passado que, muitas vezes, se interpretavam as iniciativas políticas levadas a cabo pela realeza medieval. Mencionemos dois aspectos: as formas como se legitimou, do ponto de vista ideológico, a guerra travada nos séculos XII e XIII contra os poderes islâmicos estabelecidos a Sul do território a partir do qual se fundou o reino português e a luta anti-senhorial travada pelos soberanos do século XIII.

No primeiro caso, a expansão territorial para Sul apresentava-se como movimento para a recuperação, restabelecimento e restauração de um espaço apresentado como co-propriedade dos reis cristãos peninsulares, na qualidade de supostos herdeiros e directos descendentes dos antigos reis godos: um território que havia de ser “reconquistado” aos chefes islâmicos, aos usurpadores. Em suma, as conquistas a Sul, o respectivo povoamento e a sua colonização interna eram apenas valorizados na qualidade de reposições de um antigo poder, de um retorno a um passado godo de relativa unificação política cristã da península¹⁴. Um passado ocorrido há quatro centúrias legitimava a guerra do presente. Como se não tivessem, entretanto, passado 13 a 14 gerações, como se as novas terras conquistadas tivessem saído de um tempo imóvel e que então começava a regressar a vida.

Quanto à luta anti-senhorial travada pelos soberanos portugueses do século XIII, em especial Afonso II, Afonso III e Dinis, sabemos que ela utilizou como um dos principais instrumentos da sua actuação a feitura de inquirições destinadas a apurar regionalmente quais os bens e direitos que pertenciam ao rei e quais aqueles que eram considerados como sua usurpação. Tal expediente, permitindo a feitura de um cadastro da propriedade régia que possibilitasse a detecção de futuras apropriações, apresenta-se, contudo, legitimado nos textos das alçadas e comissões de inquérito que chegaram até nós, em função do desejo de repor uma ordenação social que teria sido instaurada nos reinados anteriores, explicitando-se que a sua intenção era a de apenas punir os abusos que a subvertiam¹⁵. No estabelecimento dos direitos régios, os

¹³ R. Menéndez Pidal, “Roncesvales. Un nuevo cantar de gesta español del siglo XIII” in *Tres poetas primitivos*, Madrid, 1948, 49-81.

¹⁴ J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1957.

¹⁵ M. J. Trindade, “Questões da administração local nas inquirições gerais de Afonso III” in *Estudos de História Medieval*, Lisboa, 1981, 145-163; L. Krus, “Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III” in *Estudos medievais*, I (1981), 59-79; L. Krus, “Inquirições” in *Dicionário Ilustrado de História de Portugal*, I, Lisboa, 1986, 343-344.

inquiridores, sobretudo quando procuravam reivindicar para o soberano bens cuja propriedade não parecia bem esclarecida ou que se revelava problemática, insistiam no testemunho probatório dos *omees boons anciaes* que sabiam a *verdade de todalas cousas*, segundo o *huso e custume per longos tempos*¹⁶. O valor do testemunho dos velhos era assim utilizado no estabelecimento de novas reivindicações régias, apresentadas, no entanto, como medidas destinadas a repor uma situação do passado.

Os exemplos apontados envolvem então a ideia de um repúdio e desconfiança para com as transformações inovadoras, de tal forma que estas se enunciam como projecto destinado a corrigir desvios em relação ao passado próximo e não como ponto de partida visando alterar e corrigir determinados comportamentos sociais. Sem dúvida que tal apego aos valores da tradição é revelador de características culturais e mentais próprias das sociedades rurais, conforme o têm vindo a estudar diversos sociólogos e antropólogos¹⁷. Até ao século XIII, altura em que se começa a desenvolver, ainda que de uma forma incipiente, a vida urbana, Portugal, tal como outros reinos da Cristandade ocidental, não diferia muito do quadro-tipo descrito para essas sociedades. Compunha-se de um conjunto de comunidades rurais que praticavam uma economia de auto-subsistência com base em unidades de exploração agrária onde, dado o grande trabalho exigido pelo amanho dos campos, se estabeleciam famílias alargadas no seio das quais se desenvolviam fortes laços de solidariedade familiar em torno da autoridade do respectivo chefe, a quem todos os parentes deviam rigorosa obediência, baseando-se as regras de mútua convivência e de organização do trabalho em costumes transmitidos oralmente de geração em geração.

Tais comunidades, dominadas por valores como hierarquia, obediência e respeito pela tradição, revelam-se particularmente adversas à introdução de inovações, mais não seja porque a sua experimentação podia fazer perigar a base de sustentação económica da comunidade ou perturbar a ordem sob a qual se sustentava e dependia. Daí que o ritmo da adopção das inovações, mesmo as referentes às tecnologias agrárias, fosse sempre de compromisso, progressivo e parcial, uma vez que a sobrevivência da comunidade não se compadecia com o confrontar do perigo de uma diminuição de bens produzidos e rendimentos alcançados, para a qual já concorriam, nos limites do ponderável, as condições climatéricas que acompanhavam o desenrolar do ano agrícola e as pilhagens e razias provocadas pelas hostes dos guerreiros.

¹⁶ Tais expressões, que se encontram numa inquirição particular mandada tirar em 1284 por D. Dinis no lugar de Silvalde, no actual concelho de Espinho (TT, *Gaveta XVIII*, Maço 7, N° 8), repetem-se, insistentemente, em muita da documentação elaborada pelos inquiridores tanto desse monarca, como de seu pai, o rei Afonso III.

¹⁷ Vejam-se, por exemplo: R. Redfield, *Peasant society and culture. An anthropological approach to civilization*, Chicago, 1956; H. Mendras, *Sociétés paysannes*, Paris, 1976; W. Ong, *Orality and Literacy. The technologizing of the world*, Londres, 1982.

Circunstancialismos contrários à aceitação de inovações que se encontravam mais atenuados nas nascentes comunidades urbanas. Caracterizadas pela inserção numa economia de mercado, onde os valores de relação social, investimento e lucro tendem a ser dominantes, nas cidades, habitadas por uma população jovem e desenraizada, dá-se um afrouxamento dos laços e solidariedades familiares, contando mais o indivíduo que concorre e entra em competição com outros indivíduos em função da aquisição de fortuna, podendo, nesse contexto, a sorte e a iniciativa pessoal serem factores determinantes, pelo que as comunidades urbanas se revelam abertas a todo o tipo de experiências e inovações, pelo menos enquanto não acabam por ser vítimas de um processo de senhorialização, trazendo consigo a reintegração no mundo rural e feudal¹⁸.

Ora, é exactamente nas cidades da baixa Idade Média que começa a contestar-se o valor socio-cultural atribuído aos idosos. Recordemos dois aspectos. O primeiro tem a ver com algumas características da espiritualidade e religiosidade urbanas. Lembremo-nos que foi nas cidades que se desenvolveram as ordens medicantes, as quais apresentaram como figuras tutelares os jovens Francisco, Clara e Domingos, captando os mosteiros criados sob sua invocação um grande número de adolescentes pertencentes às elites urbanas¹⁹. Também foi nas cidades que a devoção e a iconografia de Deus-Pai começa a ser substituída pela de Deus-Filho, em geral representado sob a forma de um jovem adulto. Encontramos assim nos templos e cenóbios citadinos a consagração da imagem de uma sacralidade e santidade juvenis, relativamente ausentes dos santuários românicos rurais²⁰.

Por outro lado, num dos géneros literários mais característicos da cultura popular urbana medieval, o dos provérbios ou ditos de sapiência, multiplicam-se os ditados escarnecedores dos velhos, tais como, entre outros: *Velho em casa, entropoço em casa; Velho e lúbrico; O velho e o forno a boca se esquentam; Velho mau e intriguista; Porque suais velho? Por comer com mancebos*²¹. Todos estes ditos proverbiais escarnecem os velhos e ridicularizam alguns dos atributos por que antes eram socialmente valorizados: a verdade e o saber dos idosos transformam-se em intrigas, devaneios e maldade. A veneranda imagem do ancião que já se encontra desligado dos prazeres da carne, dá lugar ao tipo do velho tonto, lascivo e casamenteiro, como

¹⁸ J. Le Goff, "The Town as an Agent of Civilisation", in C. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe. The Middle Ages*, Londres, 1972, 71-106.

¹⁹ J. Le Goff, "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale" in *Annales ESC*, 25 (1970), 924-946; A. Guerreau, "Analyse factorielle et analyses statistiques classiques; le cas des ordres mendiants dans la France médiévale" in *Annales ESC*, 36 (1981), 869-912; J. Mattoso, "O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas" in *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, 1985, 329-345.

²⁰ A. Vauchez, *La spiritualité de Moyen Age occidental, VIII^e - XI^e siècles*, Paris, 1975, 88-145.

²¹ J. Mattoso, "Refranes que dicen las viejas tras el huego" in *Fragmentos de uma composição medieval*, Lisboa, 1987, 253-259; Idem, *O essencial sobre os provérbios medievais portugueses*, Lisboa, 1987.

será retratado nas farsas de Gil Vicente, em especial no *Velho da Horta*. Em suma, o velho transforma-se num *entropço em casa*.

Tal crítica ao valor da idade é acompanhada por um progressivo abandono do ideal da tradição como condutor da acção humana, o qual tende a ser substituído pelo ideal do progresso associado à valorização da juventude. Porém, a sociedade medieval permanecerá na generalidade fiel à noção da tradição, já que a ruralidade continuará a estruturar o seu modo de vida. Será apenas mais tarde, quando as cidades e a vida urbana se tornarem o quadro estrutural em que decorre e se desenvolve a civilização ocidental, que se afirmará, globalmente, a ideia de uma juventude dinâmica e criativa de quem depende, em grande escala, o progresso social.

Até lá, continuará o reverenciar do ancião e da tradição. Talvez seja essa uma das razões que permitiram criar a memória de uma Idade Média vista como parêntesis na evolução da sociedade ocidental, como o lugar de um não acontecer balizado por dois acontecimentos considerados como catastróficos, a queda do império romano e a crise do século XIV, já que os escritos e as fontes por ela produzidos insistem em apresentar as inovações então acontecidas como simples renascimentos de um esplendor dado como pretérito, como se então todos fossem anões às costas dos grandes gigantes do passado²².

Foi este encontrar de uma sociedade em que o novo se apresenta como o retomar do antigo que motivou nas minhas turmas uma discussão sobre o problema histórico das atitudes face à inovação/tradição, tendo em conta que na sociedade contemporânea impera uma lógica totalmente diversa da medieval.

²² Sobre o sentido da utilização medieval da imagem: B. Stock, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth century*, Princeton, 1983, 455-520.

Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III

Publicado em *Estudos Medievais*, Porto, 1 (1981), 57-79.

Abreviaturas utilizadas:

Inq. – *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Inquisitiones*, vol. I, parte I, Lisboa, 1888-1897.

Nobreza – José Mattoso, *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Estampa, Lisboa, 1981.

Nas Inquirições de D. Afonso III, na parte do texto que corresponde ao final da narração dos trabalhos da chamada 2ª alçada (Inquirição do Entre-Douro-e-Ave), conta-se um episódio que vale a pena analisar. Ter-se-ia passado em Guimarães e foram seus protagonistas os inquiridores e a população da cidade.

O texto que o transmite não corresponde à primitiva redacção. É uma cópia, não se sabe se do original, não posterior a 18 de Setembro de 1302, data em que João Domingues termina uma outra cópia da mesma Inquirição baseada na que nos serve de referência¹.

Assim, em relação ao que se terá passado em Guimarães em 23 de Outubro de 1258, apenas temos uma versão escrita em latim, unilateral (redigida por uma das partes intervenientes), e que não sabemos se fiel à primitiva redacção. Impõem-se então certos cuidados na interpretação dos factos.

O texto que utilizamos menciona os inquiridores por duas vezes, seguindo sempre a mesma ordem de apresentação. São eles: Godinho Godins, cidadão de

¹ *Inq.*, 455-456.

Coimbra, João Martins, abade do mosteiro de Pedroso (Vila Nova de Gaia), Tomás Fernandes de Cabanões e Vicente Peres, escrivão.

Representavam o rei e iam mandatados para saber “totam veritatem de bonis hominis tam pro populo quam pro Dominus Rege”² acerca dos direitos da Coroa do Reino de Portugal na região do Entre-Douro-e-Ave. Constituíam um dos cinco grupos ou comissões que na Primavera, Verão e Outono de 1258, percorreram, com idêntica finalidade, uma vasta região que engloba as actuais províncias do Minho, Trás-os-Montes e parte das Beiras³. Eram portadores de uma carta passada pelo rei em que, além de se pedir a cooperação dos funcionários régios, se assegurava aos interrogados a impunidade por declarações prestadas e se ameaçava a todos os que colocassem obstáculos à missão⁴.

Segundo o nosso texto, os inquiridores da 2ª alçada, no prólogo que antecede a narração dos inquéritos, declaram que seguiram um itinerário que foi da Foz do Douro a Guimarães. Tal itinerário não é passível de reconstituição: as cópias que hoje possuímos do texto original agrupam os julgados, e dentro destes as freguesias, de uma forma unanimemente reconhecida como arbitrária.

A missão teria durado cinco meses (de 16 de Maio a 23 de Outubro). Durante esse tempo, os inquiridores percorreram 20 julgados, passaram por 463 freguesias e ouviram cerca de 3400 depoimentos⁵.

Da natureza e alcance dos contactos entre os inquiridores e a população desta zona, extremamente diversificada, quer de um ponto de vista geo-económico, quer socio-cultural, dificilmente poderemos saber alguma coisa. Deles apenas permaneceu a listagem seca, contabilística, a linguagem dos números.

Contudo, através do texto, sobreviveram alguns indícios que nos podem ajudar a caracterizar as formas de diálogo: certas expressões, fragmentos de conversas, memória de factos ocorridos, curtos episódios. Podemos assim recolher dados que se iluminam reciprocamente e factos ocorridos que tornem inteligíveis essas relações silenciadas, ocultas. Como o de Guimarães. A própria estrutura da narrativa e a categoria social dos interrogados (raramente possível de ser determinada com rigor), assim como a sequência da sua apresentação, também nos podem ser úteis.

São essas referências esparsas, que a custo se libertam de um latim formal e jurídico, que melhor estabelecem a distinção entre o texto das Inquirições de Afonso II (1220) e o das de Afonso III, tal como hoje os conhecemos.

² *Inq.*, 457.

³ *Inq.*, 291.

⁴ *Inq.*, 738.

⁵ Ver *Anexo*. Sobre o significado demográfico do número de depoimentos ouvidos, cf. A. H. de Oliveira Marques, “A população portuguesa nos fins do século XIII” in *Idem, Ensaios de História Medieval Portuguesa*, Vega, Lisboa, 1980, 51-92.

Numa perspectiva de história jurídico-social, atenta sobretudo aos problemas da estrutura e transmissão da propriedade, ou de história institucional, preocupada com problemas de ordem político-administrativa, as várias Inquirições Gerais surgem como um *continuum* que, se exceptuarmos questões de ordem conjuntural, é possível interpretar como indício de uma tendência de longa duração inteligível no quadro dos conflitos entre coroa e grupos sociais privilegiados, como instrumento de uma progressiva centralização régia. É segundo esta orientação que têm sido globalmente referidas e estudadas⁶.

Numa perspectiva de história das ideologias ou mesmo dos sistemas culturais, que vive e se constrói sobretudo pela detecção e caracterização de sistemas de valores, de quadros mentais, as Inquirições de Afonso III surgem destacadas do seu conjunto⁷.

É que as Inquirições de 1220, sendo-lhe também objecto de referência, são-no como globalidade. Os textos que delas nos restam são cópias tardias a que, provavelmente, foram retiradas todas as referências julgadas inúteis: não são, hoje, mais do que uma mera listagem e catalogação de bens régios⁸.

Caracterizemos então melhor os intervenientes do episódio de Guimarães. Interessam-nos sobretudo os inquiridores: são eles os narradores, os que perspectivavam os factos de acordo com a leitura que fazem do social, os que contam e inevitavelmente interpretam, deformam.

Centremo-nos, de momento, nas referências externas ao texto. Entre o conimbricense Godinho Godins e o escrivão Vicente são legítimas uma série de associações: meio urbano e escrita, trocas e contabilidade, negócios e documentos, cidade e direito. Com respeito a Tomás Fernandes, para além de ser oriundo de uma vila

⁶ Sobre as Inquirições em geral, cf. A. H. de Oliveira Marques, "Inquirições" in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Lisboa, 1971, 553 e bibliografia aí citada. Augusto Botelho da Costa Veiga fez das Inquirições uma abordagem global diferente, utilizando-as como fonte para o estudo da organização militar do norte do reino no séc. XIII: *Estudos de História Militar Portuguesa*, I, Lisboa, 1936. Maria José Lagos Trindade, em estudos parcelares e monográficos, nelas estudou problemas relacionados com a administração local, e com a distribuição da propriedade (casais) das ordens militares; tais trabalhos encontram-se agora reunidos em M. J. Lagos Trindade, *Estudos de história medieval*, Faculdade de Letras de Lisboa - História & Crítica, Lisboa, 1981, 117-127 ("Os oficiais régios nas Inquirições Gerais de Afonso III", 1968), 129-143 ("A propriedade das Ordens Militares nas Inquirições Gerais de 1220", 1971), 145-163 ("Questões da administração local nas Inquirições Gerais de Afonso III", 1979). De referir ainda um trabalho sobre as Inquirições de 1258 (1ª alçada), feito sobre a orientação de Iria Gonçalves em que se analisa o problema da senhoriação numa perspectiva de história regional quantitativa e cartográfica, linha de abordagem inaugurada pelos trabalhos dos dois autores anteriormente citados, ainda que com objectivos e motivações diferentes: Cristina Rodrigues e outros, "O Entre Cávado e Minho, cenário de expansão senhorial no século XIII" in *Revista da Faculdade de Letras*, Universidade de Lisboa, 4ª série, 1978 (2), 399-440.

⁷ Sobre a metodologia da história das ideologias, cf. G. Duby, G. Lardreau, *Dialogues*, (Flammarion, Paris, 1980), que sintetiza e desenvolve temas de anteriores artigos teóricos de G. Duby. Num número que a revista *L'Arc* (nº 72, Paris, 1978) dedicou ao medievalista francês, insere-se, para além de uma sua bibliografia completa, uma mesa redonda em que participam historiadores e investigadores de outros sectores das ciências humanas e cujo tema central é, precisamente, o da História das ideologias.

⁸ *Inq.*, introdução às Inquirições Gerais de D Afonso II.

portuária ligada ao comércio da pesca e do sal, Cabanões, no litoral do Entre Douro e Vouga, apenas podemos afirmar que Tomás não é nome vulgar, quer entre a nobreza, quer entre o campesinato, devendo caracterizar, por exclusão de partes, um indivíduo oriundo do meio urbano e letrado⁹. Explicar a razão da presença do abade de Pedroso neste grupo é mais conjectural.

Nas Inquirições de 1220, o peso dos religiosos era maior no que diz respeito à composição da comissão de inquérito (5 elementos em 12)¹⁰; nela estavam representadas poderosas e ricas instituições como os mosteiros de Santo Tirso e Pombeiro e a Igreja de Santa Maria de Guimarães: não só importantes potentados económicos que reflectiam o peso político do clero numa região tradicionalmente senhorial, como através deles estavam representadas duas das mais importantes famílias nobres da região do Entre-Douro-e-Ave – os Maias, família patronal de Santo Tirso, e os Sosas, família patronal de Pombeiro, tanto uma como outra representando, nessa época, mais do que uma só família, uma constelação de nobres que reivindicavam o seu antigo prestígio¹¹.

Do mosteiro de Pedroso sabemos ainda pouco para o século XIII. Fundado nos começos do século XI, adquire sobretudo prestígio e riqueza depois da adopção da regra beneditina; no século XII possui propriedades no vale do Vouga e, a partir da segunda metade do mesmo século, na região de Guimarães¹². Abstraindo razões de ordem pessoal que teriam levado à inclusão do abade João Martins na comissão que integrava a 2ª alçada, difíceis, neste momento, de precisar, a presença do mosteiro de Pedroso surge lógica: em primeiro lugar, tratava-se de um mosteiro que, se não tinha grandes interesses económicos na zona a inquirir, o que permitiria à população prestar mais facilmente declarações, visto não estar sujeita à pressão física, económica e psicológica que, decerto, a presença de um seu senhor directo provocaria (seria o caso se os abades de Santo Tirso ou Pombeiro, por exemplo, fizessem parte da comissão), nela estava suficientemente bem implantado para a conhecer; em segundo lugar, o facto da sua sede se situar perto da estrada Coimbra-Porto, dava-lhe uma posição privilegiada para a compreensão das necessidades e atitudes mentais de uma sociedade baseada nas trocas e na implantação urbana.

Em suma, parece que podemos afirmar que a missão que constitui a 2ª alçada reflecte os interesses do meio urbano e letrado que vê no rei o mais seguro garante

⁹ No que diz respeito à nobreza, não consta nenhum Tomás do índice onomástico que acompanha a nova edição do *Livro Velho* e do *Livro do Deão*, feita por J. Piel e J. Mattoso. Cf. *Portugaliae Monumenta Historica*, Nova Série, vol. I, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1980.

¹⁰ *Inq.*, I.

¹¹ Cf. J. Mattoso, “O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa” in *Santo Tirso, Boletim cultural concelhio*, vol. I, 1, Santo Tirso, 1977, 1-29; Idem, “A família da Maia no século XIII” in *Nobreza*, 329-340; Idem, Introdução à obra mencionada na nota 9.

¹² J. Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1968.

para passar a integrar a sociedade política e que se caracteriza por ser portadora de um determinado sistema de valores que tem na lei, na escrita e na representação política os seus mais fortes apoios ideológicos¹³. A análise interna do texto das Inquirições fornece mais elementos susceptíveis de reforçar esta leitura.

Vários registos do texto permitem ilustrar um desejo de precisão, de medida, de exactidão que contrasta, como veremos, com o tom das respostas dadas pelos jurados. Em primeiro lugar, uma necessidade de explicitar textualmente o cumprimento absoluto dos limites geográficos que foram assinalados ao trabalho da comissão. No julgado de Gondomar duas freguesias situavam-se, em parte, na margem Sul do Douro – Lebrinho e Avintes; os inquiridores não atravessam o rio “quia isti homines morabantur ultra Dorium”, “non morantur in termino nostre inquisitionis”¹⁴. Em Sande (Guimarães), precisam, numa forma de legitimar espacialmente a inquirição, que se a igreja da paróquia se situa “ultra Avem”, logo fora dos limites da alçada, a população da freguesia reside dentro desses limites – “citra Avem”¹⁵. A única excepção a esta regra, Rossas no julgado de Cabeceiras de Basto situada, integralmente, “ultra Avem”¹⁶, tem direito a justificação: tratava-se da única freguesia de um julgado compreendido na sua totalidade no território da alçada e que por isso não seria lógico dividi-lo, tal como sucedeu com os julgados de Vermoim e Guimarães, cujas freguesias situadas na margem Norte do Ave foram inquiridas por outra alçada. Em relação a certas povoações, como Pinheiro (Cabeceiras de Basto), cuja população se reparte por várias freguesias, os inquiridores discriminam os casais que pertencem a cada uma¹⁷.

Esta fidelidade às instruções régias, materializadas na carta que os inquiridores possuíam e que os acompanhava, este seguir escrupulosamente as orientações de um documento, tinham decerto urna finalidade propedêutica que se prolonga no texto e através da sua leitura. Dão testemunho de uma prática que serviria de exemplo, em primeiro lugar, aos funcionários régios locais. Sabemos que a eles o rei pedia cooperação nos trabalhos da comissão de inquérito, que, inclusive, muitos foram jurados. Deviam estar presentes à maior parte dos questionários. O facto de os inquiridores cumprirem integralmente as instruções e, mais do que isso, não as excederem ou justificando-o quando o faziam era um modelo de actuação a seguir, a imitar, a interiorizar. Clareza, tenacidade e confiança na sua missão, valores de que o funcionalismo régio local estava bem carenciado. Não desistem muitas vezes os

¹³ Sobre as origens e evolução deste grupo social que inclui os legistas, notários e funcionários administrativos, assim como sobre a divulgação do direito romano em Portugal, ver Marcelo Caetano, *História do Direito Português*, vol. I, Verbo, Lisboa, 1981, 333-355.

¹⁴ *Inq.*, 524.

¹⁵ *Inq.*, 716.

¹⁶ *Inq.*, 665.

¹⁷ *Inq.*, 660.

mordomos de receber os direitos régios só porque algum senhor, como acontecia em S. Tomé de Abação, lhes dizia que na sua propriedade “non mittant (...) pedem”?¹⁸

Exemplo, também, em relação à população. Habitados a praticar e a assistir sistematicamente à violação de limites fixados, quer pelo costume, quer por documentos, os habitantes do Entre-Douro-e-Ave tinham no comportamento e nas perguntas dos inquiridores um contra-modelo. Não que desconhecêssem anteriores inquirições: o próprio texto da 2ª alçada deles nos deixou memória¹⁹; os inquiridores que as efectuaram agiriam, provavelmente, da mesma maneira. O que era inédito era o elevado número dos inquiridos, a longa permanência dos inquiridores na região. Numa época do ano caracterizada por intensa circulação, as Inquirições deveriam ser objecto de conversa, os inquiridores observados, meditada, ainda talvez que com receio, a sua missão, as perguntas que faziam, o seu comportamento. Numa sociedade dominada pelo ritual e particularmente sensível ao visual, os inquiridores do Senhor Rei eram, com certeza, um acontecimento.

Na Maia (Nogueira), perguntavam os inquiridores aos herdeiros que tinham decidido plantar vinha num terreno reguengo: “Quis mandavit vobis facere ipsam vinam in Regalengo?” Ninguém, disseram, e propõem uma explicação: “sed quoniam laborabamus antea terrenum, ideo fecimus ibi vinam et damus inde annuatim Domino Regi medium buzenum millii”. Os inquiridores perguntam então que foro davam anteriormente ao rei e eles “dixerunt quod terciam partem omniam fructuum”²⁰. Talvez não tivessem percebido a intenção da pergunta e como tinham destruído a possível ingenuidade do seu acto. Talvez os inquiridores lho tenham explicado. Mas, certamente, compreenderam que o que fizeram fora considerado ilícito, que necessitavam de uma autorização e que uma autorização oral não convencia os senhores inquiridores; seria necessário um escrito que a confirmasse. Não ouviram eles, alguns não assistiram, ao pedido insistente de documentos? Provavelmente não sabiam ler. Mas sabiam que existiam os tabeliães e os escrivães de que os seus avós talvez não soubessem a função.

No texto das Inquirições existe um modelo de questionário que se repete sempre que se trata de uma nova freguesia; são questões tais como: De quem é? Porquê? Onde veio? Quem deu ou autorizou? Quando? Como? Que foro dão? A quem?, etc.; à maior parte delas, com excepção da primeira, os jurados respondem com um “nescit”. A manutenção de todas estas perguntas, mesmo quando não existe resposta, no texto, introduz a dúvida acerca do fundamento da ignorância, a desconfiança sobre se não será um ocultamento consciente, um caso para posterior averiguação – o leitor

¹⁸ *Inq.*, 686.

¹⁹ *Inq.*, 504, 609 – como exemplos.

²⁰ *Inq.*, 498.

será, possivelmente, um futuro inquiridor. Em Freixieiro (Maia), os inquiridores desejam saber a razão pela qual o mordomo deixou de entrar na povoação, isto é, porque é que esta se tornou imune; o “nescit” habitual não os convence; o texto, neste caso, regista a duvida: “et nos inquisitores interrogavimus X. homines ipsius ville, et nichil inde voluerunt nobis dicere”²¹; a pergunta repete-se nas freguesias vizinhas até que, em Santa Cruz da Maia, surge a explicação²². Noutros casos adivinha-se uma outra táctica. No Julgado de Aguiar de Sousa repete-se em várias freguesias a mesma pergunta – de quem é o mosteiro de Vandoma? – sendo a resposta sempre idêntica – do rei; até que na Inquirição de Vandoma temos a confirmação: o jurado afirma, sem reservas, o patronato régio; dir-se-ia que, por qualquer motivo, a posse do rei era controversa e que os inquiridores criaram, pela repetição constante da pergunta/resposta, um facto incontroverso; sensação de leitor que se poderá ter traduzido, na realidade, pelo convencimento da população da zona acerca dele.

Mas, em muitos casos, o “nescit” deve corresponder a uma real ignorância; tratando-se de questões pelas quais os jurados nunca se interessaram. Contudo, o questionário a que são submetidos deve causar-lhes admiração, um desejo de saber: o formulário dos inquiridores passará a constituir uma nova forma de relação e interrogação da paisagem rural, tal como já o é da paisagem urbana. Retomaremos a questão.

Para além de serem portadores de um conceito de procuração que leva ao cumprimento rigoroso das instruções régias, de um sistema de referenciação geográfica com base em unidades político-administrativas, de um conceito jurídico de contrato que se baseia em documentos e de uma nova forma de olhar a paisagem, os inquiridores introduzem a necessidade de classificação e sistematização das formas de propriedade. Repare-se que não nos interessa aqui saber da teorização de actos jurídicos nem das suas definições, pelo menos de uma forma imediata; de certo que já estavam estabelecidos anteriormente; o que nos importa é a divulgação social de tais conceitos²³.

Em relação às terras imunes, coutos e honras, há um tipo de pergunta/resposta frequente, de que pode ser exemplo o seguinte caso: “semper vidit et audivit quod illa quintana et illa villa erat onrrata. Interrogatus si est onrrata per pendonem Domine Regis, vel per cartam ejis, aut per patrones, dixit quod nescit utrum sit per pendonem vel per cartam nec ne, et dixit quod nunquam ibi vidit patrones”²⁴. Em vez de um

²¹ *Inq.*, 475.

²² *Inq.*, 477, 479.

²³ Cf. Marcelo Caetano, *op. cit.*. Sobre a importância deste problema: G. Duby “A vulgarização dos modelos culturais na sociedade feudal” in *Níveis de cultura e grupos sociais. Colóquio da Escola Normal Superior de Paris (7 a 9 de Maio de 1966)*, Cosmos, Lisboa, 1974, 43-64.

²⁴ *Inq.*, 494.

interlocutor que classificasse a honra segundo uma tipologia precisa, os inquiridores dialogam com camponeses para quem a tradição, a memória oral e familiar são suficientes. Uma honra é imune porque sempre assim o ouviram e viram, isto é, nela sabem que não entra o mordomo do rei. Na maior parte dos casos diz-se que a propriedade sempre foi honrada. Questionar origens é-lhes indiferente.

Em Tagilde (Guimarães), uma outra resposta padrão: “Interrogatus quis cauptavit ipsum cauptum, dixit quod Dominus Rex. Interrogatus qualis Rex fuit ipse, dixit quod nescit. Interrogatus quomodo est cautatum, dixit quod semper ita uti fuerunt in illis, et audivit semper dicere quod Dominus Rex cautavit ipsum locum” (couto do mosteiro de Vilarinho)²⁵. Aqui já se nota contudo uma certa curiosidade. O jurado, face à pergunta do inquiridor, que implicava um surpreendente quando, recorda-se de algo afirmado antes, talvez mecanicamente ouvido e repetido – foi um rei que coutou o mosteiro. Qual rei não sabe, mas reafirma teimoso e algo despeitado a sua informação.

Propedêutica ainda, sobretudo, para os funcionários régios. É necessário inquirir, insistir, desmascarar as falsas declarações, vingar-se da prepotência que os nobres e poderosos sempre mostraram em relação à sua pessoa, mostrar que ser funcionário do rei não significa necessariamente a ruína, a humilhação, por vezes a morte²⁶. Funcionário régio também significa o saber, o prestígio, o fascínio da detenção da memória. Agora que parece terminado o reinado da violência, das vinganças privadas, da guerra, da prepotência dos cavaleiros, anuncia-se o reinado da lei: grande parte da população responde, de bom grado ou a contra-gosto, aos inquiridores, aos portadores da boa nova.

O episódio de Guimarães clarifica melhor o que acabámos de dizer. Na economia do texto funciona como síntese, como exemplo. Fecha, de um modo simbólico, a narrativa dos trabalhos da 2ª alçada – viagem iniciática em direcção a uma revelação; não teórica, não demonstrativa: os inquiridores construíram um discurso à maneira dos contos, dos provérbios; a interpretação só será transparente aos iniciados, aos leitores a quem o escrito, o registo, se destina – implicam uma vivência.

A inquirição de Guimarães aparece dividida em duas partes. Primeiro o castelo, a residência do rei, depois, a cidade, as “casas”. Os interlocutores do castelo são doze. Deles constam o pároco da igreja, dois alcaides e um “magister”. O depoimento de base é o de um leigo. Através do que diz passa a memória dos reis: o seu pai ouvira dizer “quod Dominus Rex Alfonsus veter dedit eis (...) forum et (...) terminum”; o próprio jurado “vidit et presens fuit quando Dominus Rex Sancius avus istius Regis autorizavit ipsis populoribus predictos foros et predictos terminos, et ambulabat

²⁵ *Inq.*, 691.

²⁶ No julgado de Gondomar circula uma história exemplar. Ter-se-ia passado em Ferreira onde um nobre ameaça um mordomo de lhe cortar as mãos pela ousadia de vir às suas terras; este acaba por lhe dar dinheiro para que não cumpra a promessa. A história repete-se, com variantes, em três depoimentos: *Inq.*, 518, 520.

equitatibus cum multis militibus et cum aliis multis bonis hominibus, et vidit ei ponere pedes equi sui per divisiones predictas”. Evocações que acompanham a resposta à pergunta, precisa, sem rodeios, dos inquiridores: o foro, a isenção de prestação de direitos régios e a sua área de aplicação, o termo, dados pelos reis, foram-no em que modalidade? Por carta? Por coutos? Não sabe, “sed semper uti fuerunt ex illo tempore cum omnibus Regibus qui post ipsos venerunt usque modo”. Os termos conhece, di-los. No final do seu depoimento afirma que os habitantes do castelo “habent cartam istius Regis, per quam auctorizat usos et foros predictus quibus uti fuerunt in tempore patris et avi et fratris sui”. Os senhores inquiridores dizem que viram a carta, o documento, a escrita – podem dar por terminada esta inquirição. Antes, o jurado ainda revelara que, no castelo, o rei tinha forno e que o avô do actual rei, Sancho, dera um outro forno a Martim Fernandes de Riba de Vizela, tio avô de Gil Martins de Riba de Vizela – nobre que assina a carta-credencial dos inquiridores e que estivera, pouco antes, com o rei em Guimarães²⁷.

Dos Riba de Vizela sabemos a privança com os reis. A mulher de Martim Fernandes, Estevainha Soares da Silva, fora ama de Sancho II. Gil Martins acompanha D. Sancho II no exílio, subscreve o seu testamento e regressa ao reino, surgindo, pelo menos desde 1257, na corte de Afonso III²⁸. Os reis criavam os seus filhos nas famílias nobres da região²⁹. Os nobres recebiam doações, privilégios, a gratidão dos reis; os seus filhos mantinham laços de amizade, mesmo relações de parentesco, com os futuros detentores do poder, participavam em expedições militares comuns, desempenhavam cargos na Cúria. Educados na área de influência dos nobres, na sua esfera territorial de poder, os reis habituavam-se a respeitar as grandes famílias, a delas mesmo ignorar faltas, ousadas, a perdoar-lhes abusos. As relações de amizade, de parentesco, prevaleciam sobre as relações meramente políticas. O parentesco era o quadro político dominante. Pelo parentesco, pela escolha privilegiada de alianças, os Riba de Vizela tornam-se os herdeiros do tronco principal dos Maias, uma das cinco famílias que estão na origem da formação do reino. São os últimos representantes de um certo modelo de nobreza que as rivalidades internas, o desenvolvimento do poder régio, a deslocação do centro político-económico do reino para o Sul e o crescente papel político-social de novos grupos ligados às trocas, à sociedade urbana, vão marginalizar, regionalizar. Dessa antiga nobreza, assumem os Riba de Vizela, o comportamento social e as tradições.

Este tipo de relação com o rei não era exclusivo da nobreza. Os soberanos chegavam a confiar a criação e educação dos seus filhos, sobretudo os bastardos, a não

²⁷ *Inq.*, 736,737, para todas as citações do parágrafo.

²⁸ J. Mattoso, “A família da Maia no século XIII” in *Nobreza*, 329-340

²⁹ A. de Almeida Fernandes, “Proles Régias criadas em meio rural nos séculos XII e XIII” in *Idem, Esparsos de História*, Porto, 1970, 161-184.

nobres. Em Gémeos (Guimarães), um jurado revela a existência de dois casais “filii et nepotes Marie Subgerii, nutrix Domini Martini Sancii”: a propriedade associa-se à memória de um personagem, Maria Soares, que remete para outro, Martim Sanches, bastardo de Sancho I; os descendentes da ama conservam um documento que atesta o direito de propriedade – uma carta de Sancho II que confirma a doação do “Dominus Rex Sancius avus meus” e sua fundamentação. Os inquiridores viram-na, classificaram-na (“vidimus inde cartam sigillatam apertam”) e transcreveram-na³⁰.

Em Gémeos, como aliás em quase todo o julgado, predomina a propriedade alodial, possuindo os cidadãos de Guimarães abundantes parcelas³¹. Maria Soares deve estar ligada ao meio vimaranense: a carta-confirmação, o documento, que atesta a propriedade dos dois casais também é indício de um meio particularmente sensível à influência notarial.

Para além da nobreza e da cidade, o nosso texto contém referências a um contacto íntimo entre o rei e a população em geral. Em Azurém (Guimarães), diz-se que Pedro Gomes, “moratur in castelo Vimaran.,” não paga direitos ao rei pelo seu casal “propter quod habet varrere ipsas domos castelli Domini Regis et curare illas et revolvere in quolibet anno”³²; tem carta justificativa passada por Afonso III. No termo de Guimarães, a igreja de S. Tiago possui um campo doado pelo rei com a condição “quandocumque Dominus Rex venerit ad Vimaran. debent strare camaras de junco si fuerit veranus, et si fuerit invernus debent strare camaras de colmo vel de palia”³³.

A presença junto ao rei ainda não é um privilégio social: é a população local, mesmo que isso possa vir a ser considerado como uma forma de ascensão social, que assegura os serviços domésticos destinados à manutenção da residência real. Tais serviços, pela sua rudimentaridade e simplicidade, estão ainda longe de se assemelhar com as regras do cerimonial vigentes em outros reinos europeus, ainda não implicam a ideia de uma distanciação entre rei e população³⁴. Contudo, o sentido da evolução transparece desde já nas declarações do principal jurado de Guimarães: a memória de uma presença familiar será substituída por uma recordação iconográfica e ritual – um rei equestre que, com cavaleiros e homens bons, descreve, pela acção, pelo gesto, os limites de uma terra imune. Imagem que, neste caso, parece corresponder mais a um modo de narrar (ou de registar um acontecimento narrado) do que a uma realidade social específica.

Não é no castelo que se passa o episódio que queremos recontar. Aí, ainda não estão presentes todos os intervenientes: faltam os eclesiásticos e os homens-bons

³⁰ *Inq.*, 692-693.

³¹ J. Mattoso, “As famílias nobres da região de Guimarães no século XIII” in *Nobreza*, 341-349.

³² *Inq.*, 723.

³³ *Inq.*, 738.

³⁴ Cf. B. Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*, PUF, Paris, 1971, 142-150.

enquanto personagens activos. Tal como o texto no-la apresenta, filtrada pelas declarações dos homens que nele vivem, a memória do castelo significa a recordação da sociedade aristocrático-militar da Reconquista: uma sociedade guerreira, de *juvenes*, de muralhas e gestas, de fidelidade e traição, de famílias e doações. Afonso I e Sancho I são os reis evocados. O cenário do nosso episódio é a cidade, “as casas” – não os casais nem os lugares fortificados.

Na “ville Vimaran.,” os inquiridores seleccionaram sete jurados. Deles constam um cônego, um juiz e um mordomo. Escolheram como testemunho a transcrever, o de Martim Pais, *cantor*. Pelo seu discurso, pela cidade, também perpassa a memória de “omnibus Regibus Portugaliae”³⁵. A expressão é significativa. É a única vez que, no texto desta alçada, os sucessivos reis se sintetizam numa designação de incidência territorial; aparecem não como indivíduos pertencentes a uma mesma família, a uma geração (no Castelo, por exemplo, diz-se que uma carta de Afonso III confirma os usos e foros “quibus uti fuerunt in tempore patris et avi et fratris sui”), nem como indivíduos que detêm um certo tipo de poder traduzido por um título, um epíteto (Dominus Rex Sancius, para exemplificar), mas como poder/função reconhecida socialmente e que se exerce numa determinado espaço – Portugal, o reino; pela primeira vez é mencionada a realeza e não os reis. Inédita, também, a forma como Martim Pais se refere a Afonso Henriques: não é nem o “Rex Alfonsus veteri”, nem o “Rex Alfonsus veterissimus”; diz-se do abade D. Mendo, que foi capelão “Domini Regis Alfonsi primi” – os reis aparecem como sucessão ordinal, individualizam-se numa sequência temporal. O tempo, a história, substituem a família e o indivíduo como padrões referenciais.

Para além dos “Reges Portugaliae”, o *cantor* de Guimarães ainda se refere ao conde D. Henrique. Dele se recorda que teria dado o terreno onde se ergue a igreja de S. Tiago a “duobus Francis quod facerent ibi capellam suam”; graças a tal doação os “genus Francorum Vimaran. eligerunt semper et eligent priorem” para esse templo. Os inquiridores afirmam ter visto uma carta do Conde, ainda que “sine sigillo et sine signo”, que fundamentava tal direito.

Em Guimarães-cidade a memória dos reis é exaustiva, completa. É uma memória do reino. Não há vestígios, na paisagem urbana, na memória patrimonial, dos condes de *Portucale*, patronos do mosteiro de Guimarães, de D. Teresa. Mesmo o conde D. Henrique aparece associado à “genus Francorum”, ao exterior social. Citam-se contudo “casas”, paços, de Gonçalo Mendes de Sousa e de Pedro Pais, o Alferes, contemporâneos de Afonso Henriques e chefes, respectivamente, das famílias Sousa e Maia – famílias de antigos infanções donde vem a vontade e o suporte

³⁵ Salvo contra-indicação, as citações que se seguem encontram-se em *Inq.*, 737-8.

social da autonomia do condado portugalense em relação ao reino de Leão³⁶. Através de Martim Pais temos, implícita, uma leitura do reino que corresponde à versão da nobreza portugalense do séc. XII. As lacunas, os silêncios, em relação ao passado leonês, se por um lado se justificam pelos limites da memória oral, também são um indício de que não correspondem aos interesses sociais do novo reino, apontando para uma ruptura, para um traumatismo político-social inicial ainda existente, ainda não preenchido pela lenda, pela história. Ainda não reivindicado por uma parcela do social.

Dos reis passados recordam-se as doações, a redistribuição da riqueza, as imunidades, a redistribuição do poder. Pela enumeração das “casas” imunes, pelo espaço urbano, pode historiar-se a evolução dos grupos sociais dominantes: cada “casa” é associada a um personagem que remete para uma família, para um estrato social, para um modelo de relações políticas.

Maias e Sousas são o estrato mais antigo da nobreza. Os seus palácios em Guimarães, não coincidentes com a sua área de implantação territorial, são um sinal de rivalidade com o rei. Rivalidade em termos de prestígio, de ocupação simbólica de um espaço tradicionalmente associado ao poder. A quintã honrada de Gil Vasques de Soverosa já reflecte, no seio da nobreza, uma outra realidade. Os Soverosas, de origem galega, são exemplo de uma nobreza que vê na proximidade do rei, na obtenção e transmissão de cargos na corte, a via para a manutenção da sua posição social³⁷. A sua presença em Guimarães, coincidindo em parte, em termos de julgado, com a sua área de implantação territorial, aponta, por um lado, para as vantagens de uma aproximação espacial com um centro associado ao poder real, por outro, para uma disputa política e simbólica com a nobreza tradicional. A rivalidade já não é tanto entre reis/nobres, mas no seio da própria nobreza. O poder da família real está definitivamente consagrado.

As propriedades imunes não se reduzem às da nobreza. O depoimento do jurado Martim Pais enumera outras. A quinta de Estêvão Dias e Maria Salvadores, assim como a residência que fora de Paio Peres, alfaiate, também são honradas. Trata-se aqui de uma outra realidade social: do mundo urbano, da riqueza monetária, dos mercadores e artesãos.

Guimarães não é uma cidade senhorial. Tem foral e concelho. A sua burguesia, particularmente próspera, alastra pelo espaço rural circundante. Possui terras em freguesias do julgado, obtém préstamos dos reis³⁸. A nobreza tradicional está presente na cidade por razões do prestígio social ou económico que se ligam ao local

³⁶ J. Mattoso, “A nobreza portugalense dos séculos IX a XI” in *Nobreza*, 255-268.

³⁷ Sobre os Soverosa cf. J. Mattoso, “A nobreza medieval galaico-portuguesa. A identidade e a diferença” in *Ler História*, 1, 1983, 5-22.

³⁸ Ver nota 31.

– razões de poder, em suma; com efeito ela pertence ao mundo do castelo, à sociedade aristocrático militar e, depois, senhorial. O seu mundo é o mundo rural. A cidade mais não é que o sinal de um poder paralelo que se encarna nos homens bons e cuja lógica económica não compreende. Mas a oposição não é radical. Certos burgueses, procurando prestígio político, os carismas do sangue, aliam-se, pelo casamento, pelo parentesco, a famílias nobres que procuram o suporte económico que mantenha o seu ascendente social: adoptam então modelos aristocráticos de comportamento que o passado régio da sua cidade, o contacto com os reis, incentivam. Também os burgueses vimaranenses procuram, muitas vezes, a honra, o prestígio individual. Também eles recordam e imitam a sociedade do castelo.

Por Martim Pais ainda sabemos o espaço urbano honrado que pertence ao clero. Há no seu depoimento uma passagem a salientar. Interrogado sobre o padroado da igreja de Santa Maria (de que é sufragânea a de S. Paio), diz que é régio, “tamen dixit – registam os inquiridores – quod Concilium et capitulum canonicorum ipsius Ecclesie solebant eligere priorem, et ibant cum eo ad Dominus Regem et Dominus Rex concedebat eum, et tunc Archiepiscopus nullum jus habebat ibi; et postea venit pater istius Regis (et) fecit per forciam quod prior et canonici et concilium obedirent Archiepiscopo Bracarensi in spiritualibus tantum, et ex illo tempore Dominus Rex presentavit et Archiepiscopus confirmavit”.

Afonso II não é um rei do Castelo, de Guimarães. É um rei de Santarém e de Coimbra. O que dele se recorda é negativo. Contrasta com seu avô, Afonso Henriques, que teria honrado a residência do seu capelão, o já citado D. Mendo, abade. Afonso II não fez doações, não redistribuiu riqueza, poder. Pelo contrário: teria, pela força (no dizer de Martim Pais), atentado aos privilégios, aos costumes vimaranenses. Tanto do clero, de quem era patrono e devia defender, como do concelho. Submeteu a cidade ao arcebispo de Braga. Pela força também responderam os burgueses, sabemos-lo³⁹. Os cónegos de Santa Maria, ou o jurado que em seu interesse fala, não o recorda. Consta que “ex illo tempore” há uma submissão da igreja (do rei?) em relação a Braga e que o Concelho, também ele, viu os seus privilégios diminuídos. Esperar-se-á uma reparação, um repor dos antigos usos? A referência enfática ao concelho, um poder decerto respeitado pelos inquiridores, não pretende reforçar a injustiça da medida de Afonso II, a seus olhos? Não confirmou o actual rei o foro e privilégios do Castelo?

O texto não permite respostas. O que verificamos é que nele não existe um desenvolvimento do assunto. Os inquiridores ou com ele não se sensibilizaram, ou o ignoraram na escrita. O que desejavam saber, como sempre, é se existiam documentos que confirmassem todas as imunidades referidas pelo *cantor*. A pergunta repete-se

³⁹ Idem.

por várias vezes. Martim Pais repete respostas já ouvidas pelos inquiridores nos últimos meses: “nescit”, “semper fuerunt”, “nunquam audivit, nec vidit”. Contudo, não se trata aqui de assombro pela possibilidade da existência de uma origem, de um documento que legitime a imunidade. Existe sim uma certa irritação, um desdém velado. Os senhores inquiridores não estão face a um interlocutor ignorante. O que dele já dissemos prova-o sobejamente. Há aqui como que uma espécie de desafio. Para quê o documento? Não o têm os nobres, os burgueses, o próprio juiz de Guimarães, João Martins, que também reside em casa honrada. Ele próprio, *cantor*, mora numa casa que nunca pagou soldada. Se o Senhor Rei quer que ele pague, pagará “quia non habit inde cartam nec aliud strumentum per quod se defendat inde: tamennunquam inde dedit”. Se é uma questão de dinheiro, ela será satisfeita. Mas para quê tais expedientes? Para quê um documento que confirme a isenção de tributo em relação a Santa Maria de Guimarães, igreja a quem os reis já fizeram tantas doações? Na verdade, “non dant soldatam Domino Regi, (...) non habent inde cartam, sed semper ita uti fuerunt ipsi et antecessores eorum cum omnibus Regibus Portugalie”. Para quê esta transformação de práticas consagradas? Estas exigências?

Martim Pais e os cónegos vimaranenses ainda pertencem à sociedade do castelo. Não compreendem, nem o podem, o significado das inquirições. Estão demasiado centrados no seu mundo geográfico-social. Se percebem o reino como globalidade territorial, não o percebem como globalidade social, nem o alcance de um cadastro completo da propriedade e direitos régios onde eles, a sua igreja e Guimarães sejam apenas um elemento. Sentem-se mais homens do rei que parte da população do reino. Entre si e o rei não vêem necessidade de intermediários.

Ao testemunho que temos vindo a acompanhar, segue-se no texto a indicação dos outros jurados que “omnes (...) dixerunt sicut primus per totum”. Pareceria encerrada a inquirição de Guimarães e com ela o relato dos trabalhos da alçada de Entre-Douro-e-Ave. Contudo, os senhores inquiridores decidiram acrescentar um episódio em que são protagonistas. Funciona como resposta ao discurso do *cantor*, explicita o significado que atribuem à sua missão e fornece-nos a sua leitura do social.

Os inquiridores dirigiram-se à sede do Concelho e aí lhes foi mostrada a carta de foral, autenticada com o selo real, de chumbo. Tal carta estipulava que a todos os que fizessem casas na cidade fosse exigida, anualmente, uma dada quantia. Convocaram então todos os que não pagavam tributo e pediram, publicamente, que lhes fosse mostrado “strumenta per que defferebant soldatam de domibus eorum”. A reacção foi idêntica à de Martim Pais: “dixerunt quod non habebant inde ulla strummente, sed semper ita uti fuerunt ipsi antecessores eorum, et quod nunquam inde soldatam (dederunt)”. Os inquiridores devem ter argumentado com a carta de foral. Os convocados “postea dixerunt quod Dominus Rex faceret sicut vellet, quia ipsi

dabent eam si ipse voluerit”. Os inquiridores mandam então numerar todas as casas da cidade que não pagavam soldada. Contaram mais de quatrocentas. Pertenciam tanto ao clero, como aos homens bons.

Temos aqui expresso um determinado modelo de conduta pública. Os inquiridores não fazem mais do que exigir o cumprimento de compromissos aceites e fixados por escrito. Não actuam pela força mas sim pelo direito. O seu acto é revolucionário embora se justifique como o restaurar de uma ordem social já esquecida, degradada — a sociedade medieval é uma sociedade conservadora, as inovações nunca se situam num tempo breve. Ao arbítrio pessoal, aos acordos orais facilmente esquecidos e violentados, devem substituir-se os contratos jurídicos. A palavra não basta. Não se assistiu no passado recente, na crise de 1245, ao quebrar de tantas relações de fidelidade? Não foi a violência reinante no reino que levou à deposição do anterior rei? Não foi para restaurar a ordem que Afonso III subiu ao trono? A palavra, os actos não bastam. As relações sociais devem ser baseadas na lei. O rei de que são representantes não actua pela força, pela violência. Se a usou foi para actuar como árbitro, através dos seus funcionários que asseguram o cumprimento da lei, dos foros, dos usos. Esta reunião pública, solene, deve ter consistido não só num acto de propaganda régia, como no da vulgarização da noção de documento e na apologia dos representantes do rei.

Os inquiridores também contestam um determinado modelo das relações rei/sociedade decalcado de um modelo familiar e patriarcal. Ao mesmo tempo que, no cumprimento da sua tarefa, se deslocam para Guimarães, o rei desloca-se do Norte para Sul. Estando na cidade dos princípios de Maio a meados de Julho, dirige-se a Leiria aonde chega em finais de Dezembro, passando pelo Porto (Julho), Feira (Agosto) e Coimbra (finais de Agosto a meados de Dezembro). Nos próximos 21 anos (1257-1279), D. Afonso III apenas voltará a esta região por duas vezes (1261-1262)⁴⁰. No Norte do reino, e ao mesmo tempo que se começa a afirmar o papel de Lisboa como sede da corte e capital, a presença do rei passava a ser histórica.

Na verdade, desde meados do séc. XII que a Corte se deslocara progressivamente para Sul, havendo a nítida preferência pela permanência em Coimbra, região a que se ligam os senhores inquiridores. Desconhecemos ainda os completos itinerários dos nossos primeiros reis, contudo, sabemos que as deslocações ao Norte continuavam a ser frequentes. A memória da passagem dos reis em Guimarães, à excepção de Afonso II, ainda estava bem presente, como vimos. O actual rei, Afonso III, permanecera na cidade, por várias vezes, nos primeiros tempos do seu reinado⁴¹, contribuindo

⁴⁰ João José Alves Dias, “Itinerário de D. Afonso III (1245-1279)” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XV, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1980, 453-519.

⁴¹ Idem.

decerto para o permanecer do prestígio de Guimarães enquanto cidade honrada pela presença dos reis.

No entanto, o sentido da evolução será radical: entre o rei e a população passará a interpor-se a representação. Da presença física do poder, do rei, apenas a lei e a festa que dele celebrará as curtas estadias. Entre o Norte e o rei passarão a estar os funcionários e letrados, a aristocracia cortesã. A nobreza local que não permanece junto do rei, na corte, perderá poder e importância económica. O clero representará escassamente os interesses regionais: enquadrado pelos bispos, ordens e grandes mosteiros, defenderá cada vez mais interesses de grupo, globais. Representantes da população local só os concelhos, donde os urbanos se destacarão. Entre o rei e a sociedade rural, a sociedade urbana passa a ser o lugar político.

Este outro dos significados do que chamámos, no quadro do nosso trabalho, episódio de Guimarães. Numa altura em que a representação dos concelhos em Cortes parece começar, os inquiridores consideram-nos como seus interlocutores privilegiados⁴². É o concelho que conserva os diplomas da cidade, que a representa, que conserva a sua memória política. A cidade, iludida pela presença do rei, terá de a ele recorrer para passar a dialogar com o poder, para se saber, para conhecer os seus direitos. A hierarquia percorrerá todo o corpo social e desaparecerão as relações horizontais do mesmo modo que a economia se deixará de basear na circulação de bens, para passar a pautar-se pelos mecanismos do lucro, da acumulação de riqueza. É a moeda, reflexo do desenvolvimento de uma economia de mercado que está na base da formação de Cortes Gerais.

Recordemos que os inquiridores afirmam que o seu trabalho foi feito “per mandatum Domini Regis (...) et ejus Curie”⁴³, sendo sua finalidade apurar “totam veritatem de bonis hominibus tam pro populo quam pro Domino Regi”. O social é visto tripartido: o rei e “ejus Curie” – a sociedade de corte, incluindo a nobreza e o clero –, os homens bons – a aristocracia concelhia – e o povo.

Os inquiridores não são enviados pelo rei para através de processos *subtis* extorquirem dinheiro à cidade, como o insinuava Martim Pais e outros vimaranenses. O dinheiro, ao fim e ao cabo não é da sua competência: não são eles que o cobrarão. Limitam-se a detectar fraudes, a registar usurpações. Fazem parte de um todo, de um conjunto de homens que indaga por todo o Norte do reino acerca da propriedade régia. Inquirir Guimarães ou outro local é acessório. Não se trata de uma inqui-

⁴² Sobre a cronologia do aparecimento das Cortes Gerais ver M. Caetano, *op. cit.*, 312-315 e bibliografia aí citada. Sobre a problemática política que está subjacente à institucionalização da sociedade trinitária, assim como a descrição do processo no que diz respeito a França, ver G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978.

⁴³ *Inq.*, 457.

rição local. O reino já é demasiado extenso para alguém o conhecer em pormenor. O próprio rei conhece-o, e a sua riqueza, através de relatórios, como o desta missão.

A propriedade privilegiada não é contestada. Interrogar os seus limites, origem e fundamentação se visa, por um lado, circunscrevê-la e evitar a sua extensão como protecção à propriedade régia, por outro, também visa a protecção da propriedade aristocrática. As dúvidas, as insistências dos senhores inquiridores, dizem sobretudo respeito à propriedade dos cavaleiros e nobreza segunda – ramos laterais das grandes famílias, aqueles que foram os mais directos responsáveis pela instabilidade social que caracterizou o reinado de Sancho II. O “quando foi honrada?” procura, na maior parte dos casos, uma só resposta: no tempo de Sancho II; é nessa referência que se situa a suspeita e o interrogatório se precisa. As inquirições visam repor uma dada ordem patrimonial vantajosa tanto para o rei, como para os que o rodeiam: hipotéticas faltas dos seus privados serão esquecidas, ainda que o seu registo e conhecimento possa vir a servir como arma para neutralizar certos indivíduos, certas famílias, tanto pelo rei como pelos seus rivais.

Entre Corte e restante sociedade temos a aristocracia concelhia. Os homens bons, paralelamente aos funcionários régios que no quadro das circunscrições administrativas representam toda a população que vive nos reguengos, devem passar a representar, politicamente, a população dos concelhos. O “povo”, o restante, maioritariamente rural, ou vive em senhorios e é representado pelo clero e nobreza ou, se é livre, será progressivamente englobado por eles, pelos reguengos ou pelos concelhos, deixa de fazer parte da sociedade política. Como elo de ligação e, simultaneamente teorizadores do modelo, entre corte e concelhos, os legistas, os notários, os letrados. Como meio privilegiado de informação: a escrita, de que são suporte social.

As Inquirições de 1258 corporizam um determinado modelo de sociedade: uma sociedade, ainda que tripartida, fundamentalmente binária, baseada num poder régio forte, aglutinador e neutralizador dos grupos sociais dominantes (clero, nobreza) e na importância dos concelhos que representariam sobretudo a população urbana; como garante e suporte, os letrados. Modelo utópico, laico, coexistindo provavelmente com outros modelos: a realidade social do reino e a sua própria dinâmica (refira-se, como nota mais importante, a posterior nobilitação dos legistas) impedirão a sua adopção, ainda que certos aspectos dele decorrentes permaneçam e se tornem irreversíveis.

Os inquiridores, oriundos ou representantes de uma região concelhia, defrontam-se com uma sociedade senhorial. Portadores de uma visão global do reino, expressão de mecanismos político-sociais que se tornarão, gradualmente, maioritários, vêem no modelo político-ideológico em que acreditam a melhor forma de organização da Sociedade. As Inquirições envolvem um confronto ideológico que

se situa para além do texto. O *Livro Velho de Linhagens* constitui o outro pólo: por ele será dada a resposta da sociedade de Entre-Douro-e-Minho – um outro modelo ideológico.

Dos confrontos esboçados nascerá o país, a nação e a história enquanto tentativa de explicar e compreender as diferenças.

**JULGADOS, FREGUESIAS E JURADOS DA 2ª ALÇADA
DAS INQUIRIÇÕES DE 1258**

Julgados	Número de freguesias	Número de depoimentos
Bouças	21	159
Maia	95	579
Gondomar	11	99
Refojos	25	206
Louzada	14	115
Felgueiras	28	247
Aguiar	46	368
Penafiel	35	264
Portocarreiro	3	30
Santa Cruz	26	183
Montelongo	13	92
Travassós	4	24
Vermoim	10	53
Melres	1	26
Amarante	1	7
Celorico de Basto	33	227
Cabeceiras de Basto	14	110
Freitas	10	74
Guilhofrei	1	14
Guimarães	72	557
TOTAIS: 20	463	3414

O rei herdeiro dos condes: D. Dinis e a herança dos Sosas

Prova Complementar de Doutoramento apresentada em Maio de 1990 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

No ano de 1286, D. Dinis passou o Outono em Coimbra¹. A 5 de Dezembro, pouco antes de abandonar a cidade e de itinerar com a corte para Sul do Mondego, ordenou inquirições nas povoações do reino onde o conde Gonçalo Garcia de Sousa, já falecido havia dois anos², detivera imunidade e senhorios. Segundo o diploma então emitido pela sua chancelaria, destinavam-se a recolher informações que permitissem a elaboração de documentação a ser utilizada na Páscoa *primeira que vem*, o dia apazado para o tribunal régio proferir uma sentença sobre a contenda que opunha o monarca aos herdeiros do conde³.

¹ Todas as referências relativas ao itinerário da corte D. Dinis baseiam-se em Virgínia Rau (dir.), *Itinerários régios portugueses, I. Itinerários del-rei D. Dinis, 1279-1325*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos do Instituto de Alta Cultura, 1962.

² Ainda documentado em 19 de Junho de 1284 (António Cruz, *Breve Estudo dos Manuscritos de João Pedro Ribeiro*, Coimbra, 1938, 177), o conde Gonçalo Garcia de Sousa viria a falecer nesse mesmo ano; Fr. Francisco Brandão, *Monarquia Lusitana, Parte Quinta*, ed. por A. da Silva Rego, Lisboa, Imprensa Nacional, 1976, 72. Nas notas seguintes a sigla *ML*, refere-se a *Monarquia Lusitana*, partes I a VI, ed. A. da Silva Rego, Lisboa, Imprensa Nacional, 1973-1980.

³ A carta régia de 5 de Dezembro de 1286 encontra-se publicada nas *Memorias para a História das Inquirições dos primeiros Reinados de Portugal colligidas pelos discipulos da Aula de Diplomatica (...) dir. dos Lentes Proprietario e substituto da mesma aula*, Lisboa, Imprensa Regia, 1815, doc. n.º XXXVIII. Nas notas seguintes, esta obra será referenciada pela sigla *MPHI*.

As actas dessas inquirições não se conservaram integralmente. Com efeito, as povoações compreendidas naquelas que chegaram até nós não abrangem o conjunto das localidades mencionadas na carta régia de 5 de Dezembro como lugares do reino a inquirir. De acordo com essa relação, ter-se-ão perdido as actas relativas a Panoias, Andrães, Muçais, Vila Verde⁴, Marco de Canaveses, Vila Cova, Parada, Ferreira, Fonte Arcada e, talvez, outras não discriminadas, as que o citado documento referia como *todas as outras onrras, e naturas, que o dito Conde tragia a sa mão e possuya em sa vida*.

No entanto, conservam-se ainda hoje os manuscritos originais de dez dessas actas⁵, as respeitantes, por ordem cronológica de feitura, às seguintes localidades:

1) Diversas povoações do julgado de Aguiar de Pena (Zimão, Pontido, Adagoi, Monteiros, Parada, Trandeiras, S. Salvador e Santa Marinha de Pena)⁶ - TT, *Gaveta VIII*, m. 6, nº 5 (cópia em *Leitura Nova no Livro de Inquirições de Além Douro*, fls. 249-258⁷);

2) Honras de Freixieiro e Travasso (julgado de Celorico de Basto) - TT, *Gaveta VIII*, m. 4, nº18 (cópia em *Leitura Nova no Livro 2 de Direitos Reais*, fls. 258-267);

3) Amarante, Sanche e Vila Garcia (julgados de, respectivamente, Amarante, Celorico de Basto e Soalhães) - TT, *Gaveta VIII*, m.6, nº 11 (cópia em *Leitura Nova no Livro 1 de Direitos Reais*, fls. 262-267);

4) Honra de Vilaverde do couto de Refojos de Basto (julgado de Cabeceiras de Basto) - TT, *Gaveta VIII*, m. 5, nº 2 (cópia em *Leitura Nova no Livro de Inquirições de Além Douro*, fls. 294-296);

5) Vilas de Panasquais, Paredes, Bagulhão, Becos, Uz, Infantas, Vilar, Carvalhosa, Seara e Cristelo (julgados de Cabeceiras de Basto e de Barroso) - TT,

⁴ O diploma refere-se a duas povoações com o nome de Vila Verde. De uma delas, a Vila Verde do couto de Refojos de Basto, conservaram-se as actas originais da respectiva inquirição: ver mais abaixo, no texto.

⁵ O seu elenco e localização arquivística foi estabelecido pela primeira vez nas *MPHI*, 113-116, com os erros e imprecisões naturais de um primeiro inventário.

⁶ Das diversas actas hoje conservadas acerca da inquirição sobre as honras e senhorios detidos pelo conde Gonçalo Garcia de Sousa, é esta a única que teve um julgado como unidade geográfica de inquérito, já que todas as restantes apenas incidem sobre parcelas territoriais de uma ou várias dessas circunscrições jurídico-administrativas.

⁷ O mau estado em que actualmente se encontram várias secções dos manuscritos originais das actas torna obrigatória a consulta das cópias existentes na *Leitura Nova* ou, no caso da acta nº 9, dos *Livros da Reforma das Gavetas*. Salvo indicação em contrário, as citações documentais inseridas ao longo do texto referem-se sempre a leitura obtida através dos manuscritos originais.

Gaveta VIII, m. 6, nº 9 (cópia em *Leitura Nova* no *Livro 2 de Direitos Reais*, fls. 187-191);

6) Honra de Unhão (julgado de Felgueiras) - TT, *Gaveta VIII*, m. 4, nº 19 (cópia em *Leitura Nova* no *Livro de Inquirições de Além Douro*, fls. 116-121);

7) Honra de Nevogilde (julgado de Aguiar de Sousa) - TT, *Gaveta VIII*, m. 4, nº 11 (cópia em *Leitura Nova* no *Livro 2 de Reis*, fls. 65-73);

8) Honra de Estrufe (julgado de Vermoim) - TT, *Gaveta VIII*, m. 4, nº 15 (cópia em *Leitura Nova* no *Livro de Inquirições de Além Douro*, fls. 113-116);

9) Honras de Gilmonde e Paradela (julgado de Faria) - TT, *Gaveta VIII*, m. 5, nº 8, m. 6, nº 2 e m. 5, nº 4 (cópia moderna no *Livro 13 da Reforma das Gavetas*, respectivamente, fls. 120-122, 134-138 e 117-119)⁸;

10) Honras de Eixo e Ois (julgado de Vouga) - TT, *Gaveta VIII*, m. 4, nº 12 (cópia em *Leitura Nova* no *Livro 1 de Direitos Reais*, fls. 223-231).

Na sua globalidade, estas dez actas de inquirições registam depoimentos de 491 inquiridos, provenientes de 185 povoações localizadas em 11 distintos julgados, todos eles situados, à excepção do de Vouga, a Norte do Douro, ou seja, no país senhorial. Será com base nelas que o presente trabalho procurará encontrar as razões e motivações da contenda movida por D. Dinis aos herdeiros do último dos senhores da linhagem dos Sosas, no quadro mais geral da luta anti-senhorial desenvolvida pelo monarca nos começos do seu reinado.

I. OS INQUIRIDORES: ITINERÁRIOS E ACTUAÇÃO

A carta régia de 5 de Dezembro de 1286 dirigia-se a dois cavaleiros, Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira. Eram eles os inquiridores nomeados pelas partes em disputa. O primeiro representava os interesses do rei, o segundo, os dos herdeiros do conde Gonçalo Garcia de Sousa. Nesse diploma, reproduzido em todas as actas

⁸ Não se conservaram integralmente as actas desta inquirição, dela apenas existindo três fragmentos soltos: a ordem por que são referidos corresponde à posição relativa que ocupavam no primitivo original.

das inquirições conservadas⁹, resumia-se a história do conflito e forneciam-se instruções relativas ao processamento do inquérito.

Nas origens do litígio encontrava-se um prévio pedido de arbitragem régia para a partilha dos *coutos, e onrras, e maladias, e naturas, e testamentos e eygrejaios* detidos pelo conde. Devido, provavelmente, a desconfianças mútuas, os herdeiros tinham começado por solicitar ao monarca um elenco completo dos senhorios possuídos em vida pelo último dos Sousas, confiando, para o efeito, no rigor e isenção dos *Registos* do arquivo do reino. Correspondendo às dúvidas expressas pelos interessados sobre *cujas deviam a seer* as terras senhoriais a herdar e partilhar, os funcionários do rei elaboraram então a lista de tais povoações, com base, decerto, em actas de anteriores inquirições gerais.

Porém, o atento manuseamento dos *Registos* da chancelaria trouxe consigo o lançar de dúvidas acerca da legitimidade de muitas honras que os herdeiros *demandavam por suas*, afirmando o monarca na sua carta aos inquiridores que nelas também *avya direito*, principalmente porque se tinham constituído, em vários casos, através da ilícita apropriação de direitos régios. Queixava-se D. Dinis de que as honras dos Sousas *tinham y erdamentos regaegos, ou foreyros, e onde davam, e deviam a dar* ao soberano *çertaos foros, e çertaas dereyturas, e rendas, ou encençorias*, entregavam-nas aos senhores. Para além disso, tanto o conde como os anteriores chefes da sua linhagem, *faziavam onrras dos erdamentos do rei e chamavam os homens do monarca por seus, e levavam deles os serviços asi como nom deviam*. Tinham ainda os Sousas dado, indevidamente, *foros, e rendas, ou dereyturas, ou encençorias a Moesteyros e a Eygrejas*, ao mesmo tempo *que filharom delas por a si, fazendo delas Onrras*.

Com tudo isto, D. Dinis acabava por se apresentar como parte potencialmente lesada na sucessão do património senhorial da casa do conde Gonçalo Garcia e forçava os herdeiros a aceitar inquirições para apurar *a verdade*. Assim sendo, a lista das povoações onde o senhor de Sousa detinha interesses e direitos senhoriais tornava-se num roteiro de terras a visitar para recolher o testemunho de *omees boos jurados sobre os Santos Avangelos*. Era o teor desses depoimentos, obtidos sem que ninguém fosse *ousado damoorar, nem d'ameaçar as testemoyas, nem de as avesar per si, nem por outrem in nem huma maneyra*, que o rei encarregava os fidalgos a quem se dirigia a sua missiva de registar.

Nessa tarefa, conforme também estipulava a carta que temos vindo a seguir, os inquiridores deveriam ser auxiliados pelos tabeliães públicos dos julgados onde

⁹ Na verdade, todas elas começam pela sua transcrição, excepto as actas relativas às honras de Gilmonde e Paradela (julgado de Faria), uma vez que se encontra perdida a parte inicial do manuscrito. O documento será citado a partir da sua publicação nas *MPHI* (ver nota 3).

efectuassem o inquérito, os quais, rotativamente, os acompanhariam nas suas deslocações, exarando em acta por eles selada e autenticada todas as informações prestadas pelos jurados. Ficaria assim elaborada a *Enqueriçom* que, *sarada, seellada* e contendo os *sinaes dos Tabelhiaens*, seria apresentada no tribunal régio, para que a corte, tendo-a em conta, tal como o conteúdo dos *Registros* velhos da chancelaria, pudesse dar *dereito* ao monarca e aos herdeiros do conde.

Credenciados pelo rei e munidos das suas instruções, os dois inquiridores devem ter partido de Coimbra pouco depois da corte ter abandonado a cidade. Entre ambos, era o representante dos direitos do rei, Rui Pais Bugalho, o que possuía maior experiência jurídico-administrativa.

Herdado pela mãe no modesto solar de Esposade, na terra da Maia¹⁰, Rui Pais Bugalho descendia de uma linhagem da nobreza segunda do reino, a dos cavaleiros de Erosa, fidalgos que tinham procurado alianças matrimoniais a Sul do Douro, na terra de Santa Maria¹¹, daí proliferando para a Estremadura¹² e para o Alentejo em busca de posição e fortuna. Ainda jovem, entrou para a casa do infante Afonso, o senhor de Portalegre, Arronches, Marvão e Castelo de Vide¹³, integrando, tal como o irmão, Gomes Pais Bugalho, as respectivas hostes por ocasião dos combates travados em 1281 pelo seu suserano contra os exércitos do irmão, o rei contra cuja autoridade se tinha revoltado¹⁴. Pouco depois, ainda em 1281 e nos começos de 1282, foi escolhido pelo infante como seu procurador para negociar pazes com D. Dinis¹⁵, iniciando-se, desse modo, nos meandros político-diplomáticos das lutas travadas entre a realeza e os grandes senhores feudais.

Os contactos então mantidos com a corte régia devem ter influenciado uma alteração no posicionamento fidalgo de Rui Pais Bugalho. Na verdade, em 1283-1284 já se encontra documentado como cavaleiro e vassalo de D. Dinis, sendo como tal nomeado quando o soberano lhe confiou a resolução do conflito surgido entre vários herdeiros dos direitos relativos ao senhorio de Góis¹⁶. Desempenhava, nessa

¹⁰ *ML*, VI, 5.

¹¹ Segundo o *Livro de Linhagens do conde D. Pedro* (ed. José Mattoso), Lisboa, Academia das Ciências, 1980, 71B3), Rui Pais Bugalho era filho de um primeiro matrimónio de Paio Pais de Erosa, o cavaleiro que depois casou, em segundas núpcias, com Estevainha Nogueira, *de Teresa de Santa Maria*.

Nas notas seguintes, a sigla *LL* corresponde à citada edição do *Livro de Linhagens*.

¹² Um irmão de Rui Pais Bugalho, Martim Pais Bugalho, desempenhava em 1272 as funções de alcaide de Tomar: *ML*, V, 152.

¹³ A sua principal biografia encontra-se em Fernando Félix Lopes, “O infante D. Afonso, irmão de el-rei D. Dinis” in *Itinerarium*, 10 (1964), 190-220.

¹⁴ Trata-se da primeira das revoltas feudais protagonizadas pelo infante contra o rei seu irmão: cf. José Mattoso, “A guerra civil de 1319-1324” in *Estudos de História de Portugal, Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, I, Lisboa, Estampa, 1982, 163-5.

¹⁵ *ML*, V, 61-62.

¹⁶ *ML*, V, 89. Informações suplementares encontram-se em Bernardo Sá-Nogueira, Mário Viana, “Rui Pais Bugalho, privado d’el-rei D. Dinis. Origens familiares, património e carreira política” in *Arqueologia do Estado*.

contenda travada perante o tribunal da corte, as funções de juiz do rei, tal como Estevão Lourenço¹⁷, o clérigo da casa real a quem o monarca confiaria, nesse mesmo ano de 1284, a realização das primeiras Inquirições Gerais do seu reinado, as que se efectuaram em julgados vizinhos ou integrados na terra de Santa Maria¹⁸. Com um tal passado, o cavaleiro Rui Pais Bugalho podia considerar-se como um vassalo do rei especialmente vocacionado para acompanhar um processo de herança fidalga arbitrado pela corte e, ao mesmo tempo, como enérgico defensor dos interesses do monarca ameaçados pela senhoriação. Daí a sua natural nomeação para inquiridor na contenda levantada por D. Dinis aos herdeiros do conde Gonçalo Garcia de Sousa.

Quanto a Gonçalo Rodrigues Moreira, a sua escolha para inquiridor por parte dos fidalgos deve ter obedecido a outro tipo de razões. Descendente de uma linhagem com quintã em Santa Maria de Moreira, no julgado de Celorico de Basto¹⁹, pertencia a uma família de cavaleiros com solar e influências numa região onde os Sosas possuíam forte e tradicional implantação. Bom conhecedor da realidade senhorial das terras e povoações a inquirir, reunia as condições ideais para vigiar o interrogatório feito aos inquiridos pelo cavaleiro do rei, contrabalançando-o com perguntas que clarificassem e demonstrassem a legítima posse das honras e senhorios detidos pelo último dos Sosas. Nesse sentido, a sua actuação terá sido valorizada pelos fidalgos, já que o voltariam a propor como defensor dos interesses da nobreza durante as Inquirições Gerais de 1288²⁰.

Datam de 17 de Janeiro de 1287 as primeiras informações documentadas acerca do trabalho dos inquiridores²¹. Encontravam-se então em Telões de Aguiar, aí permanecendo mais dois dias até se deslocarem à vila de S. Salvador da Pena, onde, a 22 de Janeiro, davam por findo o inquérito respeitante à situação senhorial das povoações do julgado de Aguiar de Pena, onde o conde Gonçalo Garcia possuía interesses e direitos. O facto de se encontrarem acompanhados pelo tabelião do rei em terra de Panoias parece indicar que esta inquirição teria sido precedida pela recolha e registo de depoimentos relativos às honras dos Sosas em Panoias, Andrães e Muçais, devendo ser por essas localidades, cujas actas, entretanto, se perderam, que os inquiridores terão começado a sua missão.

Primeiras jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII-XVIII. Comunicações, 1, Lisboa, História e Crítica, 1988, 447-455.

¹⁷ Idem.

¹⁸ José Mattoso, Luís Krus, Amélia Aguiar Andrade, *O castelo e a feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa, Estampa, 1989, 51-55.

¹⁹ *ML*, V, 134.

²⁰ *MPHI*, doc. n.º XV.

²¹ Para o estabelecimento da cronologia do itinerário dos inquiridores utilizam-se as datações das várias sessões de inquérito constantes das actas referenciadas no início do presente trabalho.

Sendo assim, devem ter partido de Coimbra ainda durante o mês de Dezembro, e, talvez, pela via que ligava a cidade do Mondego a Viseu e a Lamego, atingindo a estrada que se dirigia a Vila Real, nela fazendo escala em alguma das povoações da terra de Panoias, a fim de procederem a inquirições locais durante os meados de Janeiro. Uma vez terminado tal trabalho, subiram então a estrada de Vila Real a Chaves em direcção a Telões de Aguiar²².

Entre 22 e 27 de Janeiro nada sabemos acerca do paradeiro dos inquiridores. A 28, sábado, encontravam-se na quintã que os Sousas detinham em Freixieiro, em companhia do tabelião do rei em Celorico de Basto. Tinham, entretanto, atravessado o Tâmega pela ponte de Cavês e, descendo ao longo da estrada que bordejava o rio, atingido Freixieiro, onde procederam a inquirições durante três dias. Uma outra escala de dois dias na vizinha quintã de Travasso, junto com a audição de novos jurados, completou esta primeira incursão dos inquiridores pelo julgado de Celorico de Basto.

Retomaram então a estrada das margens do Tâmega e, sempre com a presença do tabelião de Celorico, rumaram a Sul, estabelecendo-se na vila de Amarante de 4 a 6 de Fevereiro, aí suscitando e exarando em acta depoimentos sobre os direitos senhoriais dos Sousas não só nessa povoação como, também, nas de Sanche e Vila Garcia. Passados três dias, a 9 de Fevereiro, já tinham retrocedido para Norte. Depois de terem subido de novo a estrada de Amarante a Celorico até ao cruzamento com a via que, passando por Ribeira de Pena, unia Guimarães a Bragança, albergavam-se então no mosteiro de Refojos de Basto. Pelo caminho, houvera uma alteração na comitiva dos inquiridores: em vez do tabelião de Celorico eram agora acompanhados pelo de Cabeceiras de Basto.

A estadia dos inquiridores no mosteiro de Refojos foi breve. Em dois dias, Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira deram por terminada a inquirição sobre a honra de Vilaverde, situada no couto do referido cenóbio. A 11 de Fevereiro, a comissão de inquérito, onde continuava a registar-se a presença do tabelião de Cabeceiras de Basto, transferia-se para a vila de Salto, entre as serras da Cabreira e do Barroso, após ter percorrido os caminhos transversais que uniam a estrada de Guimarães-Bragança à de Braga-Bragança, caminhos esses que se prolongavam até Montalegre, perto das nascentes dos rios Cávado e Rabagão. Em Salto, os inquéritos prolongaram-se por três dias, de 11 a 13 de Fevereiro.

²² Todas as considerações acerca dos caminhos percorridos pelos inquiridores baseiam-se em Carlos Alberto Ferreira de Almeida: *Vias medievais. I. Entre Douro e Minho*, Dissertação de Licenciatura, policopiada, Porto, 1968; "Os caminhos e a Assistência no Norte de Portugal" in *A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das Primeiras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, 39-57.

Depois dessa data, perdemos durante algum tempo o rasto documental dos inquiridores. Só os voltamos a localizar nos finais do mês de Fevereiro. Encontravam-se então bem mais a Sul, no vale do rio Sousa, aí indagando acerca da situação senhorial da honra de Unhão através de depoimentos recolhidos, quer na própria localidade (23-24 de Fevereiro), quer num mosteiro relativamente próximo, o de Pombeiro de Riba de Vizela (25 de Fevereiro). Auxiliava-os nessa tarefa o tabelião do julgado de Felgueiras.

Passados uns dias, a 28 de Fevereiro e a 1 de Março, o inquérito decorria no vizinho vale do rio Ferreira, em Nevogilde, com a presença do tabelião público em terras de Aguiar de Sousa e de Refoios, voltando, novamente, a não haver informações sobre o paradeiro dos inquiridores para quase toda a primeira semana de Março. O facto é, aliás, compreensível, uma vez que todos os hiatos documentais relativos à localização de Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira durante os meados de Fevereiro e os começos de Março devem corresponder aos momentos em que se elaboraram as actas perdidas da Inquirição sobre a herança senhorial dos Sousas.

A 8 e a 9 de Março, os inquiridores encontravam-se no julgado de Vermoim, a Sudoeste de Braga. Com o tabelião da terra recolhiam depoimentos sobre a honra de Estrufe na igreja de Santa Logriça. Após o termo desse inquérito, tomaram o caminho que ligava Famalicão a Rates e, daí, na estrada para Barcelos, fizeram nova paragem nas vilas senhoriais de Gilmonde e Paradela, junto à margem do Cávado que pertencia ao julgado de Faria. Com o auxílio do tabelião da terra, elaboraram, entre 11 e 13 de Março, as actas das inquirições respeitantes às honras existentes nas povoações onde recolheram as declarações dos jurados. Terminada a tarefa, é natural que se tenham dirigido à foz do Douro pela estrada de Barcelos-Porto.

Ultrapassado o rio, devem ter viajado pela via de Gaia-Coimbra, atravessando a terra de Santa Maria e penetrando no julgado do Vouga. Por alturas de Águeda, provavelmente, teriam tomado um caminho que conduzia à costa, alcançando então a vila de Eixo, a localidade para que se regista a presença dos inquiridores, assim como a do tabelião público na terra de Vouga, nos dias 22 e 23 de Março, encontrando-se de igual modo documentada, nos dois dias seguintes, a sua presença na vizinha povoação de Ois. Com os depoimentos recolhidos em Eixo e Ois terminava a Inquirição sobre as honras e os senhorios detidos pelo conde Gonçalo Garcia de Sousa. Mais de três meses após o começo da sua missão, os cavaleiros Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira findavam um longo périplo pelo país senhorial. Podiam agora dirigir-se a Lisboa, onde a corte do rei se encontrava estabelecida desde, pelo menos, meados de Março.

Durante todo o Inverno, tinham contactado e interrogado várias centenas de camponeses, num número em muito superior aos cerca de 500 depoimentos exarados nas actas de inquirições hoje conservadas. Quando chegavam a cada um dos lugares que tinham escolhido para centralizar a recolha dos testemunhos dos jurados, é provável que, com certa antecedência, já fossem conhecidos o momento e os motivos da sua visita, justificando-se, desse modo, a presença local de habitantes de muitas aldeias e vilas vizinhas. Com efeito, segundo a documentação disponível, em 13 das povoações eleitas pelos inquiridores para a obtenção e registo de informações, prestaram declarações indivíduos procedentes de, em média, 14 distintas localidades²³.

Contudo, à semelhança do procedimento utilizado em outras inquirições²⁴, as novas e rumores acerca das razões da vinda dos inquiridores apenas se objectivavam pela leitura pública e solene da carta régia de 5 de Dezembro de 1286, feita perante a assembleia dos moradores da povoação e dos habitantes provenientes das localidades das redondezas. Era então que o auditório expressamente reunido para o efeito tomava conhecimento oficial das resoluções do rei, reconhecendo aos inquiridores a autoridade para abrirem os inquéritos e questionarem os jurados, não sendo de excluir a celebração de um acordo entre Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira acerca da respectiva selecção e elenco²⁵.

Em média, os dois cavaleiros ouviram 15 depoimentos por dia de inquérito. Tanto quanto se pode deduzir do texto das actas das inquirições conservadas, os informantes começavam por se identificar através do nome e da indicação da aldeia ou vila de procedência, dados a que, ocasionalmente, se acrescentavam a alcunha por que eram conhecidos e, quando não fossem meros camponeses, o seu ofício ou ocupação principal. Após juramento sobre os Santos Evangelhos, proferiam as declarações suscitadas pelos inquiridores acerca do que sabiam sobre as origens, evolução e situação actual das honras e senhorios reivindicados como seus pelos Sosas, insistindo os entrevistadores na elucidação da questão relativa ao hipotético conhecimento de direitos régios aí detidos pelo monarca no presente ou no passado. À medida que decorriam os inquéritos, os jurados eram por vezes solicitados a confirmar ou completar anteriores depoimentos, apenas se registando nas actas, nesse caso, a sua concordância, ou, se assim fosse, aquilo que de novo acrescentavam e precisavam.

²³ Excluíram-se de todas as médias a seguir indicadas os dados respeitantes às actas das inquirições sobre as honras de Gilmonde e Paradela, uma vez que se encontram truncadas.

²⁴ Veja-se, por exemplo, *MPHI*, doc. n.º XVII.

²⁵ Atendendo, sobretudo, a critérios de ordem geográfica relativos às aldeias de onde provinham. A existência dessa prévia negociação justificaria a aprazada presença no local onde se efectuava o inquérito de camponeses vindos, por vezes, de aldeias relativamente distantes.

Todo este desenrolar das entrevistas não diferia em nada do que fora normalmente praticado em anteriores inquirições²⁶. A principal inovação introduzida pelos inquiridores do património senhorial do conde Gonçalo Garcia de Sousa residiu na tentativa feita para que cada um dos jurados indicasse, aproximadamente, a sua idade, com o intuito de aferir o rigor dos respectivos depoimentos sobre factos acontecidos num passado relativamente longínquo. No mesmo sentido ia também o pedido para a especificação da natureza da fonte das informações prestadas: se os inquiridos tinham presenciado (visto) os factos relatados, ou se os tinham apenas ouvido relatar e, nesse caso, a quem.

Tendo em conta que estes dois procedimentos não foram em geral seguidos pelos posteriores inquiridores régios, talvez se possa encontrar na sua origem uma iniciativa processual introduzida por Gonçalo Rodrigues Moreira, o procurador dos fidalgos. Se assim fosse, o desejo de apurar o grau de credibilidade das declarações prestadas pelos jurados, vincando o critério da memória e o respeito social merecido pela fonte das informações prestadas, destinar-se-ia a reparar uma das grandes críticas feitas pelos senhores ao processamento das inquirições régias, a de que o soberano e os seus funcionários pareciam ter mais confiança em depoimentos prestados por rústicos e vilões do que em declarações proferidas por clérigos e fidalgos, aqueles que na perspectiva senhorial detinham uma memória mais apurada e, supostamente, fidedigna²⁷.

Na verdade, a julgar pelas actas disponíveis, a grande maioria dos informantes continuava a ser constituída por camponeses dependentes, já que apenas se registam officios ou ocupações alternativas para 19 % dos jurados, e, mesmo nesse caso, alguns deles, como o de um pastor das serras do julgado de Celorico de Basto (*Meen Oueleyro* de Travasso) e o de um ferreiro da povoação régia de Salto, não deixariam de remeter para actividades que se podem considerar como meras especializações de um trabalhador rural. Funcionalmente distinto do grupo dos camponeses era o dos eclesiásticos, sendo neles que reside a maior percentagem dos inquiridos para que se individualiza um tipo de actividade específica (61% do respectivo total). Dele constam párocos e clérigos, um ou outro capelão de uma igreja das ordens religiosas militares, e, numa presença pouco frequente nas actas de inquirições régias,

²⁶Vejam-se sobre o assunto: Luís Krus, "Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III" in *Estudos Medievais*, 1 (1981), 59-79; José Mattoso, Luís Krus, Olga Bettencourt, "As Inquirições de 1258 como fonte de história da nobreza - o julgado de Aguiar de Sousa" in *Revista de História Económica e Social*, 9 (1982), 21-25; José Mattoso, Luís Krus, Amélia Aguiar Andrade, *O castelo e a Feira ed. cit.*, 37-62.

²⁷Alexandre Herculano, *História de Portugal. Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*, II, Lisboa, Bertrand, 1980, 309-316.

vários monges, incluindo os priores dos mosteiros beneditinos de Gondar, Refojos de Basto, Pombeiro e Bustelo²⁸.

A audição destes últimos na qualidade de jurados de uma inquirição régia é deveras singular. Inserindo-se em tradicionais casas senhoriais nortenhas, é natural que tivessem sido chamados a depor graças à iniciativa de Gonçalo Rodrigues Moreira, visando o inquiridor com tal atitude neles apelar à normal solidariedade existente entre senhores para, através dela, multiplicar pelas actas informações favoráveis aos interesses dos herdeiros do último dos Sousas. Idênticas intenções poderiam ter estado presentes na escuta e registo de declarações fornecidas por vários serviçais senhoriais, quer da casa do falecido conde, como o eram certos vigários e juizes de determinadas honras, (Pontido, Freixieiro, Travasso, Unhão, Nevogilde, Paradela e Eixo)²⁹, quer da de outros nobres, caso do serviçal de João Soares Coelho na quintã de Revoreda que depôs na vila de Salto.

A contrabalançar o teor tendencialmente pró-senhorial dos depoimentos fornecidos pelos homens dos fidalgos (10% do total dos jurados para que se especifica uma particular actividade), constam das actas informações prestadas por funcionários régios (24% dos inquiridos com indicação de actividade própria). Trata-se de indivíduos referenciados como exercendo ou tendo exercido as funções de juiz, tabelião, mordomo e, mesmo, porteiro em certos julgados³⁰. Num conjunto de entrevistados onde os fidalgos chegavam a ter assento, como os dois cavaleiros de Vencerei ouvidos na igreja de Santa Logriça de Estrufe, os funcionários régios ligados à administração local e regional podiam, em princípio e genericamente, identificar jurados cujo depoimento não hesitaria em denunciar avanços do senho-

²⁸ Se a maior parte dos eclesiásticos referidos nas actas exerciam as funções de simples párocos rurais (31 em 54), a documentação disponível também regista a simultânea presença de vários clérigos em povoações como Telões de Aguiar de Pena (2), Amarante (3), Unhão (2), Airões (2) e Antas (2), figurando estas duas últimas localidades nos inquéritos elaborados a propósito das honras de Unhão e Estrufe, respectivamente. No manuscrito relativo a Nevogilde, incluem-se dois jurados que eram capelães de igrejas pertencentes à ordem do Hospital, a de Sousela e a de Santa Eulália. Quanto a inquiridos-monges, aparecem mencionados nas inquirições tiradas sobre Amarante (Martim Domingues, prior de Gondar), Vila Verde (João Peres, prior de Refojos de Basto; Miguel Anes e Pedro Peres – frades), Unhão (Domingos Pais, prior de Pombeiro; João Peres, Vasco Mendes e João Esteves – frades) e Nevogilde (Rodrigo Vasques, prior de Bustelo; Estêvão Domingues – frade).

²⁹ Na maior parte dos casos, trata-se de vigários. Somente em relação à honra de Eixo é que figuram como jurados os respectivos vigário e juiz. Para além deste último, apenas se regista o depoimento de um outro juiz, o da honra de Unhão. No total, referem-se 6 vigários e 2 juizes como serviçais de honras que tinham pertencido ao conde.

³⁰ No seu conjunto, documentam-se 20 funcionários régios: 6 antigos juizes (os dos julgados de Aguiar de Pena, Celorico de Basto, Aguiar de Sousa, Lousada e Vouga, referindo-se, para o último, 2 desses funcionários); 5 actuais juizes (Aguiar de Pena, Celorico de Basto, Montalegre, Lousada e Vermoim); 2 tabeliães, 1 antigo (Faria) e outro actual (Montalegre); 4 mordomos, 2 antigos (ambos de Felgueiras) e 2 actuais (Amarante, Vouga); 3 porteiros, 2 actuais (Amarante, Vouga) e 1 antigo (Vouga). Em termos de actas, a que contém um maior número de depoimentos oriundos de funcionários do rei é a relativa às honras de Eixo e Ois, a única decorrida a Sul do Douro, no país concelhio, nela também se referenciando um meirinho na qualidade de jurado.

rialismo feitos à custa da apropriação de bens, rendas e direitos da coroa, aqueles, afinal, de onde provinha grande parte dos respectivos vencimentos.

Daí o facto da comissão de inquérito, provavelmente a instâncias de Rui Pais Bugalho, ter chegado a solicitar declarações a funcionários régios de julgados vizinhos daqueles onde se situavam as povoações a inquirir. Com efeito, foi isso o que ocorreu em Salto, com a audição do tabelião e do juiz de Montalegre para apurar qual a situação senhorial de várias honras dos julgados de Barroso e de Cabeceiras de Basto.

Na verdade, muitos dos jurados ouvidos durante o Inverno de 1287, sobretudo os simples camponeses dependentes, não foram muito cooperantes com os inquiridores. Cerca de 37% dos que constam nas actas, declararam não poder responder às perguntas que lhes faziam. *Nom saber ende nada, nenhũa cousa, nimigala, nem de uista nem douuida*, são expressões relativamente comuns na documentação em análise. Demasiado frequentes para serem fruto de uma mera ignorância. Vivendo, em muitos casos, em terras senhoriais, os camponeses evitavam, prudentemente, virem a sofrer algum tipo de represálias. Assim sendo, preferiam, por vezes, silenciar informação, tanto mais que a maioria dos inquéritos decorria nos aposentos de quintãs, honras e coutos (11 em 15 casos)³¹, parecendo a este respeito significativo o facto de ser nas actas das inquirições parcialmente efectuadas no poderoso e senhorial mosteiro de Pombeiro que se regista a maior percentagem de não-respostas ao questionário dos inquiridores (66%).

II. OS INQUIRIDOS: DEPOIMENTOS E MEMÓRIAS

Conhecemos pouco acerca dos jurados ouvidos pelos inquiridores. Em certos casos, apenas o nome e a aldeia em que moravam³². Ocasionalmente, a documentação fornece-nos algumas alcunhas. Certas delas, como Casado, Filho, Casto e Colaço, apontam para a importância do núcleo familiar na estruturação da comunidade rural. Outras, como Pereiro, Figueiredo, Loureiro, Pinheira ou Melro, evocam a presença dos pomares e bosques que rodeavam e penetravam os agros e as aldeias, enquanto Serra e Choussinho indiciam a presença das arroteias e da pastorícia, ou seja, a expansão agro-pecuária feita à custa do desbravamento e aproveitamento do *saltus*. Por seu lado, alcunhas do tipo Bom, Gordo, Mercador e Salgado, sobretudo

³¹ De acordo com a documentação disponível, as únicas localidades não senhoriais onde se efectuaram inquéritos foram as de Telões de Aguiar, Pena, Amarante e Salto.

³² Nas poucas vezes em que, por lapso de escrivão, nada mais se indica nas actas acerca da pessoa do jurado, não se registando, nomeadamente, qualquer informação sobre a sua idade aproximada (8 casos), tal como quase sempre sucede nos documentos relativos a esta inquirição.

se opostas a Mouro, Cão ou Lazio, parecem remeter mais para os começos de uma diferenciação social no seio do campesinato do que para a referência a traços físicos, morais ou ocupacionais próprios de determinados jurados, tal como se encontra patente, por exemplo, em sobrenomes como Cabelos ou Cabeça. Por fim, *Testom* (o que dá testemunho?) e *Digal* (o que informa sobre tudo e que está sempre pronto a dizer algo?) poderiam individualizar comportamentos campesinos ocorridos durante o desenrolar local de anteriores inquirições, tanto régias como senhoriais³³.

Se assim fosse, relacionar-se-iam com um reduzido sector de jurados ouvidos por Rui Pais Bugalho e Gonçalo Rodrigues Moreira: os que declararam aos dois cavaleiros basearem as informações prestadas em conhecimentos adquiridos por ocasião da feitura de inquirições ocorridas num passado próximo, fosse porque as ouviram ler publicamente, fosse porque as presenciaram ou nelas colaboraram, chegando um camponês de Salto a indicar aos inquiridores de 1287 onde poderiam encontrar os esclarecimentos que solicitavam – bastaria que *catassem o Registro uelho de Guimaraes ca achariam hy*³⁴. Este testemunho acerca da progressiva permeabilidade das comunidades aldeãs ao valor do escrito, da documentação e do arquivo na fundamentação e legitimação das rendas e direitos a que estavam sujeitas, não se encontra, porém, muito difundido. Apenas 2% dos jurados que se referem à proveniência dos informes fornecidos pelo seu depoimento alude a fontes jurídico-administrativas.

Com efeito, quando precisam a origem das suas afirmações, acabam por remeter, maioritariamente, para uma via de conhecimento não escrito, a qual se expressa através da utilização de frases do tipo *disse que ouuira dizer* ou *disse que uira* (78%), com elas se devendo relacionar o genérico *diz que sabe* (20%). Trata-se, ao fim e ao cabo, dos depoimentos obtidos *assi douvida, coma de vista, coma de sabedorya*, tal como referia a carta régia de 5 de Dezembro de 1286 na parte destinada a fornecer aos inquiridores indicações de ordem processual.

Entre as declarações fornecidas *douvida* e *de vista*, as segundas são muito menos numerosas (64% e 14%, respectivamente). Nesse sentido, os cavaleiros enviados pelo rei obtiveram poucas testemunhas presenciais acerca de acontecimentos

³³ As referidas alcunhas localizam-se nas várias actas conservadas: Aguiar de Pena (Figueiredo, Colaço, Cabeça e Pereiro); Freixieiro e Travasso (Cabelos, Casado, Filho, Mercador e Salgado); Amarante, Sanche e Vila Garcia (Pinheiro); Vila Verde (Mouro); vilas dos julgados de Cabeceiras de Basto e de Barroso (Bom, Choussinho e Cão); Nevogilde (Melro e Mouro); Estrufe (Castro e Serra); Gilmonde e Paradela (Testom e Lazio); Eixo e Ois (Digal, Gordo e Loureiro).

³⁴ Informações prestadas porque a testemunha as *ouuira leer no Registro* ou porque as *uyu leer no Registro del Rey* registam-se nas actas de Aguiar de Pena. Um camponês entrevistado em Estrufe menciona que *vio enquerer a enqueradores del Rey o dereto que El Rey auia em Santa Logriça*. Em Paradela, um antigo tabelião de Faria declara ter colaborado numa inquirição ordenada por Afonso III para que se *enqueressem as onras novas de Faria e que enqueressem as onras velhas se estemdem mays que soyam a seer do uedro*. Finalmente, um antigo juiz de Vouga ouviu em Eixo como testemunha *dyse que enquereu a uyla camdo foy juyz*.

reveladores de uma não muito remota expansão senhorial protagonizada pelos Sousas. Confrontando-se com uma sociedade rural relativamente jovem, nela encontraram, sobretudo, a memória que *homẽes uedros*, entretanto falecidos, tinham transmitido aos seus filhos e vizinhos.

Tendo em conta duas das principais componentes da identificação dos jurados, o nome próprio e o patronímico, podemos facilmente detectar como os entrevistados se encontravam marcados por um sentimento de respeito e de procura de continuidade em relação ao tempo dos seus progenitores. Na verdade, se os nomes próprios mais difundidos entre os inquiridos são os de João, Martim e Pedro, correspondendo à denominação de 56% do seu total, essa mesma trilogia também identifica 54% dos patronímicos registados (Anes, Martins e Peres), assim se evidenciando a existência de um elevado grau de identidade onomástica entre a geração dos jurados e a dos respectivos pais, o que remete, em última análise, para uma solidariedade geracional mais vasta e multifacetada.

Por vezes, a documentação disponível identifica os *homẽes uedros* de quem os jurados receberam e conservaram informações orais. Foram, em geral, antigos familiares. No julgado de Aguiar de Pena, por exemplo, vários depoimentos referem que a testemunha presta declarações *que ouuyu dizer a seu padre que era homem muy uedro*. No mesmo julgado, assim como nas actas respeitantes às inquirições das honras de Eixo e Ois, também se consignam informes “por ouvir dizer” *a homẽes uedros e a seu soglo*, apontando, nestes casos, para a transmissão de uma memória familiar de sogro a genro, feita, talvez, com a intenção de esclarecer algum campo-nês migrante, captado para a família e para o trabalho do casal que ela explorava sobre o passado local da aldeia onde se viera estabelecer.

Era essa, pelo menos, a situação de Domingos de Mamodeiro, morador de uma pequena aldeia situada perto de Eixo. Ao depor perante os inquiridores, menciona conhecimentos obtidos através do já falecido *sogro*, Pero Gonçalves, o qual se encontra referido por outros jurados da região como membro do grupo dos *homẽes uedros que pobrarom Mamoa do Eyro*. Sendo assim, a recordação da geração anterior à dos inquiridos de 1287 é por eles associada à memória de um expansionismo rural ligado não apenas ao povoamento de novas aldeias e conseqüente migração campesina, como, também, à conquista agrária das terras das matas e bosques situados nos termos de antigas povoações. Este último aspecto surge bem marcado nas actas das inquirições elaboradas em Paradela, no julgado de Faria. Com efeito, nesse texto, vários jurados lembram nos seus depoimentos como antigos homens da aldeia de Requiens, entre os quais se encontravam os pais de alguns dos inquiridos, tinham ido *romper a monte pela careyra aalem contra Faria*, ganhando novo chão que *foy laurado* e agricultado.

Porém, os ecos documentais de todo este passado relativo ao dinamismo agrário do mundo rural de finais de Duzentos não se limitavam a evidenciar como permanecia bem viva a recordação dos feitos protagonizados pelos pais dos jurados. Por vezes, ao contar certos passos ou lembranças da sua história pessoal, os próprios inquiridos mostravam como ela não diferia muito da que evocavam a propósito da geração anterior. Na verdade, quando, por exemplo, Domingos Soares de Montalegre, uma das testemunhas ouvidas pelos inquiridores em Salto acerca das povoações locais outrora detidas pelos Sousas, se apresenta na qualidade de camponês que *veera a Montalegre quando o começaram a pobrar*, declarando, a seguir, *que des que hy veera ca ouvira dizer que aquelas vilas eram onras*, dele fornece um itinerário de vida semelhante a muitos dos aldeões contemporâneos do seu pai, o mesmo sucedendo em relação a Estêvão Martins de Santo Tirso, o qual, interrogado em Freixieiro, lembrava acontecimentos ocorridos durante *a pobra de Celorico de Basto*.

No fundo, os jurados de 1287 cultivavam uma memória de si, dos seus progenitores e da sua comunidade orientada para a defesa e manutenção de direitos adquiridos nas novas terras e aldeias que tinham arroteado e povoado. Nesse sentido, retinham um passado de lavras e póvoas e um saber prático sobre os limites e divisórias das vilas, honras, quintãs, casais, reguengos, leiras e campos que lhes permitia bem conhecerem e determinarem quais os espaços e caminhos por onde podiam expandir os seus excedentes demográficos e orientar toda uma vontade colectiva de procura e aproveitamento de terras, cereais e riqueza. À medida que isso ia sucedendo, e que iam obtendo várias vantagens económicas e fiscais outorgadas pelo rei e pelos senhores em troca do seu esforço empreendedor, desenvolviam uma memória vivencial sobre as transformações que ocorriam na paisagem rural. Sentiam-se herdeiros e continuadores de um tempo de mudança e progresso enacetado e visível desde a geração dos pais e avós. Sem nunca chegarem a atingir a memória linhagística própria das grandes e tradicionais casas senhoriais fidalgas, iam, no entanto, desenvolvendo uma consciência colectiva acerca do passado e construindo, progressivamente, uma auto-valorizada memória de grupo relativa à acção das comunidades locais e regionais em que se integravam e, em certos casos, fundaram.

Nesse contexto, retinham recordações sobre a arbitragem campesina dos conflitos jurídico-territoriais surgidos entre os senhores. Alguns jurados ouvidos em Eixo lembravam, por exemplo, como no tempo dos seus pais se confiara no saber dos *mais uedros homẽes e mays sabedores que na terra auya para departyr os termos del Rey do dos Condes*, numa tarefa solicitada pelo juiz de Vouga e solenemente presenciada por *homẽes de Dom Garcia Mendes de Sousa e de Domna Eluira Gonçalves*

de Toronho, sua mulher³⁵, junto com muitos *homẽes boos*. Nessas cenas de um passado prestigiante e cerimonial, os camponeses de 1287 encontravam antecedentes e modelos, revendo-se, enquanto informantes dos cavaleiros enviados pelo rei, como dignos sucessores dos antigos guardiões da memória dos campos e das aldeias que, por vezes, evocavam. Relatavam então nas suas entrevistas, meticulosa e minuciosamente, quais os termos das honras e reguengos, verbalizando o percurso de muitos anteriores itinerários e uma longínqua e contínua aprendizagem sobre a leitura patrimonial dos vários marcos e acidentes naturais que povoavam a paisagem rural e que eram imperceptíveis a um olhar não treinado.

Todo este saber relativo aos campos e aos seus sinais acabava por se traduzir numa específica vivência do tempo. Nesse sentido, não admira que cerca de metade dos jurados ouvidos em 1287 (49%) exprimisse a sua idade através da referência a determinados fenómenos naturais ocorridos no passado. Assim, quando uma das testemunhas interrogadas sobre a honra de Vilaverde do couto de Refojos de Basto procurou informar os inquiridores acerca dos anos que tinha, limitou-se a declarar que *acordaua quando fora o ano maho primeyro*. Paralelamente, em todas as actas conservadas, repetem-se as alusões ao *dia noite* como referência-padrão acerca da idade dos inquiridos. Dizer que *se acordaua do dia noite*, significava ter nascido por alturas de um eclipse particularmente presente na memória das comunidades aldeãs, talvez porque se tivesse associado a um mau ano agrícola e às consequentes fomes, pestes e mortandades, uma trilogia bem característica da história de uma sociedade de base agrária como o era a do Portugal de Duzentos. Na cíclica sucessão de um tempo rural marcado pela alternância das estações do ano e das épocas das sementeiras e das colheitas, conferia-se a categoria de acontecimento a recordar e memorizar a todas as manifestações cósmicas que pusessem em causa o regular cumprimento dos ritmos da natureza e que se considerassem, de algum modo, responsáveis por anos de penúria cerealífera, doença e morte.

Nesta ordem de ideias, as violentas calamidades ocorridas nos campos e nas aldeias durante o ano do *dia noite* terão acabado, provavelmente, por lhe outorgar o estatuto de marco histórico e de baliza cronológica. Justifica-se, desse modo, que alguns jurados informem os inquiridores acerca da sua idade, declarando que tinham X anos por alturas do eclipse, explicitando, por exemplo, tal como o fez um camponês de Freixieiro (Celorico de Basto), que *acordaua XX anos quando foy o dia noyte*. No mesmo sentido, devem interpretar-se outras informações registadas nas actas, tais como ser *já casado quando fohe o dia noyte* (conforme depoimento

³⁵ Sobre a linhagem de origem da mulher do senhor de Sousa mencionado nas actas de Eixo e Ois: LL, 16E3, 22F11, 36AU9. Salvo indicação em contrário, todas as indicações relativas ao parentesco dos Sousas baseiam-se nesta fonte.

recolhido em Nevogilde), ou, em relação a um pároco ouvido em Unhão, o facto de referir que, na época do eclipse, já *era tamanho que rezava o salteyro*.

Contudo, os jurados de 1287 não se limitaram a declarar a sua idade apenas com base na referência a um tempo cósmico e natural ligado à vivência da ruralidade. Embora minoritário, um razoável sector dos inquiridos (23%) situou as suas origens pessoais num passado guerreiro e régio marcado pela memória de antigas batalhas e pela sucessão dos monarcas³⁶. Em grande parte (71%), remetiam o momento aproximado do seu nascimento para uma cronologia essencialmente bélica. Alguns, os de maior idade, diziam-se contemporâneos de lides da *Reconquista*, como as de Elvas (1226) ou Mérida (1230), reflectindo este último caso a permanência da consciência de um passado hispânico entre os camponeses do Portugal nortenho de finais do século XIII³⁷. Mais numerosos eram os que afirmavam recordar a *lide do Porto* e outros eventos militares relacionados com a guerra civil de 1245-1248, tais como os cercos feitos pelo conde de Bolonha aos castelos de Guimarães e Faria para deles expulsar partidários de Sancho II que se recusavam a reconhecê-lo como rei³⁸.

Todavia, nestes últimos casos, elidia-se quase sempre a alusão aos reis. À excepção do cerco de Guimarães, referido, normalmente, através da frase *disse que sacordaua quando El Rey Don Afonso filou Gimaraes*, as outras lides encontram-se registadas com expressões do tipo: *disse que acordaua a lide do Porto*, ou *disse que acordaua quando cercarom o castelo de Faria*³⁹. Na verdade, tais batalhas e refregas eram retidas pela memória campesina não tanto em função do seu significado político global, mas, sobretudo, enquanto eventos que tinham tido especial repercussão no quotidiano rural. Fora, sem dúvida, porque as lides de 1245-1248 se associaram a uma instabilidade social propícia à ocorrência de roubos e pilhagens pelos campos, quando não à simples destruição das sementeiras e searas, que passaram a constituir um núcleo referencial da visão rural acerca do passado. Equivaliam, nesse sentido, e nos seus efeitos nocivos, à recordação de um particularmente grave e letal mau ano agrícola.

Não quer isto dizer que os camponeses de 1287 carecessem de uma memória régia e dinástica: vários dos inquiridos socorrem-se da figura de antigos monarcas

³⁶ A memória desse tempo “político” encontra-se mais acentuada entre os jurados ouvidos em Gilmonde e Paradela, povoações situadas numa região por onde passa um importante eixo viário, o das estradas que ligavam o Porto a Braga e a Barcelos pelo litoral.

³⁷ A lide de Mérida encontra-se citada por um jurado ouvido em Nevogilde. As referências à lide de Elvas incluem-se em dois depoimentos registados em Aguiar de Pena e em Amarante.

³⁸ O número de jurados que situam o seu nascimento por alturas da lide do Porto (57) corresponde a 12% do total dos inquiridos, sendo uma referência presente em todas as actas conservadas. A conquista de Guimarães por Afonso III menciona-se em 15 depoimentos registados em Vila Verde (1), Salto (4), Unhão (4), Nevogilde (2), Estrufe (3), Gilmonde (1). Quanto a Faria, a alusão ao seu cerco apenas surge em cinco declarações prestadas em Gilmonde e Paradela, povoações situadas nas imediações desse mesmo castelo.

³⁹ As três citações encontram-se nas actas relativas às honras de Gilmonde e Paradela.

para situar a época do seu nascimento. Os de mais provector idade informam recordar *quando morreu Rey Dom Sancho o primeyro que ouue en Portugal* ou *quando morreu Rey Don Afonso o Glosso seu avoo deste Rey*, precisando um dos jurados de Aguiar de Pena *que poderya ele auer X anos quando morreu tal monarca*⁴⁰. Outros, um pouco mais novos, declaram lembrar-se *camdo fezerom Rey el Rey Don Sancho II* ou dizem ser *dos dias* desse soberano⁴¹, acabando por ser maior o número das testemunhas que se reivindicam contemporâneas dos tempos em que *el Rey Don Afonso ueo por Rey* ou *camdo veo ao Reyno*⁴².

No entanto, a proporção dos inquiridos que situa o seu nascimento no tempo dos reis é muito inferior à que prefere reportar-se ao tempo das batalhas (1 para 3, respectivamente) e, mesmo, à que se referencia pelo tempo dos senhores (1 para 2). Com efeito, 9% dos jurados relaciona o começo das suas vidas com a época em que ainda eram vivos determinados nobres. Salvo o caso de um camponês do transmontano julgado de Aguiar de Pena que *dixe que acordaua Dom Fernam Fernamdiz o Braganção*, as restantes testemunhas mencionam fidalgos que tinham pertencido à linhagem dos senhores de Sousa. Eram os tios, pai e irmão do conde Gonçalo Garcia, todos eles já falecidos no Inverno de 1287. A seu propósito, os declarantes dizem recordar as respectivas presença ou morte, projectando na memória de tais senhores a cronologia das suas existências.

De uma forma geral, a lembrança dos Sousas encontrava-se mais activa e actuante nas serras do alto Tâmega, entre os aldeões das terras de Aguiar de Pena, Basto e Barroso⁴³. Correspondendo a territórios onde os Sousas tinham exercido tenências de transmissão familiar, foi aí que a memória dos senhores se sobrepôs à memória de reis longínquos e relativamente ausentes. Responsável local pela guerra e pela paz, pelo roubo dos campos e pela sua defesa, a linhagem podia então personificar um poder indissociável do passado rural de tais regiões.

Esta geografia contrasta com a que é própria de um outro grupo de jurados: o dos inquiridos que indica a sua idade através de uma referência numérica. Representando 19% das testemunhas para que se registam informações sobre os anos de vida, documentam-se em todas as actas de inquirições disponíveis. Porém, a sua maior percentagem localiza-se nos manuscritos elaborados em povoações

⁴⁰ As duas primeiras citações localizam-se nas actas de Aguiar de Pena.

⁴¹ Referência a testemunhas ouvidas, respectivamente, em Gilmonde e em Eixo.

⁴² Variantes constantes de depoimentos recolhidos em Eixo e Ois. No seu conjunto, o número de inquiridos que situam o seu nascimento no tempo dos reis corresponde a 6%.

⁴³ Com efeito, respeitam a actas efectuadas em tal região as maiores percentagens de jurados que referenciam a sua idade pela geração dos senhores de Sousa: Freixeiro e Travasso (26%), Aguiar de Pena (17%), Vila Verde (14%), povoações de Cabeceiras de Basto e Barroso (11%). Em todas as restantes actas esses valores situam-se abaixo de 10%, à excepção da relativa a Unhão (13%), justificando-se o relativamente elevado número de julgados que nela se referenciam pelo tempo dos Sousas devido ao facto de nela deporem vários religiosos ligados a instituições eclesiásticas do padroado da linhagem.

peri-urbanas (Estrufe em relação a Braga), em vilas situadas no cruzamento de importantes nós viários (Amarante) e, já a Sul do Douro, em aldeias exteriores ao país senhorial (Eixo e Ois)⁴⁴. Remetem, pois, para uma população rural não só permeável à difusão de valores citadinos associados à escrita, à documentação, ao arquivo e à contabilidade, como, também, para a influência das lutas sociais destinadas à aquisição de maiores liberdades e melhores condições económico-jurídico-fiscais no âmbito de um quadro institucional ligado à defesa e à imposição de autonomias comunitárias e concelhias.

Abandonando a referência a um tempo cósmico, bélico, régio ou senhorial, todos estes jurados protagonizam a auto-consciencialização de um tempo próprio e individual, aferido através da precisão dos números, ainda que, na verdade, os dados disponíveis sugeriram um rigor bem relativo. Com efeito, as idades declaradas apenas remetem para décadas, ou, em menor escala, para meias décadas. Ou seja, os declarantes, de acordo com a documentação, informam os inquiridores sobre a sua idade utilizando números redondos, como 20, 25, 30, 40, 50 ou 60 anos, não existindo qualquer registo para valores intermédios. Mesmo assim, estamos muito longe da imprecisão dos depoimentos em que os jurados se reclamavam contemporâneos de um eclipse, de uma lide ocorrida num passado não quantificado ou dos dias de um antigo rei ou senhor.

De acordo com os dados disponíveis, este grupo de jurados identifica uma população muito jovem. À excepção de um camponês ouvido em Aguiar de Pena e que, segundo as actas, *dixit que acordava bem C anos*, num número, provavelmente, inflacionado⁴⁵, as suas idades oscilavam entre os 20 e os 60 anos, rondando 68% a casa dos 30 e sendo mais numerosos os menores dessa idade (20%) do que os maiores (12%). O facto de ser deles que partiu grande parte das declarações recolhidas pelas actas, justifica o peso que as informações por “ouvir dizer” tiveram nesta inquirição.

Contando entre eles com alguns funcionários régios, identificavam os jurados mais empenhados na denúncia da ilegitimidade de muitos direitos e imunidades reivindicados como próprios pelos herdeiros do conde Gonçalo Garcia de Sousa. Ao fazê-lo, mobilizavam uma memória anti-senhorial herdada dos pais e avós. Revelavam-se, desse modo, solidários com uma realza disposta a combater a arrogância dos fidalgos. Na verdade, disso dependia a continuidade do expansionismo

⁴⁴ Na verdade, as únicas actas onde a percentagem de jurados que exprime a sua idade numericamente é superior a 20% são os elaborados em Estrufe (55%), Eixo e Ois (41%) e Amarante (21%).

⁴⁵ De acordo com Jean Pierre Delumeau (“La mémoire des gens d’Arezzo et de Sienne à travers des dépositions de témoins” in *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen Age*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1983, 43-67) trata-se de um procedimento habitual nos inquéritos medievais.

agrário e do dinamismo económico que então alterava a paisagem rural das terras em que viviam.

III. A LINHAGEM DOS SOUSAS: O PASSADO SENHORIAL

Ao evocar o passado senhorial da linhagem dos senhores de Sousa, a memória dos jurados ouvidos em 1287 chegava a atingir os tempos de Gonçalo Mendes de Sousa I, o Sousão, fidalgo que desempenhara as funções de mordomo-mor de Afonso Henriques entre 1157 e 1167⁴⁶. A seu respeito, contava-se nas actas elaboradas em Salto como entrara na posse de uma vasta série de povoações dos julgados de Cabeceiras de Basto e de Barroso, aquelas sobre que incidia a inquirição. Segundo conversas ouvidas a *homões uedros*, quando Afonso I *era em Pena*, D. Gonçalo *fora a monte correr*, ausentando-se do rei. Ao regressar, já que *ueera tarde*, *lhy dissera el Rey hu amdara*, respondendo-lhe o Sousão *ca amdara em muy grandes montanhas e lhy pedira entom aquelas montanhas Dom Gonçalo e ca lhas dera entom el Rey*. Teria sido assim que as aldeias de Panasquais, Paredes, Bagulhão, Beços, Uz, Infantas, Vilar, Carvalhosa, Seara e Cristelo, *ca foram del Rey*, se tornaram em terras *sempre onradas, ca foram dos Condes, dos Sousaos*, não havendo memória *camdo a el Rey fezerom foro nenhũu*. Tinham sido de D. Gonçalo e *ficaram a seus filhos e a seus netos*, transmitindo-se até ao conde Gonçalo Garcia por via *do linhagem del*.

Para um grande número de jurados entrevistados em Unhão, também fora a Gonçalo Mendes de Sousa I que se ficara a dever a formação dessa honra. Do mesmo modo, teria sido nos seus tempos que os camponeses das vizinhas povoações de Lordelo, Torno, Vila Verde, Rande, Sernande, Cubide e Sobreira passaram a fazer *seruiço* aos senhores de Unhão, *a seus filhos e a seus netos e aaqueles que deles decenderom*. Não se registando qualquer informação acerca do modo como Gonçalo Mendes fundou a honra, não existiam dúvidas entre os inquiridos a respeito da legitimidade dos direitos nela detidos pelos Sousas, repetindo-se, amiúde, a declaração de que a testemunha *nom sabia nem ouuira dizer que nomca ende nenhũu foro fezeram a el Rey* de todas as localidades atrás mencionadas.

Por último, o antigo mordomo do monarca fundador do reino ainda se refere nas actas do julgado de Aguiar de Pena, uma região onde, na verdade, tinha exer-

⁴⁶ Quando não remeterem para notas, todas as informações relativas a antigos membros da linhagem dos Sousas baseiam-se em José Mattoso: *Ricos-homens, infanções e cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa, Guimaráes Editores, 1982, 46-50; *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal*, 1096-1325, I, Lisboa, Estampa, 1985, 158-61.

cido tenência⁴⁷. Segundo lembra um jurado de S. Salvador de Pena, possuía uma quintã nessa povoação. Contudo, em tal testemunho, a memória local acerca dos antigos Sousas concentrava-se, preferencialmente, na figura do filho e sucessor de Gonçalo Mendes na chefia da linhagem: o conde Mendo Gonçalves de Sousa, alferes de Afonso I entre 1173 e 1176 e mordomo-mor de Sancho I em 1186-1197.

Com efeito, de acordo com o informante, fora *des que ueo el conde Don Meemdo* à terra que os *lauradores* lhe deram a *meya da eygleia de Sam Salvador de Pena e tornaromsse seus homẽes e ele defendeos e enparous que nom derom*, a partir desse momento, *nemygalha* dos direitos que costumavam pagar ao rei e ao respectivo mordomo. Essa apropriação de direitos régios repetir-se-ia em Pontido, uma outra aldeia do julgado de Aguiar de Pena. Antigo povoado *derdadores*, também ele tinha sido honrado no *tenpo de Dom Meendo*, deixando de pagar tributo ao rei. No filho de Gonçalo Mendes de Sousa I começava então a memória campesina sobre os atentados cometidos pela linhagem do conde Gonçalo Garcia em relação aos direitos da coroa e à autonomia das comunidades rurais, se bem que Mendo Gonçalves de Sousa também fosse lembrado na qualidade de legítimo detentor de honras que com ele passaram a integrar o património senhorial da sua casa. Nesse sentido, era recordado em Vila Verde do couto de Refojos de Basto como o primeiro dos Sousas a deter tal honra, *ca fora dela dos Guedaoms e ca dela fora del conde Dom Meemdo por herdamento*, passando assim aos *Sousaos*, à família *dos condes*⁴⁸.

O primogénito do conde D. Mendo, Gonçalo Mendes de Sousa II, documentado como mordomo-mor de Sancho I em 1189-1210⁴⁹, não se encontra mencionado nas actas conservadas do inquerito de 1287. Contudo, nelas figura a sua mulher, Teresa Soares de Riba Douro, já como viúva, e uma das filhas, Maria Gonçalves de Sousa, ambas referidas em depoimentos recolhidos em Celorico de Basto.

Herdada pelo marido no senhorio de Travasso, uma honra que apenas abrangia o *corpo da respectiva quintã e sas herdades da quintã*, Teresa Soares surge várias vezes nomeada a propósito da aquisição de casais localizados em aldeias vizinhas. Assim, em Lavandeira, no vale da ribeira de Cais, obtivera um casal da igreja de Santa Tecla através de um empréstimo feito ao respectivo pároco, D. Mendo, o qual *deytara a penor* por 26 maravedis, recusando, mais tarde, Teresa Soares devolvê-lo ao clérigo quando ele o *quise quitar*. Entretanto, o foro que o casal antes pagava ao rei passara a ser entregue *aa quintã de Trauaços*. O mesmo acontecera

⁴⁷ Mário Jorge Barroca, António Morais, *A terra e o castelo. Uma experiência arqueológica em Aguiar de Pena*, Porto, 1986 (separata da *Revista Portuguesa*, nova série, VI-VII, 1985-1986, 35-81), 53.

⁴⁸ Sobre as ligações familiares existentes entre os Guedões e os Sousa do século XII: Mário Jorge Barroca, António Morais, *op. cit.*, 50-54.

⁴⁹ Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1973 (3ª ed.), 205. Nas notas seguintes esta obra será referida, abreviadamente, por *Brasões*.

em outros dois casais que a igreja de Santa Tecla possuía em Rabalde, nas serranias a Norte de Travasso. Vendidos a Teresa Soares por 25 maravedis, também neles perdera o rei direitos que tinham sido apropriados pela senhora de Travasso. Como consequência de tudo isto, a viúva de Gonçalo Mendes de Sousa II expandia a honra e usurpava tributos pertencentes à realeza.

A denúncia de uma idêntica estratégia de senhorialização também se faz em relação à filha de Teresa Soares, Maria Gonçalves de Sousa, a qual herdara do pai o relativamente próximo senhorio de Freixieiro, uma honra que, com base na respectiva quintã, não ultrapassava o rio *que uay antre Freyxeeyro e Crespos* nem o ribeiro *antre Arnoya e Freyxeeyro*. Ora, era no exterior desses limites que se situavam as aldeias de Corujeira e Vilar de Donas. Na primeira, comprara Maria Gonçalves um casal de herdutores, tendo-o depois honrado, não só a ele como a toda a povoação. Segundo o testemunho de um jurado, a partir dessa altura, quando o mordomo do rei entrava na Corujeira para recolher direitos e tributos régios, diziam-lhe: *hyde a Dona Maria Gonçaluy que os ende leuaua*.

Quanto a Vilar de Donas, os inquiridos referiam-se-lhe como povoação onde *nom he hy onrra de Freyxeeyro fora des tempo de Dona Maria Gonçaluy*, remetendo para os dias de Afonso III todos os esclarecimentos relativos à ilegítima integração da aldeia na honra de Freixieiro. Faziam-no através da recordação de um episódio do passado de Vilar de Donas. Nesse sentido, um jurado de 1287 *disse que uio que Pedro Lebor que era meyrino prender hy hũu omem e que o uigayro de Freyxeeyro filaraly as armas*, abrindo-se então um conflito entre as justiças do rei e as dos senhores que provocara a intervenção local de Vasco Martins Pimentel *que era meyrino mayor, e enqueru* Vilar de Donas *e achou que nom era da onrra de Freyxeeyro*. Porém, apesar de tudo isso, o mordomo do rei continuava a não entrar na povoação e os direitos que nela se deviam ao monarca a ser pagos aos senhores de Freixieiro.

A Norte de Celorico, no vizinho julgado de Cabeceiras de Basto, as testemunhas ouvidas no mosteiro de Refojos mencionavam um outro filho do conde Mendo Gonçalves de Sousa, Vasco Mendes, fidalgo falecido em 1242⁵⁰. Declaravam que ele *ouuera de seu padre* a honra de Vila Verde, talvez porque fosse considerada como relativamente periférica ao principal núcleo patrimonial detido pela linhagem dos Sousas, aquele que fora herdado pelo irmão primogénito. Um dos jurados de Vila Verde lembrava-se de ter visto esse filho segundo do conde D. Mendo pousar na honra, dele também mencionando *que ouuira dizer ca a mamdara a Paonbeiro*, doando a tal mosteiro os direitos dominiais provenientes dos casais nela incluídos.

Contudo, as recordações relativas a Vasco Mendes encontravam-se bem mais presentes na memória dos inquiridos oriundos das aldeias serranas da margem

⁵⁰ *Brasões*, 205.

esquerda do Tâmega. Com efeito, fora nas terras altas do julgado de Aguiar de Pena que ele fundara uma série de honras, sobretudo na época *que tyña a terra del Rey*, nela exercendo tenência.

Para além das honras de Pontido e S. Salvador de Pena, Vasco Mendes de Sousa herdara em Aguiar dois casais isentos na povoação de Monteiros, nas colinas situadas sobre o vale do Tâmega. Nessa aldeia, salvo no herdamento dos Sousas, entrava então o mordomo do rei, entregando-lhe os seus moradores vários tributos: voz e coima, vida e pedida, ramada e entorviscada. Alguns jurados mencionam ter visto aí penhorar o mordomo Gonçalo da Lança. Depois, os homens de Monteiros *fezeron seruiço* a Vasco Mendes, *tornaromsse seus homẽes* e por ele *forom enparados e defesos*. O senhor da terra, desde que *colheu* a aldeia e os seus camponeses, *alçoulhes ende a voz e a coomha e o mordomo*. Fundava-se assim a honra, transferindo-se, por simples apropriação, grande parte dos direitos até aí detidos pelo monarca para Vasco Mendes de Sousa.

Tal processo de senhoriação não foi muito diferente do utilizado em Parada, uma localidade que tinha sido *pobrada* pelos herdeiros de Monteiros nos limites dos termos que separavam as terras da sua aldeia das da vizinha povoação de Afonsim. Do mesmo modo que em Monteiros, também em Parada entrava o mordomo do rei, cobrando aos seus moradores idênticos tributos, numa prática que fora testemunhada por vários inquiridos e que, segundo os seus depoimentos, se encontrava documentada no *Registro* e em *carta que auia el Rey*. Assim acontecera até aos tempos de Vasco Mendes de Sousa, *o primeyro homem que partyu ende os mordomos porque lhy fazyam os homẽes seruiço e andauam cum ele ao monte e honroos e tolheos ende que nom fezerom nenhum foro ao rei, nemigalha*.

Entretanto, na encosta oposta das serras onde se situava Parada, tinha sido *pobrada* uma nova aldeia, Trandeiras. Localizada nos confins dos termos das antigas povoações de Afonsim e Carrazedo de Alvão, era *filha* da primeira dessas localidades, tendo sido, portanto, fundada pelos herdeiros de Afonsim. Tal como figurava no *Registro* e em *carta que auia el Rey*, os moradores de Trandeiras pagavam voz e coima, vida e pedida e ramada e entorviscada ao mordomo do rei, para além de estarem sujeitos ao serviço do castelo de Aguiar e à obrigação de darem pousada ao senhor que detinha a tenência da terra. Queixavam-se, no entanto, da voracidade fiscal manifestada por um dos mordomos do rei, dizendo que *face às suas exigências nom podiam hy morar*. Fora esse o pretexto que levava Vasco Mendes a intervir. Os moradores locais *que andauam com ele ao monte tornaromsse seus homẽes e forom* por ele *enparados e defesos*. Desde que *colheu* Trandeiras, Vasco Mendes alçou o mordomo da aldeia, ameaçando-o *que lhy talharia* as mãos se ele voltasse a penhorar na povoação. A partir de então, o rei deixara de receber *nemigalha* dos

camponeses de Trandeiras, ao mesmo tempo que os Sousas formavam nova honra em Aguiar de Pena.

Contudo, não terminava aqui a senhorialização desenvolvida por Vasco Mendes no julgado. Os inquiridores de 1287 ainda informaram os inquiridos como ele honrara a aldeia de Zimão, aí esbulhando a coroa de direitos que antes lhe eram devidos. A povoação localizava-se no vale do Corgo, próximo da estrada Vila Real-Chaves-Bragança e, sensivelmente, em frente da honra de Pontido. Nela entrava o mordomo do rei, levando voz e coima e vida e pedida aos moradores dos 15 casais *derdadores* que aí existiam. Entre esses casais, havia um que estava adscrito a um particular serviço no castelo de Aguiar: o *melhor* dos homens da família que o explorava *deuia estar sobre los que fizessem no castelo d'Aguyar a mandar come fizessem*. Ora, foi esse mesmo casal *derdadores* que Vasco Mendes *honrrara por muyto seruiço que lhy fazyam* desde que o isentara de ir ao castelo. De acordo com os jurados, tinha sido essa a origem da *quintãa d'Azimam*, em função da qual se honrara toda a aldeia, nela perdendo o rei todos os seus legítimos interesses.

Quando Vasco Mendes de Sousa faleceu sem descendência legítima, as honras por ele detidas ou instituídas foram transmitidas a um sobrinho, Mem Garcia de Sousa. Tratava-se de um filho de Garcia Mendes de Sousa, fidalgo que morrera em 1239⁵¹. Tal como Vasco Mendes, também este seu irmão fora afastado da herança do principal núcleo patrimonial da casa dos Sousas, devido aos direitos linhagísticos que assistiam ao filho primogénito do conde Mendo Gonçalves. Daí que as actas do inquérito de 1287 apenas o registem através de depoimentos recolhidos numa região onde a linhagem dos Sousas não possuía grande e tradicional implantação. Referimo-nos às terras do Vouga e às declarações dos jurados ouvidos nas aldeias de Eixo e Ois.

As notícias veiculadas pelos inquiridos referem-se, sobretudo, aos processos utilizados por Garcia Mendes para expandir a honra que detinha na primeira das referidas localidades, e que não abrangia a totalidade da povoação. De uma forma geral, o fidalgo preocupou-se em submeter ao seu poder as novas aldeias surgidas junto às pequenas elevações que, pelos terrenos da margem esquerda dos rios Águeda e Cértima, separavam as povoações de Eixo e Ois. Os recentemente formados lugares de Valado e Mamodeiro encontravam-se nessas circunstâncias. Em relação a Valado, os jurados recordavam como os camponeses locais pagavam tanto a voz e a coima, como a vida e pedida aos mordomos régios até que *os alçou Dom Garcia Meemdiz e Domna Eluyra Gonçaluit*, sua mulher, passando a reverter para os senhores de Eixo todos os anteriores tributos pagos ao rei pela aldeia.

⁵¹ *Brasões*, 204.

Sobre Mamodeiro, os depoimentos são mais desenvolvidos. Antigo reguengo, fora arroteado e *pobrado* por homens da aldeia do Carregal, em cujos termos se localizava. Durante quatro anos, a nova aldeia *dera a raçom a el Rey*, entregando ao seu mordomo a voz, a coima, a vida e a pedida. Um dia, o mordomo João Negro de Requeixo penhorava em Mamodeiro. Passou então *perhy Don Garçia e pediulhy* os tributos destinados ao soberano, ele *nom los quiz dar e defendeulhy Don Garcia* a entrada na povoação e, assim, *a filhara porassy com tudo o que deuia a seer del Rey*. Mais tarde, o juiz que *andava in riba de Vouga da mão del rey Don Sancho II*, demandou, sem qualquer resultado, Mamodeiro para o soberano: a aldeia continuou a pagar direitos ao senhor da honra de Eixo.

Paralelamente, Garcia Mendes de Sousa apropriava-se de férteis terrenos régios situados nas margens do rio Águeda. Os jurados mencionam o caso de reguengo de Campo Redondo, aforado por um camponês da aldeia de Horta. Contam como ele *andaua hy lauramdo* quando *pasou per hy Garcia Mendes*. Pretendendo provocar discórdia, o senhor *pediuly pam emprestado e porque lo nom quiz dar defendeuly ho campo he homões d' Eyxo* filharom esse campo e *uallaromno e lauraromno por d' Eyxo*. Entretanto, o rei perdia as terras e as rendas e direitos que delas recebia pelo seu cultivo.

Depois da morte de Garcia Mendes de Sousa (1239), as honras de Eixo e Ois foram herdadas pelo seu filho primogénito, o conde Gonçalo Garcia de Sousa. Porém, antes de nos referirmos às informações prestadas pelos jurados de 1287 acerca do seu comportamento senhorial, retomaremos as notícias relativas a um dos seus irmãos, Mem Garcia de Sousa. Documentado na corte de Sancho II e de Afonso III, tal fidalgo teve a tenência das terras de Trás-os-Montes (1235-1236) e de Panóias (1250-1255)⁵², ocupando, portanto, cargos políticos regionais que lhe permitiram consolidar as posições patrimoniais herdadas em 1242 do tio Vasco Mendes de Sousa.

Com efeito, se exceptuarmos as honras de Pontido, S. Salvador de Pena e Zimão, a senhorialização de outras povoações do julgado de Aguiar de Pena por parte de Vasco Mendes de Sousa ainda não era aceite como facto consumado. Por um lado, pelos próprios camponeses, conforme se pode deduzir de um depoimento em que se afirma que Vasco Mendes teria dito aos homens de Parada, Monteiros e Trandeiras *que dalhy nom queryam fazer seruiço ou quamdo nom queriam servir* o seguinte: “*Porque me nom seruides ca eu my uos onrey e my uos fizy*”. Por outro lado, pelos funcionários régios locais, os quais aproveitaram a morte de Vasco Mendes para, de novo e com redobrado zelo fiscal, penhorarem os moradores das referidas povoações.

⁵² Brasões, 206.

Em parte, foi o comportamento manifestado pelos mordomos do rei que permitiu ao novo representante regional dos interesses dos Sousas voltar a impor a senhoriação dessas aldeias. Veja-se, por exemplo, o caso de Trandeiras. Quando os funcionários régios passaram a exigir, vingativamente, um acréscimo dos tributos aos seus moradores *egrauaransse ende os homẽes* e iniciou-se um motim, durante o qual *filhou o moordomo hum deles e firyu muy mal*, acabando os aldeões por lhe entregar os direitos demandados. Fora então que, *depos esto, se meteron en guarda e en comenda* de Mem Garcia de Sousa, o qual *tolheo ende o moordomo* da aldeia e nela reafirmou a presença tutelar da linhagem, o mesmo se devendo ter passado em Parada e Monteiros, povoações para as quais também se regista ter o referido fidalgo delas expulso o mordomo do rei.

Contudo, a memória deixada por Mem Garcia de Sousa entre os jurados de Aguiar de Pena não se limitava a recordações relativas à restauração de honras anteriormente fundadas pelo tio. Em vários depoimentos, também era lembrado como iniciador de um novo senhorio, o de Agadoi, localidade situada nas serras do vale do Tãmega, a Norte de Monteiros. Tratava-se de uma aldeia *derdadores pobrada* havia pouco por camponeses provenientes das antigas povoações de Vilarinho e Capeludos. Nela existiam terrenos reguengos e os seus moradores pagavam direitos e serviços ao rei. Face à rapina fiscal evidenciada pelos mordomos do monarca, os aldeões foram aconselhados a que *se tornassem homẽes* de Mendo Garcia, já que *ele os defenderia e des alhy tornaronse seus homẽes e meteronsse em maa* do fidalgo, nada mais pagando ao rei, *nemigalha*.

Senhor das honras de Aguiar de Pena (Pontido, S. Salvador, Monteiros, Parada, Trandeiras, Zimão e Adagoi), Mem Garcia de Sousa também recebera do tio os direitos relativos à honra de Vila Verde do couto de Refojos de Basto, aí sendo lembrado em 1287 como fidalgo que nela *fezera hũa casa* e onde fora visto a *pousar*. A sua presença ainda se regista nas actas recolhidas em Salto, quando os jurados afirmam ter ele detido o senhorio das honras de Cabeceiras de Basto e de Barroso que tinham sido doadas por Afonso Henriques ao seu bisavô, Gonçalo Mendes de Sousa I. Assim sendo, deveriam ter feito parte da herança transmitida pelo tio Vasco Mendes de Sousa, o qual, por sua vez, as deveria ter herdado do respectivo pai, o conde Mendo Gonçalves. Quando Mem Garcia faleceu, um pouco antes de 1257⁵³, todo o seu vasto património senhorial passou para as mãos do filho, Gonçalo Mendes de Sousa III.

⁵³ José Augusto Pizarro, *Os patronos do mosteiro de Grijó (evolução e estrutura da família nobre - séculos XI a XIV)*, Dissertação de Mestrado, policopiada, Porto, 1987, 244.

Documentado na tenência de Panóias entre 1256 e 1260 e nas de Além Tejo e Évora em 1261⁵⁴, Gonçalo Mendes de Sousa III é referido nas actas dos inquéritos efectuadas em Aguiar de Pena como o senhor a quem a sua linhagem ficara a dever a consolidação da honra de Adagoi. Com efeito, provavelmente logo após a morte de Mem Garcia de Sousa, o juiz de Aguiar de Pena tentou recuperar para a coroa os direitos devidos ao rei pelos moradores de Adagoi. Para isso, contando com o apoio militar do alcaide de Chaves, dirigiu-se à povoação *e ueo a penhoralos e filhoulhes os gados*, como forma de punir os aldeões por se terem escusado a pagar a *raçom* que pertencia ao monarca. Porém, toda esta violentação dos habitantes de Adagoi acabou por ter efeitos contrários aos pretendidos. Habilmente aproveitada pelo novo representante local dos interesses dos Sousas, dela resultou o renovar dos laços de dependência que, anos antes, Mem Garcia tinha sabido impor aos camponeses da aldeia: *tornaromsse homens de Goncalo Meemdiz e Goncalo Meemdiz defendeos*. A partir de então, os habitantes de Adagoi *nom fazem nenhum foro ao rei*.

Com a excepção deste episódio, Gonçalo Mendes III apenas é invocado pelos jurados na qualidade de elo familiar na cadeia de transmissão da titularidade dos senhorios dos Sousas, especificando-se, sobretudo em relação às aldeias honradas do julgado de Aguiar de Pena, como os respectivos moradores *se tornarom homens de Dom Vaasco e poys de Dom Meendo e de Gonçalo Meemdiz e do conde*. Na verdade, talvez desde meados dos anos 60 do século XIII que Gonçalo Mendes III abandonara o reino, indo-se *aalem mar, quando roussou dona Maria Meendez, sa irmãa*⁵⁵, nunca mais tendo regressado a Portugal. Sem irmãos varões legítimos, o património linhagístico por ele detido seria então devolvido ao mais qualificado dos seus parentes, transferindo-se, desse modo, para o primogénito dos filhos de Garcia Mendes de Sousa, ou seja, o conde Gonçalo Garcia de Sousa, tio paterno de Gonçalo Mendes III.

A actuação senhorial de Gonçalo Garcia nas regiões onde foi herdado pelo sobrinho não diferiu muito da que até aí fora desenvolvida por anteriores membros da linhagem. Tendo em conta as declarações dos jurados ouvidos em Vila Verde de Refojos de Basto e em Salto, a memória transmitida acerca do conde não se individualizava muito da que era evocada para antigos senhores pertencentes à sua família. Segundo os camponeses locais, não fora mais do que um Sousão a quem tinham visto *trazer* as honras sobre que eram interrogados. Menos lacónicos, os inquiridos de Aguiar de Pena recordavam como Gonçalo Garcia continuara a senhorialização levada a cabo no julgado pelos seus parentes e antepassados. A respeito de Adagoi, diziam *que agora novamente honrrou Gonçalo Garcia a povoação*,

⁵⁴ José Augusto Pizarro, *op. cit.*, 244.

⁵⁵ LL, 60C4.

vencendo prováveis resistências régias e aldeãs. Em relação a Santa Marinha de Pena, denunciavam os começos da formação de uma nova honra, referindo como alguns herdutores começaram a fazer *seruiço ao conde* e que *por esto nom ousaua hy entrar o moordomo* do rei para cobrar a voz e a coima e a vida e a pedida⁵⁶.

Mas, se a arrogância senhorial do conde Gonçalo Garcia não surge muito evidenciada nas actas relativas às honras do alto Tâmega, o mesmo não se passa nos inquéritos registados no julgado de Vouga, a região onde fora herdado pelo pai na qualidade de filho primogénito. Aí, os jurados de Eixo e Ois recordam, com certa insistência, um episódio ocorrido *ante* que Gonçalo Garcia *fosse comde*. Pouco após a morte de Garcia Mendes de Sousa (1247), Afonso III incumbira um seu juiz em Vouga que *filhasse pora el Mamoa de Eyro*, a aldeia que o recém-falecido fidalgo ilegitimamente honrara. *E esse juyz a filou pora el Rey*, nela cobrando as rendas e direitos devidos ao monarca. Contudo, depois de abandonar a povoação, no caminho que atravessava o rio Vouga, defrontou-se com o novo senhor da honra de Eixo, Gonçalo Garcia, o qual o esperava sobre a ponte de Almeira. Do encontro então travado apenas se conhece a violência das palavras proferidas. Muitos dos inquiridos de 1287 recordam como o nobre ameaçou o funcionário do rei e lembram como lhe dissera que se *el lhy tirasse os hollos fora da cabeça que los nom tornaria hy el Rey*, pelo que *o juyz ouue medo e desenparou ho feyto des aly*.

A conservação da memória desta atitude de puro afrontamento fidalgo às justiças régias envolvia, de certo modo, um protesto campesino dirigido ao monarca. Com efeito, mais tarde, esquecido de todo um passado local de resistência anti-senhorial, Afonso III acabara por reconhecer a Gonçalo Garcia vários direitos exercidos não só sobre os herdutores de Mamodeiro, como sobre os da vizinha povoação de Valado, legitimando, com essa atitude, a senhorialização de lugares arroteados e povoados por camponeses livres, os quais, desse modo, se tornaram dependentes dos senhores da honra de Eixo. Era essa injustiça que os camponeses revelavam aos inquiridores enviados por D. Dinis, apelando para uma reposição da anterior legalidade e para que a realeza desse mostras de uma maior firmeza no combate à senhorialização.

Interessados no enfraquecimento dos poderes locais detidos pelos fidalgos, os inquiridos multiplicavam informações demonstrativas do modo como Gonçalo Garcia de Sousa desafiara, impunemente, a autoridade régia. Lembravam, por exemplo, como se apropriara na própria vila de Eixo de um casal que não pertencia à honra e que antes pagava foro ao rei. Referiam, com certa minúcia, que a honra

⁵⁶ Socorremo-nos da cópia da *Leitura Nova* para a decifração desta passagem, dado o mau estado em que ela se encontra no manuscrito original.

de Ois não abrangia a totalidade da povoação em que se situava, ao contrário do que pretendia o conde, o qual apenas estaria interessado em transferir para a sua casa rendas e direitos pertencentes à coroa. Em suma, servindo-se de argumentos jurídico-legais, os informantes da terra de Vouga mostravam-se fiéis defensores dos interesses da realeza e contundentes críticos de todas as concessões por ela feitas à nobreza.

Todavia, os protestos feitos pelos jurados de Eixo e de Ois acerca da relativa passividade com que Afonso III permitira a expansão local do senhorialismo dos Sousas, não tinham em conta o estatuto fidalgo de Gonçalo Garcia de Sousa. Na verdade, o conde não era um simples nobre regional. Para além de herdeiro das honras antes detidas pelo pai na terra de Vouga e das que, anos depois, lhe transmite o sobrinho em Aguiar de Pena, Basto e Barroso, Gonçalo Garcia ainda possuía o património fidalgo outrora pertencente aos descendentes do filho primogénito do conde Mendo Gonçalves de Sousa, Gonçalo Mendes de Sousa II. Com efeito, quando faleceu, sem geração, o único filho varão deste último senhor, a sua fortuna transitou para o primo, o conde Gonçalo Garcia, o qual, portanto, acabara por concentrar nas suas mãos toda a riqueza fundiária e patrimonial proveniente da descendência dos netos de Gonçalo Mendes de Sousa I, o antigo mordomo-mor de Afonso Henriques. Sendo assim, Gonçalo Garcia identificava um dos mais poderosos magnates do reino.

Consciente da sua força e poder, Afonso III procurou captá-lo para o serviço da corte. De 1255 até à sua morte (1284), Gonçalo Garcia desempenhou na cúria régia o cargo de alferes-mor. Por outro lado, desde 1273 que o rei o introduzira na família real, casando-o com uma das suas filhas bastardas⁵⁷. Alferes e genro de Afonso III, o conde aumentara o seu ascendente entre a nobreza do reino, porém, encontrava-se então demasiado envolvido nos interesses da realeza, não tendo, por isso, motivos para lhe contestar poderes e prerrogativas. Em troca, obtinha a relativa tolerância com que os monarcas encaravam os seus “pecados” senhoriais. Mais valia ignorá-los e até admiti-los do que suscitar, no último dos senhores de Sousa, motivos para uma revolta feudal que pusesse em causa os esforços de centralização monárquica desenvolvidos por Afonso III e pelo filho, o rei D. Dinis.

Contudo, toda esta prudência política manifestada pela corte acabara por não ser bem aceite e compreendida pelo colectivo dos camponeses sujeitos ao poder do conde, sobretudo por aqueles que mais tinham sofrido as prepotências senhoriais de Gonçalo Garcia de Sousa. Fora entre alguns deles que os inquiridos de 1287 encontraram uma mais solícita denúncia dos atentados cometidos contra os bens e direitos pertencentes à coroa. Essa atitude não se confinara ao caso das testemunhas

⁵⁷ *Brasões*, 205-206.

ouvidas em Eixo e Ois. Também se encontrava presente nas declarações prestadas por certos jurados das regiões onde Gonçalo Garcia de Sousa possuía honras vindas do ramo primogénito dos descendentes do conde Mendo Gonçalves de Sousa.

Em Celorico de Basto, por exemplo, muitos dos depoimentos registados enumeram, com certa exaustividade, quais os tributos devidos ao rei pelos camponeses de um grande número de povoados situados, quer nas cercanias da quintã de Travasso (Lavandeira, Rabalde, Rebordões, Real, Parada de Ansar), quer nas de Freixieiro (Britelo, Crespos, Carril, Carrazedo, Corujeira, Barvadães, Carcavelos, Ceguelha, Cegoa, Souto, Outeiro de Coelhos, Pombal, Ferreiros, Foio Lobal, Santandon). Em geral, correspondem a lugares de povoação recente, já que alguns nem sequer se referem nas actas das Inquirições Gerais de 1258. Todo este cuidado posto no arrolamento dos direitos régios aí existentes explica-se como medida destinada a documentar e a acautelar interesses susceptíveis de apropriação fidalga por parte dos senhores das vizinhas quintãs de Travasso e Freixieiro.

Na verdade, essa dinâmica senhorial já estava em curso. Enquanto novo senhor das referidas quintãs, Gonçalo Garcia pusera em prática uma política de expansão das respectivas honras semelhante à que antes fora desenvolvida por Teresa Soares de Riba Douro, a sua tia paterna. Nesse sentido, os jurados locais referem a compra de casais de herdutores nas aldeias das imediações de Travasso e Freixieiro, denunciando como os seus moradores se tinham tornado homens do conde e deixado de pagar *foro* ao rei, num movimento que preludiava a senhorialização de uma vasta e contínua rede de povoações por onde alastravam as honras locais dos Sousas.

Ainda no julgado de Celorico de Basto, um pouco mais a Sul, em Vila Garcia, as testemunhas ouvidas em Amarante contavam como Gonçalo Garcia se apoderara dos direitos pagos por seis casais que o mosteiro de Freixo tinha na povoação. Tal como os outros casais de Vila Garcia, também os de Freixo entregavam ao rei a voz e a coima e a vida e a pedida. Depois, porque *faziam seruízo al comde* e ele *emparauaos e defendiaos*, neles deixou de entrar o mordomo do rei, numa situação idêntica à que em certos lugares não especificados do julgado de Amarante, e para lá do Tâmega, em todos os casais da aldeia de Sá, em Sanche, no julgado de Soalhães.

Estas últimas tentativas para a formação de novos senhorios foram acompanhadas, no vale do Sousa, pela procura da expansão territorial de velhas honras há muito em poder da linhagem. As actas elaboradas em Nevogilde referem-se ao facto. De acordo com as informações dos jurados, em nove casais dos termos de povoações localizadas próximo da honra de Nevogilde, as de Nespereira (4), Lagoas (3), Vença (1) e Serradelo (1), os respectivos moradores *nom faziam nenhũu foro al Rey*, porque *ha pouco ha que os deffemdera el comde*, nelas interditando o mordomo do rei e a recolha local da voz e da coima e da vida e pedida.

Também em Estrufe, no julgado de Vermoim, onde os Sousas detinham uma honra *mui pecena, des que o conde chegara a uila que fezera mayor onra que era de uedro*. Nesse sentido, procurara nela englobar a aldeia de Rebordelo, já que um dos seus habitantes *auya y uezes que fazia seruiço ao conde e o conde emparauao*. Porém, Gonçalo Garcia não contara com a reacção dos restantes moradores de Rebordelo, os quais forçaram a intervenção do juiz de Vermoim para que, na presença de um serviçal do conde, *o enqueresse sse era onra sse era deuaso, e deu o esse juiz por juizo que era deuasso*.

Mas, se em Vermoim Gonçalo Garcia de Sousa parece não ter sido bem sucedido, tal não aconteceu no vizinho julgado de Faria, onde conseguiu uma razoável expansão territorial das duas honras que aí detinha. Em relação à de Gilmonde, nela integrou terrenos e povoados situados a Sul, *contra Uila Seca*, e a Leste, nas margens do rio Cão. Em ambos os casos, tratava-se de regiões há muito cobiçadas por nobres locais. No Entre Gilmonde e Vila Seca, já, anteriormente, aí se estabelecera o cavaleiro Estêvão Varzim *que foy ende afastando o moyordomo do rei*, numa senhoriação que Gonçalo Garcia apenas continuou e consumou, declarando um dos jurados que *des que er ueo o conde nom er entrou hy o mayordomo*. Quanto às terras do rio Cão, as testemunhas recordavam uma violenta disputa fidalga ocorrida no passado: quando dois cavaleiros, um de Gilmonde e outro de Fulões, lutaram entre si para a sua posse, *en maneyra* que o de Fulões matou o de Gilmonde e *nom oue por que pagar o omezio e filhou el Rey aquele herdamento de Rio Cão polo omezio*, tornando-o reguengo, até que no tempo de Gonçalo Garcia o *filharom* os homens da honra e *romperomno en esforço do conde*⁵⁸.

Paralelamente, o novo senhor de Gilmonde também soubera zelar pelo crescimento da vizinha honra de Paradela. Por um lado, através do seu *uigayro*, expulsou o mordomo do rei das aldeias de Requiens, Vilar, Couço, Ferreiros, Real e Fojo, incorporando-as na honra e apropriando-se dos direitos que pagavam à coroa. Por outro lado, estimulou os camponeses dele dependentes a arrotear e a semear matas e bosques reguengos situados nos confins dos termos de Paradela e Faria, atribuindo à sua honra o exercício da fiscalidade sobre os agros assim obtidos.

Esta última prática não deixou de ser contestada. Recusando deixar-se espoliar das suas terras, os aldeões de Faria apelaram para o juiz do julgado e exigiram-lhe a realização de inquirições locais. Depois de ouvidas várias testemunhas, o representante das justiças régias *pos dia aas partes que ueessem perante ele para dar a cada hũu o seu direito*. Na data e local aprezados, o juiz declarou então que as terras

⁵⁸ Em complemento da leitura do manuscrito original (TT, *Gaveta VIII*, m. 5, nº8), foi utilizada a cópia do *Livro 13 da Reforma das Gavetas*, visto aquele se encontrar muito deteriorado na parte em que contém o episódio das lutas sobre a posse das terras do rio Cão.

arroteadas pelos homens da honra pertenciam ao termo de Faria, contudo, como o lembra um dos jurados de 1287, *a esse dia ueerom os de Faria e nom forom os de Paradela...*

Em suma, mais um episódio comprovativo da postura fidalga e senhorial do último dos senhores de Sousa. Somado a outras histórias contadas pelos jurados, acabava por fornecer o sentido de muitos dos depoimentos registados no Inverno de 1287: um vasto repositório de acusações, demonstrativo de como uma substancial parte do património detido pela mais antiga e prestigiada das linhagens da velha nobreza portuguesa se baseara na pura e sistemática usurpação de terras e direitos pertencentes aos reis.

Em 1284, no ano da morte do conde Gonçalo Garcia de Sousa, D. Dinis ordenou as suas primeiras inquirições gerais, propondo-se combater pela via jurídico-administrativa a formação de honras ilegítimas que delapidavam os bens e rendimentos da coroa. No ano seguinte, nas cortes de Lisboa, os nobres do reino fizeram ouvir os seus agravos: acusavam o rei de pretender apropriar-se de terras imunes há muito na posse das suas linhagens e que lhes tinham sido concedidas por serviços prestados à casa real. Em finais de 1286, o infante Afonso, o irmão do rei que em Lisboa tinha chefiado os protestos da fidalguia do reino, rebelava-se contra a autoridade do monarca, renovando a anterior revolta feudal de 1281-1282.

Foi neste clima de graves tensões e conflitos entre a nobreza e a realeza que D. Dinis desencadeou o inquérito ao património senhorial detido em vida pelo falecido conde. Assim, em 1287, enquanto o soberano preparava um decisivo confronto com os exércitos do irmão, o que sucedeu nos finais do Outono, os inquiridores recolhiam e registavam testemunhos susceptíveis de levar à póstuma condenação do senhorialismo protagonizado pela linhagem dos Sousas e pelo seu último senhor, o conde que, até há pouco tempo, identificava o principal representante dos interesses da grande nobreza. Nesse sentido, o processo levantado pelo rei, mais do que legitimar uma hipotética devolução para a coroa de terras e direitos sonegados pela linhagem, visava, exemplarmente e ao mais alto nível, propagandear as razões justificativas do descontentamento do monarca para com uma fidalguia usurpadora das prerrogativas, poderes e rendimentos da realeza. Em síntese, permitia publicitar argumentos para condenar a rebeldia feudal da grande nobreza e fundamentar a política de afirmação do poder régio que D. Dinis se propunha levar a cabo.

Ao mesmo tempo, a demanda que opunha o rei aos herdeiros do conde acabava por lhe fornecer pretextos para testar a fidelidade de alguns validos e magnates da corte, uma vez que essa era a categoria da maioria dos nobres que desejavam

partilhar as honras e senhorios dos Sosas⁵⁹. Com efeito, se exceptuarmos o caso da condessa viúva, Leonor Afonso, uma irmã bastarda do rei, e o de Gonçalo Nunes de Bragança, um fidalgo que apesar de descender de uma antiga e prestigiada linhagem já não comungava da riqueza e poder outrora detidos no reino pelos seus antepassados, todos os restantes herdeiros pertenciam à nobreza que frequentava a cúria régia: Martim Anes de Soverosa, Fernão Peres de Barbosa e os irmãos Mem e João Rodrigues de Briteiros, encontram-se amplamente documentados entre os confirmantes de vários diplomas emitidos pela chancelaria do monarca; Pero Anes de Portel “herdara” do pai, João Peres de Aboim, a condição de valido régio; finalmente, Martim Gil de Riba de Vizela, sucedera a Gonçalo Garcia de Sousa no cargo de alferes-mor do reino⁶⁰.

Na Páscoa de 1287, quando ainda ocorria a rebelião feudal do infante Afonso, Gonçalo Nunes de Bragança e os irmãos Mem e João Rodrigues de Briteiros não compareceram na corte de D. Dinis para ouvir a leitura da inquirição e a sentença que o tribunal régio iria proferir sobre o contencioso da herança dos Sosas. Ao contrário dos outros herdeiros, não aceitaram a forma como o rei conduzia o processo, nem lhe reconheceram legitimidade para decidir sobre a legalidade das honras e senhorios a partilhar. No fundo, demonstravam como sentiam em D. Dinis, não o árbitro isento de um conflito entre fidalgos, mas o senhor cobiçoso de um património nobiliárquico construído por uma das consideradas linhagens fundadoras do reino.

Segundo uma carta régia mais tarde emitida pela chancelaria do rei e onde se historiava toda a demanda⁶¹, a corte *assinoou então dia a esses que y eram e mandou aprazar outra uez aqueles que nom ueerom que ueessen a dia que lhes foy assinaado a ouyr seu iuyzo*. Nessa nova data, e face à repetida ausência dos mesmos fidalgos, o procurador do rei *pedyu que aqueles que nom ueerom aos termhos que lhes foram assynaados que os iulgassen por reuees e que se nom embargasse per razom de sa reue-lya dabryren as enquirições*. Depois de *esperar tres dias e per mays segundo o custume*

⁵⁹ O elenco dos herdeiros do conde Gonçalo Garcia de Sousa encontra-se estabelecido na carta régia 5 de Dezembro de 1386 referida nas notas 3 e 9.

⁶⁰ Sobre a presença de Fernão Peres de Barbosa e dos irmãos Mem e João Rodrigues de Briteiros na corte de D. Dinis entre 1279 e 1287, veja-se: *ML*, respectivamente, V, 5, 50, 74, 87, 111, 119 e V, 44, 56, 70, 74, 87, 111, 119. Abundantes informações relativas ao valimento régio de Martim Anes de Soverosa e de Pero Anes de Portel, encontram-se por ordem de referência em Maria Helena Coelho, Leontina Ventura, “Vataça - uma dama na vida e na morte” in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, I, Porto, 1987, 159-193, e em Anselmo Braamcamp Freire, *Livro de Bens de D. João de Portel, Cartulário do século XIII. Nota histórica*. Lisboa, 1906-1910, VII-LXXXI. Relativamente ao desempenho do cargo de alferes-mor do reino por Martim Gil de Riba de Vizela: *ML*, V, 72,113.

⁶¹ Trata-se, propriamente, da sentença régia acerca da contenda sobre a herança dos Sosas: TT, *Gaveta XI*, m. 10, n.º 14.

da corte pelos herdeiros *que nom eram presentes*, o tribunal ordenou a abertura das inquirições e o julgamento da contenda.

De acordo com a sentença final, o monarca não confiscou para a coroa nenhum dos bens e direitos referentes às honras e senhorios incluídos nas actas conservadas da inquirição de 1287. Na verdade, apenas lhe interessara ver aceite e reconhecido o direito régio de interferir na sucessão do património senhorial das linhagens da grande nobreza. Depois disso, podia então exercer a sua generosidade de rei e suzerano, devolvendo aos herdeiros e, simultaneamente, fidalgos da sua corte a quase intacta herança dos Sousas.

Tudo isto acontecia em Lisboa, nos começos de Setembro de 1288. No Norte do país ainda decorriam as Inquirições Gerais que o monarca ordenara em Julho para apurar a legitimidade de muitas das honras existentes no reino. As suas actas seriam sentenciadas pelo tribunal da corte no Outono de 1290. Era a primeira vez que se julgavam ilegalidades conhecidas através de depoimentos recolhidos em Inquirições Gerais⁶².

2. A COMEMORAÇÃO DAS ORIGENS: REIS, SANTOS E HERÓIS

Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as memórias da *Reconquista*

Publicado in *O Estudo da História*, Lisboa, 2ª série, 2 (1986-1987), 59-74.

À l'époque dont je m'occupe, l'écriture garde un caractère très hiératique. On n'écrit pas souvent. Toujours sur un matériau rare et cher. Écrire sur du parchemin est un travail de force. Des métaphores sont très expressives: quand les moines parlent de leur travail, dans l'atelier de l'écriture, le scriptorium, ils disent: "Nous labourons le parchemin". L'équivalent, pour eux, de ce qui se passe dans les champs. Un travail dur; un travail minutieux, aussi: l'écriture est pas du tout cursive, elle est monumentale. Elle ne sert donc qu'à des choses très importantes. Avant tout à conserver la parole de Dieu et son commentaire. Puis à fixer les formules des liturgies, tout le cérémonial ecclésiastique. Puis à garantir la propriété. Mais aussi à garder la mémoire des morts, des morts riches, à composer épitaphes, nécrologes, etc..

G. Duby, G.Lardreau, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980, p. 76.



«Iluminura do chamado Códice Emilianense, com cópia da Coleção Hispana, oriundo do *scriptorium* de San Millán de la Cogolla e actualmente conservado na biblioteca do Escorial (sig. D.I.1, fl. 453r).»

I. A RECONQUISTA E A CONTINUIDADE VISIGÓTICA

A imagem reproduz a iluminura de um códice elaborado em 994 num mosteiro da Rioja, Cogolla. Não se trata de uma obra original. Cópia livremente um modelo anterior proveniente de um mosteiro vizinho, Albelda, o qual fora executado em 976. Ambas ilustram um mesmo texto, a chamada *Colecção Hispana*, onde se reúnem, para além de diversas decretais papais, as actas de concílios celebrados pela igreja hispano-visigótica. Recolha, portanto, de toda a tradição canónica do cristianismo hispânico, com especial relevo para o período visigótico – de 586 (conversão dos Godos ao cristianismo) a 711 (queda do reino de Toledo devido à invasão islâmica). Texto que remetia para a memória de uma época apresentada como de relativa unificação político-religiosa da península.

Falamos de imagens compostas nos finais do século X na Rioja, uma região conquistada ao Islão nos anos vinte por acção conjunta dos exércitos dos reis cristãos das Astúrias-Leão e Navarra-Pamplona. Fora o rei navarro quem fundara os mosteiros de Albelda e Cogolla, respectivamente, em 924 e 931, dotando-os de terras e bens que lhes permitissem permanecer como símbolos económicos e espirituais da presença cristã na fronteira com o Islão. Doações e privilégios aumentados, depois, pelos condes de Castela que disputavam a posse da Rioja com os reis de Pamplona. Albelda e Cogolla nascem e desenvolvem-se na e pela fronteira, familiarizados com os guerreiros seus protectores. Com os cristãos que, avançando por território islâmico, conquistavam terras e riquezas a redistribuir pelos santuários e seus guardiões. Os clérigos que, em nome da divindade, asseguravam protecção espiritual para a guerra a travar com os Infiéis. Prometendo vitórias.

Aos guerreiros consagra o iluminador a faixa central da imagem. Nela se representam, ao centro, Sancho II de Navarra (970-994) e, lateralmente, seu irmão Ramiro que, com a mulher, Urraca, governava o pequeno reino de Viguera, politicamente dependente do de Pamplona e englobando no seu território a região em que se encontravam implantados os dois referidos mosteiros. Aos reis contemporâneos, os monges associam as lanças, as armas. Aos soberanos navarros, o mosteiro reservava a guerra fronteiriça e a protecção da comunidade cristã. Era para o seu sucesso que os monges obravam: retribuindo em orações a generosidade dos príncipes; convertendo no engrandecimento do mosteiro as dádivas ofertadas em reconhecimento pela sua acção de intercessores celestes.

Na primeira fila da iluminura vêem-se, porém, outros reis. Antigos monarcas visigóticos do século VII: Chindasvinto (642-653), Recesvinto (649-672) e Egica (687-702). Os soberanos godos não se associam a armas. Ostentam códices e rolos de pergaminho. Remetem para a escrita. São, com efeito, monarcas legisladores que

patrocinaram a feitura e revisão do último grande código jurídico visigótico, o chamado *Liber Iudiciorum*, tarefa para que contaram com o auxílio dos clérigos e com a acção dos concílios, onde se aprovaram os textos. O passado visigótico irrompe nesta galeria de personagens pela realeza legisladora. Pela lei referendada pelos clérigos para salvaguardar o bom governo e o correcto sentido do exercício da autoridade régia: a concórdia e salvação dos cristãos. Objectivos idênticos aos prosseguidos pela legislação canónica copiada no texto do códice. O destino reservado e anunciado aos cristãos implicava, para que se cumprisse, a ordenação da sociedade e a organização da vida religiosa segundo regras precisas, iluminadas. Direito e liturgia revelavam-se, tal como o dogma em geral, pela escrita. O cristianismo, como cultura do livro, repousava nos letrados, isto é, para a época em análise, nos clérigos, os únicos que num mundo rural e auto-suficiente se dedicavam à leitura e à escrita, tentando elucidar o sentido das Escrituras para perscrutar e prever o momento da realização de acontecimentos futuros já revelados pela divindade. Ânias de futuro e de História, de domínio do tempo da Salvação.

A escrita estabelece a correspondência entre a faixa dos reis godos, a primeira da iluminura, e a última, onde se representavam, sob a autoridade do bispo Sisebuto, os monges a quem estava confiada a oficina da escrita, o *scriptorium*, do mosteiro de Albelda: o escriba Velasco e o estenógrafo Sisebuto. A estrutura da iluminura clarifica-se: aos clérigos estava confiada, em nome do percurso histórico prometido aos cristãos, a preparação e visualização do futuro, feito à custa da reposição da ordem de que eram herdeiros, da tradição e passado godos. Afinal, tal como o Juízo Final levaria ao reencontrar do estado de graça desfrutado no Paraíso, também a preparação para a Salvação implicava o regresso da paz goda. Aos clérigos competia, então, a orientação dos poderes seus contemporâneos, os dos reis cristãos peninsulares, para que derrotassem e expulsassem os perturbadores da harmonia perdida de que as leis que copiavam eram memória: os intrusos, os infieis. O restabelecimento do reino godo de Toledo parecia a única solução.

II. A MISSÃO PROVIDENCIAL DOS GODOS

Restabelecer a continuidade visigótica era, também, na perspectiva dos clérigos letrados, reencontrar a interpretação providencialista feita por Isidoro (560-636), bispo de Sevilha, acerca do destino histórico dos Godos.

Com efeito, a ele se ficara a dever a revisão das interpretações feitas por anteriores historiadores cristãos acerca do passado godo, em função da exaltação da realeza visigótica a cujo destino se associava a igreja hispânica, sobretudo após a ocorrência

de acontecimentos promotores da unificação político-religiosa da península (anexação do reino suevo em 585; conversão dos visigodos ao catolicismo em 586; expulsão dos bizantinos do sul da península em 625).

Na sua *História dos Godos, Vândalos e Suevos*, contrariam-se as teses que apresentavam os Godos como descendentes dos bíblicos Gog e Magog, símbolos míticos da soberba e falsa ciência, a cujas invasões se atribuía a queda do império romano do Ocidente em 476, acontecimento que parecia preludir o próximo fim dos tempos e a iminência do dia do Juízo Final. Nada disso. Para o bispo de Sevilha, se bem que descendentes de Gog e Magog, os Godos eram a encarnação de uma força invencível e purificatória de inspiração divina, sendo as invasões bárbaras um acontecimento positivo e providencial, destinado a castigar e punir a corrupta e decadente sociedade política romana que, tendo-se progressivamente afastado da Igreja, atraíra a missão outrora confiada por Deus ao império; a de facilitar a implantação ecuménica e universal do cristianismo.

Mais. No seu entender, o império ainda permanecia, quer na esfera temporal, quer na esfera espiritual. Na sua crónica, não se menciona o acontecimento de 476, mostrando o facto de, a partir dessa data, datar os eventos narrados segundo a cronologia da sucessão dos imperadores de Bizâncio, que considerava o império bizantino como legítimo representante da Roma imperial, ainda que não reconhecesse a sua jurisdição política no Ocidente latino. Na realidade, para Isidoro, a única instituição que representava no seu tempo os valores universais da romanidade, enquanto comunidade religiosa e cultural dentro da qual coexistiam várias unidades políticas, entre as quais a Hispânia visigótica, era a Igreja, a quem, por isso e em nome de uma jurisdição espiritual, competia, através dos seus representantes regionais, os bispos, vigiar e tutelar o exercício da autoridade temporal em ordem à salvação colectiva da humanidade.

Ora, a unificação territorial visigótica restaurava, na perspectiva isidoriana, a *Hispania* romana. *Hispania* que então identificava uma unidade política de tradição imperial adentro de uma romanidade eclesiástica, distinguindo-se de outras unidades políticas suas contemporâneas pela razão de ser dirigida pelos Godos, um povo de passado providencial, que desempenharia agora, enquanto formação política, o papel outrora desempenhado pelo império romano. As *Histórias* de Isidoro abrem com um elogio da Hispânia, “a honra e o ornamento do orbe e a mais ilustre porção da terra, na qual grandemente se goza e esplendidamente floresce a gloriosa fecundidade da nação goda”, e terminam com uma apologia dos Godos, aqueles a quem a própria Roma, “a vencedora de todos os povos, sucumbiu (...) submetida ao jugo da escravidão, Roma, a senhora de todas as nações, passou a ser escrava ao seu serviço”.

Contudo, do reino providencial exaltado por Isidoro nos começos do século VI, aquele que, dir-se-ia, vaticinado para levar a cristandade à conclusão da sua peregrinação terrestre, anunciando tempos de paz e prosperidade que, talvez, concluíssem a 6ª idade do mundo, anunciando então o advento da 7ª e o desvendar da nova morada cristã, a Jerusalém Celeste, nada restava após a invasão islâmica de 711. Dos tempos isidorianos permanecia, porém, para os clérigos letrados que manuseavam e recopiavam os seus escritos, a memória de uma época a reconquistar. Para que a Igreja, livre do jugo muçulmano, pudesse de novo reconduzir os fiéis à esperança da salvação. Para que readquirisse honras e dignidades ilegitimamente usurpadas.

III. AS PROFECIAS MOÇÁRABES

Em 754, numa crónica composta nos meios clericais letrados de Toledo, rememorava-se o passado esplendor de um reino dado como definitivamente perdido. Em Toledo, o antigo centro político da monarquia goda, no local que assistira à celebração de alguns dos mais notáveis concílios visigóticos, na cidade onde residia o bispo primaz da Hispânia e se tinham construído os mais sumptuosos edifícios religiosos lamentava-se a “perda da Hispânia: região outrora deliciosa e agora convertida em miserável, antes nobilitada e agora submetida a desonra”. Na verdade, Toledo perdia progressivamente a sua qualidade de centro económico, político e cultural da península, em deferimento das regiões do litoral mediterrânico que o urbanismo e comércio árabes tornavam cada vez mais opulentas. Daí a desonra de Toledo, o desespero dos clérigos: “mesmo que todos os nossos membros se convertessem em línguas, de forma alguma se poderiam relatar tão imensos males, nem a natureza humana seria capaz de expressar o número e a magnitude de desgraças tão colossais”. A destruição do reino godo pela invasão de 711 era vista pelos clérigos toledanos como catástrofe comparada às outrora sofridas por Tróia, Jerusalém, Babilónia e Roma. Sublinhe-se a consciência de que ocorrera uma ruptura política: a percepção de que, na continuidade geo-histórica constituída pela Hispânia, o reino de Toledo constituira uma fase historicamente ultrapassada. Mas se a Hispânia sobrevivia sem a protecção da realza goda, isso significava que permanecia uma instituição capaz de assumir e continuar o passado ibérico: a Igreja ‘moçárabe’, isto é, arabizada, que, vivendo sob a dependência de um poder político defensor de uma religião rival, continuava, apesar de tudo, a gloriosa tradição da Igreja hispano-visigótica. As lamentações pela perda da Hispânia visavam um apelo à unidade cristã, o reforçar da resistência religiosa e cultural face aos novos poderes.

Unidade e resistência sobretudo necessárias a partir do estabelecimento da dinastia omeia (756), período a partir do qual se começam a sentir as primeiras grandes hostilidades contra o cristianismo. A proibição de certos actos religiosos anteriormente permitidos, o agravamento dos tributos exigidos aos cristãos, a livre propagação de heresias de origem oriental, a conversão de fiéis ao islamismo e a crescente arabização linguística e cultural das comunidades urbanas, constituíam factores que desencadearam uma crescente desestabilização no seio da igreja moçárabe, dando origem a revoltas cristãs que, por sua vez, mais agudizaram as tensões já existentes.

Permanecia, no entanto, na comunidade moçárabe a esperança de uma solução providencial. Tanto mais ansiada quanto mais desejada e urgente. Aos clérigos, aos detentores dos segredos do tempo, aos intérpretes do futuro revelado ocultamente nos textos sagrados, confiava-se a previsão do fim do cativo da cristandade hispânica, a indicação do momento da próxima queda dos opressores dos cristãos, o desvendar profético de castigos divinos para os infiéis.

Multiplicam-se então as especulações sobre o termo da 6ª idade do mundo, acreditando-se que a ocorrência significaria a destruição fulminante do Islão para manifestação da ira divina contra os opressores do povo eleito. Manipulando os cálculos feitos por Isidoro de Sevilha, que datara o nascimento de Cristo no ano 5200 da criação do mundo, esperava-se o ano 800, o que coincidiria com o ano 6000 da criação, o esperado final da 6ª idade da história da humanidade. Existiam, todavia, outros cálculos que fixavam o início da 7ª e derradeira idade em 838, 870 ou mesmo 900, o ano mil. Porém, e à medida que o século VIII se aproximava do seu final sem se vislumbrarem nítidos sinais comprovatórios da certeza e rigor dos cálculos efectuados, tende a tornar-se mais difundida uma profecia sobre o fim do Islão em que a fixação da data da sua queda era indicada de um modo suficientemente ambíguo para que pudesse sofrer contínuas e sucessivas actualizações.

Tratava-se de uma profecia atribuída a Ezequiel segundo a qual Ismael, depois de ter dominado Gog por 170 *tempos*, seria por este destruído. A interpretação mais corrente da profecia começa a circular nos finais do século VIII nos meios clericais moçárabes. Gog e Ismael identificam-se-iam, respectivamente, com a Hispânia cristã e com o Islão peninsular. Feita a equivalência dos tempos da profecia em anos, e datando a invasão islâmica, não de 711, mas de 714, de acordo com a falsa cronologia de certas fontes francas, obtinha-se o ano de 883 como o que assinalava o fim do domínio de Ismael sobre Gog.

Os diversos escritos proféticos produzidos, muitas vezes, à rebeldia da hierarquia eclesiástica moçárabe que, prudente e interessadamente, preferia desenvolver com as autoridades de Córdova uma política de negociações e cedências mútuas,

para evitar o extremar dos conflitos e assegurar a manutenção da sua posição social, apresentavam uma característica comum: a de nunca identificarem claramente as forças políticas que protagonizariam a expulsão dos infiéis, a de nunca especificarem quem seriam os guerreiros de Gog.

IV. O NEO-GOTICISMO ASTURIANO

Nos começos dos anos 90 do século VIII, escreve-se, por iniciativa dos clérigos de um pequeno reino cristão do norte da península, o reino das Astúrias-Oviedo, uma sucinta lista de reis asturianos começando em Pelaio (718-731) e terminando com o então monarca, Afonso II (791-812). Na chamada *Nómina Asturiana*, hoje perdida, a lembrança dos reis de Oviedo achava-se precedida por um breve resumo da história dos Godos, na qual se considerava a Rodrigo o último dos soberanos visigóticos: a dinastia asturiana proclamava-se e celebrava-se desvinculada da monarquia toledana, ainda que se insinuando como poder peninsular que se lhe sucedia no tempo, resultando significativo o facto de se não mencionarem os poderosos chefes islâmicos que dominaram e dominavam quase exclusivamente a Hispânia desde 711.

Porém, cerca de 800, uma das datas proféticas para os moçárabes que viviam sob o domínio muçulmano, redigia-se uma nova crónica, também hoje perdida. Os clérigos das Astúrias referiam então uma genealogia visigótica para o rei fundador do seu reino: Pelaio teria sido um godo que já se encontrava nas Astúrias antes de 711. A notícia é imprecisa e cuidadosa. Resultava da necessidade de articular duas teses históricas em princípio antagónicas: a de que a queda do reino de Toledo se ficara a dever a um castigo divino lançado contra os promotores das lutas civis que assolaram o período final da monarquia, fossem os partidários de Vitiza, ou os de Rodrigo, conforme o posicionamento político dos clérigos que interpretaram os motivos da derrocada da monarquia visigótica, pelo que não convinha associar Pelaio a nenhum deles; a de que o poder islâmico peninsular cairia às mãos de descendentes dos Godos, pelo que de Pelaio, depois de o dissociar das querelas políticas toledanas, se sublinhava a origem goda.

Na verdade, a questão da origem goda da monarquia asturiana era delicada. Os clérigos da corte de Afonso II sabiam-no bem. Era difícil dar credibilidade a tal apropriação do passado hispânico. Em primeiro lugar, o reino a filiar no passado godo situava-se numa região marginal à antiga autoridade toledana. As comunidades pastoris estabelecidas nas cordilheiras montanhosas do norte peninsular e que integravam os astúres, os cantábros e os bascos, nunca se tinham submetido seja a Roma, seja a Toledo. Pelo contrário, sempre contra eles lutaram, realizando inúmeras

razias e pilhagens que motivaram, em represálias, contínuas campanhas militares de resultado quase nulo.

Eram esses pastores-guerreiros que constituíam a base social do reino das Astúrias. Para eles, as motivações para a resistência ao Islão eram as mesmas que nortearam as lutas contra romanos e godos: constituíam a razão de ser da sua organização económica e social. O que certos caudilhos militares conseguiram foi uma gradual unificação política dessas comunidades nos começos do século VIII. Unificação e direcção política aceites, desde que os chefes assegurassem o bom êxito da guerra e a partilha das riquezas por ela conseguidas.

Ora, à medida que se consolida a realeza das Astúrias, o que sucede sobretudo a partir de Afonso I (739-757), graças a diversas campanhas guerreiras efectuadas em território islâmico a partir dos corredores da Galiza e de Álava, o novo reino, cristão, começa a acolher clérigos provenientes do sul, em demanda de terras não profanadas pelos Infiéis, dando origem à fundação de mosteiros e à evangelização das populações das comunidades pastoris das montanhas, até aí pouco ou nada cristianizadas. Paralelamente, os clérigos letrados moçárabes, portadores das tradições visigóticas, inspiram a adopção de uma série de medidas político-culturais destinadas a fortalecer a monarquia e aceites por esta enquanto tal. Entre elas, destaca-se a aceitação régia da vigência do direito visigótico que, unificando juridicamente comunidades regidas por diversificados costumes locais, contribuía, decisivamente, para a consolidação da realeza que assim surgia, já não só como a condutora da guerra ofensiva, mas também, ainda que mais em teoria do que na prática, como instância superior de aplicação das leis e de arbitragem de conflitos intercomunitários.

É, todavia, no reinado de Afonso II, a partir de 797, quando as expedições peninsulares carolíngias (campanha de Saragoça em 778; conquistas de Gerona e Barcelona em 785 e 801) desviavam para o nordeste as movimentações militares islâmicas, que se afirma, com maior vigor, o programa político-ideológico neo-goticista: constituição em Oviedo de um corpo de altos dignatários da corte cujas intitulações e funções copiavam as outrora existentes em Toledo; restabelecimento da unção régia segundo o ritual visigótico; construção de palácios e igrejas em Oviedo com base em modelos arquitectónicos godos; protecção a mosteiros; restauração de antigos bispados visigóticos (*Iria Flavia*).

Perscrutadores do real em busca da transcendência divina, os clérigos letrados pareciam então vislumbrar o reino dos descendentes de Gog que realizaria as profecias que circulavam na cristandade hispânica, ainda que fosse mais obra humana que divina. Necessitavam-se, porém, mais provas e prodígios, mais sinais que alimentassem a certeza do providencialismo do pequeno reino das Astúrias, enquanto fragmento revitalizador da monarquia goda toledana.

V. AS RELÍQUIAS E AS HERESIAS

Em 756, num mosteiro situado em Liébana, o monge Beato compunha um *Comentário ao Apocalipse de S. João*. O *Apocalipse* atribuído a João era um texto fundamental para a liturgia hispano-visigótica. Triunfadora da heresia ariana, a Igreja Goda dele fizera um dos escritos bíblicos mais lidos e comentados nas cerimónias do calendário litúrgico peninsular. Por ele apregoava toda a sua força e agressividade ortodoxa, ao mesmo tempo que profetizava a derrota para todos aqueles que a desafiassem.

Comentar o *Apocalipse* no contexto peninsular da altura significava uma reflexão sobre o passado e o destino da cristandade ibérica. As doutrinas milenaristas que veiculava tornavam imprescindível uma sua leitura, tanto mais urgente quanto proliferavam então os escritos proféticos respeitantes à próxima queda do Islão e à consequente libertação dos cristãos. A identificação das forças do Anti-Cristo com o poder muçulmano e a das hostes celestes com os descendentes de Magog era quase inevitável nos meios clericais letrados. Elaborado no reino das Astúrias numa região livre do jugo islâmico, o *Comentário* de Beato de Liébana será profusamente copiado nos séculos IX e X nos *scriptoria* dos mosteiros situados em território integrado aos reinos cristãos do norte. A geografia da sua difusão constitui como que um mapa das terras libertadas. Ideia reforçada pelas iluminuras que, em geral, acompanham o texto: associação de símbolos islâmicos às representações das forças do Anti-Cristo e figuração dos guerreiros celestes tendo como modelo o aspecto dos cavaleiros dos reinos cristãos do norte.

Ao rever toda a história profética contida no *Apocalipse*, Beato de Liébana con-signa uma notícia sobre a evangelização da península, atribuindo-a, de acordo com fontes orientais que começam a circular no Ocidente latino, a S. Tiago Maior, o que fazia recuar o passado da igreja hispânica a um dos apóstolos de Cristo, acentuando-se assim, retroactivamente, o seu prestígio e autoridade. O texto de Beato terá então contribuído para o reconhecimento, um pouco posterior (797), das relíquias do corpo do apóstolo, as quais se desvendam num templo situado perto de Iria Flavia, a diocese goda restaurada por Afonso II, em Compostela. Relíquias que logo começam a operar milagres, a irradiar os seus poderes, dizendo-se protegerem os cristãos das expedições punitivas feitas pelo Islão.

A reivindicação asturiana da posse das relíquias do apóstolo Tiago colocava os clérigos cristãos do norte numa posição privilegiada em relação ao conjunto da igreja hispânica, cujo centro hierárquico e espiritual continuava ainda a ser Toledo. Tratava-se de um elemento confirmativo do facto de a divindade ter confiado à igreja e realeza ovetenses a tarefa da restauração da cristandade hispânica. As relíquias só então se tinham manifestado porque só agora se vivia o momento propício à

revelação. O local do seu achamento elucidava que fora a partir de uma região do norte peninsular que se fizera a evangelização da península, o que assinalava, premonitoriamente, qual o caminho a seguir para a refundação cristã – o itinerário de Tiago: de norte para sul, do reino das Astúrias para o emirato omeia.

Em jogo estava o seguinte: a demonstração de que era a igreja asturiana a legítima herdeira das tradições eclesíásticas visigóticas, tal como o reino de Oviedo seria o sucessor do reino godo. O culto a Santiago como evangelizador da Hispânia já vinha nesse sentido. Era a resposta dos meios letrados do norte cristão à difusão andaluza do culto dos sete varões apostólicos, os santos confessores que, sob a direcção de Torquato, tinham sido feitos bispos, em Roma, pelos apóstolos e por eles enviados à península para a respectiva cristianização, desembarcando, para o efeito, em Guadix (Almeria). Nos combates para a demonstração da maior antiguidade fundacional de diversas instituições religiosas hispânicas, numa época em que se desencadeavam regionalismos contestatários da primazia da sé de Toledo, o clero asturiano sagrava-se vencedor: Santiago, como companheiro de Cristo, era mais prestigioso e anterior que Torquato.

Uma nova e mais séria batalha será protagonizada por Beato de Liébana nos finais do século: ao acusar o então bispo toledano, Elipando (783-800), de heresia, punha em causa a ortodoxia da máxima autoridade da igreja moçárabe, promovendo a autonomia religiosa da igreja asturiana, que deixava de se submeter à jurisdição da mitra toledana e se tornava a interlocutora peninsular privilegiada, quer do Papado, quer das igrejas da cristandade trans-pirenaica.

Resuma-se a questão. Ao debater as posições heréticas de um clérigo da Andaluzia, Elipando produz uma série de textos teológicos onde, por sua vez, perdendo-se na argumentação utilizada, defende teses que apontam para o reconhecimento de um dualismo cristológico, segundo o qual a humanidade de Cristo fora adoptada pela divindade. Beato intervém então na polémica acusando o bispo de heresia – o *adopcionismo*. Elipando, com um evidente desprezo pelos clérigos do norte, formaliza-se, e, num novo texto, apoia as suas teses em escritos devidos a bispos visigóticos godos, como sejam Eugénio, Ildefonso e Julião de Toledo: “nunca se ouviu dizer que os de Liébana dessem lições aos de Toledo”.

Contudo, em defesa de Beato, pronunciam-se então o clero carolíngio e o Papado, os quais condenam como herética a teologia de Elipando nos concílios de Francoforte (794) e Roma (799). A derrota doutrínaria do bispo de Toledo, reveladora de uma aliança táctica entre os carolíngios e os asturianos que, portanto, não só comportava aspectos militares (expedições alternadas contra o Islão omeia) como, também, religioso-culturais, leva a um progressivo isolamento e apagamento espiritual da sé primaz da Hispânia no contexto da cristandade ibérica. Uma carta de Alcuino a Elipando é bem

reveladora dos interesses em jogo: “que nos importa esses autores, aliás desconhecidos: um Eugénio, um Ildefonso, um Julião (...) se na verdade são os autores das fórmulas que citais, não admira que, por castigo, Deus livrasse a Hispânia aos infiéis”.

VI. OS MARTÍRIOS DE CÓRDOVA

O caso Elipando exemplifica as principais tendências da igreja moçárabe dos séculos VIII-IX. Por um lado, uma igreja implantada numa sociedade política hostil, voltada para a comemoração de um passado e autoridade outrora prestigiosos, com a conseqüente impermeabilidade a influências culturais provenientes da latinidade cristã trans-pirenaica que nesse momento levava a cabo o mais importante dos ‘renascimentos’ alto-mediévicos, o carolíngio. Uma igreja que se comprazia na defesa e celebração de um tradicionalismo prenhe de sobressaltos escatológicos e no culto pessimista de lamentos e dúvidas face à realidade que a cerceava e corroía. Era essa a visão veiculada pelos clérigos asturianos e pelo clero carolíngio.

Por outro lado, uma igreja consciente das suas dificuldades, procurando salvaguardar a sua unidade interna e a liberdade de culto, ainda que à custa de compromissos teológicos com o Islão e de censuras eclesiásticas provenientes de uma Cristandade que não aceitava nem compreendia uma situação sem correspondente no seu quotidiano e vivência religiosa. Ao fim e ao cabo, o adopcionismo de Elipando, ao defender a tese da dupla natureza cristológica, humana e divina, procurava uma ponte de entendimento com o unitarismo e integralismo islâmicos para quem Cristo, como homem e profeta, era um personagem corânico.

Só que este último posicionamento, levando ao enfraquecimento da hierarquia eclesiástica toledana pelas referidas condenações conciliares, produziu a livre expansão de autonomismos eclesiásticos, como o asturiano, e um excessivo diálogo com as autoridades islâmicas capaz de provocar a eclosão nos meios urbanos mais desenvolvidos, onde existiam comunidades cristãs mais numerosas, carenciadas e desprotegidas, de movimentos de rebeldia, tanto contra as autoridades omeias, como contra a hierarquia eclesiástica. É a situação que encontramos na capital do Islão peninsular, Córdoba, nos anos 50 do século IX.

As obras dos clérigos Eulógio e Paulo Álvaro, discípulos do abade Speraindeo, descrevem a condição cristã na capital omeia. Ao excessivo peso dos impostos lançados sobre os cristãos, com a escandalosa conivência de oficiais também cristãos encarregados de os colectar, juntava-se a progressiva descristianização da juventude moçárabe que falava e lia em árabe impregnando-se nas formas culturais islâmicas e o crescer das perseguições à prática dos actos litúrgicos: injúrias e agressões físicas

aos clérigos cristãos; apedrejamentos, maldições e obscenidades lançadas contra os fiéis que, ao toque dos sinos, se dirigiam para os seus templos. Situação não muito diferente da vivida pelos moçárabes de Córdoba em tempos ainda próximos. Só que agora mais persistente, sistemática e violenta, dado o crescer da intransigência religiosa manifestada pelos juizes-teólogos que dominavam a corte e as crises palacianas e dinásticas que então ocorriam, nas quais os cristãos desempenharam o papel que a cristandade medieval reservava e reservará aos judeus, o de bodes expiatórios.

Mas talvez que a grande diferença se achasse na existência de um círculo de jovens clérigos letrados que, nos mosteiros de Córdoba, meditavam sobre o passado da Igreja e nele buscavam exemplos de actuação para o presente. O pulular de profecias e heresias nos meios moçárabes, suscitando a leitura e estudo atento dos textos bíblicos e patrísticos, o eco distanciado e deformador de magnificentes e quiméricas vitórias dos reis cristãos do norte contra os exércitos islâmicos, às quais não seria alheia a protecção dada pelas relíquias de Santiago, o evangelizador da Hispânia, tudo isso, parecia indicar a próxima queda do Islão. Desejosos, de algum modo, de participar na restauração cristã peninsular, os clérigos, exaltados pela grandeza e dificuldade da missão, liam e copiavam as hagiografias dos santos mártires, os que pereceram pelo testemunho da fé durante as perseguições ordenadas pelos imperadores pagãos romanos.

Organizava-se assim uma resistência intelectual ao Islão que se tornaria prática religiosa a partir de 850, data da execução do presbítero Perfecto por blasfémias públicas contra Maomé e o Islão. No ano seguinte, sucediam-se novas provocações cristãs e novas execuções. Apareciam então os mártires de Córdoba, que tiveram em Eulógio o mais acérrimo defensor. Através de pregações e escritos que se copiavam e circulavam rapidamente, como *Ensino aos Mártires*, *O Memorial dos Santos* e *O Livro Apologético dos Mártires*, Eulógio apregoava a necessidade do testemunho público da fé contra Maomé, o precursor do Anti-Cristo, e sua religião. De 850 a 859 foram executados em Córdoba cerca de 50 cristãos. Os muçulmanos destruíam os corpos para evitar o aparecimento de relíquias. Contudo, de alguns, conseguiam-se despojos a que depressa se prestava culto.

As mortes rituais em Córdoba foram condenadas pela maior parte da hierarquia eclesiástica como suicidas e inúteis, fazendo perigar a existência colectiva da comunidade cristã moçárabe. Desde 851 que, num concílio presidido pelo emir Abd al-Rahman II, se desaconselhava a prática do martírio voluntário. A prossecução do movimento revelava a popularidade do mesmo e o desrespeito pela posição dos bispos, os quais eram acusados pela comunidade dos fiéis, de conivência com o poder opressor. Medidas preventivas, como a prisão de Eulógio e outros monges, mostraram-se inúteis. Eulógio escreveu na prisão a maior parte dos seus escritos

e, ele próprio, seria martirizado em 859, sendo o seu exemplo celebrado em textos compostos pelo amigo e também monge Paulo Álvaro de Córdoba.

No final da sua vida, numa tentativa tardia feita pela hierarquia eclesiástica para rever a sua posição e captar a popularidade do movimento dos mártires entre os fiéis, Eulógio é eleito bispo de Toledo. A medida era tardia, uma vez que o monge seria, no mesmo ano, executado por blasfémias contra Maomé e o Islão. O movimento será capitalizado, não por Toledo, mas pela igreja asturiana que anexará a si o prestígio e a glória dos mártires.

VII. A APROPRIAÇÃO DO PASSADO GODO PELA REALEZA ASTURIANA

Numa nota de 883 a uma crónica composta em 881 por um clérigo letrado da corte de Afonso III (860-911), a chamada *Crónica Albeldense*, porque conhecida através de uma cópia executada no mosteiro de Albelda, menciona-se o envio, em Setembro, de uma embaixada cristã a Córdoba, a qual ainda não regressara em Novembro. Embaixada que traria para Oviedo os corpos-relíquias de Leocrícia e Eulógio.

A *Crónica Albeldense* é um texto miscelâneo que, com base nos escritos historiográficos de Isidoro de Sevilha, procura ser uma revisão de todo o passado da humanidade, detendo-se, com mais pormenores, na história peninsular a partir do estabelecimento do reino cristão godo. Assim, após uma síntese geográfica com a descrição da Terra então conhecida, e de um breve resumo das idades do mundo e da história romana, inclui uma narrativa do passado hispânico visigótico, a *Ordo gentis Gothorum*, seguida pela *Ordo Gothorum Obetensium Regnum*, a história dos Godos do reino de Oviedo, onde se narram acontecimentos respeitantes ao reino das Astúrias, de Pelaio a Afonso III, terminando em 881.

Porém, o facto mais significativo é o de se situar a conquista muçulmana em 714, sendo conhecidos textos asturianos que a datavam, correctamente, de 711. O caso relaciona-se com as preocupações cronológicas evidenciadas pelo clérigo relator da nota de 883. Com efeito, segundo a já mencionada profecia dos 170 tempos, pela qual os descendentes de Gog destruiriam os então representantes de Israel, a derrocada do Islão peninsular ocorreria a partir de Novembro de 883, data em que se cumpriam os 170 anos do domínio muçulmano, começando o cômputo em 714 e tendo como ponto fixo do calendário anual a festa litúrgica de S. Martinho, a época terminal do ano agrícola, quando os senhores interrompiam a guerra e recebiam os tributos em cereais dos camponeses dependentes.

Na verdade, a nota que continuava a crónica de 881 remetia para um outro texto historiográfico também composto em meios clericais na Primavera de 883, a *Crónica*

Profética. Novo texto miscelâneo: os clérigos letrados justapunham materiais de diversas proveniências, fragmentos de memória a que a arrumação atribuía sentido, como que igrejas a que, por várias décadas, se acrescentavam pedras, paredes e ornamentos. A crónica abria com o texto da profecia dos 170 tempos, interpretada em função da vitória de Afonso III sobre o Islão. Seguiam-se genealogias dos sarracenos provando a sua filiação em Ismael, a que se acrescentava uma história do demoníaco Maomé. Depois, três secções extremamente importantes: uma descrição interpretativa da invasão árabe, vista como castigo divino lançado contra os pecados de alguns dos últimos reis e nobres visigóticos; uma referência aos Godos que ficaram nas cidades da Hispânia islâmica; uma relação dos governadores árabes do al-Andalus.

A memória dos acontecimentos ocorridos nos últimos tempos do reino de Toledo e durante os primórdios da ocupação muçulmana tornava-se menos linear à medida em que no tempo o reino das Astúrias se impunha como legítimo sucessor da monarquia goda. Fortalecida a realeza, iniciada a expansão territorial para o domínio das planícies da bacia do Douro, obtido o primeiro pedido de tréguas pelo emirato de Córdova após derrotas sofridas em 878, o reino cristão, totalmente evangelizado, surgia como Terra Prometida a que se acolhiam grupos moçárabes provenientes do sul trazendo novos clérigos com a esperança de em breve colaborar na salvação da cristandade hispânica.

Já não era necessário silenciar ou iludir conhecimentos sobre o passado peninsular. Aceitava-se a tese do castigo divino lançado aos Godos, sem receio da afirmação da vinculação visigótica da dinastia asturiana. A questão revelava-se agora mais simples: de toda a antiga aristocracia, leiga e eclesiástica goda, a Providência tinha eleito uma fracção destinada a desempenhar um papel purificador e redentor, tal como tinha acontecido aos Godos em relação à romanidade latina. A Igreja e realeza asturianas, a salvação da cristandade hispânica, a continuidade do providencialismo visigótico. Dos Godos que permaneceram sob domínio dos Infiéis, pouco havia a esperar: pactuaram com o Islão, fraquejaram na fé, caíram na heresia, como Elipando, o primaz toledano. Os que entre eles permaneceram puros e inocentes já se tinham acolhido às Astúrias ou seriam, em breve, libertados e devolvidos a terras recristianizadas. As relíquias de Eulógio, o santo mártir de Córdova, desde 883 em Oviedo, mostravam o interesse dos Godos Asturianos pelos fiéis moçárabes, ao mesmo tempo que incitavam e protegiam a próxima e rápida conquista da capital islâmica. À restante cristandade do norte peninsular, aos senhores da Marca Hispânica e aos soberanos do recém-formado reino de Navarra-Pamplona, a cooperação e auxílio a prestar aos asturianos. Se a rota para a peregrinação a Santiago findava no extremo ocidental do reino de Oviedo era porque daí partira a evangelização da Hispânia, e daí partiria, com o auxílio do apóstolo, a sua libertação.

VIII. A HISTORIZAÇÃO DO PROVIDENCIALISMO ASTURIANO: O RELATO DA BATALHA DE COVADONGA

Passado o ano profético de 884, escreve-se uma nova crónica, um pouco posterior, a chamada *Crónica de Afonso III*, conhecida através de duas versões: uma proveniente do mosteiro de Roda, a *Crónica Rotense*, e outra que se inicia com uma dedicatória do rei a um clérigo chamado Sebastião, a *Crónica de Sebastião*. A *Crónica de Afonso III* utiliza a *Albeldense* e a *Profética*, com o propósito de evidenciar a continuidade existente entre as monarquias goda e asturiana. Possui, no entanto, importantes particularidades respeitantes a notícias sobre as relações entre a Igreja e os reis das Astúrias e outras referentes à figura e reinado do fundador da dinastia, Pelaio.

Em relação ao primeiro aspecto, põe em relevo a vida santa e heróica da maior parte dos soberanos das Astúrias que, em comparação com os pecados atribuídos aos últimos reis de Toledo, se revelam bem mais dignos sucessores dos reis godos exaltados por Isidoro de Sevilha. Assim, por exemplo, do reinado de Fruela I sublinha-se a restauração do celibato dos clérigos em contraste com medidas atribuídas ao toledano Vitiza, de quem se afirma ter obrigado os eclesiásticos a casarem-se, provocando, por isso, a ira divina. Por outro lado, quando se consignam vitórias militares ovetenses, regista-se o auxílio divino que as tornou possíveis e o engrandecimento da Igreja que delas resultava.

Quanto a Pelaio, já não se recua face a uma genealogia goda, embora se hesite entre a versão a consagrar. A *Crónica Rotense* apresenta-o como membro da guarda real de Vitiza e Rodrigo. A *Crónica de Sebastião*, como godo de linhagem régia, filho do duque Fávila, que, tendo-se refugiado nas Astúrias em companhia da nobreza de sangue real sobrevivente à invasão, deu origem à resistência goda anti-islâmica. A geral aceitação, nos círculos clericais letrados, da certeza da origem toledana da monarquia asturiana, trouxe consigo uma notável reformulação do sentido a atribuir às profecias moçárabes acolhidas na corte de Oviedo, e que se revelava fundamental como forma de explicar a razão porque não ocorrera em 884 a total restauração gótica da península. Não se verificara, simplesmente, porque já se registara: na primeira grande vitória goda contra o Islão, em Covadonga.

De uma refrega militar que, a ter existido, se teria reduzido à derrota de um pequeno e secundário destacamento guerreiro islâmico, os clérigos letrados ao serviço de Afonso III produzem uma retumbante vitória, comparável, pela magnitude da intervenção divina e pelo seu significado profundo, à travessia do Mar Vermelho pelos hebreus perseguidos pelos egípcios tal como referido no *Velho Testamento*. No relato de Covadonga contém-se um diálogo entre Pelaio e o bispo Oppas, citado noutras fontes como irmão de Vitiza. O prelado aconselha a Pelaio a rendição ao Islão, prometendo-lhe

a manutenção dos seus bens em troca de um pacto de submissão. Pelaio recusa e afirma a sua intenção de guerrear o poderoso exército muçulmano apesar da escassez das forças de que dispunha: *Nossa esperança é Cristo*. A vitória de Covadonga significava então a restauração das gentes, exército e realeza godas que, migrando para as Astúrias, como povo eleito, haveriam de recuperar os bens e as terras usurpadas.

Tudo, agora, se tornava coerente e luminoso. Fora cegueira não ter visto nos acontecimentos de Covadonga o efectivo cumprimento da profecia, como se a divindade não se manifestasse preferencialmente pela história, pelo acontecer no tempo contínuo da salvação. No relato de Covadonga tudo estava conforme às interpretações escatológicas e messiânicas. Face a Oppas, o bispo aristocrata que tentava Pelaio à pacificação com o Islão, em última análise à abjuração da fé, acto bem demonstrativo da corrupção cristã da corte toledana que, merecidamente, fora flagelada por Deus, Pelaio renovava, pela sua confiança e abandono aos desígnios celestes, a aliança com a divindade, ganhando, por isso, e com o seu povo, um reino, donde, uma vez expiados os pecados de toda a humanidade, irradiaria de novo um poder regenerado e libertador.

Apesar dos obstáculos levantados. Das tentações. Da atitude de aqueles que, como Oppas, preferiam a salvação dos bens à da alma; dos que condenavam e desaprovavam os martírios e todas as manifestações de supremo despojamento carnal pela fé. Dos que duvidavam dos desígnios divinos impondo prazos à divindade, duvidando da sua protecção. Não existiam já suficientes sinais do auxílio celeste? Não mobilizara Cristo os seus apóstolos para a vitória cristã, como Santiago, que reaparecera à cristandade hispânica? Não se multiplicaram, por inspiração de Deus, os focos de resistência ao Islão, permitindo a criação e desenvolvimento de novos poderes no nordeste peninsular? Porquê duvidar, exigir mais prodígios e maravilhas? Que insensatez impedia a verificação do cumprimento histórico das profecias? Dir-se-iam novas ambições, novos pecados, novos obstáculos que se tentavam lançar contra a missão providencial confiada aos godos asturianos. Quem tivesse olhos que visse. Que deixasse as interpretações do fluir do tempo aos mais bem preparados e competentes. Que se humilhasse pela vergonha da suspeita de falta de auxílio divino.

Reposição do poder da hierarquia eclesiástica dos bispos e abades asturianos, e afirmação de um desejo de mando eclesiástico sobre a realeza. Findara o período da espera messiânica. Da inquietação profética. Readquiria-se a estabilidade, repunha-se a tranquilidade. Do passado viria a comemoração do presente, não a exaltação do futuro. Tratava-se agora de vigiar o cumprimento histórico da missão atribuída aos reis asturianos. De conduzir, sábia e paulatinamente, a *Reconquista*, a recuperação e restabelecimento da herança espoliada pelos intrusos, pelo Islão. As iluminuras dos códices de Albelda e Cogolla testemunham a serenidade da nova igreja da *Reconquista*.

A sua elaboração foi posterior à batalha de Simancas (939), a primeira grande vitória cristã em que o Islão fora derrotado por forças asturianas e navarras coligadas e chefiadas por Ramiro II (931-951), rei das Astúrias e Leão, o novo e mais meridional centro político do antigo reino de Oviedo. O providencialismo asturiano transmitia-se, por contágio, a todas as forças políticas do norte peninsular cristão. Optimismo reinante que se traduzia no êxito dos exércitos da cristandade e renovava as promessas que os clérigos letrados tinham decifrado em Covadonga. Para o facto, pouco importava que o emirato de Córdoba se tivesse, entretanto, transformado em califado (929) e que se encontrasse no auge do seu poder. A vitória de Simancas só se engrandecia com o acontecimento. Aos olhos dos clérigos, acrescentava o valor depositado pela divindade nas suas hostes. As imagens reflectem a certeza da *Reconquista*: num enquadramento geométrico em filas hieráticas, os personagens representados remetem para a versão regional de um programa político elaborado pelos eclesiásticos letrados em função de toda a cristandade hispânica.

IX. O TEMPO DOS GODOS

A realza aceitava a posição dos ideólogos eclesiásticos enquanto construtora de uma teoria legitimadora da expansão militar. Considerar a expansão dos reinos cristãos como a recuperação de um domínio usurpado, correspondia ao delimitar de um território a reobter, o constitutivo da monarquia goda, a península, espaço tanto mais apetecível quanto semeado de cidades, de riquezas que iriam aumentar o poder de chefes de guerra implantados num mundo rural e auto-suficiente. Quanto às teorias messiânicas segregadas pelos eclesiásticos, apenas tinham um eco longínquo na mentalidade leiga. Quanto muito, reforçavam a convicção da inevitabilidade da recuperação da herança goda.

O que, por outro lado, não significava desinteresse e falta de protecção às igrejas e mosteiros. Ser godo era um ponto importante na política régia e senhorial da *Reconquista*. Era em nome de tal ascendência demonstrada pelos clérigos, da detenção de carismas, direitos e propriedades transmitidos pelo sangue, que os reis negociavam entre si a partilha de territórios a conquistar e doavam terras e haveres ainda em posse do Islão como incentivo militar. Era em nome da herança goda e das obrigações históricas que se lhe associaram que os soberanos cristãos peninsulares constituíam uma identidade política que fazia da Hispânia uma região específica na área da cristandade ocidental. Era, ainda, a qualidade de godo, que imprimia às monarquias do norte uma dinâmica territorial que as linhas de castelos fortificados

implantados na paisagem tornava atemporal: uma fluidez das fronteiras meridionais, a ultrapassar continuamente em demanda de novas terras e riquezas.

A sociedade peninsular da *Reconquista* definia-se, nesta perspectiva, como uma sociedade de herdeiros que se habilitavam a uma herança comum: o maior quinhão a quem provasse a ascendência goda, ou a quem, quando a partir do século XII se aumentava desmesuradamente a linha da fronteira provocando a abundância de terras e a necessidade de melhor defender as já adquiridas face aos impérios islâmicos Almorávida ou Almóada, provasse, na luta, as qualidades guerreiras dos Godos, de que Isidoro de Sevilha identificara os sinais: “povos velozes por natureza, vivos de engenho, confiados na segurança das suas forças, poderosos pela fortaleza do seu corpo, orgulhosos do tamanho da sua estatura, distintos no porte e no vestuário, prontos para a acção, sofridos nas feridas, pelo que um poeta deles disse: ‘os getas (identificados por Isidoro com os Godos) desapreciam a morte da mesma maneira que louvam as suas feridas’”.

Contudo, os herdeiros, tinham que provar o bem fundado das propriedades adquiridas, pelo que se socorriam dos letrados, dos clérigos, dos legitimadores de herança e fortuna, dos que pela escrita e arquivos possuíam a memória dos Godos e a jurisdição sobre os seus despojos. Nos *scriptoria* eclesiásticos protegidos pelos senhores, forjavam-se os necessários instrumentos jurídicos, resolviam-se litígios, outorgava-se passado, genealogias, heranças, propriedades. Fornecia-se prestígio e capital simbólico.

Ser godo implicava, também, para os proprietários, para os reis e senhores, o culto das origens e a manifestação externa da devoção pelos seus mortos. Pela sua posse rivalizavam entre si. Os reis das Astúrias-Leão, governados por uma dinastia navarra a partir de Fernando I (1037-1065), à medida que multiplicavam as razias em domínios islâmicos, anexavam terras e cobravam tributos, as *parias*, aos reinos-taifa resultantes do desmembramento do califado omeia (1008-1076), recuperando-se então dos estragos resultantes das expedições militares de Almansor nos finais dos anos 90 do século X, preocupavam-se em libertar símbolos godos ainda permanentes em território islâmico. Em 1063, transferia-se solenemente para a catedral de Leão, mandada reconstruir por Fernando I com a função de servir como panteão dinástico para os reis das Astúrias, o corpo-relíquia de Isidoro de Sevilha, obtido graças a negociações mantidas com os poderes islâmicos. Na catedral, a partir daí consagrada a Santo Isidoro, a devoção aos mortos da família reinante miscigenava-se com a devida à mais prestigiosa personalidade da Igreja visigótica.

Apropriação simbólica do passado godo que terá a sua máxima expressão na conquista de Toledo (1085) por Afonso VI, o *Imperador*. A *Reconquista* da capital político-religiosa do antigo reino visigótico consagrava, definitivamente, a

reivindicação cristã do passado godo, de tal modo que, em escritos dos séculos XIII e XIV, as menções a Afonso VI são quase sempre acompanhadas da expressão *o que conquistou Toledo*, procurando, muitas famílias da nobreza peninsular desses séculos, remontar as suas origens ao tempo da tomada da cidade como forma de se inserirem nesse momento privilegiado de restauração gótica e meio de afirmarem, retroactivamente, a sua condição de godos.

Na verdade, se a realeza das monarquias da *Reconquista* (Portugal, Leão, Castela, Navarra e Aragão) ainda patrocina a recolha de fragmentos simbólicos do passado godo, como corpos-reliquias de santos cujo culto antecede a ocupação dos territórios de proveniência, como, para Portugal, as reliquias de S. Vicente que, providencialmente, se acolhem a Lisboa vindas de um Algarve só mais tarde recristianizado, para a nobreza, o orgulho de ser godo manifestava-se, quer pela adopção de antropónimos de origem visigótica, quer pelo patrocínio clerical destinado à feitura de genealogias que a entroncassem em personalidades dos tempos godos que, em geral, se prolongavam até Afonso VI.

Mas a atracção pelo património simbólico constituído pelo tempo mítico dos godos não se traduzia apenas na procura de uma filiação, directa ou indirecta, nesse passado carismático. A qualidade de godo também se adquiria por actos militares que cumprissem a missão histórica assinalada pelos clérigos aos guerreiros: a libertação e recristianização da Hispânia. As conquistas feitas ao Islão e as façanhas e heroicidades praticadas na fronteira também revelavam godos, dando riqueza e propriedade, direito a fracções da herança a distribuir ainda que através da mais alta hierarquia dos herdeiros, dos monarcas. Os senhores cultivavam então a memória dos seus feitos guerreiros na *Reconquista*, imprimindo histórias de heroicidade aos castelos e terras obtidos em prémio das sua participação numa empresa militar colectivizada. Os castelos das linhas da fronteira guardavam a memória dos Godos, as proezas dos proprietários que recuperavam os seus haveres por meio de sanguinárias e justas vinganças praticadas nos usurpadores, nos mouros.

X. O TEMPO DOS MOUROS

A paisagem da *Reconquista*, associada à memória neo-goticista régia ou senhorial, será, contudo, objecto de uma outra apropriação. Para as comunidades rurais e para a cultura campesina, os castelos e fortificações da *Reconquista* conotam-se com promessas de tesouros, com mouras encantadas. Desempenhando funções outrora atribuídas a divindades silvestres e aquáticas, como génios e ninfas, as mouras, à semelhança das fadas, criadas pela cultura aristocrática e cortesã do século XII, são

as guardiãs de fabulosas riquezas que, sob certas condições, são transmitidas a camponeses eleitos, ainda que, em geral, pela quebra de interditos implicados no gozo dos bens outorgados, eles se vejam, em breve, desapossados, reduzindo-se, de novo, à categoria de rurais sem terra, pobres e dependentes.

As histórias de castelos, mouras e tesouros, criam, no seu conjunto, uma memória anti-senhorial da *Reconquista*, um tempo alternativo ao dos Godos, o tempo dos Mouros. Ambos são tempos dispensadores de riqueza. Só que o tempo dos Godos premeia a linhagem e fornece terras a transmitir na família, reproduzindo as dignidades e carismas que se lhe associam, enquanto o tempo dos Mouros é um tempo de oportunidade individual e associada a experiências de fracasso: um tempo ilusório, quimérico, não domesticado e controlado pela história.

Pelo tempo dos Mouros satiriza-se o tempo dos Godos: demonstra-se o seu absurdo, insinua-se a ilegitimidade da respectiva apropriação social. As mouras, as herdeiras, preferiam outros sucessores nas suas riquezas, outros amantes. A *Reconquista* fora injusta na partilha das riquezas que prometia, riquezas por que também batalharam os camponeses. A vingança da memória campesina expressa-se pelo escárnio: face aos senhores e ao culto da restauração de um passado em que os Mouros foram intrusos expulsos e exterminados, permanecem, afinal, as mouras, ricas e infelizes na demanda de herdeiros. Um enigma para os descendentes do ofício pelo qual os clérigos letrados construíram a *Reconquista*, para os historiadores, os herdeiros da visão transmitida pela escrita. Uma memória alternativa e conflitual.

ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA: a problemática da ideologia da *Reconquista* foi abordada de uma forma pioneira e ainda hoje não ultrapassada por J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1957. Posteriormente, com base em trabalhos sobre o 'renascimento' isidoriano (J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dant l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959) e sobre a historiografia alto mediévia peninsular (M. Diaz y Diaz, "La historiografia hispana desde la invasion arabe hasta el ano 1000" in *La Storiografia altomedievale*, I, Spoleto, 1970, p. 313-343), A. Barrero e M. Vigil abordaram inovadoramente o assunto em *La formación del feudalismo en la Peninsula Iberica*, Barcelona, 1978. Outros textos, não tidos em conta pelos autores antes mencionados, quer por desconhecimento, quer por razões de ordem cronológica, uma vez que lhes são posteriores, como sejam, sobre a *Reconquista*, os trabalhos de A. Mackay, *Spain in the Middle Ages: from Frontier to empire, 1000-1500*, Londres, 1977, e D. Lomax, *The Reconquest of Spain*, Birmingham, 1978, e, sobre a cultura moçárabe, o novo ensaio de J. Fontaine, *L'art mozarabe*, Paris, 1977, implicam uma nova revisão do tema. A melhor síntese sobre o período em análise encontra-se em J. Garcia de Cortazar, *La epoca medieval*, Madrid, 1981.

Os heróis da *Reconquista* e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a *Primeira Crónica Geral de Espanha*

Publicado em *Penélope. Fazer e desfazer História*, Lisboa, 4 (1989), 5-18.

O mais importante repertório medieval dos feitos heróicos praticados na fronteira peninsular entre a Cristandade e o Islão encontra-se na chamada *Primeira Crónica Geral de Espanha*, um texto composto, como é sabido, sob a orientação de Afonso X, o monarca de Leão e Castela entre 1252 e 1284. Trata-se de uma extensa obra em 1135 capítulos iniciada em 1270 e ainda em elaboração em 1289, na corte do filho e sucessor do soberano, o rei Sancho IV¹. Apesar de produzida por iniciativa da realeza de Castela e Leão, a *Crónica* difundiu-se, através de uma vasta série de adaptações, resumos e refundições, por todos os reinos cristãos peninsulares, estando na base, no caso português, da primeira grande obra historiográfica composta no reino em língua vulgar, a denominada *Crónica Geral de Espanha de 1344*, da autoria do conde Pedro Afonso de Barcelos, um bastardo do rei Dinis e um bisneto de Afonso X. Neste

¹ R. Menéndez Pidal (ed.), *Primera Crónica General de España*, Gredos, Madrid, 1977, II, 856-861. Nas notas seguintes esta obra será referenciada pela sigla PCG. Veja-se também J. Gómez Pérez, "Elaboración de la *Primera Crónica General de España* y su transmisión manuscrita", *Scriptorium* (17), 1963, 233-276.

sentido, a *Primeira Crónica Geral de Espanha* identifica um escrito de comprovada dimensão e audiência peninsulares².

Foi pensada desde o início da sua feitura como uma história do passado peninsular dividida em duas partes: a primeira, contendo 565 capítulos, encontra-se dedicada ao período que vai desde o suposto primeiro povoamento da Hispânia pelos descendentes de Noé até à invasão islâmica de 711, nela se desenvolvendo o tema da formação, apogeu e fragmentação da unidade política hispânica, a qual teria tido como momento culminante o tempo em que os Godos estabeleceram poder e governo cristão sobre a península; a segunda parte, compreendendo 570 capítulos, inicia-se com o reinado do soberano Pelaio das Astúrias, apresentado na qualidade de continuador da realeza goda, e termina com a narrativa da conquista de Sevilha, efectuada em 1248 por Fernando III de Leão e Castela, o pai de Afonso X, num cerco em que estiveram presentes guerreiros oriundos de todos os reinos cristãos peninsulares³.

Nesta segunda parte desenvolve-se o tema da recuperação da Hispânia cristã, já que a tomada de Sevilha, precedida em três anos pelo termo da *Reconquista* aragonesa (1245), e um ano anterior ao final da portuguesa (1249), parecia preludiar para breve a restauração da Hispânia cristã em benefício de um conjunto de reis que, colectivamente, se reivindicavam como herdeiros dos monarcas godos a quem os chamados “intrusos” muçulmanos haviam usurpado, ilegitimamente, vastas parcelas territoriais⁴. Nesta perspectiva, a *Historia* de Afonso X não era mais do que a evocação das lutas destinadas a criar e reaver um património familiar, o dos reis cristãos peninsulares de finais do século XIII, exaltando com particular ênfase o valor demonstrado por um dos herdeiros: Fernando III, o rei de Castela e Leão, o qual, no espaço dos 7 anos que mediaram entre a conquista de Córdova e a conquista de Sevilha, quase que recuperou o dobro do território até aí pertencente à sua coroa.

² B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, ICSIC, Madrid, 1947, 220-235; L. Cintra, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, I, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1951; D. Catalán, “Don Pedro de Barcelos y la entrada de la historiografía alfonsi en Portugal” in *De Alfonso X al conde de Barcelos*, Gredos, Madrid, 1962, 289-411.

³ J. Gonzalez, *Repartimiento de Sevilha*, Madrid, 1951. A presença dos cavaleiros portugueses na conquista de Sevilha e de outras praças da Andaluzia foi estudada por H. David, “Os portugueses nos livros de ‘Repartimiento’ da Andaluzia (século XIII)”, *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, Porto, (3) 1986, 51-75.

⁴ Sobre a elaboração da noção de *Reconquista* na corte asturiana de Afonso III e sua progressiva difusão nos reinos cristãos peninsulares: J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981; L. Krus, “Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as memórias da *Reconquista*”, *O Estudo da História*, 2ª série, Lisboa, (2) 1986-1987, 59-74. Já anteriormente, a união das coroas de Leão e Castela na pessoa de Fernando III (1230-1252) dera origem à elaboração de três crónicas latinas por eclesiásticos próximos da corte: a anónima *Crónica Latina dos Reis de Castela* e o *Chronicon Mundi* do bispo Lucas de Tui, ambas de 1236, e a *Historia Gothica* do arcebispo toledano Rodrigo de Rada, alcançando o historiador do passado peninsular até 1243 (cf. B. Sánchez Alonso, *op. cit.*, 124-135). Aproveitando o labor cronístico subjacente a toda esta historiografia clerical e cortesã, a *PCG* encontrou na conquista de Sevilha de 1248 uma das suas grandes motivações para recontar a história da Hispânia, numa perspectiva apologetica da unidade cristã contra o Al-Andalus.

Uma das grandes inovações introduzidas pela *Crónica* foi a de se encontrar escrita em língua vulgar, tal indicando que foi pensada para um auditório que em muito ultrapassava o restrito círculo dos clérigos letrados conhecedores do latim. Esse facto trouxe em si notáveis consequências: permitiu a inclusão no texto de fontes épico-lendárias relativas a heróis e feitos da *Reconquista* que até aí tinham sido menosprezadas pelas histórias latinas compostas pelos eclesiásticos⁵. Consistiam em relatos apologeticos das origens e do valor guerreiro dos antepassados das velhas famílias da alta fidalguia peninsular, como a dos senhores de Lara, ou noticiavam os feitos e carreira de cavaleiros actuantes na região da fronteira, sendo esse o caso, por exemplo, do *Cantar de Mio Cid*. No seu conjunto, testemunhavam a pujança de uma memória nobiliárquica construída à margem das crónicas dinásticas e oficiais latinas e, de certo modo, elaborada e conservada contra elas, uma vez que ao celebrarem o prestígio dos antigos guerreiros, pertencentes ou fundadores das grandes casas senhoriais do século XIII, reagiam contra a exclusiva apropriação régia do passado da *Reconquista*. Demonstravam, em suma, que, para além da acção dos reis, também se ficara a dever à iniciativa e valor nobiliárquicos a formação territorial dos reinos cristãos hispânicos, devendo os monarcas do presente, em nome desse glorioso passado, recompensar os fidalgos da sua corte, reconhecendo-lhes e outorgando-lhes direitos, prerrogativas e imunidades, sob pena de não poderem vir a ser reactualizados os serviços prestados à coroa pelos antepassados das grandes casas da fidalguia hispânica.

Ora, ao incluir na segunda parte da sua *Crónica* grande número destas histórias do passado da nobreza senhorial, Afonso X subordinava-as à memória dos feitos praticados pelas dinastias régias peninsulares. Inseridas no texto a propósito do historiar dos diversos reinados, surgiam como meros episódios laterais e secundários de uma narrativa centrada no relato das façanhas protagonizadas por sucessivos soberanos que remontavam as suas origens a Pelaió e, através deste, aos Godos, apresentando, portanto, todo um passado legitimador de direitos que em muito ultrapassava no tempo o reivindicado pela nobreza senhorial de finais do século XIII.

Na realidade, uma nobreza que se opunha ferozmente à política centralizadora que Afonso X pretendia levar a cabo e que ainda em 1269, pouco antes do início da composição da *Primeira Crónica Geral*, se sublevara contra o monarca em Lerma, numa conjura em que se encontravam presentes alguns dos mais des-

⁵ O problema foi equacionado por R. Menéndez Pidal em duas obras capitais: *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, 1951 e *La Chanson de Roland y el neo-tradicionalismo. Orígenes de la épica románica*, Madrid, 1959.

tacados magnates da sua corte, como os Laras e os Haros, os senhores de Biscaia⁶. Na verdade, todo o reinado de Afonso X foi marcado por uma série de tensões e rebeliões nobiliárquicas⁷. Após a conquista de Sevilha, a grande nobreza assistiu a uma drástica redução das suas fontes de rendimentos: terminavam as pilhagens e os saques obtidos pela guerra nas cidades da Andaluzia islâmica; findavam as doações em terras e bens feitas pela realeza em troca da ajuda militar dispensada nas batalhas travadas contra os Mouros. Para equilibrarem os seus orçamentos, os grandes senhores aumentaram as cargas fiscais exigidas aos camponeses seus dependentes e apropriaram-se, acrescentando-os, de rendas e direitos pagos à coroa pelas vilas do reino, gerando, em consequência, revoltas campesinas e protestos dos concelhos contra a rapina feudal, o que, por sua vez, provocou por várias vezes a necessidade de uma intervenção da realeza feita num sentido desfavorável e punitivo para com a nobreza. Neste contexto, a *Crónica Geral* assume-se como manifesto legitimador da actuação do monarca: por ela provava-se, numa linguagem acessível à corte, em castelhano, como os poderes de nobreza derivavam da vontade dos reis, os únicos e verdadeiros dinamizadores da empresa da *Reconquista*, já que só eles a ela tinham direito por herança e progenitura.

Porém, a inclusão das tradições épico-lendárias nobiliárquicas na segunda parte da *Primeira Crónica Geral* não se destinava apenas a neutralizar um passado legitimador que se constituirá em rivalidade para com o prestígio do que detinha a realeza. Para além da sua incorporação nas memórias régias da *Reconquista*, acentuando a imagem de uma realeza orientadora e disciplinadora da actuação social dos nobres cavaleiros do reino, todas estas histórias então recolhidas ou prosificadas pelos compiladores da obra de Afonso X, permitiam diversificar o conteúdo do passado da Hispânia tal como fora consagrado pelas crónicas latinas. Enriqueciam e equilibravam a faceta leiga e profana de uma história demasiado vinculada ao noticiário de efemérides religiosas e muito dada à consignação de milagres e ajudas celestes prestadas aos reis por uma divindade excessivamente conotada com as instituições eclesiásticas do reino, como se os monarcas-guerreiros da *Reconquista* cumprissem um destino messiânico apenas concretizável por mediação clerical.

Certamente que Afonso X não renegava a natureza de uma certa realeza sagrada tal como se insinua no fictício relato da batalha de Covadonga, elaborado pelos clérigos de Afonso III das Astúrias nos finais do século IX e reproduzido, sem

⁶ L. Suárez Fernández, *Historia de España. Edad Media*, Gredos, Madrid, 1977, 314-316. Tal como os Laras, também os Haros da Biscaia tinham desenvolvido uma literatura épico-lendária sobre o prestígio do passado da sua linhagem: L. Krus "A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra" in *Ler História*, Lisboa, (6) 1985, 3-34.

⁷ J. Martín, "Aspectos socio-económicos del reinado de Alfonso X" in J. Mondéjar, J. Montoya (ed.), *Estudios Alfonsies*, Granada, 1985, 179-187.

grandes alterações, na sua *Crónica*⁸. Nele, o proclamado fundador da resistência cristã peninsular contra o Islão, ao ser tentado por um bispo-nobre a pactuar com os Infiéis, negou-o em nome de uma profunda convicção e fé pessoais no auxílio que lhe seria prestado pela divindade, o que, conforme a narrativa o afirma, viria a ocorrer durante a batalha de Covadonga, marcando o acontecimento a fundação da realeza asturiana. Neste caso, rei e divindade comungavam solidariamente numa idêntica causa, simbolizando, inclusive, a figura do prelado traidor uma interferência à confiança demonstrada por Pelaijo na ajuda sagrada. Nada disto, contudo, tinha a ver com o papel histórico atribuído pelas crónicas latinas da *Reconquista* ao protagonismo político de uma Igreja hispânica cujo passado peninsular remontava a tempos anteriores aos do domínio godo da Hispânia⁹.

Encontramo-nos assim na primeira parte da *Crónica*. A que se refere aos primórdios do passado peninsular. Foi-lhe dado um grande relevo na economia geral da obra, sendo-lhe atribuídos, sensivelmente, o mesmo número de capítulos do que à segunda parte. Esse cuidado posto na sua redacção revela-se ainda pelas diversas iluminuras que acompanham o texto no seu primitivo códice, as quais, em número de seis, contrastam com o que se passa para a segunda parte, onde apenas se encontra uma única ilustração para a narrativa¹⁰. Nesta primeira secção da *Crónica*, o mais destacado dos reis cristãos da *Reconquista*, os soberanos de que então, nos finais do século XIII, se acreditava estarem prestes a retomar a herança territorial goda na sua totalidade, interrogava-se sobre as origens do espaço de que era co-herdeiro.

Nesse deambular sobre os começos da terra, a *Primeira Crónica Geral* recua até ao Dilúvio e à partilha da ecúmena pelos filhos de Noé. Nesse contexto, identifica-se

⁸ A construção da narrativa da batalha de Covadonga e os seus pressupostos político-ideológicos foram estudados por M. Diaz y Diaz, "La historiografía hispana desde le invasion arabe hasta el año 1000" in *De Isidoro al siglo XI*, El Albir, Barcelona, 1976, 221-229; A. Barbero, M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Peninsula Iberica*, Crítica, Barcelona, 1978, 262-278; e mais recentemente por G. Tyras, "Pelage/vs/Oppa: de l'impossibilité du dialogue dans la P.C.G." in J. Lavédrine (ed.), *Essais sur le dialogue*, Univ. de Grenoble, Grenoble, 1984, II, 145-176.

⁹ Nas iluminuras que acompanham um dos códices escurialenses dos poemas dedicados por Afonso X à Virgem, as chamadas *Cantigas de Santa Maria*, composto em data posterior à do início da PCG, desenvolve-se a temática do distanciamento que o soberano procurava afirmar entre uma religiosidade e espiritualidade leigas e as promovidas por mediação clerical, numa linha próxima da defendida pelos franciscanos espirituais que então criticavam à Igreja-instituição a legitimidade ético-moral para uma exclusiva condução da religião dos crentes: A. Rodriguez, "La miniatura del 'scriptorium' alfonsi" in J. Mondéjar, J. Montoya (ed.), *Estudios Alfonsies*, Granada, 1985, 149-156. De certo modo, e embora a realeza da *Reconquista* fosse uma realeza litúrgica, no sentido em que os soberanos, em nome do prestígio da coroa, se submetiam à cerimónia clerical da coroação régia, sujeitando-se, portanto, a uma sanção eclesiástica para com o exercício do poder monárquico, a verdade é que sempre secundarizaram essa via de legitimação da sua soberania, preferindo utilizar, em vez da coroa, a espada e o escudo ou pavês como as suas mais importantes insígnias (J. Mattoso, "A realeza de Afonso Henriques" in *Fragments de uma composição medieval*, Estampa, Lisboa, 1987, 219-223), acentuando, desse modo, uma certa autonomia peninsular do poder temporal face ao poder espiritual.

¹⁰ R. Gomez Ramos, *Las empresas artísticas de Alfonso X el Sabio*, Sevilla, 1979, 189-195.

o primeiro fundador da península: Túbal, um neto de Noé e o quinto filho de Jafet, o povoador da Europa¹¹. É-lhe atribuído um itinerário terrestre: penetrou na terra pelos Pirinéus e deu-lhe o nome de Hesperia, um topónimo derivado de Héspero, o planeta Vénus, que o saber astrológico medieval e antigo caracterizava como astro propiciador de fecundidade, prosperidade, abundância e riqueza. Túbal teria colonizado a terra com a sua descendência: de Norte para Sul, como o trajecto seguido pela recristianização da Hispânia da *Reconquista*. Nesse primeiro senhor, oriundo de um passado bíblico e sagrado, encontrava-se o mais longínquo antepassado dos monarcas do século XIII, os então donos e proprietários da península.

A este momento de unidade de mando que coincidiu com a fundação da Hesperia, ter-se-ia seguido, segundo a *Crónica*, uma fragmentação política que dera lugar ao aparecimento de diversos poderes regionais. Com eles surgiram as guerras e os senhores tiranos, como Gerion, o gigante que dominara o Entre Tejo e Douro: *por fuerza derecha auie conquista la tierra e auien le por fuerza a dar los omnes la meatud de quanto auien, tem bien de los fijos e de las fijas cuemo de lo al, e a los que no li querian fazer mataualos. E por esto era mui mal quisto de todas las gentes, mas no osauan yr contra el por que non auie y que los defender*¹². O seu vencedor e castigador foi Hércules, o filho de Júpiter a quem a narrativa atribui aventuras hispânicas.

Guerreiro errante, penetrou na terra pelo mar, desembarcando a Sul, em Cádiz. Aí teria erguido uma estátua voltada para o Mediterrâneo: na mão esquerda ostentava uma grande chave; na direita, uma inscrição em que se dizia serem aí as portas de Hércules. O monumento, descrito pela *Crónica*, marcava a consciência do encontrar de um dos confins do mundo, de uma das fronteiras espaciais da aventura a que fora votado o guerreiro. O contacto com a Hesperia ter-lhe-ia suscitado o desejo de fundação de uma cidade, de sedentarização¹³. Ter-se-ia decidido pelo

¹¹ M. Lida de Malkiel, "Túbal, primer poblador de España" in *Abaco* (3), 1970, 9-48. Recolhendo anteriores tradições historiográficas, a *PCG* caracteriza a figura de Túbal como uma entidade tutelar e fundadora de uma das três funções que identificam, segundo os trabalhos de G. Dumézil (veja-se, como principal síntese: *L' idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelas, 1958), uma concepção sagrada do mundo e da sociedade própria dos povos e culturas de matriz indo-europeia, a chamada terceira função, ligada às noções de fecundidade, juventude, saúde e prazer e associada às ideias de riqueza e abundância, a qual constitui o princípio básico da reprodução cósmico-social, tendo na solidariedade que lhe é manifestada pela força guerreira protectora (segunda função) e pela soberania jurídico-política e "mágica" (primeira função), os principais garantes da manutenção de uma ordem e paz divinas que se transmitem ao plano humano pela mediação hierárquica das três funções, simultaneamente distintas e complementares. Sobre as interpretações medievais desta concepção tripartida do mundo e sua institucionalização na chamada sociedade de ordens (*oratores, bellatores, laboratores*): G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978; J. Le Goff, "Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale" in *Annales, ESC*, 1979, 1187-1215.

¹² *PCG*, I, 9.

¹³ A figura de Hércules foi estudada por G. Dumézil como protótipo de um herói literário da segunda função (*Mythe et épopée*, II, Gallimard, Paris, 1971, 117-124). O seu destino solitário e errante, carente de família e de terra e sujeito a uma constante necessidade de se auto-superar em feitos e aventuras, identificaria o exemplo de uma existência votada à expiação dos abusos ou "pecados" cometidos pelos detentores da força guerreira contra os princípios ou identidades tutelares da primeira e terceira funções (G. Dumézil, *Heur et malheur du*

sítio da futura Sevilha. Consultado um *estrelheiro*, o astrólogo Atlas, que trouxera consigo de África, foi-lhe revelada a impossibilidade da fundação: outro homem mais poderoso do que ele, e de grandes feitos, o faria. Hércules teria mandado então esculpir no local uma inscrição monumental dizendo que aí seria povoada a grande cidade; em cima do letreiro ter-se-ia erguido nova estátua: na palma de uma das mãos, voltada a Oriente, lia-se a informação de que até ali chegara Hércules; a outra mão apontava para a inscrição e para a sua mensagem premonitória.

Apesar do apelo peninsular à fixação de morada, Hércules, o guerreiro, não foi libertado do seu destino errante. Depois de ter percorrido todo o litoral peninsular, no qual o texto lhe atribui a fundação de várias cidades, e de ter dado a morte ao tirano Gerion e vencido outros chefes locais, unificando de novo, sob o seu mando, a Hesperia, abandonou a terra e retornou à errância mediterrânica. Contudo, deixou na península um sobrinho, Hispano, filho de rei, como ele, a quem entregou o governo das gentes e a tarefa de pacificação de um território onde, apesar das vilas por ele fundadas num começo de expiação pelos seus pecados de guerreiro, tinha desencadeado as destruições próprias dos tempos da guerra¹⁴.

Hispano assumiu desse modo a realeza pacífica, dele se dizendo que *assi cue-mo Hércules se apoderaua de la tierra por fuerça, assi este se apoderaua della por amor*¹⁵. Fundava-se nesse momento a Hispânia, o nome que Hesperia tomava do seu novo rei unificador, o monarca que era *omne sabio e entendudo*¹⁶. Um novo repovoador como Túbal, um fundador de cidades, um construtor de obras ditas

guerrier, PUF, Paris, 1970). Ao relacioná-lo com a fundação da Hispânia, a PCG exaltava o apelo regenerador que a terra suscitava no herói, a ponto de nela punir os excessos do exercício violento da força (Gerion), de aí criar e povoar cidades acrescentando-lhe riqueza e prosperidade e de para ela dar rei, o sobrinho Hispano, como veremos. Neste sentido, a bíblica Hesperia de Túbal neutralizava, como região predestinada do limiar mediterrânico, os malefícios da função guerreira: constituía-se como a chave de um retorno à ordem sagrada na qual os detentores da segunda função se aplacariam no serviço da comunidade e na submissão de uma realeza sábia, pacífica e empreendedora.

¹⁴ A renúncia de Hércules à realeza e as profecias de um futuro em que as suas façanhas seriam superadas, faziam das guerras travadas pelo herói em terra peninsular um parêntesis num passado visto como transição entre dois momentos de unidade ibérica da Hesperia à Hispânia. Nesse sentido, quando se vivia na península a convicção de uma próxima restauração da perdida unidade goda, a PCG anunciava uma nova era de glória hispânica, a qual passaria, necessariamente, por uma solidariedade preferencial entre a realeza e os protagonistas sociais da terceira função, as populações das vilas e concelhos, confinando-se a nobreza guerreira ao exercício de tarefas de protecção e pacificação internas.

¹⁵ PCG, 11. Sobre a concepção de *amor* enquanto doutrina de solidariedade social: I. Macpherson, “Amor and Don Juan Manuel” in *Hispanic Review* (39) 1971, 167-182; J. Mattoso, “O léxico feudal”, *Penélope* (1) 1988, 25-26.

¹⁶ PCG, 11. *Sabedoria e entendimento* utilizam-se aqui no sentido medieval de posse e domínio de um conhecimento iniciático capaz de compreender e participar nos segredos e enigmas da ordem cósmica, universal e sagrada e de interpretar pela observação e estudo dos astros e da natureza o lado oculto do fluir do tempo e da história (J. Maravall, “La concepcion del saber en una sociedad tradicional” in *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1973, 201-259; J. Bourligueux-Aube, “A propos de la notion de *saber*” in *Cahiers de Lexicologie* (21) 1972, 23-65), em suma, um conjunto de atributos próprios dos detentores da primeira função e que justificam o seu estatuto de mediadores entre o celeste e o terrestre e de enunciadores sociais da ordenação sagrada.

maravilhosas¹⁷. Quando teve a terra *poblada e assesegada*¹⁸, retirou-se para Cádiz, a ilha de Hércules que sinalizava a entrada do guerreiro na Hispânia e que então se transformava na morada de um rei sábio, povoador e pacífico¹⁹. Uma Cádiz que fora conquistada ao Islão em 1262 por Afonso X, tendo por ele sido repovoada e dotada de paço régio, aí desejando o soberano ter sepultura²⁰.

Quanto a Sevilha, a cidade “*libertada*” para a Cristandade por Fernando III de Leão e Castela, a *Primeira Crónica Geral* atribui a sua fundação a Júlio César que, em trânsito pela península, ao defrontar-se com a inscrição local deixada por Hércules, para aí transferiu uma povoação vizinha de Cádiz. Mais tarde, repousando na ilha de Hércules, foi-lhe revelada toda a sua futura grandeza: ao encontrar no templo insular dedicado a Hércules uma estátua do imperador Alexandre, da qual se dizia reproduzir fielmente a compleição e fisionomia do herói helenístico, assaltaram-no sonhos de futura glória. Segundo a *Crónica*, teria comentado que *si Alexandre tan pequeno fuera de cuerpo e tan feo e tan grandes fechos e tan buenos fiziera, el, aue era tan fermoso e tam grand, por que no farie tan grandes fechos o mayores*²¹. De noite, quando dormia no palácio de Hispano, teve a visão de uma relação incestuosa mantida com a mãe, à qual, depois de interpretada pelo seu astrólogo, foi dado o seguinte sentido: a mãe era a terra, e tal como dela se apoderara assim dominaria todo o orbe e seria senhor de tudo. Daí dirigiu-se a Roma, e *fue depues sennor de todo el mondo*, conforme o assegurava a *Crónica*²².

¹⁷ (...) e poble los puertos de la mar e otrosi logares en las montañas, por o entendio que podrie uenir danno dotras yentes a la tierra; e poble mui grandes uillas e buenas, e fizo y lauores maravillosas: PCG, 11. Renovava-se assim, por decisão do soberano, a riqueza de uma Hesperia que fora *muy maltrecha y destroida por la grand guerra que fiziera Hercules* (PCG, 11).

¹⁸ PCG, 11. O sossego da terra, oposto às perturbações da guerra, associava-se à *justicia e derecho que fazie bien a los omnes* (PCG, 11), configurando outro dos atributos da primeira função personificado na realeza fundadora de Hispano.

¹⁹ Cádiz apresenta-se no texto como o lugar que Hispano mais amava e *alli querie fazer cabeça de tod el regno* (PCG, 12).

²⁰ H. Sancho de Sopranis, “La repoblacion y el repartimento de Cádiz por Alfonso X”, *Hispania* (61) 1955, 483-539.

²¹ PCG, 9.

²² *Idem*. No relato do destino e feitos dos fundadores da Hispânia, o respectivo sentido encontra-se em grande parte determinado pelos astros ou pelas interpretações que os astrólogos e estrelheiros faziam do porquê do acontecer das coisas, substituindo, de certo modo, as referências que a segunda parte da *Crónica* contém sobre intervenções terrestres da divindade e do papel intercessor reservado aos clérigos na sua viabilização ou leitura. Porém, os astrólogos ou estrelheiros não identificam nem personificam na narrativa uma função ou grupo funcional autónomo: apresentam-se como simples dignitários das comitivas dos heróis, assumindo, por seu lado, a realeza, através de Hispano, o *mas sabidor destrolomia que auie en Espanna* (PCG, 11) o essencial do conhecimento e exercício desse saber. Conhecido o interesse despertado pela astrologia em Afonso X (J. Vernet, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978, 186-204), a ponto de dela fazer a base para a dedução das leis e costumes que deviam reger, colectivamente, os povos e comunidades dos seus reinos (F. Flores Arroyuelo, “*El Setenario*, una primeira versión de los capítulos introductorios de *Las Siete Partidas*” in F. Carmona, F. Flores (ed.) *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Univ. Murcia, Murcia, 1985, 169-179), podemos aqui encontrar a reivindicação de uma realeza que aglutinava em si, desde as origens, os atributos

Estava assim identificado o protagonista da profecia feita pelo astrólogo Atlas a Hércules. Por ela a terra hispânica associava-se à revelação de um poder concebido como ecuménico e universal. Porém, tal como o antigo guerreiro helénico, não seria o conquistador Júlio César a fundar o império de Roma, já que este apenas se institucionalizaria durante o governo do seu sucessor, o divino Augusto. Ora era à titularidade desse mesmo império, restaurado, entretanto, pela Cristandade medieval ocidental, que Afonso X, o filho do reconquistador de Sevilha, se candidatara desde 1256²³.

Com efeito, após a morte de Frederico II em 1250 e a de seu filho Conrado IV em 1254, terminara a descendência varonil legítima da linhagem imperial dos Staufen, criando-se um interregno na chefia do sacro império romano-germânico. Foi nesse contexto que uma legação de Pisa convenceu Afonso X a aceitar uma candidatura ao título imperial, na qualidade de descendente colateral dos Staufen, já que sua mãe, Beatriz da Suábia, era filha de um irmão do antigo imperador Henrique VI, o pai de Frederico II. Contudo, reunida em 1257 a assembleia dos eleitores alemães do novo imperador, a sua escolha resultou inconclusiva, uma vez que tanto Afonso X como Ricardo de Cornualha, o seu rival à candidatura imperial, obtiveram idêntico número de votos. A questão manteve-se num impasse, esperando uma decisão papal sobre o assunto, a qual foi sendo sucessivamente adiada, enquanto Afonso X, ao mesmo tempo que protestava contra a indefinição do Papado, procedia a uma vasta série de diligências diplomáticas com o fim de alargar a sua base de apoio nas comunas italianas. Entre 1268 e 1272 parecia viável a candidatura do soberano peninsular, o qual se chegou a intitular por diversas vezes de imperador dos romanos: assistia-se então a um interregno papal (1268-1271); multiplicavam-se os apoios das cidades italianas; ocorria em 1272 a morte de Ricardo da Cornualha.

Foi exactamente neste período que se começou a compor a *Primeira Crónica Geral de Espanha*, explicando-se então o empenho posto pelo monarca no desvendar das origens hispânicas. Ao encontrar em Túbal, Hércules e Hispano os fundadores da península, o soberano remontava os primórdios da sua casa não só à considerada mais antiga das linhagens da história da humanidade, a dos patriarcas bíblicos, a qual fundamentava a sacralidade da realeza ibérica, como a vinculava, através de Hércules e de Hispano, à descendência de heróis que a Antiguidade considerara como divinos e cuja grandeza de feitos se podia equiparar aos praticados pelos heróis troianos donde derivavam os imperadores da antiga Roma e, segundo genealogias forjadas durante o século XII, os fundadores da maioria das

próprios dos *oratores*, não tanto por via eclesiástica e sacramental, como pelo estudo e conhecimento de um universo regido pelas leis sagradas que espelhavam a divindade.

²³ C. Estepa Diaz, "El fecho del imperio y la política internacional en la época de Alfonso X" in J. Mondéjar, J. Montoya (ed.) *Estudios Alfonsies*, Granada, 1985, 189-205.

casas monárquicas da Cristandade ocidental, tal como a inglesa, donde era oriundo Ricardo da Cornualha, o rival de Afonso X na chefia do império cristão²⁴.

Realçavam-se assim os direitos históricos do soberano à titularidade da função imperial, ao mesmo tempo que se parecia anunciar uma próxima renovação da visão tida por Júlio César na península: quem dominasse a terra de Túbal, Hércules e Hispano seria senhor do orbe, ou seja, do império. E quem, senão o rei castelhano-leonês, o reconquistador de Cádiz, o novo senhor de Sevilha, o mais afortunado dos soberanos que desde Pelaió recuperavam para a Cristandade o reino dos Godos, a monarquia a quem Isidoro de Sevilha profetizara a formação de um novo império?²⁵. Nele, através das analogias e comparações feitas entre a sua pessoa e os fundadores da Hispânia, encontravam-se reunidos, por linhagem e por feitos, os atributos protagonizados pela tríade dos heróis construtores da realeza peninsular: tal como Túbal, fecundara a terra com novas vilas e cidades; à semelhança de Hércules, triunfara na guerra e submetera ao seu poder diversos reis locais; finalmente, como Hispano, exercia a soberania jurídico-administrativa e detinha o saber necessário à revelação do sentido do tempo e da história, como o provava a sua *Crónica*, um livro que estava para a narrativa do passado peninsular, como o *Génesis*, um texto atribuído a Moisés, estava para o relato da Criação do Mundo²⁶.

²⁴ Toda a problemática da especulação medieval sobre as genealogias das casas régias da cristandade ocidental encontra-se equacionada, a propósito de um caso concreto, em J.-M. Moeglin, *Les ancêtres du prince. Propagande politique et naissance d'une histoire nationale en Bavière au Moyen Age (1180-1500)*, Droz, Genebra, 1985.

²⁵ Nomeadamente, através das *Histórias dos Godos, Vândalos e Suevos*, um escrito copiado ao longo da época da *Reconquista* (C. Rodriguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilha*, Leon, 1975, 123-161) e que esteve na base de toda a historiografia asturiana (J. Gil Fernández, J. Moralejo, J. Ruiz de la Peña, *Cronicas asturianas*, Oviedo, 1985, 13-105) fundamentando, no plano das doutrinas político-ideológicas, a concepção de um império hispânico tutelado pelo colectivo dos monarcas cristãos peninsulares, os supostos continuadores dos reis visigodos de quem Isidoro dizia terem alcançado *um tão alto grau de esplendor que chegaram com a presença das suas armas tanto às terras como ao próprio mar, e o soldado romano, submetido, serve-os e vê que os servem tantos povos e a própria Hispania* (C. Rodriguez Alonso, *op. cit.*, 287). Contudo, ao reinventar o passado hispânico pré-godo, Afonso X, sem a recusar, reformulava a leitura que Isidoro fizera do lugar da Hispânia no mundo da romanidade: transformava-a num espaço de salvação e premonição para o cumprimento do destino ecuménico reservado ao Ocidente latino e cristão, no âmbito do qual a etapa goda apenas constituía uma das concretizações históricas de um passado mais distante. Assim, ao lado das profecias de um messianismo cristão, recuperava a tradição judaica da terra prometida e a linguagem dos prodígios vaticinadores de um glorioso destino inscrito na ordem revelada pelos astros e que se manifestava, não só pelos milagres, mas, também, na linha da historiografia antiga, pelos presságios e visões de futuro, o que, aliás, foi amplamente utilizado pela historiografia peninsular dos séculos XIV e XV, sobretudo quando preocupada em legitimar pela história as mutações dinásticas (R. Tate, "Mythology in spanish historiography of the Middle Ages and the Renaissance" in *Hispanic Review* (25) 1957, 1-18; J. Gimeno Casalduero, "La profecia medieval en la literatura Castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas" in *Nueva Revista de Filología Hispanica* (20) 1971, 64-89; L. Rebelo, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Horizonte, Lisboa, 1983).

²⁶ Sobre a concepção da *Crónica* como Livro-Saber que se fundamenta e legitima no *Genesis*, onde *Moysen habla en el cuerno crio Dios el cielo e la tierra e todas las cosas que en ellos son* (PCG, 4): R. Gomez Ramos, *op. cit.*

Contudo, toda esta formulação leiga do modelo sagrado da trifuncionalidade social²⁷, que secundarizava o papel legitimador que nele deveriam desempenhar o clero e a Igreja, e no qual o monarca parecia reivindicar funções que deveria partilhar com os eclesiásticos, os *oratores*, assemelhava-se demasiado à ideologia imperial desenvolvida pelos Staufen e em especial por Frederico II, um tenaz combatente da teocracia papal e que recusava, em nome da sacralidade do imperador, qualquer subordinação dos seus direitos e prerrogativas aos detentores de um poder espiritual considerado como historicamente posterior à providencial institucionalização do império²⁸. Na verdade, em 1273, o Papa Gregório X solicitava uma nova reunião dos eleitores imperiais: dela sairia vencedor um candidato que mereceu o seu imediato apoio: Rudolfo de Habsburgo. Terminava, deste modo, para o Papado a ousadia dos Staufen, os imperadores várias vezes excomungados pelos Sumo-pontífices de Roma²⁹.

Em 1275, Afonso X desistia das suas pretensões ao título imperial. Entretanto, por volta de 1274, o monarca dava início à elaboração de outro texto historiográfico: a chamada *General Estoria*, um projecto a que se manteve fiel até à sua morte ocorrida em 1284 e pelo qual abandonou a compilação da *Primeira Crónica Geral de Espanha*. Tratava-se de uma versão feita em língua vulgar, da história do passado da humanidade, a qual se iniciou, como seria lógico esperar, pela Criação e pela

²⁷ Ver nota 11. Uma outra narrativa “trifuncional” incluída na *Primeira Crónica Geral* foi estudada por G. Tyras (“Vitiza el contra-modelo: un relato trifuncional en la *Primera Crónica General*” in A. Egido (ed.) *Mitos, folklore y literatura*, Saragoça, 1987, 39-56), também se devendo ao soberano a introdução desse modelo de interpretação social em textos de carácter jurídico como o *Livro das Sete Partidas*, traduzido em português medieval nos finais do reinado de Dinis e durante o de Afonso IV (J. Ferreira, *Alphonse X, Primeyra Partida. Edition et étude*, INIC, Lisboa, 1980). Nesses outros exemplos, a trifuncionalidade social fundamenta um discurso sobre a ordem e o poder em que a realeza se pretendia apresentar como pólo político-social capaz de favorecer e dinamizar a solidariedade que deveria existir entre os grupos identificadores das três funções: o clero, ligado à oração e protecção espiritual (*oratores*); a nobreza, protagonizando o princípio guerreiro da defesa do território (*bellatores*); os representantes das forças produtivas, então identificados com as chefias concelhias (*laboratores*). Dessas “ordens”, que reproduziam no terrestre um modelo celeste de sociedade ideal, a feudal, e das quais a realeza participava, comungando dos respectivos atributos e princípios funcionais, a primeira, o dos *oratores*, à qual os monarcas tinham acesso pela coroação litúrgica, isto é, por via sacramental, estabelecia a conexão entre o sagrado e o profano, permitindo a comunicação entre a esfera espiritual e temporal. Ora, no caso das narrativas sobre a fundação da Hispânia, era a própria realeza, através de uma genealogia bíblica, que reivindicava para si esse papel de charneira, de comunicação com o sagrado e de via para a sua transmissão terrestre (Cf. E. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in mediaeval theology*, Princeton, 1957), surgindo os *oratores*, a exemplo dos *bellatores* e *laboratores*, como hipóstases sociais de poderes originariamente concentrados num princípio monárquico que remetia para a estrutural unicidade do divino. Sendo assim, a realeza hispânica da *Primeira Crónica Geral* assumia-se como portadora histórica de um princípio sagrado de poder anterior à própria institucionalização da Igreja e do Papado, marginalizando desse modo, a respectiva sanção legitimante, ainda que a ela voluntariamente se submetesse.

²⁸ O melhor trabalho relativo às concepções políticas dos imperadores Staufen continua a ser o que E. Kantorowicz publicou entre 1927 e 1931 acerca de Frederico II. Sobre uma comparação entre a personalidade político-cultural dos dois soberanos: R. S. Lopez, “Entre el Medioevo y el Renacimiento: Alfonso X y Frederico II” in *Revista de Occidente*, 43 (1984) 7-14.

²⁹ Cf. M. Pacaut, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Montaigne, Paris, 1957, cap. IV.

história do povo eleito, na qual se incorporaram narrativas sobre feitos dos deuses e heróis da Antiguidade, historicizando-os na qualidade de reis e nobres³⁰. Neste texto, o anteriormente denominado rei dos romanos recriava a sua versão do texto bíblico, apropriando-se de um saber até aí monopolizado pelos clérigos letrados³¹.

Não tendo podido terminar a *General Estoria* num ponto que confluísse com a *Primeira Crónica Geral de Espanha*, o projecto foi abandonado após o falecimento do monarca. A *Crónica*, pelo contrário, foi copiada, continuada e acrescentada ao longo dos séculos XIV e XV, fornecendo o enquadramento e a referência a um passado peninsular onde se iam justapondo as narrativas das histórias regionais das distintas monarquias que partilhavam entre si a posse da Hispânia. Perdido o sentido da conjuntura em que a obra fora elaborada, por ela perdurava a referência a uma realeza herdeira de um destino imperial, colonizadora de terras e titular de um passado épico-militar que tinha na errância de Hércules um dos heróis tutelares e, no rei sábio, um narrador enigmático e visionário, amante dos segredos do tempo e dos presságios dos astros. Um monarca capaz de aspirar à aventura marítima, tal como o afirmou numa cantiga recolhida nos cancioneiros galaico-portugueses: dizendo-se cansado da corte, enunciava o desejo de ir *pela marinha/vendend' azeite e farinha*³².

³⁰ F. Rico, *Alfonso el Sabio y la General Estoria*, Ariel, Barcelona, 1984.

³¹ M. Alvar, "Didactismo e integración en la *General Estoria* (estudio del Genesis)" in F. Carmona, F. Flores (ed.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Univ. de Murcia, Murcia, 1958, 25-78.

³² M. Rodrigues Lapa (ed.), *Cantigas d'escarnio e de mal dizer dos cancioneros medievais galego-portugueses*, 2ª. ed., Galáxia, Coimbra, 1970, 13-16.

S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas

Publicado no suplemento História do *Diário de Notícias*, de 27 de Outubro de 1983.

Em todos os núcleos da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura (Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento) estiveram expostas peças que se referiam a S. Vicente: manuscritos, iluminuras, pinturas, esculturas, selos e moedas. Qual o significado desta constante presença? Como se relaciona o santo e o seu culto com as actividades marítimas, comerciais e com os Descobrimentos? Eis algumas das perguntas que, a traços largos, desejaríamos responder.

I. O MAR E A CULTURA CRISTÃ MEDIEVAL

O Ocidente rural e cristão é hostil ao mar. É por ele que chegam os povos invasores – os muçulmanos, os nórdicos – que assolam e pilham as costas dos litorais mediterrâneo e atlântico, provocando a migração de clérigos em direcção às regiões continentais. Clérigos que difundem a notícia das razias e as ampliam, interpretando-as num contexto escatológico: prefigurariam os previstos tumultos do fim dos tempos revelados no *Apocalipse* e na literatura profética que a ele se associa. Os autores cristãos registam, com apreensão, os prodígios marítimos, as manifestações do mal de que o mar é cenário: naufrágios, inundações, um sem número de monstros. Nos mosteiros relêem-se os moralistas da Antiguidade contrários à vida marítima, ao

comércio, às cidades. Nas regiões continentais do Ocidente, onde a cultura cristã se elabora e estrutura, o mar é visto como fronteira exterior da Cristandade, como o anti-mundo a que se associa um carácter destrutivo, demoníaco. Nas representações cartográficas do universo excluem-se em geral os oceanos: o mundo aparece como uma grande massa continental, bem separada de um círculo de água exterior que o rodeia e ameaça.

Com o retomar do dinamismo económico pelo Ocidente, a partir do século X, começaram os esforços teóricos que visam integrar o mar no universo cristão, partindo, sobretudo, das regiões mediterrânea e atlântica. Por um lado, o mar nunca deixara de ser aí uma realidade quotidiana: nas suas costas existem comunidades piscatórias que desde há muito lhe aproveitam os recursos e praticam a cabotagem. Por outro lado, aí se desenvolveu, ao longo dos tempos, toda uma série de práticas religiosas que procuravam neutralizar os seus efeitos negativos e que encontraram coerência no âmbito das civilizações romana e celta. É este fundo cultural que permanece durante toda a Idade Média, sendo parcelar ou totalmente cristianizado.

Pescadores, peregrinos e mercadores necessitavam duma especial protecção divina que afastasse os perigos do mar. Tal protecção faz-se pela invocação de santos: os que nas suas vidas passaram pelas mesmas dificuldades ou os que se mostraram pródigos em milagres para com as populações marítimas. A eles se dedicam barcos que passam a ostentar os seus símbolos, ou mesmo os seus nomes. A eles se presta culto, muitas vezes assegurado e disciplinado por confrarias.

II. OS SANTOS PROTECTORES DO MAR

É a este grupo de santos protectores do mar e da vida marítima que pertenceu S. Vicente, o mais conhecido de todos os mártires hispânicos e o único que foi incorporado pelo rito romano à liturgia da Igreja universal.

S. Vicente, nascido em Saragoça (Aragão), teria sido martirizado em Valência durante a perseguição de Diocleciano de 304. Conta a sua *Paixão*, divulgada por Santo Agostinho e Prudêncio, que o corpo, privado de sepultura e exposto à voracidade dos animais selvagens, foi protegido por um corvo-marinho que, atacando quem dele se aproximava, evita a sua destruição. Os perseguidores do santo, com o fim de evitar o aparecimento de um novo mártir, tentam mais uma vez desfazer-se dele: atam-lhe ao pescoço uma mó e lançam-no ao mar. O estratagema não resulta: o corpo, em vez de desaparecer no fundo do Mediterrâneo, fica a boiar e vai ter a uma praia onde é recolhido por cristãos que o enterram.

De Saragoça a Valência propaga-se, a partir do século V, o culto do diácono mártir por toda a Hispânia e fora dela, em direcção à Gália, África, Itália e Bizâncio, isto é, por toda a bacia mediterrânica. As inúmeras trasladações de relíquias conhecidas, a virtude do seu nome, interpretado como símbolo da vitória (*Vincentius* significaria vencedor, vitorioso) e as particularidades da sua lenda, associando-o ao triunfo sobre o esquecimento, o perigo e a morte que caracterizam o elemento aquático, depressa o fazem patrono dos navegadores, desempenhando o mesmo papel reservado outrora aos heróis da Antiguidade que erraram pelo mar, como foram Ulisses ou Hércules: mostrar que apesar dos seus múltiplos perigos pode ser dominado, navegado.

A partir da invasão árabe da Península (711) e consequente ocupação de Valência, vários centros religiosos pretendem ter recebido as relíquias de S. Vicente: Castres em França, Benevento no Sul da Itália, e Lisboa. Segundo a versão portuguesa, o corpo fora levado secretamente por moçárabes de Valência para o Promontório Sacro (Cabo de S. Vicente), no Algarve. A partir desse local, e com a intervenção do rei fundador de Portugal, as relíquias vêm por mar para Lisboa acompanhadas por dois corvos. Aí chegam em 1173, pouco tempo depois da conquista cristã da cidade aos mouros.

O corpo é recuperado em plena *Reconquista*. Tal como antes acontecera com S. Tiago, em relação à Galiza, também S. Vicente se exila por mar em terras cristãs. Foge do espaço profanado pelo Islão e restitui-se aos fiéis, oferecendo-lhes as suas relíquias, os seus poderes taumatúrgicos. Percorrendo um itinerário marítimo inverso ao dos invasores da Cristandade, profetiza um retorno vitorioso, simbolizado pelo seu próprio nome.

III. O REINO, A CIDADE E O COMÉRCIO

Se S. Tiago animará as peregrinações do Ocidente à Galiza, em torno das quais se desenvolverão agregados urbanos, o comércio e o artesanato, paralelamente à constituição de uma ordem militar que o invoca na luta contra os inféis, S. Vicente acolhe-se a uma cidade portuária que a partir de Afonso III tende a assumir o papel de capital de um reino que se forma na dinâmica da *Reconquista*.

O culto do santo é favorecido pelos reis guerreiros. Afonso I, fundador do mosteiro que lhe é dedicado em Lisboa, manda construir um relicário em ouro e prata com o produto de saque tomado aos mouros. O infante D. Pedro, filho de Sancho I e senhor de Maiorca, funda-lhe uma capela na sé de Palma expressando no seu testamento o desejo de aí ser enterrado. Afonso IV, vencedor da batalha do Salado, faz esculpir no seu túmulo da catedral de Lisboa cenas da vida, milagres

e trasladação do santo, para além de lhe erguer altar próprio na capela-mor da mesma Sé.

O rei, várias instituições eclesiásticas (mosteiro de S. Vicente, cabido e bispo de Lisboa) e o concelho da cidade, disputam a honra de ostentar as insígnias do mártir de que o barco que o transportou é a mais usual. O santo, pelas suas insígnias, não deixa de se associar ao mar e ao comércio, actividade que remete para o centro histórico do seu culto, o Mediterrâneo.

IV. AS VIAGENS ATLÂNTICAS

A navegação vicentina pelo litoral atlântico também se enquadra nas tradições dos navegadores de origem céltica. A partir dos séculos XII e XIII circulam manuscritos sobre viagens no mundo situado para além das portas de Hércules. Monges, muitas vezes santos, como S. Patrício, demandam o Paraíso ou o Purgatório, situado algures numa ilha do grande mar. Navegam na procura do transcendental, como os cavaleiros arturianos que procuram o Graal pelos bosques e florestas. Em geral, encontram o que procuram e regressam a terra firme, guardando a memória de graças infundas e grandes riquezas que permanecem no oceano. À espera de uma nova visita. Fornecendo um objectivo à navegação.

Relatos contemporâneos das cruzadas e do retomar das grandes vias comerciais. À expansão efectiva pelo Mediterrâneo, a viagens cada vez mais frequentes de missionários e mercadores pelo Oriente, corresponde uma alteração simbólica na localização terrestre dos lugares teológicos. O Paraíso está agora no Atlântico que assim se anexa ao espaço da Cristandade.

Frequentar o oceano era também cumprir a mensagem profética implícita na navegação de S. Vicente. O Atlântico é uma das vias pela qual o Ocidente peninsular avança em direcção ao coração do poder islâmico que ainda em parte o ocupa – o Norte de África. O cronista da expedição a Ceuta conta que durante a viagem, por ordem do rei, as velas foram amainadas quando dobravam o cabo de S. Vicente rumo a leste, em sinal de respeito para com o santo e na procura do seu apoio para a empresa.

V. A EXPANSÃO

A dinastia de Avis, condutora da obra dos Descobrimentos, presta especial culto a S. Vicente. Rui de Pina refere que foi ante o seu altar na Sé de Lisboa que D. João I ouviu missa pela última vez e encomendou a alma a Deus. No *Livro de Horas* de D. Duarte, encontra-se uma sua imagem. De seus irmãos, Pedro e Fernando, também está atestado o fervor para com o mártir: o primeiro empreende a construção de uma nova igreja no Promontório Sacro, o segundo deixa, por testamento, em sua honra, livros litúrgicos à Sé de Lisboa. O cardeal D. Jaime, filho do condestável D. Pedro, inclui na capela que mandou construir em Itália, uma sua representação. Os chamados *Painéis de S. Vicente*, certamente encomenda régia, simbolizam a devoção do reino a tal personagem protector de reis, guerreiros, clero e burgueses.

No século XVI o culto do santo continua vivo: é sob a sua protecção que é colocada a Torre de Belém, mandada construir por D. Manuel I; a sua efígie aparece em moedas de ouro cunhadas por D. João III e D. Sebastião. O reino, agora voltado decididamente para o mar, não esquece o santo que dele saindo lhe indicara a possibilidade do seu domínio e controlo cristão.

S. Vicente, protector de marinheiros e mercadores e da conquista de terras islâmicas, é bem o exemplo de um santo tutelar do mar que sintetiza na sua lenda elementos próprios das culturas greco-latina e celta. O fervor que a península e Portugal lhe dedicam reflecte uma sociedade que, embora integrada no conjunto da Cristandade, dela se distingue pela sua posição de litoral e fronteira, por ser um espaço de aculturação.

Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus

Publicado in *Studium Generale - Estudos Contemporâneos*, Porto, 6 (1984), 21-42.

Em carta pastoral de 15 de Janeiro de 1798, véspera da festa dos mártires de Marrocos de 1220 cujas relíquias se encontravam no mosteiro conimbricense de Santa Cruz, o bispo-conde de Coimbra, D. Francisco de Lemos Pereira Coutinho, proíbe uma das tradicionais cerimónias que desde o segundo quartel do século XV integrava o culto público dos santos: a procissão dos nus. Esta estranha procissão, como a caracteriza Mário Martins¹, consistia, em linhas gerais, num cortejo a efectuar na manhã do dia 16 de Janeiro, em pleno Inverno, por homens despídos da cintura para cima e dos joelhos para baixo, entre o convento de S. Francisco, na margem esquerda do Mondego, e o mosteiro de Santa Cruz na baixa coimbrã e margem direita do rio².

¹ M. Martins, "O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval" in *Biblos*, 27 (1951), 222. O mesmo autor estuda os milagres atribuídos aos santos em *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª. ed., Brotéria, Lisboa, 1957, 175-179. Ver também A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 3ª. ed., Sá da Costa, Lisboa, 1974, 164-165.

² As descrições mais completas da procissão encontram-se em Marcos de Lisboa, *Parte segunda das Chronicas dos frades Menores do seraphico padre Sam Francisco*, Lisboa, 1562, CLIX, num folheto anexo a alguns exemplares do *Ordinario dos Canonicos Regulares da Ordem do bem aaventurado nosso padre S. Augustinho da congregação de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1759, e em Frei Manuel da Esperança, *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Lisboa, 1656, 299. Os dois últimos textos foram transcritos por Madail no *Tratado*, 85-90. Vejam-se, no final do artigo, as abreviaturas e siglas utilizadas.

D. Francisco não proíbe o cortejo em si: apenas a figuração dos nus. Intervindo na qualidade de autoridade a quem pertence regular a forma das procissões e afastar tudo quanto se opõe à decência, ordem, pudor, honestidade e modéstia, identifica socialmente os profanadores da ordem e disciplina sagradas: homens rústicos, pela maior parte das freguesias dos campos, isto é, os camponeses³. Interrompe-se assim uma tradição que durante cerca de três séculos tinha por cenário a cidade. São as origens dessa devoção rural aos santos mártires que nos propomos elucidar.

I. O CELEIRO

Conta Nicolau de Santa Maria, cronista oficial dos cónegos regrantes, ordem a que pertencia o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que nos últimos tempos do governo do prior D. Gonçalo, o de boa memória (1414-1437), se sucederam algumas fomes, logo seguidas de peste. D. Gonçalo procurou então socorrer os povos: *com larga mão mandou repartir todo o pão do seu celeiro, e despejar as tulhas de trigo, centeio e milho que tinham*. Este gesto de caridade foi largamente recompensado: *parece que Deus lho acrescentava, porque está posto em memória, que ao tempo que faleceu se acharam no seu celeiro mais de 120 moios de trigo centeio e milho e a sua casa mui bem provida de peixe seco, azeite, vinho, pano de linho, de que dava camisas aos pobres e muito burel de que os vestia e mais de 300 mil reis de restos da fazenda da mesa prioral*.⁴

A ocorrência de maus anos agrícolas ligados a fomes e alta de preços dos cereais é uma realidade bem presente ao longo do século XV em todo o Ocidente. Oliveira Marques enumera para o reino, durante a centúria de quatrocentos, 15 crises agrícolas que duram em média 2,4 anos, não havendo nenhum decénio em que não se produzissem⁵. Se quisermos prestar algum crédito à narrativa de Nicolau de Santa Maria, tido em geral como cronista tendencioso e parcial, sempre pronto a exaltar os

³ O bispo-conde intervém a pedido do juiz e oficiais da irmandade dos Santos Mártires, onde se integram alguns dos notáveis da cidade, que protesta contra a presença dos *rústicos nus, vulgarmente chamados uilões, que só aparecem para se apresentarem membrudos, e seus corpos povoados de cabelos, produtores de alaridos, desacatos, desentoadas vozes, forcejando cada um deles qual será o primeiro que chegue a ver finda aquela acção, para se ir utilizar de uma insignificante porção de nozes e vinho, que por ordem daquele mosteiro (Santa Cruz) se lhe ministra por prémio dos seus desacatos e irreverências*. A carta pastoral do bispo e a petição da irmandade foram publicadas no jornal *O Conimbricense* de 15 de Janeiro de 1867 e depois por Madail, no *Tratado*, 92-99. Sobre o significado sociológico do conflito (oposição entre formas de religiosidade rurais e urbanas – atitude repressiva da cultura iluminista em relação a determinados aspectos da cultura popular): P. Burke, *Popular culture in early modern Europe*, Harper & Row, New York, 1978; R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV-XVIII siècles, essai*, Flammarion, Paris, 1978; W. Beik, “Popular culture and elite repression in early Modern Europe” in *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. XI, n.º 1, 1980, 97-103 (nota crítica aos dois autores mencionados anteriormente com alguns pontos de vista originais).

⁴ Nicolau de Santa Maria, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*, Lisboa. 1668, II, 253-4.

⁵ A. H. de Oliveira Marques, *Introdução à História da Agricultura em Portugal*, 2ª. ed., Cosmos, Lisboa, 1968, 263-282.

mosteiros da sua ordem⁶, podemos identificar a crise a que se refere como a ocorrida entre 1422-27, uma vez que a de 1412-14 sucedeu no princípio do priorado de D. Gonçalo e a de 1436-1441 já o ultrapassa em grande parte.

O texto interessa-nos sobretudo enquanto testemunho de uma atitude mental face às crises agrícolas. Do ponto de vista das populações urbanas, as que mais sofrem com a penúria dos cereais, e das rurais, para quem as crises climáticas se interpretam num contexto de punição divina, a riqueza do mosteiro, em tempo de dificuldades económicas, e o papel de redistribuidor de bens que protagoniza, através de um sistema de assistência a populações carenciadas que vai da abertura do celeiro aos mais necessitados até à distribuição de roupas aos pobres⁷, só pode ser testemunho de favor celeste, de milagre mesmo. O poder económico da instituição é consequência do seu poder religioso, do estatuto privilegiado de mediadora entre o terrestre e o celeste⁸.

De D. Gonçalo as populações da região de Coimbra guardariam a imagem veiculada pelo mosteiro: um religioso que desde pequeno a ele se dedicara e que pelas suas virtudes e vida honesta fora eleito para prior. Um prior amigo dos cónegos e dos pobres, confiante em Deus e nos santos para resolver os problemas que se lhe deparavam. Como aquele que aconteceu quando o alcaide-mor da cidade, com o apoio do infante D. Pedro, duque de Coimbra, e das gentes do concelho, decidiram tomar as águas da fonte nova do mosteiro para as conduzirem até à Sé e aí fazer um chafariz. Nessa ocasião de flagrante atentado aos bens do mosteiro, contava-se que o prior apelara para os mártires de Marrocos, para o poder das suas relíquias, e para os reis sepultados no mosteiro, Afonso Henriques e Sancho I, que embora não canonizados pela Santa Sé, eram celebrados pelos cónegos⁹. Fazia-lhes missas esperando a sua ajuda e intervenção.

O alcaide, Lopo Vasques, desdenhava da azáfama litúrgica que ia pelo mosteiro: “Deixai-os andar com os reis mortos. Andemos com os vivos e veremos quem po-

⁶ J. Veríssimo Serrão, *A historiografia portuguesa*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1973, 234. Acerca da mentalidade do autor ver as observações feitas por J. Mattoso a Frei Leão de S. Tomás, na introdução à reedição da *Benedictina Lusitana* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1974, vol. I, XXXVI-XLIX), uma vez que, de uma forma geral, se podem aplicar ao cronista crúzio.

⁷ G. Duby analisa idêntica atitude, a propósito do valor ideológico das biografias do abade Hugo de Cluny: *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Estampa, Lisboa, 1982, 226-229.

⁸ Veja-se A. Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental*, PUF, Paris, 1975, 51-65.

⁹ Os escritos cronísticos contidos no Códice 79 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, proveniente do mosteiro de Santa Cruz, e que foram parcialmente publicados por Herculano sob a designação de *Chronicas breves e memórias avulsas de S. Cruz de Coimbra* (PMH, S, 23-32) e integralmente por António Cruz sob o título por que era conhecido o códice no mosteiro – *Livro das Lembranças (Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra)*, Biblioteca Pública Municipal, Porto, 1968, 89-147), contém abundantes episódios relativos à actividade miraculosa de Afonso I para com o mosteiro e dados dispersos acerca da particular reverência que era prestada ao seu túmulo.

derá mais” – teria dito, segundo as memórias dos cónegos de Santa Cruz¹⁰. Acto de descrença severamente punido: um seu filho, Rui Lopes, morre quando se banhava no Mondego, tendo apenas água pelo joelho e sem que os dois escudeiros que com ele iam lhe pudessem valer. Um frade informa então o alcaide, que nessa noite tinha sonhado com a morte do filho: foram as águas de Santa Cruz as responsáveis. Pouco depois, morre Pedro Afonso das Águas, um dos instigadores para a construção do chafariz da Sé. Toda esta série de milagres teria afastado o projecto.

A imagem que transparece do prior é assim a de um homem bondoso, caridoso, pacífico, devoto dos santos e confiante na justiça divina, sendo por ela largamente recompensado. Uma imagem construída. Destinada a ser espelho e modelo de leigos, nomeadamente dos dependentes de Santa Cruz a que se pregava a submissão e confiança no mosteiro, governado quase por santos e como tal cenário de milagres infindos.

A figura de D. Gonçalo como administrador sagaz dos bens do mosteiro, como defensor enérgico das suas propriedades e privilégios, apelando amiúde para a justiça e favores régios, é uma imagem interna, de chancelaria, ligada a documentos e aos círculos de letrados. Difícil de entender e interpretar pelas camadas populares, logo silenciada. Com efeito, eleito prior com intervenção de D. João I e a contento da rainha de quem fora pajem antes de tomar o hábito em Santa Cruz, toda a actividade de D. Gonçalo é posta ao serviço da restauração de uma correcta administração dos bens do mosteiro¹¹.

Em 1423, alcança provisão de D. João I para que Rui Fernandes, juiz da coroa, demarque as terras de Santa Cruz, iniciando-se a feitura de um tombo de propriedades. Paralelamente, consegue do mesmo rei o privilégio de ter juiz para mandar executar e penhorar os que deviam rendas ao mosteiro e o de que os filhos dos caseiros de Santa Cruz não fossem tomados para soldados contra sua vontade. Em 1432, consegue que D. João I repreenda o bispo de Coimbra, D. Álvaro Ferreira, por ter mandado quebrar as portas da quinta, celeiro e adega de Poiares, pertença dos cónegos, para aí se aposentar, atentando contra privilégios do mosteiro. Obtém em 1434 carta de confirmação das graças e privilégios dados a Santa Cruz por D. Duarte, que ainda os acrescenta. Opõe-se frontalmente, em 1436, ao concelho, alcaide e senhor de Coimbra, D. Pedro, no caso da tentativa do desvio de águas do mosteiro, mandando emissários que protestem junto do rei, instruindo os cónegos para que de noite obstruíssem com grandes pedras a vala começada a fazer por ordem do alcaide, e excomungando, na presença de um tabelião, o concelho e os que a tentassem

¹⁰ *Livro das Lembranças*, 101-105, 121-124.

¹¹ Para os dados referentes ao priorado de D. Gonçalo baseámo-nos no *Livro de Lembranças*, 101-105, 117-128 e em Nicolau de Santa Maria, *op. cit.*, 248-254.

desentupir – a outra face, conflituosa e judicial, do episódio que já evocámos numa perspectiva quase hagiográfica.

Administrador de grandes rendas e de um notável património, em que se destacam a cidade de Leiria e a Vila de Arronches¹², herdado em grande parte dos favores dos primeiros reis de Portugal e de inúmeras doações feitas por particulares, D. Gonçalo também procurou defender os privilégios eclesiásticos que detinha na qualidade de prior de Santa Cruz, sobretudo o de lançar a bênção solene ao povo, à maneira dos bispos, e que fora concedido em 1196 por Celestino III; em 1436, na festa da invenção da Cruz celebrada no mosteiro e na presença do infante D. Pedro, opõe-se a que o bispo de Coimbra, o já citado D. Álvaro Ferreira, a conceda, fazendo-o em seu lugar¹³.

Tudo isto era confuso aos olhos do povo miúdo das cidades e, ainda mais, para os camponeses. De Santa Cruz, o que se evidenciava não eram os conflitos senhoriais, os mecanismos jurídico-administrativos, as contas, o negócio. O que se salientava era a imagem de um grande poder ligado aos grandes, não por favor mas por reconhecimento, aos papas, aos reis; a figura de um prior que como o bispo usava anel, mitra e báculo no mosteiro e fora dele, que vencias as adversidades económicas e políticas graças à intercessão dos santos que guardava na sua igreja e de que anualmente celebrava a memória. Em períodos de crise, o mosteiro era um grande celeiro que se abria generoso, e um relicário, repleto de promessas e riqueza, uma antecipação de um futuro de que se falava. Uma esperança e uma graça concedida por Deus.

¹² Sobre as propriedades e privilégios do mosteiro ver Ruy de Azevedo, *Documentos falsos de Santa Cruz*, Lisboa, 1935, e Maria Helena Coelho, “O senhorio crúzio do Alvorge na centúria de Trezentos” in *Estudos de História de Portugal em homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, vol. I, Estampa, Lisboa, 177-240. No século XVI, Pedro Álvares Nogueira fez uma tentativa de avaliação da riqueza do mosteiro: *era neste tempo o priorado de santa Cruz Cousa mui grande, porque tinha todas as terras que agora tem a Vniuersidade que rendem mais de sete Contos de rs, e tudo o que agora rende o mosteiro que sam outros seis Contos ou mais E a iurudiscão de muitos lugares E tinha a Cidade de Leiria que se desmembrou de que se fez hum bispado E a Villa darronches que se aplicou ao bispado de portalegre. E outras muitas terras* (*Livro das Vidas dos Bispos da Sé de Coimbra*, Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, Coimbra, 55). O autor escreve depois da extinção do priorado mor: a criação do bispado de Leiria (1545) anula os bens que a mesa prioral ali detinha, do mesmo modo que a criação do bispado de Portalegre (1549) a desapossa das igrejas de Arronches, sendo as restantes rendas incorporadas na Universidade (1545) – cf. A. Nogueira Gonçalves, “Mosteiro de Santa Cruz. Breve notícia histórica” in *Idem, Estudos de História da Arte Medieval*, Epartur, Coimbra, 1980, 161-168. Foi esta riqueza material que possibilitou ao mosteiro um importante protagonismo cultural durante toda a Idade Média: A. Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, 1964; J. Mattoso, “Cluny, crúzios e cistercienses na formação de Portugal” in *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e Sua Colegiada*, vol. V, Guimarães, 1982, 288-294.

¹³ São bastante antigas as hostilidades entre os bispos de Coimbra e os priores de Santa Cruz em torno das respectivas prerrogativas eclesiásticas e jurisdicionais. Essa longa rivalidade institucional terá como ponto culminante, nos finais do século XV, os preparativos de uma batalha campal entre as forças do bispo D. Jorge de Almeida e as do prior D. João de Noronha, só a custo, e à última hora, evitadas por iniciativa régia. Veja-se sobre o assunto: Pedro Álvares Nogueira, *op. cit.*, 52-55; Nicolau de Santa Maria, *op. cit.*, 270-274.

II. A PESTE

É nos tempos de D. Gonçalo e da crise agrícola de 1422-27, que teria ocorrido o milagre que esteve na origem da procissão dos nus e que vem narrado nas principais fontes escritas dedicadas ao culto dos mártires¹⁴. Aconteceu em 1423 na povoação de Fala, freguesia de S. Martinho do Bispo, a norte de Coimbra. Havia peste, *tam geral que em nenhũa cidade nẽ lugar escapauã della e mais crua andaua nos lugares do câpo que em outros*. Como na povoação morresse muita gente, um vizinho de *boa fama*, Vasco Martins, o Granjeiro, encomendou-se com os seus cinco filhos aos santos, fazendo a promessa de que se o livrassem da peste enviaria os filhos *pollo seu dia e romaria nuus a este mosteyro visitar suas reliquias em quanto estiuessem em seu poder*. Poupados da peste, foi o voto cumprido pelos filhos *por seu pay assy lho mãdar antes que falecesse sob pena da sua beçam, e nã somete estes seus filhos mas quantos delles descenderam da hii por diante*¹⁵.

O facto foi divulgado nas povoações vizinhas. Em Coalhadas, João Cabelos, conhecido o milagre, também se encomenda aos santos: *que lhe tirassem hũa grande e importuna dor e agastameto que tinha muitas vezes no coraçam, cõ que desatinaua e rasgaua os vestidos cõ grandes gritos e trabalho prometendo lhe que dando lhe saude Iria nuu cada anno em sua uida ao mosteyro de Sancta Cruz offerecerse a elles*. E cumpriu o voto indo em companhia dos filhos de Vasco Martins.

A versão apresentada por Marcos de Lisboa difere significativamente dos relatos oriundos de Santa Cruz¹⁶: não menciona o milagre ocorrido com João Cabelos e conta de outra forma a promessa de Vasco Martins. Neste autor, o Granjeiro faz o voto em seu nome e no dos filhos e restantes moradores do lugar que, em conjunto, são poupados pela peste, originando então o núcleo fundador da procissão dos nus. Sendo impossível decidir qual das versões será mais lógica, em termos da

¹⁴ Aparecem relatados de forma sensivelmente idêntica no chamado *Liuro de Milagres dos Mártires de Marrocos*, códice 770 da Biblioteca Pública Municipal do Porto composto, na sua quase totalidade, nos finais do século XV, e no *Tratado da uida e martyrio dos cinco Martires de Marrocos*, impresso em Coimbra, em 1568, devido à iniciativa do prior geral Jorge de Barbosa. Os capítulos soltos que aparecem no final do códice da *Crónica de 1419*, publicado por Magalhães Basto (*Crónica de Cinco Reis de Portugal*, Liv. Civilização, Porto, 1945, 245) e que são, tal como as fontes atrás mencionadas, de origem crúzia, apenas aludem ao milagre; o mesmo se omite no texto que da mesma crónica se conservou num códice da Casa de Cadaval publicado por Silva Tarouca (*Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1952-4).

¹⁵ Citamos o milagre de Vasco Martins e o de João Cabelos de acordo com a versão do *Tratado*, 66-67.

¹⁶ Marcos de Lisboa, *op. cit.*, CLIX. Marcos de Lisboa situa-se numa outra série de fontes relativas aos mártires e que são de origem franciscana, ainda que entre as fontes crúzias e as mendicantes existam pontos de contacto. Os próprios cónegos regantes conservaram num códice da sua biblioteca dois textos hagiográficos franciscanos publicados por Herculano (*PMH*, S, 104-116): uma versão breve contida primitivamente na chamada *Crónica dos 24 Gerais*, composta entre 1360 e 1374, e uma versão longa devida à iniciativa do franciscano João da Póvoa, confessor de João II e provincial da Ordem da Observância em Portugal, que Frei Francisco de Sevilha compôs ou copiou em 1476. Sobre as fontes franciscanas ver Andrés Ivars, "Los mártires de Marruecos de 1220 en la literatura hispano-americana" in *Archivo Ibero-Americano*, 1ª série, t. XIV (1920) 344-381.

determinação da origem de uma devoção religiosa, não deixa de ser importante apontar o carácter mais elaborado, programático e interesseiro dos escritos crúzios: o episódio de João Cabelos funciona como incentivo à participação popular na procissão dos nus; a redacção do de Vasco Martins revela um processo para que se cumpram as promessas (a recusa da bênção aos filhos antes da morte), chamando a atenção para que estas vinculam uma família nas suas sucessivas gerações (a devoção aos santos é um acto familiar) e salientando o papel central desempenhado pelo mosteiro-relicário (a promessa cumprir-se-á até ao momento em que Santa Cruz deixar de possuir as relíquias).

A propósito de dois mártires de Valência, Giovanni de Peruggia e Pietro de Sassoferato, também franciscanos e italianos, tal como os de Marrocos, e degolados pelo rei mouro local em 1231¹⁷, Marcos de Lisboa conta a origem de uma outra devoção popular, situando-se alguns anos depois da conquista da cidade por Jaime I de Aragão (1238). Abatendo-se uma praga de gafanhotos sobre a região de Teruel, cidade onde se encontravam as relíquias, fizeram-se grandes procissões e orações para implorar a misericórdia divina, sem que esta se manifestasse. Um devoto dos mártires sugeriu então que se conduzissem as respectivas relíquias, em procissão, do mosteiro a uma ermida situada longe da cidade, nos campos, no cenário do flagelo. Assim se fez e, pouco depois do regresso à cidade, desapareceram os gafanhotos. Os santos mártires de Valência passam então a ser venerados e celebrados como protectores contra as pragas¹⁸.

Pode ser que a origem da devoção dos nus tivesse sido semelhante à que foi votada aos mártires de Valência, tendo a iniciativa partido dos camponeses num episódio das relações cidade /campo próprias da Idade Média. Impossível saber. O certo é que surgiu em meios rurais durante um período de graves crises agrícolas, de fomes e pestes. A eleição dos mártires de Marrocos como protectores justifica-se, em parte, pelo prestígio que gozava o mosteiro de Santa Cruz e o seu prior, ele próprio apresentado como devoto dos santos. Não deixaria ainda de influenciar a escolha dos cinco franciscanos, um passo da respectiva hagiografia, certamente divulgado

¹⁷ Sobre a respectiva hagiografia e culto, veja-se Robert Burns, *El reino de Valencia en el siglo XIII (iglesia y sociedad)*, vol. II, Valência, 1982, 447-452.

¹⁸ Marcos de Lisboa, *op. cit.*, CLXII-CLXIII. Algumas iluminuras do *Comentário ao Apocalipse do Beato de Liébana* propõem a identificação mouros-gafanhotos, associando esta praga aos poderes maléficos do Islão, às forcas do Anti-Cristo (cf. Ph. Sénac, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Flammarion, Paris, 1983, 33-34). Mesmo que a associação tenha perdido intensidade a partir dos avanços da *Reconquista* no século XIII, é natural que a referida praga, até pelos seus antecedentes bíblicos, conservasse parte do seu sentido escatológico. Sendo assim, resulta coerente o recorrer-se a santos martirizados pelos Infieis para a combater. Por outro lado, os períodos prolongados de seca, inclusive pela sua origem climática africana, também se associavam à acção nefasta dos inimigos da fé: de Paio Peres Correia, mestre da ordem de Santiago, guardava-se ainda no século XVII a memória de um milagre – fizera brotar uma nascente quando, perseguindo os mouros, fora “atacado” por um grande calor (Rodrigo da Cunha, *História eclesiástica da igreja de Lisboa*, Lisboa, 1642,185).

em semelhante conjuntura pelos cónegos: a maldição que estes, em castigo do seu martírio, lançaram ao reino de Marrocos em 1220 – *E em todo o Reyno de Marrocos geralmente todos os tres ãnos que logo se seguirã nã choueou cousa algũa e foy a seca tam grãde que cinco anos ouue geral esterelidade nã soomente nas nouidades, mas tambẽ da saude dos homes, porque ouue grãde peste e todo reyno e tam grãde que morreo a moor parte da gẽte durando aquelles cico annos pollos cinco martyres que allj por xpo e sua sctã fee mataram*¹⁹.

Era uma maldição atmosférica como aquela que se vivia, na época, no reino. Por ela os mártires mostraram o seu poder contra os inimigos da fé, do mesmo modo que, anulando-a, desde que invocados, podiam testemunhar o seu apreço pelos bons cristãos, suplantando mesmo os feitos de tradicionais santos protectores contra a peste, como S. Sebastião²⁰. Já em vida o tinham mostrado com o milagre da água, como constava da hagiografia: quando o exército do rei mouro regressava à cidade de Marrocos, vitorioso de uma revolta esmagada, não encontrava água que desse- dentasse homens e animais; Beraldo, um dos cinco santos, tenta então convencer os mouros da superioridade da fé cristã e da necessidade de uma conversão, operando um milagre: cava, com um pequeno pau, na berma da estrada, e daí brota uma nascente que resolve o problema da sede, voltando a extinguir-se, tão subitamente como começara a jorrar, depois de todos saciados. Cristãos e mouros beijavam os pés e hábitos dos frades: mostravam devoção, reconheciam poder²¹.

III. AS RELÍQUIAS

Um poder imenso e perigoso: podia converter-se em vingança e mal se não fosse convenientemente manipulado. Era o que sucedia com as relíquias. Os restos dos corpos das frades foram recolhidos e confiados pelo infante Pedro Sanches – filho de Sancho I, então exilado em Marrocos e ao serviço do imperador almóada²² – à guarda de um sacerdote, João Roberte, seu capelão e cónego do mosteiro de Santa Cruz,

¹⁹ *Tratado*, 46.

²⁰ Sobre S. Sebastião como protector contra a peste: Mário da Costa Roque, *As pestes medievais europeias e o "Regimento proueytoso contra ha pestenença"*, Lisboa, Valentim Fernandes (1495-1496), Fundação Gulbenkian, Paris, 1979, 247-258.

²¹ *Tratado*, 42-44. Sobre o contexto histórico em que se efectuou a pregação marroquina de 1219-1220 e a série de missões evangélicas a que deu origem por todo o século XIII veja-se, respectivamente, Rachel Arié, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Labor, Barcelona, 1982 e Pierre de Cenival, "La mission franciscaine du Maroc" in H. Lemaitre, A. Masseron (dir.), *Saint François d'Assise – son oeuvre, son influence*, Paris, 1927, 309-320.

²² Para dados referentes a Pedro Sanches: A. Magalhães Basto "O Infante D. Pedro, Conde de Urgel e Senhor de Maiorca, filho de D. Sancho I de Portugal; a História dos cinco Mártires de Marrocos e a Crónica de D. Afonso II, de Ruy de Pina – nas suas relações com um antigo manuscrito inédito" in Idem, *Estudos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960, 31-48; A. Brásio, "O infante D. Pedro, Senhor de Maiorca" in *Anais da Academia Portuguesa da História*, 9 (1959), 165-240.

e a três dos seus pajens, os mais jovens, inocentes de pecado e sexo. Um escudeiro do infante, e seguimos de novo a hagiografia crúzia, Pero da Rosa, alcunha proveniente do nome da rapariga com quem se amancebara, entrou *onde os ossos dos Martyres jázião, e deu nelle hũ ar como de paralesia que ho tolheo todo de maneira que nam se pode bolir, começou de bradar que lhe acudissem cõ cõfissam que elle fez fielmete e alij renũciou a manceba prometedo de nam tornar mais a ella. Acabada sua cõfissam tornou a suas forças (...) porem a falla lhe nam tornou atee que ho Iffante mãdou ao Conego que lhe possesse a cabeça de hũ dos martyres sobre os peytos, e tanto que lhe foy posta logo fallou como dâtes*²³.

A um outro escudeiro, cujo nome não é nomeado, aconteceu algo de semelhante. Tendo cometido *hũ pecado de carne*, tentou aproximar-se das relíquias que repousavam sobre um escudo na casa de Pedro Sanches, em Marrocos. O escudo elevou-se do solo só pousando de novo quando o profanador reconheceu a culpa e confessou. Testemunhos tendentes a afirmar que a manipulação das relíquias deve ser monopólio clerical. Só os puros, os sacerdotes, os monges, as podem correctamente utilizar. Entre o devoto e o milagre é necessário um intermediário. Neste caso, Santa Cruz: não foi um dos seus membros que guardou as relíquias? Não decidiram os mártires que os seus despojos ficassem guardados no mosteiro, surpreendendo o rei e o clero que os queriam conduzir à Sé?²⁴

A vinda de peregrinos a Coimbra muito interessava a Santa Cruz numa altura em que se procedia ao registo escrito dos milagres dos santos com o objectivo de, entre outros, obter a respectiva canonização pela Santa Sé, o que apenas acontece em 1481²⁵. Como tal seria estimulada: era um poderoso factor para o aumento potencial de novos testemunhos sobre graças e mercês recebidas. É mesmo provável que tenham existido tentativas mais descentralizadas, como seria o caso da ida de pregadores e relíquias aos campos, destinadas a promover a devoção rural. A conjuntura era favorável a tais iniciativas que, por outro lado, contribuiriam, numa perspectiva evangélica, para a cristianização de práticas mágicas e pagãs ligadas ao culto da natureza²⁶.

²³ *Tratado*, 50-51. Na mesma passagem refere-se o milagre do escudo que se apresenta à frente no texto.

²⁴ Referimo-nos a um episódio ocorrido aquando da vinda das relíquias para Coimbra (*Tratado*, 59-60). A intenção unânime do cortejo que solenemente as recebera e trazia era a de as depositar na Sé da cidade. Contudo, quando a mula que as transportava chegou ao portal do mosteiro de Santa Cruz, sito no caminho para a igreja episcopal, não se moveu até que foi aberta a porta, indo então ajoelhar-se junto ao altar-mor e assim permanecendo até lhe tirarem o precioso fardo: manifestava-se deste modo a vontade dos mártires em se acolher no mosteiro.

²⁵ Por Sisto IV, através da bula *Cum alias* de 7 de Agosto, publicada nos *Acta Sanctorum, Januarii, II*, Veneza 1734, 71.

²⁶ Sobre a permanência dessas práticas ao longo da Idade Média e de como contribuem para a especificidade do cristianismo medieval ver Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Age*, Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand-Vrin, Montréal-Paris, 1975. As proibições feitas no sínodo de Braga de 1477 para que não se celebrassem *missas nos campos e aos pees das arvores e em outros llugares desonestos*, o que se fazia em muitos lugares deste arcebispado, e para que as procissões não fossem *aos montes nem aos outros semelhantes lugares*, por

Faltam contudo testemunhos directos e objectivos. Sabemos, na verdade, que pelo menos desde o século XVIII anda associado ao culto dos mártires uma campanha milagrosa. Nogueira Gonçalves afirma, sem grande convicção, poder ser medieval²⁷. Madail diz-nos que *ainda há poucos anos* o sacristão do mosteiro ia com ela pelas ruas da cidade dando-a a beijar ou colocando-a sobre a cabeça dos fiéis atacados de dores ou de outros males próprios dessa parte do corpo. Informa ainda o mesmo autor que em 1928, os lavradores de S. Martinho do Bispo, freguesia onde se situa a povoação de Fala, lugar ligado, como vimos, à procissão dos nus, requisitaram a campanha ao mosteiro e com ela percorreram as searas infestadas por uma doença do milho. Tal acontecimento, continuando a seguir Madail, não aparece isolado; integra-se numa tradição: *no campo de Coimbra, por ocasião de moléstias nas searas ou de grandes estiagens, efectuavam-se procissões e organizavam-se preces em que a campanha tangia sempre, ouvida com grande devoção; faziam-se então promessas de a encher de milho umas tantas vezes e por ocasião das colheitas os sacristães iam recebê-lo. Chegavam a carregar carros com o milho proveniente dessas promessas*²⁸.

Se atendermos a considerações de ordem geral, como seja o da longa duração das práticas religiosas provenientes dos meios rurais²⁹, e a informações oriundas de outras fontes medievais contemporâneas que apontam para a grande difusão do uso das campanhas nas cerimónias paralitúrgicas³⁰, para além de podermos ver no culto dos mártires de Valência e nos pormenores da sua devoção popular um exemplo paralelo, talvez possamos afirmar a origem medieval da bênção dos campos pela campanha-reliquia dos mártires. Como hipótese.

Ela seria elemento importante num vasto sistema de trocas simbólicas: o mosteiro, detentor de terras e direitos senhoriais, recebe as rendas e direitos pagos pelos camponeses que, em troca, usufruem de protecção não só material, de que o exemplo

tal ser *obra de gentios* (A. Garcia y Garcia (dir), *Synodicon Hispanum. II. Portugal*, Editorial Católica, Madrid, 1982, 117), parecem atestar as práticas referidas assim como a tentativa de lhes dar um enquadramento ortodoxo (interpretado pela hierarquia como pactuação), tarefa para a qual os cônegos regrantes, atendendo à sua concepção simbólico-mística da natureza, bem patente na obra cultural da escola de Saint-Victor, pareceriam indicados (cf. François Petit, *La réforme des prêtres au Moyen Age*, Cerf, Paris, 1968, 113-129). Sobre a problemática da religião popular no reino de Leão, veja-se J. Sánchez Herrero, *Las diocesis del reino de Leon. Siglos XIV y XV*, Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", Leon, 1978, 239-406.

²⁷ V. Correia, A. Nogueira Gonçalves, *Inventário artístico de Portugal. II. Cidade de Coimbra*, Academia Nacional de Belas Artes, Lisboa, 1947, 54; A. Nogueira Gonçalves, "Dois tecidos medievais mouriscos" in *Estudos de História de Arte Medieval*, EPARTUR, Coimbra, 1980, 342.

²⁸ *Tratado*, 102-103.

²⁹ Tome-se como exemplo significativo o ritual praticado num bosque da região de Lyon, desde o século XIII a inícios do século XX, destinado à cura de crianças doentes e que se associou ao culto de S. Guinefort: J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Flammarion, Paris, 1979.

³⁰ *Las campanas, con la consagración, adquirirían la virtud de acosar a las tormentas y las malévolas criaturas que poblaban los aires, lo que remite a la creencia – que recuerda Dante en el canto V del Purgatorio – que quiere al diablo señor de las alteraciones atmosféricas*: F. Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Peninsula, Barcelona, 1982, 113. Veja-se também Carlos Alberto Ferreira de Almeida, "Carácter mágico do toque das campanhas. Apotropaicidade do som" in *Rev. de Etnografia*, 6, Porto, 1966, 339-370.

mais significativo é a abertura do celeiro em tempo de penúria, como espiritual – a oferta de uma mediação permanente com o sagrado que possibilita o normal cumprimento dos ciclos naturais e a assistência na doença, morte e demais festas do ciclo de vida individual e social. Essa protecção, cuja ruptura significava desregramentos biológicos e sociais, cataclismos, revoltas, é, por seu lado, um factor de aumento da riqueza e prestígio por parte da instituição³¹.

Para manter o equilíbrio, a relação de poder, o mosteiro tem de responder às expectativas do campesinato, competindo com outras instituições rivais, ostentando a sua riqueza e propagandeando de forma eficaz as dádivas que fornece. É essa a sua estratégia, a sua política de consolidação e crescimento. A repressão pura e simples dos dependentes corresponde a uma fase de declínio, de diminuição de poder, real e simbólico.

IV. MILAGRES

Sob o título *De hũu home que trabalhou em dia dos martyres* inclui o *Tratado* um episódio que também aparece no *Livro de Milagres* quatrocentista, logo em textos produzidos directamente no mosteiro de Santa Cruz. No dia 16 de Janeiro de 1430, data que ainda corresponde ao priorado de D. Gonçalo, pela manhã, Diogo Pires, morador em Coimbra, foi podar uma sua vinha situada por detrás do convento de S. Francisco – no tempo e lugar em que se efectuava a procissão dos nus. Durante o trabalho alguém lhe perguntou: *Diogos Pires nã sabeis vos que he oje dia dos Martyres que estam em Sancta Cruz?* Ao que este responde: *Que monta yssou que oje nam he de guarda, ao mesmo tempo que, olhando para o caminho, não via vivalma. Pouco depois lhe deu huũu tremor em todo o corpo e nas suas mãos que ja mais pode fazer nada, e tornou sobre sy e julgou que aquillo lhe viera por sua pouca devaçam e logo se veo ao mosteyro de Sancta Cruz e fez sua oraçam aos Martyres e lhe prometeo que en quanto ell vivesse nunca pollo seu dia faria nenhũ seruiço, mas antes viria sempre a suas vesperas, missa e preegaçam.* Mais tarde daria testemunho que nas 80 ou perto de 100 videiras que tinha podado naquela manhã *nã achara nẽ hũu soo cacho*, o que contrastava com o aspecto do resto da vinha, *carregada duuas*³².

A história, certamente muito difundida pelos cónegos, destinava-se a promover o culto dos santos e a afluência às cerimónias que em sua honra se celebravam no mosteiro. Em primeiro lugar, mostrava que o argumento de os santos não estarem

³¹ Para uma abordagem generalizante deste problema: P. Bordieu, “Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber” in *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1, 1971, 3-21.

³² *Tratado*, 73.

canonizados pela Santa Sé e, portanto, não fazerem parte do calendário litúrgico oficial, não era razão para a falta de participação. Essa era mesmo uma atitude semelhante à dos mouros de trezentos que não acreditavam na missão divina dos frades. A própria paralisia com que é atingido Diogo Pires recorda o castigo dispensado pelos santos ao rei de Marrocos: *no mesmo anno deste sctō martyrio deu tã grande paralesia a el Rey na parte direyta que toda ella dalto a baixo, braço e mão direita cõ que matou os Jnocetes e todos os mebros atee o pee direyto daquella banda se lhe secará sem tere virtude, sustãcia, sangue ne alento pera delles poder usar*³³.

Em segundo lugar, realça o poder dos santos no que respeita à protecção dos produtos agrícolas: face à esterilidade das vinhas podadas no tempo em que se devia prestar culto aos mártires, apareciam as restantes repletas de cachos, testemunhando um milagre de abundância, uma recompensa dos frades aos seus devotos. Adapta-se aqui, para consumo regional, um outro milagre contido nas hagiografias: o dos 5 anos de esterilidade absoluta para o reino de Marrocos, só ultrapassados por um acto de penitência pública – *assentaram que a causa de tanto mal foy a morte dos sanctos, e que portanto deuiam todos de hir ao lugar de seu martyrio e alii cõ gemidos pedissem perdã a Deos, que ouesse com elles piedade e leuãtasse sua mão e castigo daquelle pouo, o que se cumprio assy como foy assentado. E logo como esta penitencia se fez começou de chouer em muyta abastança e as enfermidades e pestes cessaram*³⁴.

O milagre-punição³⁵ de Diogo Pires integra-se num conjunto de 25 milagres “modernos”³⁶ atribuídos aos mártires e que abrangem o período de 1410-1530. O silêncio das fontes em relação ao século XIV merece alguns comentários. Não cremos que resulte quer da ausência de milagres para esse período, quer do desaparecimento dos textos que os registavam. Após o primeiro impulso da devoção aos mártires nos começos da centúria de Duzentos, suficientemente importante para produzir a vocação franciscana de Santo António, que sendo cónego regente em Santa Cruz assistira à trasladação das relíquias em 1220³⁷, o culto deve ter-se mantido, ilustrado por alguns milagres ocasionais. Contudo os cónegos demonstraram um certo desinteresse na promoção posterior da devoção, quer por razões externas, como seja o

³³ *Tratado*, 46.

³⁴ *Tratado*, 63-64.

³⁵ Era frequente, nos textos hagiográficos, a menção de milagres destinados a castigar os descrentes nos poderes dos santos e das suas relíquias tendo como objectivo incentivar a devoção. Vejam-se exemplos de doenças enviadas aos descrentes da Virgem em F.-J. Beaussart, “Figures de la maladie dans les Miracles de Nostre Dame” in *Médiévaux*, n.º 4, 1983, 76-81.

³⁶ Referimo-nos aos milagres posteriores a 1219-1220, isto é, aos que se produziram após as relíquias se encontrarem em Santa Cruz e que aparecem muito sintetizados ou mesmo omissos nos textos de origem franciscana relativos aos mártires.

³⁷ Sobre este assunto consulte-se o artigo de A. de Sousa Costa e a bibliografia aí mencionada: “O autor da vita Prima de santo António e seus informadores portugueses. Revisão crítica das opiniões sobre a idade do Santo” in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa, 1982, 25-48.

clima de instabilidade político-social que se vive nos reinados de Sancho II e, em parte, no de D. Dinis, quer por razões internas em que avultam o facto de já possuírem as relíquias de um santo, S. Teotónio, fundador do mosteiro, a cujo culto devotariam maior assistência, e o de conservarem o corpo de Afonso I, o fundador do reino, em cuja canonização estariam, hipoteticamente, mais interessados. A falta de apoio institucional terá assim contribuído não para o desaparecimento mas para a quebra de intensidade do culto dos mártires, tendência que progressivamente se acentuaria.

O panorama modifica-se a partir do século XIV no que respeita à devoção dos santos na região de Coimbra. A partir de 1336 desenvolve-se um novo culto, o da rainha Santa Isabel, centralizado num convento rival, o de Santa Clara, pertencente à ordem franciscana. A devoção à rainha tem como promotor, para além da comunidade em que se encontra sepultada, o mendicante Salvado Martins, bispo de Lamego (1331-1349). É sob a sua iniciativa, e com a preciosa ajuda de um tabelião de Coimbra, Martim Afonso, que se recomeçam a recolher testemunhos sobre milagres ocorridos, seguindo-se a forma notarial, mais de acordo com as mutações que os processos de canonização sofrem na cúria papal a partir de cerca de 1270³⁸: todos os milagres são testemunhados por autoridades eclesiásticas, lavrando-se um documento jurídico comprovativo. É assim que de 1336 a 1400, são atribuídos à rainha 17 milagres, devidamente autenticados³⁹.

São conhecidos os conflitos que opuseram os cónegos regrentes a Mor Dias, fundadora de Santa Clara e que recebera o hábito em Santa Cruz. A disputa girava em torno da legitimidade de esta dispor dos seus bens para fundar um novo mosteiro, quando se encontrava já integrada numa outra ordem monástica que a eles teria direito. A demanda, documentada a partir de 1285, encerra-se, numa primeira fase, com a arbitragem do bispo de Lisboa, João Martins de Soalhães, que em 1311 decide extinguir o mosteiro e entregar os bens de Mor Dias aos crúzios.

O conflito reacende-se a partir de 1314, quando a rainha Isabel decide restaurar o convento, obtendo em 1316 a revogação da sentença de 1311, sem que os cónegos se decidam a entregar os antigos bens de Mor Dias. Só em 1318 se dá a conciliação: cada mosteiro ficaria com as propriedades de Mor Dias que à data possuísse, medida que muito favorecia Santa Cruz⁴⁰.

Ora é exactamente em Santa Clara, cuja igreja fora sagrada em 1330, que a antiga opositora dos crúzios repousa em santidade operando milagres não só a favor das religiosas de sua casa, o que ainda seria aceitável, como mesmo a favor de cónegos

³⁸ A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1981, 13-120.

³⁹ Baseamo-nos em A. Ribeiro de Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, Universidade de Coimbra, Coimbra, I, 255.

⁴⁰ A. Ribeiro de Vasconcelos, *op. cit.*.

regrantes, como é o caso de Afonso Fernandes, cónego do mosteiro de S. Jorge, cuja mãe, cega, é curada. Os milagres da rainha têm ainda uma área de acção geográfica que entra em conflito, e largamente ultrapassa, a tradicionalmente protagonizada pelos santos de Santa Cruz: a Santa Clara acorrem devotos de Condeixa, Alcobça, Santarém, Évora e Lamego. O culto ainda recebe a devoção de grandes do reino, como Estêvão Gonçalves Leitão, mestre da Ordem de Cristo, que em 1337 é curado de uma paralisia dum braço⁴¹, e dos próprios reis, Afonso IV e Duarte, tendo este último, diante do túmulo da rainha, recebido por legítima esposa Leonor de Aragão, em 1428⁴².

Face a este crescendo do culto da rainha Santa Isabel, relança Santa Cruz a devoção dos mártires⁴³. Se exceptuarmos o milagre de 1410, há uma concentração de milagres datados no priorado de D. Gonçalo⁴⁴: neles se incluem os de Vasco Martins Granjeiro e de João Cabelos que, como vimos, estariam na origem da procissão dos nus e atestavam uma devoção rural aos mártires, o acontecido a Diogo Pires de Coimbra, a que também já nos referimos interpretando-o num contexto de promoção do culto dos santos e de incitamento à participação nas cerimónias que lhes eram dedicadas, e outros dois respeitantes à cura de uma quebradura num filho de Fernão Vasques, escudeiro de Coimbra (1421) e à cura de uma doença de estômago num filho de Afonso Anes da granja de Rol (1428), propriedade rural do mosteiro⁴⁵.

Parece, portanto, que dataria da administração de D. Gonçalo, se não a iniciativa do reactivar do culto, pelo menos a adopção de uma estratégia bem definida para o tornar concorrido, alargando a sua base social às povoações dos campos próximos de Coimbra (Fala, Coalhadas, Rol) e à pequena nobreza da cidade. As crises agrícolas, como a de 1422-1427, teriam fornecido a conjuntura ideal para esse objectivo. O registo escrito dos milagres também deve datar do governo de D. Gonçalo: ao mesmo tempo que se ocupava da demarcação das propriedades do mosteiro (o tombo iniciado em 1423), também deveria ter incitado à colecção dos milagres que atestavam as graças concedidas por intermédio dos santos.

⁴¹ Para estes milagres: A. Ribeiro de Vasconcelos, *op. cit.*.

⁴² Veja-se a carta do infante D. Henrique acerca da cerimónia: *Monumenta Henricina*, vol. III, Coimbra, 1961, 255.

⁴³ A rivalidade, local e regional, entre santuários medievais ligados a relíquias milagrosas e a peregrinações é constante ao longo da Idade Média, conduzindo muitas vezes a uma especialização que evite a concorrência: determinados santos e respectivas relíquias passam então a ser celebrados pela cura de um certo tipo de doenças. Sirva de exemplo P.-A. Sigal, "Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle: les miracles de Saint Gibrrien à Reims" in *Annales, E.S.C.*, (6) 1969, 1522-1539.

⁴⁴ A própria redacção do milagre de 1410, ao afirmar que Rodrigo Afonso, morador na cidade, *sendo moço* (*Tratado* 74), tinha sido curado de uma dor de ouvidos, deixa entrever a possibilidade de a graça concedida ter sido registada num momento posterior.

⁴⁵ Para os dois últimos milagres: *Tratado*, 70 e 72.

Sintetizemos: a procissão dos nus corresponde a um dos núcleos originais do relançamento do culto dos mártires no século XV – o rural, integrando os camponezes das aldeias próximas da cidade. Surge na década de 20 numa conjuntura marcada pela ocorrência de graves crises agrícolas, e numa altura em que o mosteiro de Santa Cruz se interessava pela promoção da devoção no âmbito de uma estratégia regional de poder. O prolongamento das crises agrícolas e a continuação do apoio institucional por parte dos crúzios conduzem à posterior manutenção e desenvolvimento do culto: nessa direcção contribuem, de forma decisiva, a construção no templo, em 1458, de uma capela destinada aos franciscanos⁴⁶, e o periódico registo de milagres destinados a preparar a pregação sobre as graças recebidas pelos santos e a servir a causa da sua canonização⁴⁷. O texto dos milagres indicia a prossecução de uma política paralela de promoção do culto: a captação de devotos urbanos quer de Coimbra, quer das vilas e cidades próximas⁴⁸. O núcleo rural da devoção funde-se com o núcleo urbano por ocasião da romaria dos santos⁴⁹, lugar e tempo privilegiados para a divulgação e ocorrência de milagres que celebram o seu poder taumatúrgico.

Um poder especializado: os mártires “curavam” sobretudo as crianças do sexo masculino nascidas com hérnias – as quebraduras de que falam os textos⁵⁰. Crianças que eram motivo de nojo e repúdio por parte dos pais porque nelas viam um castigo divino por faltas antes cometidas⁵¹. A razão de uma tal atitude reside no facto de aos

⁴⁶ Acerca da capela mandada erigir pelo prior D. Gomes e respectiva decoração: Flávio Gonçalves, *A representação artística dos “Mártires de Marrocos” – os mais antigos exemplos portugueses*, Sep. de MVSEV (6) 1963, 12-15; A. Nogueira Gonçalves, “As capelas do lado direito da Igreja de Santa Cruz” in *Estudos de História da Arte Medieval*, EPARTUR, Coimbra, 1980, 213-218.

⁴⁷ Paralelamente à compilação de dados sobre os santos feita pelo mosteiro de Santa Cruz, a ordem franciscana também os realizava, como o prova a hagiografia datada de 1476. A canonização de 1481 por Sisto IV integra-se numa série favorável às ordens mendicantes e num momento em que a cúria papal se preocupava com o problema da evangelização das terras cristãs africanas: quer isto dizer que foi mais determinante para a causa dos mártires o ambiente característico da expansão portuguesa para o norte de África do que os milagres conimbricenses.

⁴⁸ Os extremos limites da área geográfica da devoção aos mártires são: Soure (*Tratado*, 69), Pedroso, *caminho do Porto* (*Tratado*, 71), Quiaios (*Tratado*, 75), Águeda (*Tratado*, 70) e Beira (*Tratado*, 71).

⁴⁹ Durava três dias, como o informa o milagre relativo à *demoninhada* de Águeda: *trouserãna aos Sanctos Martyres ôde estiuerã tres dias seu pay e mãy cuprido sua romaria* (*Tratado*, 70).

⁵⁰ Interrogados, em 1466, pelo bispo da cidade, sobre o significado da sua nudez, os devotos que faziam parte da procissão desse ano respondem que *hus que foram quebrados, outros surdos, outros de outras enfermidades e prometendo se aos Martyres de uirem nuus a alij em romaria lhes deram saude e vinham cumprir sua promessa*. De tal modo a cura das hérnias surgia destacada na hierarquia dos milagres atribuídos aos santos, que o bispo ordena a um seu sobrinho, também quebrado, para se despir e participar na cerimónia (*Tratado*, 74-75). São também curados de quebraduras os filhos de Fernão Vasques (*Tratado*, 70) e de João de Monte Lobos (A. Magalhães Basto, ed., *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, Liv. Civilização, Porto, 1945, 246), escudeiros de Coimbra, e o de Maria Lourenço da Guerra e Rodrigo Esteves, moradores em Quiaios (*Livro de Milagres dos Mártires de Marrocos*, Biblioteca Pública e Municipal do Porto, Códice 770, fl. 7).

⁵¹ Veja-se a redacção do milagre acontecido ao filho do escudeiro João de Monte Lobos e mulher Maria Lourenço: *naçoelhe hu f.º muj quebrado e elles quando virão tal mal forão anojados mujto com tal f.º e antes não quizerão que ds lhe dera tal fruto e elles se vierão trigosamente a estes santos Martires com os quaes ja longamente tinham grande amor porque se accorrião em suas coitas, pressas, aos martires e vierão cõ offertas largas e romaria*

homens quebrados estarem desaconselhados grandes esforços, na medida em que poderiam causar rupturas internas, seguidas de hemorragias e levando, muitas vezes, à morte. Ora os actos de força eram essenciais tanto ao futuro cavaleiro, para quem a carreira das armas conduzia à promoção social, como ao futuro camponês, para quem o quotidiano implicava inúmeros esforços musculares. Ter um filho quebrado significava então ter um filho socialmente inútil.

Para mais as quebraduras, como o próprio campo semântico da palavra deixa entrever (descontinuidade, dor, moleza), associavam-se a uma imagem virilmente degradante. Numa sociedade em que os valores guerreiros eram dominantes e em que o acto sexual era muitas vezes visto como prova de força, como batalha⁵², os quebrados equivaliam aos impotentes, aos estéreis. É nesta ordem de ideias que se justifica a especialização dos mártires na cura das hérnias: se a maldição que teriam lançado aos mouros e que incluía a seca, a fome, a peste e a esterilidade, deles fizera advogados dos camponeses contra as crises agrícolas, do mesmo modo os fará protectores dos que sofrem de quebraduras.

A nudez dos camponeses que integravam a procissão anual em honra dos santos, associa-se assim não apenas a uma forma geral de penitência⁵³, que os franciscanos conotaram com um protesto contra os interesses materiais da sociedade do seu tempo⁵⁴, como a um ritual de virilidade próprio de muitas festas de Inverno de origem pagã que, progressivamente, foram cristianizadas⁵⁵. É essa nudez, marca da presença rural na devoção dos mártires, que é proibida pelo bispo-conde de Coimbra em 1798. Porque interpretada como negação *dos princípios de civilidade dos povos e particularmente desta cidade, que sendo o assento da literatura portuguesa, não sofre que nela apareçam tais espectáculos, que tanto desonram as suas intenções civis e religiosas*⁵⁶. A procissão dos nus é uma prática profana e primitiva, tal como os que a praticam. A cidade, a razão e o progresso, deve excluí-la.

e quando chegarão a sua casa acharão o menino muyto são (A. Magalhães Basto, ed., *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, Liv. Civilização, Porto, 1945, 246).

⁵² As cantigas de *escarnho e de mal dizer* dos cancioneiros medievais galego-portugueses fornecem inúmeros exemplos desta concepção do acto sexual. Cite-se, como uma das mais explícitas, a cantiga *Domingas Eanes ouve sa baralha* de Afonso X de Leão e Castela (Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer*, Galaxia, Coimbra, 1970, 46-47).

⁵³ Referimo-nos sobretudo às procissões de flagelantes que, tendo início nas mais importantes cidades italianas a partir de 1260, depressa se difundem pelo Ocidente medieval, nomeadamente na época da peste negra: N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, 1962, cap. 7. Já Oliveira Marques relacionou a devoção dos nus com as procissões de flagelantes: *A sociedade medieval portuguesa*, 4ª. ed., Sá da Costa, Lisboa, 1974, 164.

⁵⁴ A vida de S. Francisco contém numerosos episódios em que a nudez surge como um acto simbólico de despojamento, uma apologia da humildade de Cristo face a uma sociedade corrompida pelo dinheiro e demais interesses materiais: J. Seward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Seuil, Paris, 1983, 124-131.

⁵⁵ Ver nota 26. Sobre a tipologia das festas de Inverno de origem pagã e sua progressiva cristianização ao longo da Idade Média: J. Caro Baroja, *El Carnaual (análisis histórico-cultural)*, Taurus, Madrid, 1979, 146-158; Luís Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo magico*, Cristiandad, Madrid, 1975, 17-32.

⁵⁶ Ver nota 3.

O culto dos mártires torna-se um assunto exclusivamente urbano. O camponês, se dele quiser tomar parte, deve abdicar das formas tradicionais que até aí revestia a sua participação. O mosteiro e o modelo de religiosidade que incentiva e propõe, deixa de ser um intermediário nas relações cidade/campo. Apenas subsistem os rituais paralitúrgicos, como a bênção dos campos pela campainha dos santos: manifestação religiosa que, perdida a memória do sistema devocional em que se enquadrava, passa a fazer parte de uma tradição dita popular. Desse povo descoberto e inventado pelos intelectuais românticos oitocentistas⁵⁷.

ABREVIATURAS E SIGLAS UTILIZADAS:

Livro das Lembranças – António Cruz, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, Biblioteca Pública Municipal, Porto, 1968, 89-147.

P. M. H., S. – *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum – Scriptores*, I, Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1856 ss.

Tratado – A. da Rocha Madail (ed.), *Tratado da Vida e Martírio dos cinco Mártires de Marrocos*, Coimbra, 1928.

⁵⁷ P. Burke, *Popular Culture in early modern Europe*, Harper & Row, New York, 1978, 3-22, 287-288.

Uma variante peninsular do mito de Melusina: a origem dos Haros no *Livro de Linhagens* do conde de Barcelos

Comunicação inédita apresentada ao colóquio *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais* (Coimbra, 20 a 22 de Março de 1985). Uma segunda versão deste trabalho encontra-se publicada na revista *Ler História* (Lisboa, 1985, nº 6,3-34), sob o título: “A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra”.

Entre as mais conhecidas figuras femininas legadas pela literatura medieval portuguesa encontra-se a da Dama do Pé de Cabra, desenvolvida numa narrativa contida no *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro de Barcelos (entre 1340-44). Presente na maior parte das selectas de literatura medieval, novelizada no século XIX por Alexandre Herculano¹, a Dama não tem sido, no entanto, muito estudada pelos medievalistas portugueses. A sua ligação a um contexto não nacional, a Biscaia medieval, e a existência de certos preconceitos epistemológicos-metodológicos que, relegando as fontes literárias para os domínios da fantasia e da curiosidade, não estimulam a sua abordagem histórica, parecem ser as principais razões para esse facto.

Por outro lado, os medievalistas espanhóis preferiram referir a personagem através de uma outra versão das origens da Biscaia posterior à recolhida pelo Conde – a inserida na *Crónica de Vizcaya* de Lope García de Salazar (1454) – tendo em

¹ “A Dama Pé-de-Cabra. Romance de um jogral” in Herculano, A., *Lendas e narrativas*, II, 1851.

conta apenas superficialmente o texto português, o que aliás se ficou a dever, em parte, à ausência, durante muito tempo, de estudos rigorosos acerca da personalidade e obra do conde de Barcelos.

Após os trabalhos dedicados por Lindley Cintra e Diego Catalán à figura e escritos de D. Pedro², e na posse de uma edição crítica do *Livro de Linhagens* devida a José Mattoso³ que, aliás, abordou em diversas ocasiões, a figura lendária da Dama do Pé de Cabra⁴, talvez estejamos em condições de tentar uma síntese da bibliografia portuguesa e espanhola dedicada à personagem, tentando fixar a data aproximada da composição da narrativa recolhida por Barcelos e interpretar o seu significado enquanto imagem da mulher oriunda da cultura nobiliárquica.

Começemos por recontar a história do *Livro de Linhagens*. Aí a Dama aparece na qualidade de progenitora da linhagem dos Haros, a família nobiliárquica titular do senhorio da Biscaia até meados do século XIV. Não que apareça relacionada com o primeiro senhor da Biscaia. O seu amante e esposo é, no texto conservado, Diogo Lopes, o quarto senhor. Contudo, podemos considerar as cinco primeiras gerações assinaladas pelo *Livro* aos Haros como o período fundacional da linhagem, uma vez que se trata de uma primeira dinastia da família que se interrompe na sexta geração por falta de varonia⁵.

Na verdade, é em torno destas primeiras gerações que se desenvolvem duas narrativas que, em conjunto com a história da Dama, constituem uma espécie de prólogo à apresentação da genealogia da família, reforçando o sentido do jogo de parentescos aí evocados: ligações matrimoniais a casas régias e condaís externas ou anteriores à dinastia castelhano-leonesa a que estavam sujeitos, como vassallos, os senhores de Haro no século XIV. O que marcava uma situação de superioridade relativamente à antiguidade das famílias reais e aristocráticas de Trezentos, libertando o senhorio a que se associavam desde a origem, o da Biscaia, de direitos históricos a reclamar pela coroa de Castela.

A primeira narrativa, a da *Independência da Biscaia*, como a denominou o seu último editor, J. Mattoso⁶, conta como numa terra onde *nom havia nem ũu senhor*,

² L. Lindley Cintra, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, I, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1951; D. Catalán, *De Alfonso X al Conde de Barcelos*, Gredos, Madrid, 1962.

³ J. Mattoso (ed.) *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, Academia das Ciências de Lisboa, 1980. Citaremos sempre de acordo com esta edição.

⁴ J. Mattoso, "As fontes do Nobiliário do Conde D. Pedro" in *A historiografia portuguesa antes de Herculano*, Academia da História, Lisboa, 1977, 21-66; Id., "Os Livros de Linhagens Portugueses e a Literatura Genealógica Europeia da Idade Média" in *Armas e Troféus*, 3ª série, 5, 1976, 132-150; Id., *Narrativas dos Livros de Linhagens*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1983, 65-71.

⁵ No *Livro de Linhagens* a genealogia dos Haros alcança 19 gerações divididas, atendendo à sucessão masculina no senhorio, em quatro dinastias: 1) a inglesa, de Froão a Monia Inígues - 6 gerações; 2) a navarra, de Fernando de Navarra a Maria de Lopes de Haro II - 11 gerações; 3) a castelhano-leonesa, de João Afonso de Castela a João Anes, o Torto - 1 geração; 4) a de Lara, que absorve a família - 1 geração.

⁶ Utilizamos os títulos atribuídos por J. Mattoso em *Narrativas...*, ed. cit..

se constituiu um senhorio, numa época anterior à da fundação do reino castelhano (*ante que el rey houvesse Castela*). Oprimidos pelo conde Moninho das Astúrias que impusera aos biscainhos a dádiva anual de *ũa vaca branca e ãu boi branco e ãu cavalo branco* por conhecimento, em troca da renúncia ao exercício de violências e pilhagens sobre a região, os habitantes da terra decidem tomar como defensor Froão, *irmão d'el rei de Ingraterra, que vinha de la deitado*, e que chegara em *ũa nao* à Biscaia, tendo em conta que se tratava de um *homem de prol e d'alto sangue*, isto é, de um nobre guerreiro capaz de os libertar de um preito imposto *por mui gram força que nom poderam fazer mais*.

É a vitória de Froão sobre o conde Moninho, possível graças ao auxílio dos biscainhos que se lhe juntam *aalem de ãa aldea que ora chamam Vusturio*, e alcançada na batalha de Arguriega, campo *que tanto quer dizer por seu linguagem de vasconço, como pedras vermelhas pelo nosso*, por nele ter sido morto o conde *com gram peça dos seus*, ficando a terra *cheia de sangue*, que determina a fundação do senhorio, o reconhecimento de um poder único de direcção e chefia, a existência de um senhor de Biscaia.

A segunda das narrativas, protagonizada por um bisneto do infante inglês, no que constitui um desdobramento familiar usual neste tipo de lendas, é a da *Dama do Pé de Cabra*. Por ocasião de uma caçada, indo em perseguição de um javali, Diogo Lopes é atraído, no interior de uma floresta, pelo canto de uma mulher que encontrou sentada num penedo. *Fermosa e mui bem vestida, mui bem feita em todo seu corpo, salvando que havia ãu pee forcado como pee de cabra, molher d'alto linhagem*, depressa provocou o enamoramento do herói e uma proposta de casamento, justificando Diogo Lopes o seu pedido por ele ser *senhor daquela terra toda*. Aceite a oferta, sob a promessa de que o herói nunca mais se benzeria, a Dama acompanha-o ao solar familiar, onde *viverom gram tempo e houverom dous filhos*.

Segue-se então a sequência da ruptura, da transgressão do interdito imposto ao nobre pela Dama, passada durante uma refeição na qual, segundo o costume da casa, Diogo Lopes *sentava a par de si o filho, e ela asseentava a par de si a filha de outra parte*. Atirando da mesa um osso de grande javali, caçado no próprio dia pelo cavaleiro, que, para esse efeito, tinha ido *a seu monte, veerom a pelear ãu alão e ãa podenga sobr'ele em tal maneira que a podenga travou ao alão em a garganta e matou-o*, o que provoca um comentário de espanto – *Santa Maria val, quem vio nunca tal cousa!* – acompanhado de uma benzedura. Nesse preciso momento a Dama desaparece com a filha por *ũa freesta do paço, e foi-se pera as montanhas, em guisa que a nom virom mais, nem a filha*, deixando ao esposo o varão, porque este *nom lho quis leixar filhar*.

Depois da ruptura com a Dama, e entramos aqui na terceira narrativa, a do *Cavalo Pardalo*, Diogo Lopes, reintegrado na sociedade cristã, aparece combatendo com os mouros. Cativado, no entanto, em Toledo, é libertado pelo filho, Iñigo Guerra, graças ao auxílio prestado pela Dama. Com efeito, consultados os biscainhos a respeito do resgate do pai, estes *disserom que nom sabiam maneira por que o podessem haver, salvando se fosse aas montanhas e achasse sa madre; e que ela lhe daria como o tirasse.*

Penetrado, mais uma vez, o espaço silvestre, a que Iñigo foi *soo, em cima do seu cavalo*, encontra a mãe que, numa clara demonstração dos seus poderes divinatórios, declara, mal ele se aproxima do penedo onde habitualmente se desvenda: *Filho (...) Vem a mim ca bem sei eu ao que vês.* Oferece-lhe então um cavalo *que andava solto pelo monte*, Pardalo, ao qual coloca um freio, e diz-lhe que este lhe duraria *em toda sa vida, e que nunca entraria em lide que nom vencesse dele.* Na posse do rápido Pardalo, e seguindo as instruções da mãe, que lhe revela o local onde encontrar o pai em Toledo, *ũu curral*, acha-se aí nesse mesmo dia, “voando” depressa como um pardal. Encontra o prisioneiro e regressa *ante noite* à Biscaia, tendo o cuidado de transportar Diogo Lopes *ante si. E assim foi.*

Terminam aqui as narrativas. Vejamos, contudo, o seu respectivo epílogo. Nele se afirma que alguns biscainhos *disserom e dizem hoje em dia* que a Dama do Pé de Cabra é o *coouro* da Biscaia e que, por tal razão, os senhores da terra lhe dedicam desde o tempo de Iñigo, um ritual propiciatório: *em ãa aldeia que chamam Vusturio, todolos deventres das vacas que matam em sa casa, todolos manda poer em ãa peça fora da aldeia, em ãa pena; e pela manhã nom acham i nada, e dizem que se o nom fizesse assim que algũu nojo receberia em esse dia e neessa noite, em algũu escudeiro de sa casa, ou em algũa cousa de que se muito doesse.* Interrompida a prática da preparação desta refeição ritual nocturna, a partir da morte de João Anes, o Torto (1328), *hoje em dia i*, na Biscaia, assistia-se à contínua subversão das relações entre o mundo selvagem e o mundo humanizado: a Dama *jaz com algũuas mulheres i nas aldeas, ainda que nom queirom, e vem a elas em figura d'escudeiro, e todas com que jaz tornam escooradas.*

Na *Crónica*⁷ de Garcia de Salazar, a origem dos Haros repousa não em Froão mas em Jaun Zuria, o senhor Branco, neto do rei da Escócia através da mãe, a qual tendo chegado por mar à Biscaia, *aí se preñó y nunca quise dezir de quien era preñada*, ou, *per otra manera dize la historia, la infanta (...) estando allí, se durmió con ella en sueños un diablo que llanan en Bizcaya Culebro, Señor de Casa, y que la empreñó y destas dos cosas no se sabe qual dellas fué más cierta.*

⁷ L. Garcia de Salazar, “Crónica de Siete casas de Vizcaya y Castilla” in *Revista de Historia y Genealogia Española*, III, 1914. Citamos de acordo com esta edição.

É a ele que recorrem os biscainhos quando invadidos por forças leonesas, chefiadas por um filho do rei, que, numa expedição punitiva, castigava a Biscaia, *porque hera de Castilla* e auxiliara a rebelião desse condado contra a realeza de Leão. Derrotados os invasores em Arguriega, onde foi morto o infante leonês, e expulsos do território cujo limite era dado pela árvore ritual de Lujaondo, o carvalho gafo ou doente, os biscainhos *con la grand alegría que ovieron y porque el dicho Don Zuria provó mucho bien por sus manos, tomaronlo por señor y alcanzaronle por Conde de Bizcaya, y partieron con él los montes y los monasterios á medias, y prometiéronle de ir con él cada y quando meneester lo obiesen asta aquel Árbol gafo á su costa dellos y con armas y sin sueldo, y que, si dende allí adelante les quisiese llevar, que les diese sueldo.*

Vitória que também coincidiu com a escolha do emblema heráldico por parte dos novos condes e com uma aliança matrimonial que contribuiu para o engrandecimento territorial do senhorio: *y este Conde Zuria tomó por armas dos lobos con el Señorío de Biscaya Encarnizados con dos carneros con las cabezas en las bocas, dos árboles entre ellos, y así los ovieron os Señores de Biscaya y todos, y en esta pelea murió don Sancho Astegures, Señor de Durango; que vino en ayuida de los biscaynos, y dexó una hixa legítima por ereda y no más, y casó este Don Zuria con ella; y ovo el Señorío de Durango con ella y, después acá, siempre fue con el Condado y Señorío de Biscaya.*

Como se pode ver, a versão quatrocentista da lenda da origem dos Haros ignora as figuras da Dama do Pé de Cabra, seu marido e filho, e, mesmo, a do cavalo Pardalo, para se concentrar, quase exclusivamente, no relato da batalha de Arguriega, protagonizado, não pelo Froão da versão do conde, mas por Jaun Zuria, o verdadeiro fundador mítico da linhagem.

É em torno desta batalha, da qual não existe qualquer prova documental, que se concentraram, em grande parte, os estudos dos historiadores medievalistas espanhóis. Considerada como traço revelador de longínquos desejos de autonomia da Biscaia em relação à coroa das Astúrias-Leão, ou, pelo menos, como marca da sua individualidade geopolítica, nela então se viu, enquanto registo literário, um eco de acontecimentos verídicos e muito anteriores, como sejam os confrontos ocorridos entre vascos e reis das Astúrias-Leão durante os séculos VIII e IX, segundo insinua A. de Mañaricua⁸, ou uma expedição punitiva realizada pelos mesmos reis, na segunda metade do século IX, contra uma base viking estabelecida no vale de Guernica, como o sugere J. Bilbao⁹. Estudos que ao considerarem a narrativa como memória deturpada de acontecimentos anteriores em nada contribuem

⁸ A. de Mañaricua, *Historiografía de Vizcaya (desde Lope Garcia de Salazar a Labayru)*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1973, 148-158.

⁹ J. Bilbao, "Sobre la leyenda da Jaun Zuria - primer señor de Vizcaya" in *Amigos del País, hoy*, 1, Bilbao, 1982, 235-263.

para a elucidação do seu sentido, uma vez que o que importa explicar são as razões porque num determinado momento, numa dada conjuntura, surgiu a necessidade de contar as origens dos senhores de Haro associadas à formação do senhorio da Biscaia, sob a forma de uma lenda.

Mais interessantes para esse propósito revelam-se os trabalhos dos etnólogos destinados a identificar o *coovro*, a cobra-macho do texto do conde, que aparece como o *Culebro*, o Senhor da Casa, na versão Garcia de Salazar. J. Caro Baroja¹⁰, com base num artigo de J. Barandiarán¹¹, identifica o *Culebro* com uma divindade da mitologia basca conhecida sob o nome de Maju ou Sugaar, a qual se associa à deusa Mari, a senhora das montanhas, que, por sua vez, reúne características próprias que a aproximam da figura da Dama do Pé de Cabra. Com efeito, Mari não só se relaciona com Maju, um dos seus esposos, chegando inclusive a confundir-se com ele, em razão das semelhanças das respectivas moradas - cavernas subterrâneas sitas nas montanhas e florestas da Biscaia -, como também com o cavalo, outro dos seus maridos, e com as lârnias, seres fabulosos, em parte humanos, em parte animais, que encantam e desposam os homens, se bem que, por vezes, lhes sejam atribuídos actos mais perigosos, como o de raptar, enquanto machos, as aldeãs formosas, levando-as para as suas cavernas, e o de matar, enquanto fêmeas, os recém-nascidos, chegando a beber-lhes o sangue.

Todas estas divindades, a que se pode acrescentar o Basojaun ou Busgosu, também referido por J. Caro Baroja¹², um senhor do bosque descrito como fauno de corpo veloso e grandes barbas, possuindo uma força prodigiosa e umas pernas terminadas, como as das cabras, em patas unguiladas, remeteriam então para o culto da floresta e da natureza, dominados pela presença tutelar de uma deusa cujas capacidades proteicas incluíam a possibilidade de se metamorfosear em seres de outro sexo. O que, no seu conjunto, constituiria então o substrato folclórico da lenda comum às duas versões conhecidas, apontando, como o pretende A. de Mañaricua, para uma versão anterior hoje perdida.

Contudo, todos estes dados não são suficientes para explicar a adopção de um determinado esquema narrativo que os mobilizou e organizou em torno de propósitos lendários e genealógicos. Como o reconheceu J. Juaristi¹³, para o qual a figura de Jaun Zuria se inspiraria directamente em relatos da matéria da Bretanha, sobretudo numa das versões, recolhida por Garcia de Salazar, das origens de Merlim, segundo

¹⁰ J. Caro Baroja, "Las lamias vascas y otros mitos" in Id., *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, Ed. Nacional, Madrid, 1944, 29-72.

¹¹ J. de Barandiarán, "Mari o el genio de las montañas" in *Homenaje a D. Carmelo de Echeagaray*, San Sebastián, 1928, 245-268.

¹² J. Caro Baroja, "Sobre el arbol de Guernica y otros arboles con significado juridico y politico" in Idem, *Ritos y Mitos Equivocos*, Istmo, Madrid, 1974, 353-391.

¹³ J. Juaristi, *La leyenda de Jaun Zuria*, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao, 1980, 32-37.

a qual era filho de uma princesa de Gales e de um demónio incubo, e J. Perez de Urbel¹⁴, para quem o antropónimo Froão da versão Barcelos é uma *reminiscencia lejana* de Fernão Gonçalves, o conde, em parte lendário, cujas acções militares em prol da autonomia de Castela contra os reis de Leão teriam sido o núcleo inspirador da lenda da batalha de Arguriega.

Mas, ainda aqui, se confunde a nuvem com Juno. Tratam-se de influências, mesmo admitindo que comprovadas, pontuais, insuficientes para filiar o conjunto das narrativas num mesmo tipo de texto, de molde ficcional, ele próprio historicizável. É nesse sentido que, independentemente dos autores espanhóis, J. Mattoso aproximou as narrativas da fundação dos Haros da Biscaia, tal como aparecem em Barcelos, dos contos melusianos, apoiando-se num trabalho de J. Le Goff e E. Ladurie¹⁵, continuado, entretanto, por S. Lecouteux¹⁶ e L. Harf-Lancner¹⁷.

Tais contos, que devem a sua designação genérica, após uma obra pioneira de G. Dumézil¹⁸, à figura de Melusina, a mítica fundadora da linhagem dos Lusignan, senhores de Chipre (1192-1473), Arménia (1342-1375) e do condado da Marca (século XIII), repousam no seguinte esquema narrativo: um ser sobrenatural une-se a um mortal e concede-lhe o seu amor em troca da promessa do respeito de um interdito, levando a respectiva transgressão ao desaparecimento do ser superior.

Amplamente atestados na cultura folclórica universal, aparecem registados na literatura do Ocidente medieval nos séculos XII e XIII, mais precisamente entre 1170 e 1210, surgindo em obras produzidas por autores associados à corte plantageneta. Na verdade, é nesta que se forma um amplo *corpus* literário onde, através da influência do lirismo provençal e da matéria da Bretanha, se passa a valorizar a temática amorosa de cariz erótico e o maravilhoso de raiz pagã, proporcionando, numa atmosfera propícia à inovação cultural, a incorporação de temas e motivos próprios da cultura popular, até aí desprezados por uma cultura erudita demasiado marcada pela fixidez, ortodoxia e moralismo espiritual dos modelos de origem clerical.

Desenvolvendo o tema das divindades silvestres e aquáticas amorosas de um mortal, ao qual dispensam riquezas e prodigalidades infundas, os contos melusianos reintroduzem no mundo letrado os valores míticos da abundância, fecundidade e regeneração - atributos da chamada terceira função da ideologia trifuncional

¹⁴ J. Perez de Urbel, "Vizcaya y Castilla (800-1000)" in *Edad Media y Señorios: el señorío de Vizcaya*, Publicaciones de la Diputación de Vizcaya, Bilbao, 1972, 199.

¹⁵ J. Le Goff, E. Ladurie, "Mélusine maternelle et défricheuse" in *Annales, ESC*, 1971, 587- 622.

¹⁶ C. Lecouteux, "La structure des légendes mélusiniennes" in *Annales, ESC*, 1978, 294-306; Idem, *Mélusine et le chevalier au cygne*, Payot, Paris, 1982.

¹⁷ L. Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Champion, Paris, 1984.

¹⁸ G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929.

indo-europeia¹⁹, ligando-os, explicitamente, às imagens da floresta e da mulher, enquanto encarnações do princípio da fertilidade e, por extensão, ao da sexualidade reprodutora.

Hipóstases dos deuses escandinavos Njordr ou Freyr, ou das deusas-éguas tipo Macha-Épona-Rhianon, ligadas ao culto do cavalo, maternidade e riqueza, herdeiras, por sua vez, da grande Deusa-Mãe pré-histórica, com a qual os reis míticos celtas se acasalavam uma vez por ano em troca de prosperidade para o seu povo, as damas amantes da floresta são referidas, a partir do século XII, como fadas: entidades sobrenaturais em que também se fundem as características que a cultura clássica atribuiu às Parcas e às ninfas.

Conhecidas de igual modo como Damas Abundância, as damas da floresta, cujo culto nos meios rurais incluía a oferta propiciatória de refeições rituais nocturnas, prática já descrita por Burcardo de Worms cerca do ano mil, povoam, na sua dupla qualidade de entes dotados de poderes divinatórios e proféticos e de atributos erótico-sexuais, a literatura leiga e cortesã dos séculos XII e XIII, sobretudo a relacionada com a temática bretã, porque mais aberta a influências folclóricas. Aí aparecendo a desempenhar, quer o papel de fadas madrinhas, o que é corrente na épica, onde vaticinam os heróis para empresas gloriosas e os auxiliam em momentos de dificuldade, quer o papel de fadas amantes, distribuindo prosperidade aos cavaleiros eleitos para os seus amores.

Acompanhadas por animais dotados de poderes mágicos, como cervos e javalis brancos, a cor que se associa ao feérico, os quais conduzem os mortais, através de uma caça maravilhosa, à fada amorosa, ou por velozes cavalos, com que por vezes premeiam os seus eleitos, tal como o cavalo Bayard, dado pela fada Oriana a Renaud de Montauban, para além de cavaleiros fadados, os cavaleiros vermelhos, tendo por função dar o seu amor às damas terrestres e, na qualidade de gigantes-guardiões da floresta, possibilitar aos heróis humanos, por um combate desmesurado, a realização de proezas guerreiras cujo final passa pela conquista dos favores da dama, as Damas Abundância definem os contornos de um reino abastado sob o qual imperam.

Um reino sobrenatural que, pela sua exterioridade social, incitamento à aventura e dificuldade de acesso, forma, em conjunto com a beleza esplendorosa da sua senhora, herdeira de tesouros infindos, o cenário vivencial imaginado pelos jovens

¹⁹ Vejam-se, entre outros trabalhos de G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris, 1977. Um dossier crítico feito a propósito da obra de G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, sobre a pertinência e resultados da aplicação das teorias de Dumézil ao estudo da civilização medieval, encontra-se em J. Le Goff, "Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale" in *Annales, ESC*, 1979, 1187-1215.

guerreiros. Sobretudo pelos *juvenes* que, sendo afastados da herança familiar pela sua condição de secundogénitos, procuram fora da corte a sempre difícil fama militar que lhes permita a obtenção de riquezas materiais e a mão de uma rica herdeira.

Será essa ascensão à categoria de homens casados, de detentores de senhorio e família, que lhes dará os meios para reproduzir no seu solar, na sua corte, dominada pela tríade doméstica senhor/dama/herdeiro, o universo existencial em que foram educados, o microcosmo cortesão, a ordenação perfeita e modelar de uma sociedade dominada pela cavalaria. Por eles.

Um projecto, um sonho que, por o ser, implicava medos, receios, pavores que se traduziam, na ficção literária, pela multiplicação dos obstáculos, das provas, conducentes à captura e domesticação da fada. O desejo da dama, da herdeira, da casa senhorial, da fortuna, sempre adiado e ansiado, criava condições para o desenvolvimento de sentimentos misóginos, reforçados pelos longos anos em que os *juvenes* viviam no seio de um grupo exclusivamente masculino, e pela moral clerical sempre pronta a identificar a mulher ao carnal, à tentação e ao pecado.

Daí que na literatura feérica tenham acolhimento as fadas que aprisionam os amantes, subtraindo-os ao mundo cavaleiresco e que, como Morgana, não hesitam em utilizar processos tão pérfidos e desonrosos como raptos e envenenamentos. É que o encontro com Dama Abundância também podia custar ao herói a sua liberdade de acção, a perda da aventura e, mais grave, a da própria memória, ou seja, o estatuto de nobre. Ou então, caso da transgressão do interdito em certos contos melusianos, o regresso a uma situação mais angustiante do que aquela em que se encontrava antes do auxílio da fada. A pobreza e a ruína depois do poder e do fausto.

Medos que encontravam a sua primitiva formulação no destino que ao guerreiro assinalavam as antigas mitologias indo-europeias²⁰. Votados ao ofício da guerra e exercendo as violências que lhe são habituais, os deuses guerreiros acabam por transgredir e violar a ordenação cuja salvaguarda lhes estava confiada. Excedendo-se, de acordo com uma lógica inerente à própria força que utilizam, põem em causa, continuamente, a soberania jurídico-política das divindades da primeira função e atentam contra os valores auto-regeneradores da terceira função, provocando um sem número de revoltas, destruições, pilhagens e mortandades. Vítimas da sua função, é-lhes então destinada uma permanente solidão, castigo e forma de expiação dos seus “pecados”, e um contínuo deambular que afaste para o exterior a sua temível agressividade, conduzindo a uma dinâmica auto-superativa e provocando a necessidade da realização de feitos cada vez mais grandiosos.

²⁰ G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects de la fonction guerrière chez les Indoeuropéens*, PUF, Paris, 1970.

De acordo com o exposto, as lendas da fundação dos Haros e do senhorio da Biscaia na versão Barcelos são então uma variante peninsular dos contos melusianos, inserindo-se, como eles, no âmbito de uma ideologia cavaleiresca da sociedade tal como a caracteriza G. Duby²¹.

Reexaminemos as narrativas. Na primeira (*Independência da Biscaia*) somos introduzidos num espaço polarizado por Vusturio e Arguriega, a aldeia e o campo de batalha, a sociedade biscainha e a violência dos senhores. Uma sociedade sem chefes de guerra, obrigada a ceder os símbolos brancos da sua soberania, o boi, o cavalo e a vaca, atributos das três funções da ideologia tripartida indo-europeia²², à tirania de um senhor. Uma sociedade ameaçada por um conde feroz e cobiçoso, em socorro da qual aparece um príncipe exilado e errante que mata o tirano e se apodera da terra, aí constituindo senhorio e família. Estamos, portanto, face à lenda da conquista da Biscaia, de um território disputado entre um conde, governando as Astúrias, a sede histórica do reino de Leão e Castela, e um príncipe que, desterrado, logo não sujeito a vínculos políticos com o seu reino de origem, se revela sensível aos protestos dos biscainhos contra um poder intruso, e aceita, provando merecê-lo, ser senhor da região.

Na segunda narrativa (*Dama do Pé de Cabra*) a dialéctica espacial aldeia/campo de batalha, conduzindo à entrega consentida da Biscaia aos Haros, é agora substituída pela tensão solar/floresta. À conquista do espaço sociabilizado junta-se a conquista do espaço selvagem, à batalha sucede-se a caçada. A terra, de que o herói era senhor, é oferecida à dama titular da floresta, em troca da reprodução familiar, dos poderes regeneradores que permitiam a continuidade da linhagem.

Mas tal como o herói se associa aos biscainhos, a fada associa-se ao mundo feérico. Dois mundos em tensão, em confronto. Diogo Lopes e a Dama do Pé de Cabra vivem uma relação forçosamente efémera, resultante de cedências mútuas, de um isolamento recíproco. Se o herói não comunga integralmente da sociedade humana, porque, respeitando o interdito imposto, se auto-excluída das solenidades religiosas, o espaço privilegiado da sociabilidade medieval, a fada, trocando a floresta pelo solar e unindo-se a um mortal, exilava-se da sociedade sobrenatural.

A responsabilidade da ruptura é da iniciativa do mundo da floresta-montanha. Após o renovar da penetração no espaço feérico através da caçada que, desta vez,

²¹ G Duby, *Les trois ordres...*, ed. cit.; do mesmo autor vejam-se ainda: "Les 'jeunes' dans la société aristocratique dans la France du Nord au XII^e siècle" in *Annales, ESC*, 1964, 835-846; *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Hachette, Paris, 1981; *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Fayard, Paris, 1984.

²² A utilização do boi como símbolo da primeira função, a da soberania jurídico-política e "mágica", também se encontra na *Lenda de Bamba* (ou *Lenda de Bamba Lavrador* ou, ainda da *Eleição de Bamba*), narrativa recolhida pelo conde de Barcelos numa sua obra, a *Crónica Geral de 1344*, através de uma fonte navarra, o *Libro de las Generaciones*. Aí os bois, um branco e outro vermelho, servem de sinais para o reconhecimento do homem que, por desígnios divinos, devia ascender ao trono visigótico. Cf. L. Lidley Cintra (ed), *Crónica Geral de Espanha de 1344*, II, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1954, 230-32; D. Catalán, *De Alfonso X...*, ed. cit., 357-360. Sobre o cavalo e a vaca ver à frente.

leva à morte do animal-emissário, o javali, segue-se a visualização da luta em que a podenga vence o grande cão alão. Uma imagem provocatória para o herói, uma vez que simbolizava o triunfo da fada sobre o mortal, a rebelião da floresta contra o solar.

O protesto do senhor, traduzindo-se na realização do acto proibido, conduz então à reivindicação da superioridade do mundo humano sobre o feérico, à reinserção social do nobre e ao abandono deste pela fada. Opção que se desenvolve num sentido favorável ao herói: utilizando a força retém o filho, o princípio masculino vence o feminino, o solar triunfa sobre a floresta. Sem que não deixe de provocar um ressentimento por parte do mundo feérico: um decréscimo do poder da família que, todavia, será recuperado aquando da sucessão no senhorio do filho da fada, do que concentra em si os atributos dos dois mundos.

Na terceira narrativa (*Cavalo Pardalo*), o jogo dos espaços que prevalece é o da relação interior/exterior, senhorio, contendo em si o binómio solar/floresta, e território islâmico, vocacionado unidimensionalmente para a guerra ofensiva. É nesta narrativa que melhor se revela o conteúdo do dote que a conquista da fada trouxe para a família: o da promessa de vitórias ininterruptas, o reforço dos poderes bélicos e guerreiros dos seus descendentes. Qualidades necessárias à salvaguarda e aumento do património do solar e do bem-estar dos biscainhos. Para estes últimos, a questão é clara: os assuntos da guerra, da afirmação exterior da família, dizem respeito à fada, aos carismas da força indomável do mundo da floresta. A Dama também o sabe: *ca bem sei eu ao que vêes*. É a ela, à senhora da natureza impetuosa, que se deve o presente do cavalo Pardalo, do animal fadado, indissociavelmente ligado à actividade bélica²³, veloz, forte e sempre vitorioso, que não come nem bebe, que pertence ao mundo perene das forças vitais e redentoras.

Um presente dado em atenção ao filho e não ao esposo. Diogo Lopes espera ajuda num curral, na domesticidade de um abrigo para animais sujeitados, carente dos ímpetos e rebeldia nobiliárquicos que o tornaram vulnerável aos inimigos e levaram à sua captura. Para que seja possível a sua libertação terá mesmo que ser envolvido, protegido, na viagem feérica que o reconduz à Biscaia, pelo corpo de seres fadados,

²³ O cavalo, símbolo da segunda função da ideologia trifuncional indo-europeia, uma vez que se associa intimamente ao grupo social que a ela corresponde, o dos guerreiros, os *bellatores*, e que traduz a sua principal qualidade, a bravura, constitui, tal como o afirma G. Dumézil, um elemento indispensável aos contos melusianos (*dans les rares cas où le pacte mélusien ne comporte pas l'interdiction du fer, le cheval apparaît cependant - Le problème des Centaures*, Paris, 1929, 269). Por outro lado, tanto a épica francesa como a peninsular, dão grande relevo ao tratamento do cavalo dos heróis, dotando-o mesmo de poderes extraordinários, o que faz com que a *Lenda do Cavalo Pardalo*, marque o ponto de encontro entre os fundos mítico e épico do ciclo de narrativas fundacional dos Haros. Citem-se como exemplos mais significativos dos dois conjuntos épicos referidos, o cavalo Bavard da gesta *Renaud de Montauban* (Martin de Riquer, *Les chansons de geste françaises*, Nizet, Paris, 1968, 251-7; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble, 1960, 74-6) e o cavalo Bavieca do *Poema del Cid* (Martin de Riquer, "Bavieca, caballo del Cid Campeador y Bauçan, caballo de Guillaume d'Orange" in *La leyenda del Graal y otros temas épicos medievales*, Prensa Española, Madrid, 1968, 227-47).

os do filho e do cavalo, condição indispensável ao usufruto dos perigosos, se não convenientemente manipulados, poderes do mundo da floresta. O pai, castigado pela traição à fada, será no entanto substituído pelo filho, Iñigo, o da Guerra, no desfrute de tais poderes. Filho a quem a mãe, a fada, profetiza, no que constitui uma certeza, vitórias infindas.

Finalmente, no epílogo, a notícia dos sacrifícios rituais à fada, oficializados pelos senhores da Biscaia, pelos seus descendentes. Concentração e polarização dos espaços. A floresta e Vusturio, o ponto de encontro entre os biscainhos e o fundador da linhagem, Froão, num cerimonial constituinte do senhorio, a sede da casa da família, cenário do relato melusiano propriamente dito, a residência dos herdeiros da fada. Duas margens, dois limiares: o penedo, simulacro daquele em que entrona a dama nas suas aparições aos mortais e o solar. Solar onde se matam os animais-símbolo da terceira função, as vacas²⁴. Penedo, onde se colocam as vísceras, os interiores. Às refeições diurnas correspondem as refeições nocturnas. O alimento e o sangue como a comunicação entre os dois mundos. Como um preito recíproco cuja continuidade permite a manutenção da ordem, a circulação vivificante de energias vitais, a continuação da recepção dos dons da floresta por parte do solar, possível devido à homenagem prestada à soberana do mundo feérico, à Dama do Pé de Cabra .

Neste ciclo de narrativas sobre os Haros, a vitória de Arguriega e a Dama simbolizam então dois capítulos de uma gramática de poder que se remetem reciprocamente: o valor guerreiro e o sangue. Pelo primeiro, reforçado pela origem régia do fundador da linhagem, a família justifica o seu domínio sobre a Biscaia; pelo segundo, a posse de carismas sem os quais esse poder se anularia na sua funcionalidade social. São, portanto, as qualidades do nobre guerreiro, os valores da segunda função da ideologia trifuncional, que estruturam toda a sociedade, a eles subordinando-se os valores próprios da função nutritiva, implícitos na conquista da Dama e no assegurar da continuação biológica da linhagem, e os relativos à primeira função, a jurídico-política, presentes na titularidade do senhorio e na ordenação dos rituais propiciatórios à manutenção da ordenação social.

Esta arrojada concepção do poder e da sociedade, elevando praticamente os Haros à categoria de príncipes, a detentores de um reino e a enunciadores de leis sociais, só pode ter sido formulada num momento de grande rivalidade com os grandes

²⁴ Para além de evocarem a ideia de temperança, qualidade principal da terceira função, vemos que a elas se associam, através do ritual transcrito, as correspondências simbólicas que lhes são próprias: o ventre, as vísceras, a actividade nutritiva. Por outro lado, em contraste com o boi e o cavalo, animais simbólicos das outras funções nos textos em análise, representam o princípio feminino ligado às noções de fecundidade, reprodução, maternidade (aleitamento) e riqueza.

silenciados da lenda, os reis de Castela-Leão, os suseranos de quem os senhores da Biscaia eram vassallos. O que nos conduz, pelo exame histórico das relações entre os monarcas castelhano-leoneses e os Haros da Biscaia, a um homónimo do esposo da Dama. Ao Diogo Lopes que governou o senhorio entre 1170-1214²⁵.

Ora, é durante a sua administração que o senhorio adquire o seu perfil físico e jurisdicional, segundo expressão de J. Garcia de Cortázar²⁶. Limitado até aí à chamada Biscaia nuclear, passa então a incluir o Duranguesado, doado ao senhor de Haro em 1212 por Afonso VIII em reconhecimento do papel por ele desempenhado na batalha das Navas, e uma porção significativa das Encartaciones, obtida pela linhagem graças a uma hábil política matrimonial desenvolvida com as famílias aristocráticas da zona.

Aproximando-se dos seus actuais limites, o senhorio da Biscaia vê ainda fortalecida a posição da sua família dirigente graças às discórdias que entre 1201-1205 opuseram o senhor de Haro a Afonso VIII e que foram motivadas por questões económicas e familiares. Estas últimas desenvolvem-se em torno das hostilidades praticadas pelo seu suserano contra uma sua irmã, Urraca Lopes de Haro, terceira mulher de Fernando II de Leão, a qual, querendo favorecer os seus filhos em detrimento do herdeiro do trono de que era rainha, Afonso IX, que, por sua vez, era casado com a filha de Afonso VIII, Berengária, provoca a aliança entre o enteado e o respectivo sogro contra ela.

Desvinculando-se da sua condição de vassallo, Diogo Lopes abre então hostilidades contra o rei castelhano, a quem derrota em Estella, e entra na vassalagem do rei de Navarra, prestando-lhe homenagem pelo seu senhorio. Será pela paz de Cebrenos (1205) que regressa à corte castelhana, notabilizando-se depois na batalha de Navas de Tolosa, onde chefia os exércitos de Castela, Aragão e Navarra, obtendo grandes recompensas de Afonso VIII e o reconhecimento dos seus direitos sobre a Biscaia.

²⁵ Salvo nota em contrário, para os dados referentes à Biscaia e aos Haros históricos, baseamo-nos em: L. de Salazar y Castro, *História geneológica de la Casa de Haro*, manuscrito editado em duas partes, 1920 (Biblioteca de História Vasca; vol III) e 1959 (Archivo Documental Espanol publicado por La Real Academia de la Historia, T. XV); Jesús de Leza, *Los Lopez Diaz de Haro, señores de Vizcaya, y los señores de Cameros, en el gobierno de la Rioja durante la Edad Media*, Logrono, 1954; Salvador de Moxó, "De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria Castellana en la Baja Edad Media" in *Cuadernos de Historia*, Madrid, 3, 1969, 46-54; Id., "El señorío de Vizcaya: planteamiento para el estudio comparativo del regimen señorial hispánico en la Edad Media" in *Edad Media y Señoríos: el señorío de Vizcaya*, ed. cit., 125-137; Id. "La sociedad política Castellana en la época de Alfonso XI" in *Cuadernos de Historia*, Madrid, 6, 1975, 224-226; F. Sesmero Perez, "Genealogia de los señores de Vizcaya y la incorporación del título de 'señor de Vizcaya' a Castilla" in *La sociedad vasca rural y urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*, Diputación Provincial de Vizcaya, Bilbao, 1975, 161-222.

²⁶ J. Garcia de Cortázar, "La creación de los perfiles físicos y institucionales del señorío de Vizcaya en el siglo XIII" in *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, Nice, 1983, 1-11.

Regressemos, com um novo olhar, à ficção genealógica. As relações de parentesco atribuídas pelo *Livro de Linhagens* aos Haros míticos - o entroncar com as casas reais inglesa, de quem Froão, o fundador, é dado como descendente, e navarra, de que um bastardo, Fernando, desposando a herdeira da família, Monia Iñigues, origina uma segunda dinastia dentro da casa Haro, bem assim como o casamento atribuído ao segundo senhor, o qual desposando Elvira Bermudes, neta de Laím Calvo, um dos juízes de Castela donde descendem os reis castelhanos e o Cid, remete para um tempo em que os reis ainda eram condes a origem do senhorio - e o próprio significado da *Lenda da Independência da Biscaia*, apontam para uma mesma finalidade: a de apresentar o senhorio não sujeito à coroa de Castela.

Tal facto apenas poderia ter sido possível no período dos confrontos travados entre Diogo Lopes e Afonso VIII de Castela, isto é entre 1201-1205. A *Lenda da Independência da Biscaia* projectaria assim, num tempo mítico de fundação, um conflito real: a derrota do conde Moninho em Arguriega corresponderia à vitória de Estella. Ao mesmo tempo que simbolizava o carácter de inviolabilidade próprio de todo o território constitutivo do senhorio, sobre o qual só exerceria o poder quem fosse julgado digno de tal pelos biscainhos. Nesse sentido, a batalha de Arguriega representava o antecedente mítico das juntas de Arechavalagana, as assembleias políticas onde, debaixo de um grande carvalho ritual, se recebiam os senhores da Biscaia.

Por essa altura, e certamente relacionado com o relato anterior, teria também sido composta a *Lenda da Dama do Pé de Cabra*. Tendo como protagonista um primitivo Diogo Lopes, antecedente do senhor biscainho de inícios do século XIII e preocupada em explicar como da transgressão de um pacto, a violação do interdito imposto ao herói pela fada, resultou a grandeza da casa do vassalo rebelde, vinculando o destino da família a um futuro prestigiante, legitimava, afinal, o comportamento do Diogo Lopes histórico, ao mesmo tempo que demonstrava como os atentados aos membros da linhagem seriam forçosamente vingados e derrotados. Ideia desenvolvida pela *Lenda do Cavalo Pardalo*, cujo herói, Iñigo, reactualizava o nome do verdadeiro primeiro senhor da Biscaia, o conde Iñigo Dias, a quem Afonso VI concedeu, em 1076, um senhorio jurisdicional na região²⁷.

Mas este projecto de refundação mítica do poder dos Haros, composto originalmente no círculo cortesão de Diogo Lopes entre 1201-1205, não surge isolado enquanto medida tendente à exaltação da linhagem. As vitórias das Navas e Úbeda contra o Islão, onde se demonstrou o valor guerreiro de Diogo Lopes, levam a uma alteração do escudo-brasão do senhor de Haro: aos dois lobos que nele figuravam juntam-se outros símbolos relacionados com as mencionadas batalhas.

²⁷ G. Monreal, "El señorío de Vizcaya. Origen, naturaleza jurídica. Estructura institucional" in *Anuario Historico del Derecho Español*, XLIII, 1973, 113-206.

De Diogo Lopes de Haro conhece-se a hospitalidade dada a jograis e trovadores, os quais nunca lhe regatearam elogios e louvores. Aimeric de Peguilhan e Raimon Vidal de Bezaudun chegam a ver na sua morte, em simultâneo com a de outros mecenas, o fim de uma época poética caracterizada pela grande generosidade dos senhores: um tempo, dizem, em que existia Mérito e Liberdade, os incentivadores máximos da criação literária²⁸.

Vivia-se então, nos finais do século XII e princípios do XIII, um ambiente favorável ao desenvolvimento de uma literatura leiga e cortesã, apologética dos titulares das casas régias e senhoriais, através da qual circulavam temas e motivos provenientes de distintas áreas geo-culturais, dada a constante vinda de trovadores e jograis provençais à península e ao facto de, desde 1170, ser rainha de Castela uma filha de Henrique II Plantageneta e Leonor de Aquitânia, a qual decerto introduzira na sua corte o gosto pela temática da Bretanha e pelas histórias feéricas²⁹. O que explicaria a filiação literária das lendas fundacionais dos Haros no ciclo dos contos melusianos compostos por essa altura em distintas regiões do Ocidente feudal.

Sem dúvida que a própria Biscaia suscitaria por si só, a um familiar da literatura feérica, o cenário ideal para localizar um reino fantástico e sobrenatural. Um cimo montanhoso, à beira da infinitude oceânica, habitado por gentes que falavam uma língua estranha e única e que prestavam culto a divindades silvestres e aquáticas. Um mundo encantado, em suma. À espera de um herói aventureiro, um *juvenis*, que vencesse os senhores da floresta e desposasse a filha, dando origem a um novo reino. Um nobre cavaleiro que sociabilizasse, feudalizasse, a misteriosa terra. Como faziam os Haros, os senhores que ostentavam os lobos na sua heráldica. Os donos daquelas paragens. Os que comungavam do respectivo sortilégio e magia.

Faltava apenas o interesse pela composição da história. O conjunto de circunstâncias que a tornassem útil e mesmo necessária, provocando a admiração do auditério que a escutasse e a generosidade ou protecção do senhor a quem era dedicada. O seu autor deveria ter um relativo conhecimento das questões político-feudais em que estava envolvido o senhor de Haro, assim como dos temas e motivos da literatura feérica e dos costumes e tradições folclóricos próprios da Biscaia.

Talvez Rigaut de Berbezilh, o que *se deletava molt en dire en sas cansos similitudines de bestias e d'ausels e d'omes, e del sol e de las estrellas, per dire plus novellas rasos qu' autre non agues ditas*, e que, depois da morte da sua dama, *s'en anet en Espaingna al baron Don Diego; e lai visquet, e la mori*³⁰. O seu gosto pelas histórias insólitas protagonizadas por animais, astros e homens combinar-se-ia

²⁸ C. Alvar, *Textos trovadorescos sobre España y Portugal*, Planeta, Barcelona, 1978, 17 e 258-9.

²⁹ R. Menéndez Pidal, *Poesia juglaresca y juglares*, Espasa-Calpe, Madrid, 1942, 88-102.

³⁰ C. Alvar, *op. cit.*, 263-4.

bem com a feitura de uma lenda onde os lobos dos Haros se relacionavam com javalis, cães, cabras, cavalos, bois e vacas, uma narrativa onde a noite e o dia são marcos cronológicos fundamentais. Contudo, de Rigaut, nada se sabe a partir de 1158, constando que morrera cerca de 1163. A ser o autor, ou o idealizador da lenda, esta teria sido depois retocada entre 1201-1205. Refuncionalizada aquando da aventura feudal ocorrida a D. Diogo.

A versão que sobreviveu, a que, por escrita num pergaminho, na pele de um animal, constituiu talvez a última homenagem ritual prestada à fada, revela um certo à vontade no manejo da retórica feudal, o que poderia apontar para a autoria de um trovador nobre que reunisse, por sua vez, as características apontadas anteriormente. Seria admissível que ela se devesse ao genro de D. Diogo, o senhor de Cameros, Rodrigo Dias, o Bom³¹. Titular de um senhorio fronteiro como o do sogro, de igual modo herói das Navas e protagonista, mais tarde, de uma semelhante questão feudal, também protector de trovadores e jograis provençais, compôs poemas em galaico-português. Dado este percurso, não será inverosímil pensá-lo como autor ou refundidor das lendas fundacionais da linhagem a que se associava por casamento.

Meras hipóteses que, por enquanto, não são passíveis de comprovação. Todavia, o facto de poderem ser formuladas, de que para a composição das lendas se possam encontrar diversos hipotéticos autores, só demonstra que para um projecto de exaltação familiar de D. Diogo não faltavam candidatos. Que para este nobre, guerreiro e cortesão, frequentador das casas reais castelhana e aragonesa, os trovadores e jograis desempenhavam um papel sociocultural imprescindível: o de modeladores da opinião pública e criadores de imagens de fama e prestígio, indispensáveis ao paço e à política dos grandes senhores feudais.

O retomar da lenda no século XIV, a qual, tenha ou não tido uma versão escrita de Duzentos, fora conservada no património simbólico da linhagem, dá-se numa conjuntura diferente. A parte final do epílogo às narrativas da versão Barcelos é significativa. Nele se menciona a interrupção do ritual propiciatório à fada a partir de 1328. Na Biscaia vivia-se então uma situação de desordem: a ruptura da homenagem prestada à Dama, detendo a transmissão das energias guerreiras, provoca desregramentos e mesmo a morte no mundo humano, atingindo pelos elos de uma longa cadeia o solar, os dependentes ligados à guerra, os escudeiros, a própria soberania do senhorio.

Os biscainhos sem senhor, sem eleitos pela fada, ficam sujeitos à tirania e à guerra interna. A Dama necessita de interlocutores à altura, aceites e escolhidos

³¹ C. Michaelis de Vasconcelos, *Cancioneiro da Ajuda*, II, Halle, 1904, 574-9; Salvador de Moxó, "La sociedad política...", *ed. cit.*, 226-7.

por ela, por onde circule parte do seu sangue, que se aparentem consigo. Sob pena de se transformar no *coovro* da Biscaia, na serpente-macho, que se arrasta, labiríntica, pelos campos em busca de alimento, atraindo as vítimas pelo silvo encantatório e transportando-as depois para as covas subterrâneas onde tem o seu covil, as profundidades das montanhas que servem de local ao seu banquete nocturno, o sítio onde digere e assimila as suas presas.

Regressão de fada em relação à sua tentativa de humanização: readquirindo o aspecto da serpente primordial, a que evoca, sob a forma de dragão, as forças malélicas da natureza, potencializa o respectivo carácter destrutivo e sanguinário. Como o demonstram as mulheres indefesas com quem se relaciona, com quem copula: *escooradas*, sem cor, tendo perdido o sangue e a vitalidade. O sacrifício ritual à fada, as vísceras ensanguentadas das vacas expostas de dia no penedo, por falta de um sacerdote oficiante, é substituído, pela vontade vingativa do ente desprezado, por uma caça aos mortais, pela obtenção desordenada e anárquica de sangue e tributos. Sem chefes militares legítimos, os campos vermelhos de Arguriega alastram-se pelo senhorio: a guerra defensiva e externa torna-se interna e opressora; travestindo-se em escudeiro, a fada derrama o sangue regenerador, o ligado às mulheres, à fecundidade e à maternidade. É que, não controlados, os poderes da Dama são tão nefastos como os poderes dos tiranos. São, provavelmente os mesmos. Neste contexto, as narrativas que examinámos têm uma função precisa: a de exortar ao restabelecimento dos normais contactos entre os dois mundos e a de provocar a rebelião contra os tiranos.

Que Biscaia histórica corresponde a esta ficção? A este mundo às avessas onde, com uma certa ironia e tom de paródia, a fada muda de sexo e condição, tornando-se escudeiro e dando os seus amores às indignas aldeãs? Desde 1289 que, pela extinção varonil do ramo promogénito dos Haros, a Biscaia era governada por uma mulher: Maria Dias de Haro I, irmã do anterior senhor e casada com o infante D. João, filho de Afonso X.

Herança contestada e atribulada. Maria Dias I vê os seus direitos ao senhorio serem usurpados, primeiro pelo cunhado, Sancho IV, que os cede a seu filho, o infante D. Henrique (1289-1295), e depois pelo tio paterno, Diogo Lopes de Haro, o Intruso (1295-1310). Entretanto, por morte deste, finalmente na posse do senhorio, cede, mais tarde, os respectivos direitos ao filho, João Anes, o Torto, que os exerce de 1322 a 1326, ano em que é mandado assassinar por Afonso XI, a pretexto de uma sua aliança com o antigo regente, D. João Manuel, julgada ameaçadora para os interesses do jovem rei que, tendo atingido no ano anterior a maioridade, iniciava um reinado caracterizado por uma tenaz defesa das prerrogativas régias e pelo desenvolvimento de uma política decisivamente centralizadora.

Intitulando-se senhor de Biscaia desde 1329, ainda em vida de Maria Dias I, Afonso XI é jurado em 1334, depois da morte daquela, senhor do território biscainho por uma assembleia-geral de senhorio, reunida sob o carvalho de Guernica, situado na *merindad* de Busturia, uma das mais antigas circunscrições judiciais conhecidas na Biscaia nuclear.

Contudo, a necessidade de alcançar o apoio político de João Nunes de Lara, numa tentativa conjuntural para neutralizar a reacção aristocrática ao seu governo, leva a que desista da titularidade do senhorio, reconhecendo como sua legítima senhora a filha de João Anes, o Torto, e Isabel Afonso de Portugal, Maria Dias de Haro, uma homónima da avó, a qual era casada com o poderoso senhor de Lara, sendo este último quem na realidade governa a Biscaia entre 1334 e 1349³². Reatando a tradição dos senhores absentistas favorável ao fortalecimento dos privilégios dos fidalgos biscainhos, João Nunes de Lara, o herdeiro das tradições e património dos Haros, os quais têm o último representante da linhagem em sua mulher, desenvolve uma administração pouco favorável às vilas do senhorio³³ mas atenta aos direitos e costumes da nobreza regional. O que significa afinal o retomar das tradições feudo-vassálicas da Biscaia, uma vez que o reconhecimento e homenagem prestado ao senhor, tinha como contrapartida o seu respeito pelos direitos dos fidalgos, incluindo a recusa de estes o acompanharem, em caso de guerra, para além do carvalho de Lujaondo, a não ser que aquele custeasse a expedição militar.

Pacto senhorial que se materializa na redacção do chamado *Caderno de João Nunes de Lara* (1342)³⁴, primeira recolha escrita do direito consuetudinário vigente na Biscaia, através do qual os fidalgos biscainhos vêem consignados por escrito os costumes penais do senhorio, ao mesmo tempo que se delimitavam as diversas circunscrições administrativas e se efectuava, para efeitos de aproveitamento florestal, atendendo à crescente importância da madeira na economia da região, em razão do seu grande consumo nas ferrarias, a repartição do território entre o senhor, os fidalgos e as vilas.

O retomar da lenda corresponde assim à necessidade de uma nova renegociação do pacto senhorial, constituindo um manifesto político da nobreza biscainha a favor dos Laras. A eles confiam de novo o senhorio, tal como o fizeram a Froão em Busturia. Confiavam-lhes um território protegido, marcado por uma vida política

³² Sobre os Laras: L. de Salazar y Castro, *Historia genealógica de la Casa de Lara*, Madrid, 1696-7; Salvador de Moxó, "De la nobleza vieja..." *ed. cit.*, 33-44; Id., "la sociedad política..." *ed. cit.*, 220-3.

³³ Durante os 15 anos que governa o senhorio com a mulher apenas funda uma nova vila (Villaro em 1338). O que contrasta, por exemplo, com o posterior governo do bastardo de Afonso XI, D. Telo, que sendo senhor da Biscaia entre 1352-59, 7 anos, em virtude do seu casamento com Joana Nunes de Lara, fundou 4 vilas (Villaviciosa de Marquina, Elorrio, Guernica e Guernicaz). Cf. M. Basas Fernandez, "Importancia de las villas en la estructura histórica del señorío de Vizcaya" in *Edad Media y señoríos: el señorío de Vizcaya*, *ed. cit.*, 93-121.

³⁴ G. Monreal, *op. cit.*, 144.

que decorria em assembleias abertas, reunidas sob a sombra tutelar de vetustos carvalhos, símbolos, eles próprios, dos pactos senhoriais antigos: em Arechavalagana, a promessa de uma derrota para todos os que invadissem o senhorio; em Guernica, na Busturia, a fidelidade dos habitantes da terra e a dádiva dos dons da floresta; em Lujaondo, o vaticínio de crescentes e contínuas vitórias militares. Tendo como contrapartida a defesa dos seus privilégios face ao crescente poder da burguesia das vilas³⁵, apoiada pelos reis castelhanos usurpadores e pelos senhores que, indignamente, esqueciam a sua dívida face aos biscainhos, atraíndo a memória do antigo pacto constituinte e a da fada que os destinara à glória.

Deste modo, a versão das lendas da origem dos Haros recolhida por D. Pedro junto do seu amigo João Nunes de Lara, teria sido composta entre 1334 e 1342, sendo constituída, no seu essencial, por textos trabalhados entre 1201 e 1204, residindo a sua principal característica em se estruturar em torno de um esquema narrativo de tipo melusiano e em se apresentar como o ponto de vista nobiliárquico sobre a origem do poder senhorial da família.

O que a distingue radicalmente da versão transmitida por Garcia de Salazar. Correspondendo a uma época em que o senhorio já estava definitivamente incorporado na coroa castelhana, o que ocorre desde 1379, veicula, em contraste, a posição da fidalguia biscaina a que aliás pertencia o seu compilador³⁶.

No século XV, o tema das origens centra-se quase em absoluto na natureza do pacto celebrado entre o primeiro senhor e os biscainhos identificados com a nobreza regional. Repare-se que Jaun Zuria só é tomado como senhor após a batalha de Arguriegua e não antes, como na versão Barcelos, sendo o acto atribuído à expressa vontade dos biscainhos (*y alcanzáronle por conde da Bizcaya*), os quais, ainda que com o seu acordo, lhe delimitaram o espaço de poder (a partilha, a meias, dos montes e montes) e as condições em que poderia solicitar o seu serviço militar, estando tudo isso ausente do texto do conde.

Por outro lado, é também a batalha, associada à importância da intervenção dos fidalgos regionais e ao pacto constituinte do senhorio, que determina a escolha da heráldica dos Haros e o casamento com a herdeira do Duranguesado, cujo pai partilhara a vitória de Jaun Zuria. O poder da família, ou os seus símbolos, remetem para a prova militar que, por sua vez, é colectivizada, revertendo então, uma vez terminada a linhagem dos primeiros senhores, para os descendentes dos biscainhos iniciais a glória das origens, a reivindicação de uma continuidade histórica.

³⁵ J. García de Cortazar, "El fortalecimiento de la burguesia como grupo social dirigente en la sociedad vascongada a lo largo de los siglos XIV y XV" in *La sociedad vasca rural y urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*, ed. cit, 283-312.

³⁶ J. Caro Baroja, *Linajes y bandos (A proposito de la nueva edición de las Bienandanzas y Fortunas)*, Diputación de Vizcaya, Bilbao, 1956.

Origens que aglutinam, num *illo tempore* mítico, acontecimentos atribuíveis a diversas épocas, desvinculando da construção do senhorio os actos senhoriais, como sejam a incorporação do Duranguesado na Biscaia nuclear graças à acção de Diogo Lopes em 1212. Mesmo a origem mítica de Jaun Zuria, recolha ou não uma versão da lenda do primeiro senhor anterior a finais do século XII, é minimizada: a sua realeza é transmitida por via feminina; a ligação de sua mãe com o deus Maju é uma outra maneira de dizer a história, não se sabendo se certa.

Mas, mesmo que se adopte essa versão, que se admita a filiação sobrenatural do fundador, o seu sentido é diferente: foi o senhor da floresta que, furtivamente, escolheu a sua amante e não o senhor da Biscaia que conquistou a Dama das montanhas. Na versão quatrocentista da lenda, o primeiro senhor da Biscaia não é um nobre guerreiro, é um *Capitán* escolhido pelos biscainhos, não porque não se sentissem capazes de derrotar o invasor, mas porque este o exigira: *é juntáronse las cinco merindades y ovieron consejo que le diesen batalla y el hijo del rrey de León respondióles que les no daria batalla á ellos ni á otro ninguno que no fuese rrey ó hijo de rrey ó de la sangre rreal, y sobresto ovieron su consejo é, pues Don Zurián hera nieto del rrey de Escocia que fuesen por él é le tomarían por Capitán y diesen con éll la batalla.*

O capitão dos fidalgos de um território que *hera de Castilla*. E que, como tal, contribuíram para a afirmação da respectiva autonomia, para a formação de um reino que absorveria aquele a que anteriormente esteve sujeito - Leão -, sendo os seus actuais reis os senhores da Biscaia. Aqueles que, pelo passado, devem parte da respectiva grandeza aos fidalgos biscainhos. A quem, por sua vez, deveriam reconhecer os direitos e privilégios, a qualidade de aliados e interlocutores políticos. Entre reis e fidalgos, a memória das lendas acerca dos Haros tornava-se incómoda.

Da fada, tudo desaparece. Ou, pelo menos, a sua figura é racionalizada, aparecendo sob os traços esquemáticos de uma princesa de Gales: um vestígio longínquo e equívoco do conto melusiano. A mulher deixa de ter um papel activo na ficção das origens. O que reflecte a realidade social.

Um progressivo apagamento da importância da mulher no seio da nobreza em consequência da consolidação de uma estrutura familiar agnática, unilinear e vertical, a qual substituirá, a partir da segunda metade do século XII, segundo trabalhos de J. Mattoso³⁷, uma estrutura cognática, bilinear e horizontal. É assim que devido ao predomínio do princípio da herança e descendência sobre o do casamento e da aliança, se tende a marginalizar, do ponto de vista do protagonismo político-económico da família, a sua componente feminina.

³⁷ J. Mattoso, "Problemas sobre a estrutura da família na Idade Média" in *Bracara Augusta*, vol. 36, nº 81-82, 1983, 5-19.

O discurso sobre o passado na legitimação do senhorialismo português dos finais do século XIII

Comunicação inédita apresentada no colóquio *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média* (Lisboa, 5-8 de Junho de 1990). Uma primeira versão deste trabalho encontra-se no artigo "O tema das origens da nobreza portugalense no relato fundacional da linhagem dos senhores da Maia (finais do século XIII)" in F. Bethencourt, D. Ramada Curto (org.), *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7 a 9 de Outubro de 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1991, 71-79.

No Portugal dos séculos XIII e XIV, a memória letrada do reino foi, essencialmente, uma memória nobiliárquica. Carente de um sólido referencial régio e dinástico para a evocação do passado, a historiografia portuguesa de Duzentos e Trezentos, distingue-se da praticada na maioria dos reinos cristãos da península e do Ocidente.

Nesse sentido, este texto pretende reflectir sobre essa realidade e evidenciar como o tardio surgimento de uma memória régia do reino se ficou a dever aos conflitos simbólicos que acompanharam as lutas travadas entre a realeza e a nobreza senhorial. Com esse propósito, centrar-me-ei no exame das condições sociais de produção do primeiro grande texto memorialístico composto em português medieval, o *Livro Velho de Linhagens*.

Redigido nos finais da década de 80 do século XIII, o *Livro Velho de Linhagens* propunha-se contar a descendência das famílias nobres que teriam estado nas origens da formação do reino. De acordo com o *Prólogo* do *Livro* seriam em número de cinco. Nesse sentido, a obra anunciava-se como dividida em cinco partes ou gerações, reservando-se cada uma delas para a narrativa genealógica de uma das consideradas linhagens primordiais da fidalguia portuguesa.

Não possuímos, no entanto, a versão original do *Livro*, já que ele chegou até nós truncado. Assim, para além do *Prólogo*, apenas se conservaram uma das partes e metade da outra. Remontando a finais do século IX, nelas se referem as ligações familiares desenvolvidas pelos senhores de Sousa e da Maia ao longo de, respectivamente, 11 e 10 gerações. A seu propósito, assinala-se o nome de 691 nobres pertencentes a 175 famílias, explicando-se tão elevados números pelo facto de se noticiar a descendência de vários ramos colaterais daquelas duas linhagens, e de se incluir informação sobre a procedência fidalga de vários dos seus cônjuges. Associadas à genealogia dos senhores de Sousa e da Maia, todas essas famílias passavam a ser perspectivadas em função de um passado hispânico anterior ao da formação do reino e ao da constituição da dinastia que nele exercia a realeza, fornecendo aos seus descendentes de finais de Duzentos a consciência de pertencerem a uma antiga e prestigiada comunidade fidalga peninsular.

Porém, o Portugal evocado no *Livro Velho* era um Portugal parcelar e regional. Coincidia, em grande parte, com um dos seus territórios, a região nortenha situada entre os rios Minho e Douro. Na geografia portuguesa do *Livro Velho* é nessa área que se concentram 52% dos topónimos contidos no texto, dispersando-se os restantes, a partir desse núcleo espacial, numa lógica de centro-periferia.

Todos esses topónimos nortenhos, como, aliás, os restantes, remetem para um espaço predominantemente religioso. Localizam, sobretudo, igrejas e mosteiros beneditinos, citados tanto a propósito de propriedades e direitos adquiridos no passado, como da memória de patronos, clérigos, monges e abades que os fundaram, administraram, prestigiaram ou neles elegeram sepultura. Paralelamente, também se referenciam domínios, senhorios, solares e fortificações, como torres, castros e castelos. Em suma, a toponímia do *Livro Velho* define uma paisagem solarengo-monástica e um espaço rural senhorial, donde se excluem referências aos núcleos urbanos que então se começavam a desenvolver e a afirmar.

Entre os mosteiros nomeados pelo texto existe um que polariza a atenção geográfica do *Livro Velho*. É o mosteiro beneditino de Santo Tirso de Riba de Ave, a instituição eclesíastica que teve como patronos e restauradores os senhores da Maia, aqueles a quem a fonte considera *os mais nobres e mais filhos d'algo de toda Espanha*, e os pertencentes à mais prestigiada das *linhagens dos bons homens filhos d'algo que*

andaram a la guerra a filhar o reino de Portugal. Na verdade, como o provou José Mattoso em vários estudos, foi no mosteiro de Santo Tirso que se compôs o *Livro Velho*, sendo seu propósito exaltar a linhagem dos senhores da Maia, nele apresentados como descendentes de Cid Alboazar, um suposto filho do rei Ramiro II das Astúrias-Leão e da moura Aldara, que seria, portanto, presumível irmão paterno do monarca Ordonho III, o soberano leonês de meados do século X a quem a fonte creditava ter vindo *conquerer a Portugal que era de Mouros*.

Produzido numa época em que já terminara a *Reconquista* portuguesa, o *Livro Velho* procurava então reactualizar a memória desses tempos já longínquos. E fazia-o no sentido de reivindicar o contributo dos antepassados da nobreza de finais do século XIII para a formação de um reino que, com efeito, tivera no Entre Douro e Minho guerreiro, rural e senhorial o seu principal núcleo histórico, aquele de onde partira o decisivo impulso para a anexação territorial do Sul islâmico.

Porquê, então, este súbito interesse culto e letrado pelo passado da fidalguia portuguesa? De uma forma geral, podemos afirmar que, na óptica senhorial, estava a ser gravemente ignorado, ou, ainda mais grave, a ser posto em causa pela realeza.

A razão de um tal sentir tem muito a ver com a prática de inquéritos régios destinados a averiguar as usurpações aos direitos do rei protagonizadas por nobres e poderosas instituições eclesiásticas. Recordemos a cronologia desses inquéritos, as chamadas *Inquirições Gerais*. Interrompidos desde 1258, começaram a ser de novo efectuados no Entre Douro e Minho em 1284. Tal iniciativa régia provocou violentos protestos por parte dos grupos dominantes, os quais expressaram os seus agravos nas cortes de Lisboa e Guimarães, realizadas, respectivamente, em 1285 e 1288.

Mesmo assim, o rei não desistiu da sua ofensiva contra os interesses senhoriais. Com o pretexto de ajuizar sobre a fundamentação dos protestos oriundos dos grupos privilegiados, o monarca desencadeou, a partir das cortes de Guimarães, novas inquirições que se desenrolaram entre 1288 e 1290, ano em que as usurpações detectadas foram, pela primeira vez na já longa história de tais inquéritos, julgadas e condenadas na corte, perante a geral indignação da nobreza senhorial.

Neste contexto, o *Livro Velho de Linhagens*, produzido num dos mais importantes senhorios monásticos do Entre Douro e Minho, constituía uma resposta à prática régia das *Inquirições Gerais*. Através dele, demonstrava-se como o passado da nobreza coincidia com o passado do reino, denunciando-se as tentativas régias para cercar direitos tradicionalmente adquiridos como medidas abusivas e ilegítimas, já que o poder da realeza, conforme se procurava provar, se constituía a partir do Entre Douro e Minho pela vontade e pelos feitos nobiliárquicos. Por isso, no entender da fidalguia, competiria ao rei recompensar os seus vassalos e zelar pela respectiva riqueza e prestígio, e não esbulhá-los de poderes outrora adquiridos pela linhagem,

sob pena de esta deixar de poder perpetuar os serviços que sempre prestara à coroa, ou, mesmo, de se vir a revoltar.

Existia, no entanto, um motivo mais concreto para a censura nobiliárquica ao comportamento da realeza. Tinha a ver com um processo de herança movido pelo soberano aos herdeiros do conde Gonçalo Garcia de Sousa, o magnate que detivera uma das maiores fortunas leigas do Entre Douro e Minho. Tendo falecido, sem descendência, em 1284, o conde fora o derradeiro descendente directo dos senhores de Sousa, a última das cinco linhagens que o *Livro Velho* considerava fundadoras da fidalguia do reino a extinguir-se. Neste sentido, a morte do conde Gonçalo Garcia de Sousa significava o termo da velha nobreza tradicional, aquela que, de acordo com o *Livro Velho*, andara *a la guerra a filhar o rei de Portugal*, antes de ele ter um rei como senhor.

Ora, entre os herdeiros do conde, contavam-se senhores pertencentes à mais importante nobreza senhorial do reino, fossem eles oriundos de famílias fidalgas que tinham ascendido na escala nobiliárquica já durante o século XIII, ou representantes de mais antigas e prestigiadas linhagens, como a dos senhores de Riba de Vizela, os quais tinham herdado, por via feminina, grande parte do património da então já extinta linhagem dos senhores da Maia. Não se conseguindo entender sobre a partilha dos bens do último dos Sousas, todos estes fidalgos acabaram por ter de aceitar uma mediação régia para a resolução do litígio sucessório em que se encontravam envolvidos.

Assim, em 1286, o rei instituía-se como árbitro do conflito. Porém, ao fazê-lo, reclamou para si o estatuto de herdeiro, e desencadeou uma inquirição especial para apurar se nas terras e senhorios possuídos em vida pelo conde existiam ou não direitos que pertenciam à coroa e que, por ele ou pelos seus antepassados, tinham sido indevidamente apropriados. Em suma, o rei fazia recair sobre a fortuna dominial e senhorial da última das supostas linhagens fundadoras da nobreza do reino a suspeita de que, em grande parte, ela se baseara na ilícita usurpação do património régio.

Essa suspeita ir-se-ia concretizar pela leitura das actas das inquirições elaboradas entre Dezembro de 1286 e Março de 1287, convocando o monarca, para a sua audição, todos os herdeiros do conde. A sentença final da contenda apenas seria dada em Setembro de 1288. Segundo ela, o soberano não confiscou para a coroa nenhum dos bens e direitos ilegítimamente detidos pelo último dos Sousas. Contudo, não deixou de impor à mais importante fidalguia do reino o direito régio de interferir na sucessão do património senhorial das linhagens da grande nobreza. No fundo, tratava-se de um exemplar aviso: se nem o senhorialismo praticado pelos Sousas deixara de ser denunciado e condenado pela coroa, muito menos seria admitido o exercido e desenvolvido por linhagens fidalgas de menor poder e prestígio. Um aviso,

tanto mais solene, quanto era emitido na ocasião em que os funcionários régios já percorriam de novo o Entre Douro e Minho, ocupados na recolha de testemunhos locais destinados às *Inquirições Gerais* de 1288, aquelas que iriam ser provocatoriamente julgadas na corte durante o Outono de 1290.

Entre os representantes dos interesses de um senhorialismo nortenho lesado, intimidado e confrontado com a política de centralização régia, encontrava-se o senhor de Riba de Vizela, Martim Gil, um fidalgo que fora bem prejudicado pela intervenção da realeza na resolução do conflito que opôs entre si os herdeiros dos Sousas. Com efeito, o soberano, através de estratégias ainda pouco claras, acabou por interferir na partilha dos bens dos Sousas, tendo favorecido os herdeiros ligados a famílias fidalgas cujo sucesso e poder se ficaram a dever, em grande parte, ao apoio prestado à política centralizadora levada a cabo pela realeza contra a grande e tradicional nobreza senhorial.

Ora, Martim Gil e os Riba de Vizela, os que reivindicavam o património simbólico das velhas linhagens fundadoras do reino, dada a sua qualidade de herdeiros dos senhores da Maia, tinham-nos substituído na posição de mais destacados patronos do mosteiro de Santo Tirso. Nesse sentido, não só são conhecidas diversas doações por eles feitas ao cenóbio, como nele se sepultaram diversos membros da linhagem, incluindo, em capela própria, a mãe de Martim Gil, Maria Anes da Maia, a qual, falecida em 1279, deixara ao mosteiro um precioso tesouro em jóias e alfaias litúrgicas.

Foi, portanto, no panteão familiar dos Maias-Riba de Vizela que se compôs o *Livro Velho*, talvez destinado à capela de Maria Anes da Maia, o elo de ligação e transferência de prestígio e propriedades entre os antigos patronos do mosteiro e os seus novos protectores. Numa conjuntura marcada pela reorganização dos arquivos eclesiásticos senhoriais, através da qual se procurava responder às exigências documentais dos oficiais régios encarregados das *Inquirições*, os monges letrados, estimulados pelas disputas familiares travadas em torno da herança dos Sousas, elaboraram o *Livro Velho* em proveito dos seus mais distintos patronos, recolhendo, para o efeito, materiais genealógicos de distintas proveniências e relatos épico-lendários compostos em honra dos antigos senhores da Maia.

Foram estes últimos que, adaptados ao gosto e interesses do mosteiro e respectivos patronos, forneceram ao *Livro Velho* uma orientação para a reflexão sobre as origens da nobreza do reino. Centravam-se eles na história das aventuras protagonizadas pelo rei Ramiro e seus dois filhos, Ordonho e Alboazar, no território do Entre Douro e Minho. Em primeiro lugar, as façanhas narradas procuravam exaltar o papel desempenhado pelo mosteiro na *Reconquista* portuguesa, estabelecendo paralelos entre a devoção hispânica a Santiago de Compostela e a prestada a Santo Tirso. Deste modo, da mesma forma que o êxito das conquistas atribuídas a Ordonho no Portugal

que *era de mouros* se encontra precedida, conforme o *Livro* o diz, pela doação de senhorios à Sé de Santiago, também os triunfos militares obtidos na fronteira do Douro por Cid Alboazar, o suposto fundador da linhagem dos senhores da Maia, tinham tido a protecção espiritual de Santo Tirso de Riba de Ave, o santo a quem o agradecido Alboazar construía um mosteiro em terras até então profanadas pelo Islão.

Com tal narrativa, o *Livro* reivindicava para Santo Tirso um papel na condução espiritual da *Reconquista* portuguesa semelhante ao que, em Castela e Leão, se atribuía a Santiago de Compostela. E, por outro lado, fazia contrastar a atitude de realeza pródiga e reconhecida face aos santuários, com a de reis que buscavam pôr em causa bens e privilégios detidos pelas instituições eclesiásticas, esquecendo anteriores dádivas celestes obtidas por seu intermédio.

No fundo, uma atitude completamente oposta à revelada por nobres que, como os Riba de Vizela, também eram descendentes, através dos de Maia, dos reis das Astúrias-Leão, tal como o *Livro* se preocupava em recordar. Com efeito, segundo a fonte, a linhagem da Maia e aquela de onde procedia a dinastia reinante em Portugal, ter-se-iam formado, simultaneamente, a partir do mesmo tronco, o dos reis das Astúrias.

Tendo como antepassados, do mesmo modo do que os reis portugueses, os monarcas asturianos e leoneses, os Maia-Riba de Vizela representavam, pela pureza e antiguidade da sua genealogia, a consciência estamental da nobreza senhorial do reino. O *Livro* insistia várias vezes nessa ideia de representatividade nobiliárquica, ao explanar como se aliaram matrimonialmente com outras das linhagens originárias ou actantes no território constituinte do reino, sendo, por outro lado, o seu parentesco com os Sousas evidenciado pela candidatura à herança do conde Gonçalo Garcia, para a qual se perfilavam então como os mais lídimos pretendentes. Eram, pois, apresentados como os mais puros descendentes dos *bons homens filhos d'algo que andarom a la guerra a filhar o reino*, deles devendo herdar os bens outrora fundados no Entre Douro e Minho.

Com efeito, era esse o primitivo núcleo do território reconquistado, segundo o *Livro*, pelos dois irmãos fundadores: Ordonho, representando a realeza legitimadora, e Cid Alboazar, o iniciador da nobreza guerreira. Entre eles, só a figura da moura Aldara, a mãe de Cid Alboazar, introduz uma diferenciação funcional. Na verdade, se Ordonho apenas actua na *Reconquista* de Portugal como continuador da façanha do pai Ramiro, isto é, como rei guerreiro que prolonga fronteiras para Sul dando mais um passo para a recuperação de um território supostamente usurpado pelo Islão, Alboazar, através da mãe, a moura Aldara, apresentava-se como familiarmente ligado ao território de que, em breve, seria senhor.

Nesse sentido, os seus feitos militares destinam-se a restaurar uma dupla herança: a paterna, justificando o facto de Alboazar se integrar nas hostes de Ordonho, o irmão primogénito que sucedera ao pai na realeza asturiana e que dele continuava a guerra ofensiva e libertadora levada a cabo pela Cristandade contra o Islão, e a herança materna, consistindo nos direitos antes detidos pela mãe no Entre Douro e Minho muçulmano, os quais tinham sido legitimados a partir do momento em que Aldara se convertera ao cristianismo. Seja como for, a marcante presença das mulheres na estrutura da narrativa procurava exaltar o papel social por elas desempenhado na transmissão da propriedade familiar. Papel que espelhava o protagonizado por Maria Anes da Maia na filiação dos Riba de Vizela aos antigos senhores da Maia.

É então no Entre Douro e Minho que o *Livro* localiza a acção do fundador da linhagem dos da Maia, o qual, em conjunto com os seus vassallos e respectivos cavaleiros, não só desenvolve, com o irmão Ordonho, uma guerra ofensiva contra o Mouro, impossível ou muito mais incerta sem o seu contributo militar, como talha, segundo a fonte, a partir de uma torre fortificada construída próximo do já por ele fundado mosteiro de Santo Tirso de Riba de Ave, um senhorio, cuja constante expansão, reflectindo o favor e a protecção divinos obtidos pela intercessão dos monges beneditinos, permitiria, embrionariamente, a constituição do futuro reino cristão de Portugal, sendo como tal reconhecido e acrescentado pelo irmão, pela realeza zeladora do poder e riqueza detidos pelos seus vassallos.

Deste modo, projectava-se num passado fundacional a apologia do regime senhorial, vendo-se na sua afirmação e desenvolvimento um facto coadjuvante do fortalecimento do poder régio, no quadro de uma monarquia feudal, e não um elemento perturbador da ordenação jurídico-política de um reino em começos de um processo de centralização monárquica. Sendo assim, o relato sobre as origens dos senhores da Maia e, através dele, da nobreza do reino, denunciava a ilegitimidade histórica do fortalecimento do poder régio, sobretudo porque ele seria feito à custa da anulação, verdadeiramente fratricida, dos territórios imunes e privilegiados, na medida em que se demonstrava como regime senhorial e monarquia eram realidades indissociáveis nas suas origens.

A leitura do passado do reino proposto pelo *Livro Velho* em função dos interesses da nobreza senhorial será retomada nos anos 40 do século XIV, quando a realeza desencadeou um novo processo de luta contra o senhorialismo. Assim, pela mesma época em que o monarca ordenou as *Inquirições Gerais* de 1343, em que, mais uma vez, os funcionários régios percorriam o Entre Douro e Minho, indagando acerca dos bens e direitos usurpados à coroa pelos senhores, redigiram-se, em círculos pertencentes ao arcebispado de Braga e à corte condal de Barcelos, dois novos textos memorialísticos acerca das origens do reino, respectivamente, o *Livro do Deão* e o

Livro de Linhagens do conde Pedro Afonso de Barcelos, neles se reeditando, ainda que de forma diversa, as teses contidas no *Livro Velho*.

O sucesso dessas obras, particularmente a última, que seria refundida por duas vezes, entre 1360-1365 e 1380-1383, contribui poderosamente para que se divulgasse, junto da nobreza e da corte régia, a imagem de um passado fundacional do reino protagonizado pelos feitos, conquista e presença de uma nobreza senhorial que aí se revia e aí encontrava o mais legítimo fundamento dos direitos e prerrogativas detidos no presente, reagindo, desse modo, aos inquéritos régios ordenados pelo soberano, com o baluarte de uma imensa e cultivada memória letrada.

Com efeito, tanto no *Livro do Deão* como no *Livro de Linhagens* aumentou significativamente o elenco da fidalguia portuguesa que reivindicava lugar no passado das origens do reino, apresentando-se, colectivamente, como a força decisiva para a formação de Portugal. Assim, no *Livro do Deão* mencionam-se mais de 1500 nobres oriundos de cerca de 420 famílias, duplicando-se, portanto, a população fidalga indicada no *Livro Velho*. De uma forma geral, tal acréscimo resulta de se ter estabelecido uma época mais recente para situar o momento do aparecimento da categoria de “principal linhagem da nobreza”, ou seja, que em vez de se ter recuado aos meados do século IX se tenha partido dos finais do século XI. Mesmo assim, estabeleciam-se origens anteriores às da formação do reino, ao mesmo tempo que se alargava o círculo dos nobres de Trezentos que delas se podiam considerar herdeiros, reivindicando para as suas linhagens um passado peninsular com raízes nos tempos da conquista leonesa de Toledo.

Quanto ao *Livro de Linhagens*, a versão hoje disponível, a que resultou da incorporação das refundições de 1360-1365 e 1380-1383, compreende 76 títulos, nos quais se registam cerca de 4730 nomes, identificando indivíduos oriundos de 776 famílias fidalgas. A sua principal inovação consiste na introdução de genealogias relativas a linhagens da nobreza castelhana, leonesa e galega, as quais, junto com as portuguesas, se apresentam como oriundas de um tronco familiar comum às dinastias régias peninsulares - o dos antigos visigodos. Estes, por sua vez, integram-se numa genealogia universal que remontava a Adão. Em suma, um esquema que acabava por atribuir à fidalguia de Portugal a qualidade de aristocracia guerreira peninsular, procurando demonstrar como as suas origens hispânicas nela predestinavam a milícia de Cristo a quem estaria reservada a protecção e salvação de toda a Cristandade.

No contexto de todas estas obras memorialísticas, a elaboração de uma memória régia e dinástica do reino foi sendo, sucessivamente, adiada. Não sendo possível ignorar o passado leonês de Portugal, já que ele era o cavalo de batalha da historiografia senhorial, tanto a genealógica como a cronística (tal como se expressa na *Crónica Geral de Espanha de 1344* do conde Pedro Afonso de Barcelos), houve que

esperar um período de séria ruptura política com os reinos cristãos peninsulares, para que ela fornecesse um novo quadro de leitura do passado do reino. Aquele em que Portugal se iniciara com a emancipação e autonomia de uma realeza considerada como a única e lúdima força que permitiu traçar o destino português e orientar o sentido da sua evolução. Esse momento foi o da crise de 1383-1385 e o da conseqüente guerra entre Portugal e Castela.

Só então, quando surgiu em Portugal uma nova dinastia, e quando se produziu a ascensão política de uma nobreza que veio substituir as linhagens da antiga fidalguia do reino, entretanto extinta ou apoiante do partido castelhano, só então foi possível a construção de uma memória régia do reino. A que foi delineada por Fernão Lopes e que teve como ponto de partida, não a conquista cristã de Portugal, mas a conquista da autonomia política portuguesa, não os nobres guerreiros, mas o rei fundador, o primeiro dos monarcas portugueses cujos feitos e acção passaram a dar uma pretensa intelegibilidade à memória do devir do reino.

As origens lendárias dos condes de Trastâmara

Comunicação apresentada ao IV Colóquio Galaico-Miñoto (Lugo, Setembro de 1990). Publicada na revista *Penélope*, Lisboa, 8 (1992), 43-49.

Entre 1380 e 1383 procedeu-se à última das grandes refundições do *Livro de Linhagens* do conde Pedro Afonso de Barcelos, um texto genealógico que fora composto em 1340-1344. De acordo com esta refundição, a Galiza histórica identifica um território de fundação condal e senhorial — o que teria sido obtido pelo conde Monido, quando, num tempo que a fonte situa durante o reinado de Afonso II das Astúrias, *veo a Goliza, cuidando a ser rei, com gram compamha de cavaleiros e d'outras gentes que trouve por mar*.

Apresentado como um nobre de linhagem goda e proveniente de Roma, o conde Monido teria penetrado no território a partir do cabo de Prior, a norte de Corunha, em companhia de cinco cavaleiros eleitos, todos eles providencialmente salvos de um naufrágio que, ao largo da costa galega, destruíra as *naos, galees e baixees* da sua *compamha*. Segundo o texto, seria no conde Monido e no seu séquito guerreiro que residiriam os primórdios da libertação cristã da Galiza, após o período de ocupação islâmica do território.

Bordejando a marinha de Corunha, a fonte assinala uma série de topónimos evocativos do itinerário galego do conde Monido. Trasentos, Ambroa, Nendos e Bragana referenciam os solares originários das linhagens fundadas por quatro dos cavaleiros do conde. Mais a sul, Dura e Ulhea registam paços fundados

pelos Marinheiros, os descendentes de outro dos supostos guerreiros do conde Monido, D. Froão, a quem se atribuía casamento com uma mítica *mulher marinha*. Propriamente relacionados com a descendência do conde Monido, a dos senhores de Trastâmara, citam-se, ainda, os mosteiros de Jubia e Pedroso, fundados pela família para sacralizar as terras galegas anteriormente profanadas pela conquista islâmica.

Seguindo o refundidor do *Livro de Linhagens*, o poder exercido pelos condes de Trastâmara nesta Galiza cristã por eles fundada, e onde, desde o início, se configuram como senhores dos primeiros fidalgos, revelar-se-ia suficientemente forte para, a partir daí, disputarem a realeza a Afonso III das Astúrias. Nesse sentido, regista-se como as hostes de Froia Bermudes de Trastâmara, um suposto neto do conde Monido, chegaram a derrotar o monarca asturiano no *couto de Mafara, ante Vila Alva e Betanços*, conforme precisa o texto.

Pouco tempo depois, as forças do senhor de Trastâmara iriam surpreender os exércitos régios em Oviedo, quando o soberano cercava a vila para a obrigar a reconhecer a sua realeza. Avisado pelos seus, Afonso III não teria demonstrado grande receio, *ca o conde dom Froiaz Vermuiz de tal feito é que nom comete nenguem se lhe tem as costas voltas, e de nosso amigo que ele é hoje, será nosso amigo, ca eu conheço bem a sua bondade, ca ele nos ajudará assi como ora verees*.

Com efeito, o conde, rendido ao *talante d'el rei*, depressa se teria tornado seu *amigo e vassalo*, ordenando aos seus cavaleiros que *descavalgassem dos cavalos e lhe fossem fazer serviço, ca, pois ele em si mostrava tamanha cortesia, que maior razom era fazerem eles feitos que a mostrassem*. Auxiliando o monarca asturiano no assédio a Oviedo, e nisso demonstrando toda a sua bravura, o conde Froia Bermudes, já depois de forçados *os muros da vila* para a sua entrega ao soberano, *cegou dos olhos*. Com *lagremas muitas*, Afonso III, a quem se atribui o lamento de que *ante quisera perder o reino e a vila, ca eu cedo cobrara toda pola bondade do conde, logo ali lhe deu do seu reino e das sas terras bem quanto se ele quis*, assim terminando a narrativa do episódio.

O relato de 1380-1383, pouco elaborado e, de certo modo, contraditório, tinha, no entanto, objectivos bem precisos. Em primeiro lugar, identificava os de Trastâmara como um poder senhorial que se afirmara paralelamente à consolidação da já extinta realeza asturiana, remetendo, desse modo, os primórdios da linhagem para tempos anteriores aos da eleição dos juizes de Castela, a partir dos quais o *Livro de Linhagens* do conde Pedro Afonso de Barcelos situava a formação da mais importante nobreza castelhana. Em segundo lugar, visava construir o passado de uma linhagem legitimada, enquanto detentora de um poder senhorial autónomo, pela própria realeza ovetense, insinuando-se assim que, depois do desaparecimento da realeza das Astúrias, os de Trastâmara se podiam considerar herdeiros de uma parcela territorial do reino a eles outorgada pelos monarcas sucessores de Pelaio, não

se sentindo, por isso, obrigados a prestar qualquer serviço feudal às monarquias que vieram a governar territórios outrora englobados no reino de Oviedo. Deste modo, os de Trastâmara podiam afirmar-se como os detentores de um quase principado galego.

Para a elaboração de uma narrativa que consignasse tais propósitos, o refundidor do *Livro de Linhagens* podia seguir duas vias: ou apresentar os de Trastâmara como nobres-guerreiros que, pela força, conquistaram aos soberanos asturianos o reconhecimento da legitimidade dos seus poderes galegos, ou fornecer-lhes a imagem de fidalgos-vassalos a quem tais monarcas recompensaram, por serviços prestados à coroa, com a concessão de uma autonomia senhorial de âmbito regional. Ora, na verdade, o autor do texto de 1380-1383 parece hesitar quanto à adopção de um destes dois tipos de narrativa.

O primeiro modelo encontrava-se disponível na versão original do *Livro de Linhagens*, tanto na lenda da eleição dos juízes de Castela, como na da fundação do senhorio da Biscaia. Inspirando-se, talvez, nesta última, pela qual os senhores de Haro surgiam como linhagem capaz de derrotar um poder asturiano representado na sua história pela figura do conde Moninho *das Esturas* e, depois, de obrigar ao reconhecimento dos seus direitos senhoriais sobre a Biscaia, o autor das narrativas sobre os de Trastâmara procura apresentá-los como uma casa nobiliárquica suficientemente forte para, a partir das terras galegas, disputar a realeza a Afonso III, chegando mesmo a derrotá-lo nos seus territórios. Na sequência lógica da narrativa-tipo, essa vitória implicaria uma forçada aceitação régia do seu estatuto de senhores da Galiza.

Contudo, embora esse desenlace fosse possível para a história de Froia Bermudes, tinha o inconveniente de atribuir aos de Trastâmara o perfil de nobres regionais pouco implicados no devir asturiano e na problemática da respectiva herança. Com efeito, tanto a lenda dos de Haro como a dos juízes de Castela forneciam uma visão negativa dos reis das Astúrias, procurando a legitimidade dos poderes que contestaram a sua tirânica suserania e dela se autonomizaram. Nessa perspectiva, os de Trastâmara e seus descendentes de finais de Trezentos, na qualidade de membros da nobreza guerreira que ousou derrotar Afonso III, podiam reivindicar, dada a extinção da linhagem dos de Haro, a posição dos mais precoces senhores regionais que se opuseram à soberania asturiana, o que, em si, revelava uma força e valentia mais antigas e superiores às dos fidalgos rebelados contra Ordonho III e eleitores dos juízes de Castela.

Porém, tudo isso tinha a desvantagem de os colocar numa posição marginal à da fidalguia portuguesa, já que esta, numa tradição inversa à castelhana, fizera radicar o seu prestígio no facto de se considerar descendente dos monarcas das Astúrias,

através de Ramiro II, o pai de Ordonho III. Cultivavam, deste modo, uma imagem positiva da realeza asturiana, assente numa ideia de continuidade e não de ruptura com tal poder.

A existência desta última tradição reclamava um outro tipo de ficção narrativa para caracterizar o posicionamento dos de Trastâmara em relação à monarquia asturiana. Apelava mais para a figura do fiel vassalo do que para a do senhor rebelde, menos para a lenda da fundação do senhorio de Biscaia do que para a da formação do de Molina, narrativa também ela disponível na versão original do *Livro de Linhagens*.

Assim sendo, o refundidor de 1380-1383 creditava a Froia Bermudes o feito da entrega de Oviedo, a vila dos reis, ao seu legítimo monarca, Afonso III, o *Magno*, o qual, em recompensa por essa viabilização da sua soberania, com ele repartiria o reino, outorgando-lhe poderes sobre a Galiza. Consequentemente, os de Trastâmara afirmavam-se como os primeiros entre os grandes vassalos da coroa asturiana, sobre a qual chegavam a deter direitos sucessórios, uma vez que se lhes atribuíam origens familiares, por dupla via feminina, num irmão de Afonso II.

Em suma, a história de Froia Bermudes harmonizava os dois tipos de narrativa referidos. Por ela, os de Trastâmara representavam o mais precoce dos ramos familiares nobiliárquicos saídos da dinastia dos reis das Astúrias, a quem o serviço feudal prestado à coroa permitira a concessão de poderes senhoriais de âmbito regional, o que sucedeu, tanto em nome de uma vassalidade consentida e não imposta, como em consequência de anteriores manifestações de autonomia regional expressas pela linhagem, as quais se voltariam a reeditar sempre que em causa estivessem quaisquer restrições às prerrogativas territoriais exercidas nas suas terras.

Deste modo, os de Trastâmara constituíam um grupo de descendência por onde se filtrava e transmitia o mais puro património asturiano. Na Hispânia de Trezentos, os seus mais directos descendentes podiam assumir-se como o elo de ligação entre o presente e um passado ovetense em que confluía a consciência de uma unidade primordial por onde se efectuara a ligação com o providencialismo godo.

Concluindo, segundo a narrativa das origens lendárias dos senhores de Trastâmara, teria sido Afonso III das Astúrias o soberano que reconheceria *de jure* a autonomia condal de uma região que, *de facto*, se encontrava já na posse familiar dos descendentes do conde Monido. Assim, a linhagem do conde identificaria os senhores do feudo condal da Galiza, por eles conservado hereditariamente, mesmo após a anexação castelhana do reino das Astúrias-Leão. Consequentemente, por ocasião da divisão dos reinos que Fernando I de Castela efectuou entre os seus filhos, segundo a qual, de acordo com o refundidor, *deu a dom Garcia Galiza e o que havia em Portugal*, tornavam-se nos mais destacados vassalos desse novo rei, superando em poder e em valor guerreiro todos os *boos fidalgos de Portugal*.

Nessa qualidade, Rodrigo Froiaz de Trastâmara, o suposto sucessor de Froia Bermudes na chefia condal da Galiza, iria demonstrar, de acordo com o texto de 1380-1383, toda a sua capacidade de resposta ao serviço feudal solicitado pelo rei Garcia. Com efeito, segundo uma história inspirada num texto próximo da *Primeira Crónica Geral* de Afonso X, o monarca de Portugal e Galiza em breve seria ameaçado pelas hostes de um dos irmãos, o rei Sancho de Castela. Perante tal monarca que *lhe queria filhar o reino*, Garcia, rogando a Rodrigo Froiaz *que veesse logo pera el*, dobrava-lhe a *contia* e encarregava-o de defender a terra contra os condes castelhanos enviados pelo irmão.

Na batalha *mui grande* então travada, o senhor de Trastâmara acabou por cumprir o que antes tinha prometido ao rei Garcia: *E vós, Senhor, nom havedes d’haver batalha com condes, mais mandade i estes boos fidalgos de Portugal e eu irei i com eles e ou eles vencerom, ou eu i morrerei com eles*. De acordo com esta fala, a narrativa regista a grande heroicidade manifestada, quer pelo conde da Galiza, quer pelos fidalgos portugueses por ele equiparados a condes, com a indicação de que, apesar de vencedor, *este dom Rodrigo Froiaz foi i mal ferido, em ponto de morte*.

Não foi este, no entanto, o último combate do conde da Galiza referido pelo refundidor, já que no reino galaico-português teria então entrado o próprio rei castelhano. Combatendo o pânico que se apoderara de Garcia, Rodrigo Froiaz recomendava ao soberano *fiuza enestes boos fidalgos de Portugal, que sempre guardaram verdade e lealdade, e ide aa batalha. E a lide foi mui grande e mui crua*, acabando o conde galego, de novo no comando das hostes de Garcia, por prender o rei invasor e derrotar os castelhanos.

Contudo, durante a refrega, *abriram-se-lhe as chagas que ganhara na primeira lide, porque ainda nom era bem guarido*. Mandando chamar *aginha* o rei, e rodeado pelos seus irmãos e sobrinhos, Rodrigo Froiaz teria então perguntado ao soberano: *Senhor, sodes entregue de vosso irmão, que vos queria deserdar do reino?* Face à afirmativa régia, ter-lhe-ia dito numa derradeira fala: *Gradecede-o a Deus e a estes boos fidalgos de Portugal, que sempre foram boos aos senhores e amaram verdade*. E com este elogio à fidalguia portuguesa morria o que *ganhou gram prez e honra aos de seu linhagem*. Após o seu falecimento, o rei Garcia, sem campeão que o defendesse e que guiasse os cavaleiros de Portugal, perderia o reino ao defrontar mais uma vez o irmão, o qual, entretanto, escapara da prisão portuguesa e passara a contar com o apoio dado às suas hostes por Rui Dias de Bívar, o *Bem-aventurado*.

De uma forma geral, todas estas narrativas apresentavam os de Trastâmara como os impulsionadores da autonomia portuguesa. Na verdade, a lendária figura de Rodrigo Froiaz, elaborada como um émulo galaico-português para a fama e proezas que a épica castelhana atribuía ao Cid, transformava os senhores da Galiza

em condutores e educadores da cavalaria portuguesa que, por eles, teria adquirido coesão e estatuto condal nas guerras com Castela. Essa elevação dos *boos fidalgos de Portugal* à categoria de alta nobreza peninsular teria assim derivado, não tanto do favor dos reis, mas por via dos de Trastâmara, os senhores galegos que primeiro lhes reconheceram o valor guerreiro próprio de uma fidalguia de fronteira e que com eles se aliaram matrimonialmente. Nesse sentido, fazia-se descender a mais destacada nobreza portuguesa da galega e depender a promoção nobiliárquica dos fidalgos de Portugal de prévios e decisivos contactos com os poderosos condes da Galiza.

No fundo, com as suas histórias sobre a origem dos de Trastâmara, o refundidor de 1380-1383 do *Livro de Linhagens* construía, nada mais nada menos, do que uma reinterpretação da fundação do condado portugalense e da sua posterior transformação em reino. Marginalizando por completo a figura do conde Henrique de Borgonha e acentuando a importância dos casamentos de D. Teresa com os condes Bermudo e Fernão Peres de Trava, apresentados como dois supostos sobrinhos de Rodrigo Froiaz de Trastâmara e seus legítimos herdeiros na Galiza, criava um contexto genealógico que lhe permitia considerar o conde Monido como o magnate galego *donde decendem os reis de Portugal*.

Sendo assim, os de Trastâmara encontravam-se nas origens de Portugal. Provenientes de linhagem goda, familiares dos soberanos das Astúrias, senhores do condado da Galiza, vencedores e lidadores de monarcas peninsulares, teriam contribuído, decisivamente, desde os tempos do rei Garcia, para que a autonomia de que dispunham a norte do rio Minho se alargasse ao *que havia em Portugal*, por ela dando a vida e o exemplo a uma fidalguia portuguesa em que teriam incutido a consciência do respectivo valor e poder regional.

Nesse sentido, a criação do condado portugalense, em cujo território o refundidor incluía a Galiza, não seria mais do que o reconhecimento, por parte de Afonso VI, da existência de uma prévia e alargada comunidade nobiliárquica regional de tendências autonómicas constituída durante o governo do rei Garcia. Só que então, num momento em que se tentava reforçar a fronteira face ao perigo almorávida, nela adquiria maior peso e relevo a sua componente não galega, a que residia nos descendentes dos *boos fidalgos de Portugal* que Rodrigo Froiaz de Trastâmara teria ajudado a promover e consolidar. Mesmo assim, o destacado papel que o refundidor atribuía às relações matrimoniais da corte portugalense com os Travas-Trastâmara demonstrava como teria permanecido decisiva a influência política do núcleo senhorial galego de onde se teria originado a vontade independentista do reino português.

Porém, toda esta valorizada Galiza condal e feudal mencionada pelo texto de 1380-1383 era conscientemente vista como algo de passado e já extinto. Na verdade, após a morte, cerca de 1255, do último descendente directo dos antigos Trastâmara,

Rodrigo Gomes de Trava, era apenas em Portugal que se encontravam os derradeiros sobreviventes do velho tronco familiar supostamente saído do conde Monido. Tratava-se dos senhores de Pereira, sendo em função deles e da memória de um dos seus mais prestigiados membros, Álvaro Gonçalves Pereira, o prior hospitalário em Portugal entre 1336 e 1380, que o refundidor do *Livro de Linhagens* exaltou o passado dos de Trastâmara.

Com efeito, no texto originariamente composto pelo conde de Barcelos em 1340, a Galiza de finais de Duzentos e de Trezentos concebia-se, sobretudo, como terra fidalga, para que se forneciam vários exemplos demonstrativos de como cavaleiros de linhagens da pequena nobreza, em constante rivalidade e conflito, empobreciam e desgastavam o património nobiliárquico do território, chegando a envilecer-se nos contactos e alianças feitos com os burgueses locais.

A forma pejorativa e por vezes acintosa como Pedro Afonso de Barcelos encarava a Galiza dos cavaleiros foi amplamente partilhada pelo refundidor de 1380-1383. No fundo, essa posição traduzia um natural desdém para com uma fidalguia sentida como rival e que, apesar de unida à nobreza portuguesa por uma múltipla rede de alianças matrimoniais, não deixava de configurar um inimigo real a defrontar nos conflitos militares entre Portugal e Castela. Particularmente intensa em períodos de guerra contra Castela, como sucedera durante o reinado de Fernando I, essa latente e pejorativa concepção acerca do valor da fidalguia galega deveria ter-se acentuado com os favores concedidos pelo soberano português aos nobres da Galiza que demandavam a sua corte.

Neste contexto, a refundição de 1380-1383 do *Livro de Linhagens*, ao construir a ficção de um passado fidalgo galego superior em poder e prestígio ao da nobreza portuguesa nas suas origens, reforçava, por contraste com o presente, a convicção de que se dera a inversão dessas posições. Além disso, aumentava o desdém com que eram encarados os “novos” fidalgos galegos, já que representariam um processo de contínua degradação nobiliárquica, derivado, em grande parte, do abandono e traição à causa da cavalaria hispânica, ou seja, a da libertação total da Hispânia em relação ao Islão. Em compensação, os Pereira, redimidos das suas origens galegas então pouco valorizadas, transformavam-se em descendentes da linhagem a que se devia, segundo o refundidor, a afirmação política de Portugal. Apareciam como decanos da nobreza galega, isto é, como aqueles a quem a fidalguia galega estabelecida em Portugal, na qual, propositadamente, não se faziam distinções hierárquicas, deveria manifestar reverência e respeito. Apresentavam-se como interlocutores privilegiados para quem pretendia relacionar-se, quer com a corte, quer com a fidalguia natural do reino.

Eram eles os protagonistas exemplares de um itinerário peninsular que, partindo da Galiza de Santiago, e norteado pela referência espacial portuguesa, acabaria por conduzir à sua fixação no reino. Simbolizavam assim o percurso histórico do providencialismo hispânico, onde o território português aparecia como o último e triunfal reduto das milícias de Cristo, a terra eleita donde partiria a salvação da Cristandade, tal como o refundidor de 1380-1383 o dava a entender no relato da batalha do Salado.

De acordo com tal texto, fora numa *hora d'escoridõ, d'amargura, de gemidos, quando os mouros se refrescavam cada vez mais e mais dos que estavam folgados, e os gritos deles e das trombas e anafis e d'altâncaros e atavaques e gaitas assi reteniam que parecia que as montanhas se arreigavam de todas as partes*, que, transportada por um dos cavaleiros do prior Álvaro Gonçalves Pereira, uma relíquia do Santo Lenho iria resolver a sorte da refrega; fora então que os soldados portugueses presentes no Salado *olharom por ela e virom-na andar entre os Mouros, e logo em si sentirom que a graça de Deus era com eles, porque se acharom aquela hora valenle e esforçados como em começo da lide. Ali se mudou a ventura, que estava de choro e de lagrimas e de gram lastima e amargura a toda a cristaidade, e tornõ-se em toda ledice e em todo goivo.*

Toda esta irrupção do sagrado contada pelo refundidor espelhava, na perspectiva de uma narrativa genealógica como o era o *Livro de Linhagens*, o destino dos de Pereira. Do conde Monido a Álvaro Gonçalves, o prior português que custodiara e guardara a Vera Cruz do Salado, a relíquia a que se atribuía o milagre da vitória cristã, perpassava um idêntico halo providencial e messiânico, aquele que conseguira anular as *famas da cavalaria de Meca em toda Europa, toda Africa e toda Asia*, tornando vencedora a *guerra de Deus*.

Entretanto, quando o autor da refundição do *Livro de Linhagens* se entregava a tais visões, a morte do rei Fernando I despoletava em Portugal a revolução de 1383-1385, interrompendo-se, desse modo, o trabalho literário do protegido dos senhores de Pereira. Contudo, no país real a nova dinastia de Avis iria ter num dos filhos do prior Álvaro Gonçalves o seu campeão. Na verdade, seria apenas com Nuno Álvares que os de Pereira iriam ascender à categoria de mais importante linhagem senhorial do reino.

3. NOTAS BREVES

Leituras

Publicadas, por ordem de apresentação, em *Ler História*, Lisboa, 5 (1985), 143-147; *O Estudo da História*, Lisboa, 2ª série, 1 (1986), 56-60; *Estudos Medievais*, Porto, 8 (1987), 261-267.

A. H. OLIVEIRA MARQUES (organização, transcrição, revisão), IRIA GONÇALVES e MARIA JOSÉ FERRO TAVARES (transcrição), JOÃO ALVES DIAS, JUDITE CAVALEIRO PAIXÃO e TERESA FERREIRA RODRIGUES (revisão), *CHANCELARIAS PORTUGUESAS. D PEDRO I (1357-1367)*, Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa – Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1984, 656 pp.

No início da chancelaria agora transcrita (p. 3), esclarecimentos de Zurara. O Cronista de Ceuta e da Guiné, o biógrafo dos reis e príncipes de Avis, o panegirista dos Meneses, governadores de praças marroquinas, aparece aqui na qualidade de guarda-mor dos escritos da Torre do Tombo, dos documentos que atestavam a governação antiga do reino e que legitimavam, pela continuidade, a ainda recente dinastia. Diz que o rei, e precisa que um ano depois da proeza de Alcácer, soubera em cortes (Lisboa, 1459) que na sua Torre “*jaziam mujtos livros de Registro dos Reis pasados*” e que então, por estarem desordenados, perecendo por velhice, decidira mandar recopiá-los “*para perpetua memoria*” aproveitando deles o que havia de substancial. Na tarefa que lhe fora confiada, informa ainda Zurara, aproveitara os escritos que versavam sobre “*doações priuilegios demarcações de termos confirmações E assy outras semelhantes*”. Tratava-se, no fundo, de uma escolha, de recusa das coisas “*que a nenhũu aujam d aproueytar*”. Da chancelaria primitiva nada conhecemos. Os originais ter-se-ão perdido nos tempos manuelinos.

A consciência dos grandes feitos do presente, das façanhas africanas que dilatavam geograficamente o reino e prestigiavam os que nelas tomavam parte, provocava a necessidade de uma nova apropriação do passado. Com a chancelaria de D. Pedro, outras foram copiadas durante a chamada reforma de Zurara: os livros I a IV da Chancelaria de D. Dinis, o Livro II da de Afonso IV, os Livros I e II da de D. Fernando, os Livros I a IV da de João I e o Livro I da de D. Duarte. No conjunto, assimiladas e reclassificadas nesta segunda metade do século XV, inseriam o presente histórico numa

linha evolutiva de progresso, alentando, pelo exemplo, os altos feitos contemporâneos, promovendo, por um desejo de maior glória, a sua superação. A feitura das crônicas do reino era assim acompanhada por uma ordenação das fontes documentais.

Dos escritos da chancelaria desprendia-se uma atmosfera de tradição e de contínua exortação ao conhecimento dos tempos e actos dos reis antigos. Os nobres, institutos eclesiásticos e mesmo funcionários eram agraciados pela fidelidade aos monarcas: de Vasco Martins de Sousa, por exemplo, a propósito de uma doação, fala-se dos “*grandes diujdos que teem na mjnha mercee de linhagem e de criança desy por outro serujço que me fez sempre e aquelles donde el uem e aos reis que ante mjm foram na casa de portugal*” (pp. 65-66). Os conflitos jurisdicionais resolviam-se, muitas vezes, apelando a decisões de reis anteriores, sendo a parte vencedora da contenda a que, em geral, conseguia provar privilégios obtidos num passado remoto que ultrapassava a memória dos vivos: a comendadeira e convento de Santos defende os seus direitos dizendo que “*ellas per ssy e per sseus Antecessores estauam em posse das dictas Juridições nos dictos lugares passaua per dez e vynte e trjnta e quareenta e Cynquoentaa e Sasseenta Anos e muyto maijs per tamanho tempo que a memoria dos homens nom era em contrayro*” (p. 593). As novas leis faziam-se evocando as antigas: a lei sobre coutadas no entre Tejo e Guadiana determina-se pelo não cumprimento da lei “*que em tal razam fora facta per meu padre e per meu auoo*” (p. 284). Trata-se, em muitos casos, de tópicos retóricos, de expressões consagradas nos formulários, de expedientes para demonstrar a validade de direitos, apresentando-os como anteriores aos limites de retroactividade de certas leis. Contudo, a sua continuada repetição traduz a ideia de que os reis governavam e justiciavam na tranquilidade da tradição, sendo as suas decisões tanto mais louváveis e justas, quanto mais se aproximassem das origens do reino, do tempo mítico da fundação que, em última análise, comungava da sacralidade dos tempos bíblicos. Segurança essencial para uma época sentida como de mudança e onde os conflitos políticos dentro da família reinante deixavam várias marcas desagregadoras.

Contudo, o interesse quatrocentista pelas chancelarias régias está longe de apenas se explicar por este contexto ideológico e mental. Se é certo que os copistas do nosso texto não resistem a assinalar à margem, na cópia de um documento, que a Teresa Lourenço “*madre de dom Joham meestre de caualaria da dicta hordem*”, foi a “*mai del rrey dom Joham*” (p. 483), insistindo no índice que aí reside o principal interesse do diploma (“*Jtem a may del Rej dom joham o primeiro se chamaua tareija Lourenco as fl 122*”, p. 560), testemunho de que na aridez dos textos jurídicos se procurava também a memória da dinastia de Avis, os documentos não são crônicas. Não permitem, por exemplo, que a narrativa do reinado do justiceiro tenha como um dos desfechos o sonho em que o rei “*via todo o Portugal a arder em fogo de guisa que todo*

o reino parecia uma fogueira. E estando assim espantado vendo tal coisa vinha este meu filho João com uma vara na mão e com ela apagava aquele fogo todo” (Fernão Lopes, *Crónica de D. Pedro*, cap. XLIII).

Segundo a nota de abertura de Zurara, Afonso V fora sensível à ideia de mandar copiar os livros de chancelaria antigos porque neles os “*seus naturãaes faziam grandes despesas buscando algũas cousas que lhes compriam por razam da grande prolexidade de scprituras que se nos dictos registros contijnham sem proueito*” (p. 3). Isto é, a consulta dos livros era dispendiosa e morosa tendo em conta a desarrumação e grande quantidade dos documentos existentes. Mas esta razão, utilitária, reveladora do crescente peso da administração central, não contradiz o que acabámos de afirmar. Consultar o arquivo régio era reconhecer nos documentos dos soberanos os documentos do reino, os mais antigos, os legítimos, os que validavam privilégios e contribuíam para a resolução de conflitos jurisdicionais. E, tal como os reis promoviam a feitura de crónicas que recontassem os seus feitos e domínios, também exerciam sobre a documentação os seus direitos de posse: mandavam seleccionar, copiar e resumir escritos centenários. As crónicas e o arquivo reformulam-se e refazem-se conforme as contingências do presente. Tanto umas como outro são utilitários e manipuladores: respondem às exigências dos novos tempos.

Reconhecer que uma das fontes unanimemente considerada como fundamental para o estudo do período 1357-1367 data da segunda metade do século XV e que não reproduz fielmente o original perdido, não significa, como é óbvio, defender a recusa da sua utilização para o historiar do reinado de D. Pedro I. Foi, e continuará a ser, utilizada para tal efeito. Referenciada por diversos historiadores que nela colheram elementos para o estudo de assuntos vários, foi objecto de alguns trabalhos monográficos, sobretudo a partir da década de 60.

A Universidade de Coimbra dedicou-lhe três teses de licenciatura dirigidas por Salvador Dias Arnaut (Maria de Freitas, *Documentos da Chancelaria de D. Pedro I – Anos 1360-1362*, 1963; Regina Moreirinhas, *Documentos da Chancelaria de D. Pedro I (1357-1359), Leitura e alguns comentários*, 1964; Maria Irene Pimenta, *Documentos da Chancelaria de D. Pedro I – Anos de 1360-1362, Leitura e alguns comentários*, 1964). A Universidade de Lisboa estudou-a do ponto de vista dos itinerários régios (Maria Manuela Porém, *Itinerário do rei D. Pedro I nos anos do seu reinado. Subsídios para o seu estudo*, 1959; Maria Teresa Campos Rodrigues, “O itinerário de D. Pedro I, 1357-1367” in *Ocidente*, Vol. 82 (408), 1972, 147-176). Na Universidade do Porto, Armando de Carvalho Homem, depois de dela ter feito objecto da sua tese de licenciatura (refundida em “Subsídios para o estudo da Administração Central no reinado de D. Pedro I” in *Revista de História*, Centro de História da Universidade do Porto, 1, 1978, 39-87), continua a trabalhá-la no âmbito de um projecto mais vasto (“Da diplomática régia

à história do Estado dos fins da Idade Média – um rumo de investigação” in *Revista de História Económica e Social*, Lisboa, 9, 1981, 11-25), que terá como resultado a sua tese de doutoramento. Em 1978, a Academia de História de Lisboa voltou a utilizá-la para um novo estabelecimento do itinerário do rei justiceiro (J. Montalvão Machado, *Itinerário de El-Rei D Pedro I*).

Consideremos os estudos de Maria Teresa Campos Rodrigues e de Armando de Carvalho Homem, sem dúvida os mais importantes da série mencionada. MTCR, que utiliza quase exclusivamente a chancelaria agora publicada para o estabelecimento do itinerário do rei, constata que, de um reinado que teve a duração de 3155 dias, apenas possuímos documentos referentes a 745 dias, ou seja, que para 76,4% dos dias de governo do soberano não é conhecida qualquer actividade administrativa, não alterando muito estes valores a consideração dos documentos não datados. A média de documentos existentes por anos de reinado, utilizando os dados de MTCR, é de 100,6, o que é muito inferior às médias registadas para os séculos XII e XIII nos reinos de França e Inglaterra, tendo em consideração os quantitativos revelados por M. T. Clanchy (*From memory to written record, England 1066-1307*, Arnold, Londres, 1979, 43-46) e a tendência para um aumento contínuo da documentação régia no Ocidente a partir da segunda metade do século XII: mais de 517 para o reinado de Filipe, o Ousado (1289-1314), e cerca de 120 para o de Henrique II Plantageneta (1154-1189). Talvez haja que atenuar a importância comparativa destes números: com efeito, a média de documentos por ano para um reinado hispânico contemporâneo, como o de Pedro I de Castela (1350-1369) é inferior (53,3, segundo cômputo feito com base em elementos dados por Luis Diaz Martin, *Itinerário de Pedro I de Castilla. Estudio y Regesta*, Valladolid, 1975), embora, também neste caso, a comparação não seja muito frutuosa, atendendo a que se trata de uma época bastante conturbada para o reino vizinho e logo pouco propícia à emissão e conservação de documentos régios. Seja como for, e aguardando uma mais precisa abordagem do assunto por ACH, tudo parece apontar para uma diminuição de documentos originais do reinado aquando da transcrição da chancelaria dirigida por Zurara, o que aliás confirma o teor das suas próprias declarações.

ACH, no primeiro dos trabalhos mencionados, alerta-nos para o problema do resumo e transcrição parcial dos documentos. Querendo estudar a orgânica da administração central no período referido, utilizando a chancelaria, apenas considera válidos para o efeito 382 documentos (menos de 31,5% dos existentes, segundo a numeração dos seus actuais editores, excedentária, uma vez que reconta os documentos repetidos, prática perfeitamente lógica adentro dos seus critérios). A razão é simples: são esses os documentos que mencionam os seus responsáveis na parte final (escato-

colo). Todos os outros omitem esses dados, existentes com toda a probabilidade, no original. Não os copiam na íntegra ou apenas os resumem.

Documentos sonogados, transcritos parcialmente, abreviados: aspectos da herança quatrocentista da chancelaria que importa esclarecer. Trabalhando-a com o mesmo vigor com que se analisa o que ela revela da época de Pedro I: o conhecimento das razões e das práticas do não dito condiciona o exame do conteúdo do texto. Comparar os documentos do século XIV ainda conservados pela chancelaria (pp. 561-594 da actual edição), com os do século XV, observar os saltos cronológicos e as repetições de documentos, analisar a titulação dos diplomas e o modo como são referenciados no índice (pp. 560-61), solicitar o contributo de filólogos e codicologistas, eis algumas das tarefas possíveis que permitiriam encontrar a lógica, se é que existe, clara e inequívoca, da transcrição afonsina, lembrando-nos que o presente texto é também importante para o estudo do século XV.

De D. Pedro a chancelaria regista a errância. Pelos campos, em caçadas. Pelas vilas e cidades: os documentos dos dez anos do seu reinado são expedidos de 745 localidades. Da caça falam os privilégios concedidos a açoueiros e falcoeiros, e os próprios regimentos do desembargo do paço (doc. 574, 523) que incluem cláusulas acerca do modo de proceder na emissão de diplomas régios quando o rei estivesse ausente a caçar “*e durar allo des quatro dias en diante*”. A deambulação pelas localidades do reino, apesar de constante, apresenta pontos de fixação urbanos: Lisboa, Santarém, Évora. É destas cidades que o rei percorre o país sem nunca dele sair. Cada ano, sensivelmente, é dedicado a uma delas, sendo daí que visita as distintas regiões do seu senhorio, também anualmente, metodicamente (MTCR). Pelo reino também erram as companhias dos infantes e do conde João Afonso Telo, o seu maior valido. Não sabemos com que lógica. Talvez lhes falte a visão planificada da administração. A sua errância assemelha-se às caçadas, à busca das presas. De Norte a Sul, do litoral ao interior, segundo a geografia dos protestos pelos excessos cometidos, percorrem o reino em busca de rendas e sustento, estadeando nos seus senhorios múltiplos e dispersos, de que a chancelaria, por vezes, dá o elenco, quando refere as doações e privilégios a eles concedidos pelo rei, e nas vilas e cidades, nos centros do negócio, da riqueza e das distrações. Daí vêm as queixas, os agravos: os senhores roubam a roupa da camas, lenha, as galinhas, a palha e a cevada para os cavalos (doc. 559, 563, 638, 654 811, 889, 937). Violências que o rei proíbe sem grande convicção. Na verdade, há que não colocar muitos entraves aos cavaleiros, aos homens de guerra. A sua itinerância em tempo de paz pode tornar-se agressiva contra um rei demasiado severo e pouco pródigo na atribuição de mercês.

O reino da chancelaria é um espaço tendencialmente urbano, como decerto melhor o revelará a cartografia dos topónimos contidos nos diplomas que conserva e

o tratamento conveniente dos aforamentos régios neles incluídos e que são, maioritariamente, citadinos. O espaço documental não abrange todo o país real. São ténues as referências às zonas rurais. Regiões mais pobres, como Trás-os-Montes, não recebem a visita do rei. O monarca, através da sua documentação, visa apropriar-se do espaço rentável, do que produz comércio, moeda e gado. Ou pelo menos é esse o que foi julgado digno de “perpétua memória”.

Um espaço a cercar, a coutar e a amuralhar. Arcas a conservar e a esconder. A chancelaria refere-se à construção de muralhas (Sines: doc. 705), aos conflitos que surgem na demarcação do termo de novas vilas (doc. 967), ao desejo, expresso por algumas delas, de se emanciparem da tutela administrativa de outras (doc. 375), à obrigatoriedade de circulação pelos caminhos fixados como forma de prevenir a evasão fiscal (doc. 583), a privilégios dados aos proprietários de certas terras para que os seus camponeses fossem isentos do pagamento de tributos que implicassem deslocações (doc. 817). Alguns exemplos a multiplicar.

Subterrâneos, emergindo por vezes, os efeitos da peste, campos abandonados, actividades económicas prejudicadas, alta de salários, populações que se escoam das amarras senhoriais e que o poder pretende remediar e evitar (cf., entre outros, o caso de Santarém, doc. 879). O sentido do precário e da sorte acirram o desejo de planificação, da contensão da riqueza, da sua inventariação por inquirições, da sua zelosa conservação. Viajando por todo o país, o rei. Aproveitando-se dos bens amealhados. Superior à política de fixação que promove. Administrando e ouvindo os povos. Cimentando pela sua presença e acção a unidade do país. Senhor de terras e vilas, das zonas incultas de caçada, de paços, castelos e hospitais, de nobres, de clérigos com que preenche as igrejas do seu padroado, de judeus e mouros, de camponeses, artesãos e mercadores, dos homens do mar e dos besteiros. O lugar utópico da concórdia entre a guerra e a paz, donde se resolvem os conflitos e se cimentam as solidariedades. Errante. Com os seus funcionários. Os seus poderes.

Os diplomas da chancelaria perspectivam tudo em função do rei, da sua imagem. Dos funcionários da administração central, dos homens da escrita e das leis, dos que lêem o presente pelo ponto de vista sedentário e normativo, dos fautores da nossa fonte, sabe-se que eram em número restrito. Até 1361, são homens de ofício que transitam do reinado anterior. Após as cortes de Elvas, onde em contacto com os agravos apresentados pelas vilas e cidades aumenta a produção legislativa (1361 é o ano de que a chancelaria conserva mais documentos), são substituídos por outros, ao mesmo tempo que se reformula a organização do desembargo a quem o monarca exige maior rapidez e eficácia (ACH). As substituições, punições e reabilitações de funcionários, em conjunto com as várias doações e privilégios a eles outorgados pelo rei, revelam um funcionalismo de certo modo instável e, portanto, mais dependente

dos laços pessoais que os ligam ao soberano, a que havia que agradecer, antecipar na sugestão de medidas que fossem de antemão bem acolhidas.

De um rei dominado pela ideia da repressão de abusos de autoridade, e aqui, não recorrendo aos exemplos de Fernão Lopes, basta referir a contínua e insólita presença de Inês de Castro na documentação (em nome de quem se concedem mercês aos mosteiros de Alcobaça e da Costa e à igreja de Santa Senhorinha de Basto, de forma a que monges e clérigos realizem serviços litúrgicos à sua memória e à do rei, a partir do momento em que ocorra o seu “*saymento deste mundo*” – docs. 324, 465 e 468), símbolo de uma dor persistente, originada por um acto injusto, prepotente, a chancelaria revela a paixão da justiça, o núcleo estável do seu contínuo deambular.

Paixão exacerbada, cultivada, registada. No amor de Pedro pelas leis, os funcionários régios encontravam exaltado o seu ofício. Reviam-se como os instrumentos indispensáveis à sua concretização. Contribuindo, talvez, para as resoluções mais ousadas do monarca (a proibição de alguém advogar ou procurar feitos sem autorização pessoal do rei, consolidava o poder dos funcionários posteriores a Elvas: entre eles e o reino, na administração da justiça, passa apenas a existir o rei; o seu senhor, aquele a quem davam conselho e executavam as vontades – docs. 574 e 636), testemunhavam aos nobres a superioridade do seu amor pelo rei. Um amor exclusivamente preocupado com o bem-estar do reino, puro e desinteressado, que repercutia o de Pedro por Inês.

Identificando-se em parte com esta concepção jurídica do poder régio, Fernão Lopes, decerto leitor da chancelaria original, não deixa de alertar para os perigos de uma sua total aceitação. O humanismo cosmopolita e aristocrático do cronista rebela-se contra a promoção exagerada dos homens da lei identificados com os interesses das elites urbanas, vilãs. Na crónica de Pedro, o contar do reinado é invadido pelo relato do de um outro Pedro, o de Castela, o cruel, a quem são dedicados 21 capítulos dos 64 que a compõem. Anti-história dos méritos justiceiros do rei português, os actos atribuídos ao rei castelhano chamam a atenção para o perigo de uma política anti-aristocrática, ilustrando a sua perversão, o seu lado grotesco, sanguinário, chão. Mais que a influência de Ayala, o biógrafo do Pedro castelhano, há neste caso, uma certa consonância de posições ideológicas. Em ambos existe o propósito de demonstrar, adentro da concepção da história como mestra da vida, como tal política, se exclusiva, extremista, conduz à revolta, ilustrada em Castela pela rebelião trastamarista (L. Suárez Fernandez, *Nobleza y Monarquía. Puntos de vista sobre la Historia política Castellana del siglo XV*, Valladolid, 1975). O elogio do Pedro português perde assim muito do seu realce: como progenitor do fundador da dinastia de Avis, importava acentuar o lado positivo, louvável, de uma política veladamente repudiada (veja-se,

em relação à ideologia expressa nas obras do cronista, L. de Sousa Rebelo, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa, 1983).

Na chancelaria de D. Pedro não existe nenhum Nuno Álvares Pereira, nenhum herói a entusiasmar, a servir de padrão de comportamento nobiliárquico, a incitar notas à margem que constituam um outro texto – a colecção de indícios documentais de uma personagem cujo rastro sirva de ressonância a uma memória do presente. Entre as famílias nobres referidas não são abundantes as menções às mais conhecidas, às cultivadas pela memória genealógica. Pelo contrário. Nas doações e concessão de privilégios régios surgem antes vassalos de apelidos pouco tradicionais, ligados às vilas e cidades (Alcácer, Alenquer, Arronches, Beja, Bornes, Castelo Branco, Chaves, Crato, Elvas, Évora, Guarda, Lisboa, Marialva, Monsanto, Moura) ou que derivam de alcunhas (Anão, Arca, Arrepiado, Banha, Bugalho, Carvoeiro, Corvo, Falcão, Fuseiro, Gralhas, Lobo, Melão, Penas Justas, Quirichão – o que aí queria chão? –, Romeiro, Tourinho, Veloso, Vermelho). São estes senhores (alcaldes, aristocracias urbanas, funcionários da administração local, validos dos infantes e da grande nobreza e homens das ordens militares), a que importa dedicar estudos monográficos tão rigorosos e exaustivos como os elaborados por ACH para os oficiais da corte, que co-protagonizam a sociedade da chancelaria e que há que confrontar com a que aparece na crónica de Fernão Lopes.

Crónica e chancelaria iluminam-se reciprocamente. São as duas faces da leitura quatrocentista do reinado de Pedro I. Por detrás delas, o século XIV. Uma história a recuperar e a esclarecer impondo enigmas de documentação perdida e reformulada. Era para este aspecto que gostaríamos de chamar a atenção. Agora publicada, a chancelaria recomeça a viver. A possibilitar leituras mais globalizantes que impõem um ler e reler contínuo dos textos. A libertar o esforço e o tempo de leitura para outros manuscritos que certamente melhor contribuirão para a entender e questionar. Talvez impondo em alguns casos o regresso à fonte agora editada. Mas essas novas análises – paleográficas, codicológicas e filológicas – serão dirigidas com um novo olhar, uma outra disponibilidade. Possível por esta edição.

A publicação de chancelarias régias medievais iniciou-se entre nós nos anos 30: A. Reuter, *Chancelarias medievais portuguesas – Documentos da Chancelaria de D. Afonso Henriques*, Coimbra, 1938; Rui de Azevedo, *Documentos medievais portugueses – Documentos Régios*, vol. 1, *Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques*, T. 1, Lisboa, 1958; Idem, Avelino de Jesus da Costa, Marcelino Pereira, *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*, vol. 1, Coimbra, 1979. Que a Universidade de Coimbra e a Universidade Nova de Lisboa, cujo Centro de Estudos Históricos tem já preparada a de Afonso IV e em preparação a de Afonso III, consigam terminar a empresa, pelo que ela tem de meritório e fundamental para a prossecução

da historiografia portuguesa medieval. Mesmo se existirem imperfeições, de certo modo inevitáveis, tanto mais que o próprio critério de publicação de fontes manuscritas evolui e se modifica com o conhecimento histórico em geral.

**J. RUIZ DOMENEC, *LA MEMORIA DE LOS FEUDALES*,
Barcelona, Argot, 1981, 268 pp.**

Cerca de 950, no Ocidente medieval pós-carolíngio, o crescimento demográfico e a diminuição da taxa de masculinidade, resultante da perda de intensidade do infanticídio feminino, conduziram a processos de cisão espacial criadores de unidades regionais de ocupação do solo que, sob a chefia da aristocracia guerreira, levaram a um aumento da superfície das áreas agricultadas e à estruturação de um novo modo de produção de bens materiais, o senhorial. A necessidade de defesa e salvaguarda dos rendimentos obtidos por intermédio desta nova fonte interna de riquezas, a rural, sucedâneos dos provenientes dos saques e pilhagens efectuados no âmbito da guerra ofensiva e fronteiriça desencadeada nos tempos do império carolíngio, levaram a que a nobreza do século X adoptasse uma nova ordem interna, reformulando as leis do sistema de parentesco que a regiam enquanto grupo social dominante.

Assim, a tentativa para o controlo interno da riqueza e a sua enérgica defesa face a diversificadas forças desestabilizadoras, incluindo desde as famílias aristocráticas rivais e bandos de guerreiros errantes às razias e destruições provocadas pelas invasões dos normandos, magiares e sarracenos, estimularam a adopção de práticas familiares que apostassem nos valores da aliança matrimonial em detrimento dos da herança filiativa. Procurando reforçar a confiança e fidelidade dos guerreiros situados na dependência da família, nomeadamente os que se encontravam à frente dos castelos e fortificações que defendiam as terras aristocráticas, os grandes senhores transformavam-nos em parentes através da doação matrimonial das suas irmãs, o que, por outro lado, contribuía para a inauguração de uma dinâmica tendencialmente endogâmica, uma vez que, nas gerações seguintes, e como forma de manter operacional a ajuda e solidariedade inter-familiar, a esposa ideal para os filhos dos castelões casados com a irmã do senhor era a filha do irmão de sua mãe, ou seja, a sua prima cruzada matrilateral.

Instituída entre 980-1060, esta nova ordem familiar, assentando na prática endogâmica e generalizando-se a nível dos senhores dos castelos, acentuou o carácter segmentário da organização política. A terra deixa de ser una, dependente de um rei ou conde para passar a apresentar-se dividida num elevado número de territórios independentes, justapostos entre si e relacionando-se através de acordos internos

geradores de uma elementar rede de parentesco. Os senhores convertem-se em doadores de mulheres, entregando com elas bens em feudo, pelo que os valores familiares se transformam num fenómeno de inter-relação entre a vassalagem e o feudo, contribuindo para a legitimação dos princípios da soberania e para a fixação das fortunas aristocráticas.

Repousando nos princípios da convivibilidade e do intercâmbio, a ordem feudal apresenta na relação tio materno-sobrinho o princípio executor do acto endogâmico, sendo o irmão da mãe quem nutre o jovem em sua casa, quem lhe transmite as recordações familiares, em especial as do avô e quem lhe faculta a entrada na sociedade adulta dispensando-lhe bens e mulheres, a sua filha e prima cruzada do jovem.

Será a crise desta ordem, que soube sabiamente articular os interesses do sistema de filiação (hierárquico e administrativo) com os do sistema de aliança matrimonial (político e económico), através da tendência para o casamento preferencial entre primos cruzados, que despoletará o emergir dos primeiros testemunhos de uma preocupação memorialista por parte dos grandes senhores feudais. A partir de finais do século XI, à medida que se redefine uma forma de organização social voltada para a defesa, produção e exercício público da soberania, a qual tem como principal teorizadora a instituição eclesiástica, formaliza-se, no seio da nobreza, a recordação do passado.

Trata-se, sobretudo, como o demonstram os testemunhos disponíveis para o período 1096-1115, de um protesto motivado por uma aguda crise de consciência. Assediados por uma nova moral matrimonial pregada por clérigos, bispos e abades (exogamia, monogamia, repressão do incesto), que os acusam de heresia e perversão nos actos quotidianos, confrontados com a orientação cruzadística dada à actividade militar, contestados por revoltas campesinas e pela denúncia da não legitimidade de poderes senhoriais detidos em certos territórios por parte de casas régias que, entretanto, e apoiadas na ideologia clerical reconstroem um perdido poder, os grandes senhores feudais, ante a ameaça da dissolução dos valores fundacionais da ordem que edificaram no século X, praticam a memória como um sistema de representação social, individualmente renovado pelo valor repetitivo e actualizador das recordações familiares. Pensam-se no passado, na nostalgia das origens da sua casa, conjurando o retorno de uma segurança que começa a ser posta em causa

Este esforço de descentração conducente à formalização da memória afirma-se nos grandes senhores feudais da primeira metade do século XII, quer por exercícios de memorização, destinados à aquisição de uma essência histórica que, vivida pelos antepassados recordados possa reiterar-se no presente, quer pelo desencadear de lembranças catalizadoras da nostalgia pela perda julgada eminente de um mundo ido, harmónico e feliz, implicando a respectiva renúncia em nome de uma heróica

imolação sacrificial aos novos valores em ascensão, quer, ainda, pela interiorização vivencial da recordação de um passado cuja salvaguarda se pretende defender, mesmo que por concessões a poderes rivais, levando-os a incorporar em si essa memória, ou, por outras palavras, incumbindo o renascente poder monárquico de zelar e actuar em nome da memória dos feudais.

Monarquias cuja ascensão entre 1155-1182 também determinara a construção de um passado legitimador. Só que aí o exercício memorialístico, feito por intermédio de clérigos ao serviço da cúria, privilegiou, não uma introspecção formalizadora dos diversos graus de percepção do passado, mas antes promoveu uma revisão do passado dinástico orientada para o silenciamento dos valores feudais e para a actualização da memória familiar em função dos interesses políticos do presente. Essa actualização de memória elaborada no âmbito das cortes monárquicas recuperou, contudo, a gestualidade das práticas rituais feudais, nomeadamente as modalidades da homenagem vassalática e da acção militar.

Ao projectar no passado imagens do poder monárquico em consolidação, como acontece, por exemplo, nas iluminuras que então acompanham a transcrição de antigos diplomas cujo conteúdo, nitidamente feudal, é atenuado pela visualização de cenas em que o rei se representa em toda a sua majestade (coroa, trono, ceptro, mãos abertas) face a um grande senhor prostrado e suplicante, implicando a ideia de uma subordinação dos antigos feudais à soberania régia, a ideologia cortesã remodela a memória da feudalidade em função da exaltação da monarquia. O que, por outro lado, possibilita a recuperação régia de antigos rituais familiares alterando a sua leitura: a investidura do sobrinho pelo tio materno e a respectiva gestualidade de acolhimento no mundo íntimo e privado dos parentes, dado pelo estender recíproco das mãos, transforma-se em imagem da representação da homenagem vassalática prestada pelos senhores ao rei mantendo-se a memória emotiva de um ritual de parentesco.

A memória régia insere-se assim, por uma modalização de gestos, na memória feudal, nas normas que anteriormente haviam configurado o mundo dos aristocratas guerreiros do século X. O rei apresenta-se como polarizador dos valores da feudalidade, tanto mais quanto tende a tornar-se o vértice da principal componente da cultura aristocrática, a guerra. Com efeito, a introdução da lança como principal arma ofensiva, acarretou uma alteração das técnicas bélicas, implicando uma larga aprendizagem que relançou a importância das competições desportivas (torneios, justas) associadas a diversas festas e diversões, o que motivou o desenvolvimento de uma sociabilidade e solidariedade inter-guerreiros cristalizada na formação de uma ordem específica, a da cavalaria, de que o rei tende a ser o ordenador, concentrando então a corte a memória dos valores da convivibilidade e intercâmbio outrora associados ao sistema familiar desenvolvido pelos feudais

A prática memorialista dos nobres da segunda metade do século XII, agora mais vital no sentido em que fundamenta a sua distinção social face a novos grupos, os burgueses, que, apesar de uma vantajosa situação económica, careciam de passado e de gloriosos antepassados, tende a exercer-se segundo as regras definidas pelo exercício da memória monárquica, chegando mesmo a fundir-se com ela no desejo de apresentar o passado aristocrático adentro de um tempo universal, de um tempo régio e eclesiástico veiculado pelos clérigos e pela sua história, a única e verdadeira. Contrapartida simbólica à salvaguarda da sua posição política na corte e ao estatuto de ordem preponderante no quadro da ideologia cortesã trifuncional, mas, também, reflexo de uma reconsideração de parentesco, do regresso aos valores filiativos em detrimento dos da aliança matrimonial. Procura, então, de vincular a genealogia da sua casa à genealogia verdadeira, à que remontava a Adão, à histórica e universal.

A reconsideração da lei da selecção do parentesco passava pela aceitação da moral matrimonial eclesiástica, tendo como suporte a corte e a monarquia, e pela rejeição da vontade de poder assegurada pela prática endogâmica, pelo repúdio, em última análise, da relação estrutural existente entre o senhor e o filho de sua irmã. Luta tenaz contra uma memória desenvolvida, sobretudo, pelos clérigos. O *Roman de Brut* de Wace e o *Tristão* de Thomas são textos elucidativos. Neles se relatam traições praticadas por sobrinhos contra os respectivos tios maternos. Mordret em relação a Artur, o qual tem relações incestuosas com a tia e procura apoderar-se do reino. Tristão cujo destino trágico deriva do seu amor pela tia, Isolda. Personagens exemplares desse incutir persistente de um progressivo repúdio pela moral matrimonial endogâmica, pelo mundo dos feudais e pela sua memória apologética e revitalizadora.

Os caminhos estavam traçados. De 1182 a 1225, a memória dos feudais tende a anular-se na história eclesiástica e monárquica. A afirmação das monarquias e o pleno desenvolvimento da ideologia cortesã levam a que o passado seja entendido como algo de distinto, de diferente, em relação ao novo mundo que forjava os seus próprios critérios de selecção de informações sobre uma época definitivamente perdida. Os clérigos constroem uma nova ordem intelectual na qual desenvolvem uma teoria de como se deveria efectuar a recordação do passado. A palavra, as tradições orais, passam a ser substituídas pelos documentos. A memória dos feudais materializa-se em textos conservados. As recordações fixam-se no pergaminho ou no papel. Por eles filtram-se os valores a evocar. O passado reifica-se em documentos legitimadores de heranças ou posse de bens. Ao passado régio a supremacia, a luz, dada a superioridade dos seus arquivos, a precocidade da organização das suas chancelarias, a colecção de documentos por onde já perpassava uma actualização da memória.

A memória feudal recuperada pelos clérigos ao serviço das grandes casas nobiliárquicas, cujos *scriptoria* pretendiam imitar os régios, é uma memória genealógica

orientada para a reminiscência e comemoração de um passado configurado com os valores ambientes de quem o escreve e carrega de imagens de reconhecida significação. A interpretação do conteúdo funcional da matéria das recordações, do documento concreto, é feita de acordo com princípios explicativos de origem cortesã. O fundador feudal da família passa a ser um jovem errante e não um *miles* que acede ao matrimónio através de uma irmã do *dominus*. O rapto da herdeira substitui a doação da esposa. Na biografia dos antepassados do senhor dilui-se a intervenção do avô e do tio materno, silenciam-se as alianças matrimoniais e segue-se a linha de herança filiativa. As rupturas à sucessão agnática na chefia da casa associam-se à ocorrência de graves crises internas, à insegurança e à desordem. Do então senhor, as genealogias insistem no carácter cavaleiresco. A sua vida é descrita como aventura em busca de uma identidade existencial definida como síntese entre a herança do passado, materializada no senhorio como testemunho do valor genealógico da família, e a sua capacidade individual avaliada de acordo com a forma como prossegue o ideal cavaleiresco.

Mas, se a literatura genealógica praticada nas grandes casas senhoriais comemorava um passado apreendido na defesa dos valores da ideologia cavaleiresca, nas cortes régias os clérigos repensavam a feudalidade como ficção, convertendo as recordações evocadas em algo de irreal e recusável. São esses os propósitos subjacentes à composição do *Lancelot da Vulgata* (entre 1215-1225). A história abre-se com o relato das infâncias, do herói. O seu destino, tal como o do primo Leonel, joga-se no percurso que vai da morte do pai – um rei irmão de outro rei, sendo ambos casados com duas irmãs – à sua maioridade, delimitando um período de vazio de poder monárquico marcado socialmente pela irrupção da desordem, quando a soberania passa para chefes locais, terríveis e cruéis, cuja única actividade consistia no exercício das armas. Desordem anulada, a nível simbólico, pelo ingresso de Lancelot na corte arturiana onde integrará e defenderá os valores da cavalaria, a ordem criada *ab initio* pela Igreja para a salvaguarda da ordem universal e monárquica, tal como revelara ao jovem a sua educadora e iniciadora, a Dama do Lago. Uma fada.

A novela constrói-se no cruzamento de duas temporalidades: a que compreende a cavalaria e a monarquia, apresentadas como realidades perenes em movimento contínuo desde as origens à parusia, e a que se relaciona com o núcleo familiar definido pelo herói, o qual condensa, por retrospectção, a evocação de uma época vista como transitoriedade no movimento messiânico e escatológico da história eclesiástica. Neste sentido a história ‘verdadeira’ relega para a ficção a memória dos feudais. O passado real evoca-se distinto da cavalaria, da nova representação desse mundo perdido.

Os feudais passam a tipificar o inimigo, a perversão e a razão de ser do cavaleiro, tal como os demónios face aos anjos. No centro, o rei e a corte, os fundadores e dispensadores de aventura e memória. O mundo feudal transforma-se numa

evocação do caos, da anarquia, da violência, da luxúria. Tal como ainda hoje é, por vezes, caracterizado.

V. CIRLOT, (org.), *EPOPEYA E HISTORIA*, Argot, Barcelona, 1985, 213 pp.

O estudo histórico da épica medieval foi, até há relativamente pouco tempo, dominado pelo que Bloch chamou de grande ídolo da tribo dos historiadores, a obsessão pelas origens. Tratando-se de textos literários datados dos séculos XII e XIII e referindo-se a acontecimentos, sobretudo na épica francesa, ocorridos entre os séculos VIII-X, a atenção dos historiadores concentrou-se na explicação de como esses factos teriam sido conservados na memória social até ao seu acolhimento nos cantares de gesta, desenhando-se então duas grandes correntes interpretativas: a *tradicionalista*, defendendo a tese de que os cantares não seriam mais do que a reelaboração de antigos cantos heróicos contemporâneos e celebrativos dos sucessos narrados, tendo-se conservado, por via oral, enquanto fornecedores de uma consciência colectiva em que o passado funcionava como factor de coesão e identidade cultural, e a *individualista* que, colocando a tónica na personalidade do autor da gesta, vê na sua composição o fruto de uma aliança entre o saber histórico dos monges, responsáveis pelas informações sobre o passado carolíngio evocado nos cantares, e a mestria poética dos jograis, por onde perpassava a influência de modelos literários cultos e eruditos, desenvolvendo-se tal colaboração em torno das rotas de peregrinação, que assim constituiriam a realidade social motivante para a composição e difusão dos textos, pelo que se desvaloriza uma abordagem histórica dos poemas, uma vez que o seu valor de testemunho sobre uma época recuada se encontrava forçosamente anulado pela imaginação dos poetas.

Foi somente no pós-guerra e, mais intensamente, a partir da década de 50, que, devido aos progressos desenvolvidos pelos medievalistas em relação à história social, cultural e das ideologias do Ocidente, se definiu um outro modelo da abordagem histórica da épica feudal: abandono do problema das origens e exame das gestas enquanto portadoras de um conjunto de valores próprios da sociedade dos séculos XII e XIII, para quem o passado constituía uma memória paradigmática a rever e visitar à luz dos interesses do seu tempo e das necessidades do respectivo imaginário. O que significa que a leitura histórica das gestas deixou de ser externa (determinação das vias pelas quais se manteve a memória de um passado plasmado nos cantares), para passar a ser interna (elucidação das motivações pelas quais a sociedade contemporânea dos cantares construiu, por essa via, uma determinada imagem do passado). Aplicação, afinal, das lições de Bloch e Febvre: defesa de uma história prospectiva alicerçada na dialéctica presente/passado.

É desta nova leitura da épica feudal que trata o livro editado por Victoria Cirlot (Univ. de Barcelona). Nele se reúnem 9 artigos escritos entre 1949-1981 e devidos a especialistas de diversificadas proveniências (Suíça, França, Alemanha, EUA, Espanha e Itália) que, no seu conjunto, testemunham um lento processo colectivo responsável pela renovação da interpretação histórica dos cantares de gesta. Artigos pouco acessíveis, dado a sua dispersão por revistas especializadas, cuja compilação fornece um dossier por onde se pode facilmente avaliar os méritos deste novo posicionamento, dando-lhe uma coerência e determinação até agora diluídas nas extensas bibliografias que, em geral, acompanham os trabalhos elaborados sobre a épica medieval.

A colectânea inicia-se com um trabalho pioneiro de R. Bezzola (*De Roland a Raoul de Cambrai*, 1949). O exame de três gestas do ciclo carolíngio redactadas, sucessivamente, nos finais do século XI e nos começos do XII (as canções de Rolando, Guilherme de Orange e Raúl de Cambrai), testemunham um percurso em que os valores do indivíduo, terra e país se começam a sobrepor aos de humanidade, império e cristandade (Rolando/Carlos Magno), evoluindo para a apologia da tradição guerreira de uma linhagem feudal que defende o país do invasor (Guilherme) e finalizando na gesta individual de um nobre que luta pela posse de um feudo, procurando defender os direitos do vassalo contra a liberdade do imperador dispor das suas terras (Raúl). Ora, segundo o autor, este percurso da gesta francesa devia ser interpretado à luz das relações então existentes entre realeza e nobreza, sendo o destino trágico e fatal reservado aos heróis dos poemas, um meio utilizado pela monarquia capetíngia que, identificando-se com o antigo prestígio da dinastia carolíngia, assim condenava a desmesura e rebeldia dos grandes senhores feudais, projectando na ficção histórica a necessidade de restauração de um forte poder central.

Posteriormente desenvolvido e rectificado, o artigo de RB, e outros que depois se lhe seguiram, provocou a necessidade de uma revisão do problema das relações existentes entre a épica medieval e a história como o exemplifica o texto de J. Frappier também incluído nesta obra (*Reflexiones sobre las relaciones entre cantares de gesta y historia*, 1957). Para JF a memória do passado carolíngio veiculado pela épica francesa resulta do cruzamento de dois caminhos: um que vai da história à lenda, responsável pela mitificação de acontecimentos e personagens referidos nas gestas; outro, desenvolvendo-se no sentido oposto, ou seja, indo da lenda à história, pelo qual a memória do passado se reelabora em função dos interesses políticos do presente; da combinação das duas vias resultava uma amálgama de ficção e actualidade que o auditório era capaz de distinguir, encontrando nessa actividade o prazer da narrativa. Com base em tais postulados, o enredo, as situações e os personagens dos cantares começam a ser analisados numa perspectiva político-ideológica. Nesse sentido, E. Kohler (*Conseil des barons y Jugement des barons. Fatalidad épica y derecho feudal en el*

Cantar de Roldán, 1968) demonstra como a *Chanson de Roland* se estrutura em torno da oposição de dois personagens, Rolando e seu tio Ganelon, simbolizando cada um o diferente posicionamento da nobreza de finais do século XI em relação à monarquia capetíngia representada no poema pela figura do imperador Carlos Magno. Rolando, o herói do cantar, tipificaria os interesses da aristocracia da Ilha de França, próxima do círculo régio e para quem a fidelidade ao monarca constituía uma via de ascensão social. Ganelon, o traidor, apontaria, por seu lado, para as posições dos grandes vassallos e príncipes territoriais que alimentavam desejos de autonomia sobre o feudo, em vez de nele verem a materialização da generosidade do rei. O castigo final de Ganelon, obtido por intermédio de um juízo divino, representaria a vitória do direito monárquico face ao direito feudal, legitimado pela intervenção sagrada que a torna possível.

O mesmo cantar é também analisado por J. Ruiz Domenec (*La contrautopia arcaica en el Cantar de Roldán*, 1981), centrando-se este autor no estudo da oposição entre Rolando e Olivier, o *proz* e o *sage*, enquanto antítese reveladora dos modelos de comportamento reservados pelo poema à nobreza. Opondo-se aos ideais de serviço, saber técnico, prudência política e aceitação da ética clerical para a qual a guerra se subordinava a uma finalidade religiosa, valores polarizados na figura de Olivier, Rolando testemunharia, por seu lado, os ideais da nobreza guerreira feudal para quem a actividade bélica era o cumprimento de um destino cósmico no qual se anulava a oposição vida/morte. O trágico fim de Rolando simbolizaria assim o caso de uma ética aristocrática feudal e o anúncio do triunfo da nova ética cavaleiresca pela qual a nobreza se subordinaria ao rei e à Igreja.

A concepção clerical do poder monárquico evidencia-se mais na adaptação alemã da *Chanson de Roland*, o *Rolandslied*, texto abordado por C. Gellinek (*A propósito del sistema de poder en el Cantar de Roldán*, 1976). Nessa versão o cantar perde o tom épico-heróico, para, polarizando-se na figura de Carlos Magno, adquirir as características de um canto de cruzada e de um poema hagiográfico. Aí a tradição de Ganelon alcança um plano escatológico, desenrolando-se o processo judicial punitivo do personagem em 3 dias – de 29 de Dezembro, dia da celebração do rei David e do próprio Carlos Magno após a sua canonização em 1165, a 31, dia de S. Silvestre –, coincidindo então a sentença condenatória, obtida por juízo divino, com o fim do ano, pelo que o encerrar do ciclo anual se realiza através de uma expiação purificatória do império, a fim de renovar a protecção sagrada para o novo ano. Acumulando signos e símbolos bíblicos e religiosos, o *Rolandslied* aparece como um texto apologético de uma concepção teocrática da monarquia, bem adaptada aos interesses da corte imperial alemã.

A consciencialização de que a épica, tendo como tema essencial as relações monarquia/nobreza, evolui internamente de acordo com as conjunturas históricas, à medida que progridem os esforços tendentes à centralização régia, levou D. Boutet

(*Los cantares de gesta y la consolidación del poder real (1110-1250)*, 1981) a construir uma cronologia do desenvolvimento dos cantares franceses tendo como referente as sucessivas etapas de afirmação da autoridade régia capetíngia. Distinguindo como principais componentes da afirmação monárquica francesa, entre 1110-1250, as noções de valor (prestígio histórico da função régia alicerçado no pensamento agostiniano propagado pela Igreja) e poder (dimensão económico-financeira da coroa suscitadora da sua real eficácia política), considera dois períodos ao longo dos quais a monarquia evolui de um valor para um efectivo poder, mutação que se reflecte na própria estrutura da épica. Até cerca de 1150, quando a monarquia se afirmava apenas como valor e não como poder, a épica aborda a realeza no sentido da apresentação de um modelo de rei carente de autoridade, o que contribuía para o debilitar do prestígio da função e para o desencadear de grandes e trágicas catástrofes colectivas: Carlos Magno, na *Chanson de Roland*, vê o seu valor condicionado pelo conselho dos barões cujas decisões desencadeiam o desastre de Roncesvales, implicando o facto, da parte do auditório, o lamentar pelos limites institucionais que cerceavam o exercício pleno das suas funções; Luis, o Piedoso, no ciclo épico Guilherme de Orange, aparece como soberano a quem o herói dos poemas reprova o não estar à altura da sua missão, exaltando-se, *a contrario*, o poder da função régia necessária à consolidação do seu valor. Após a segunda metade do século XII, com a efectiva afirmação do poder régio, a ficção épica desenvolve o tema dos barões rebeldes, como Raúl de Cambrai, surgindo o tópico do abuso do poder régio como atentatório ao valor e prestígio da monarquia.

Devolvidos à historicidade do seu tempo, os cantares de gesta revelaram-se então uma fonte imprescindível para o conhecimento da sociedade política dos séculos XII e XIII. Já em 1964, P. Jonin (*Ambiente de cruzada en los cantares de gesta*) deles se servia para reconstituir a atitude da aristocracia leiga face ao movimento das cruzadas, uma vez que a respectiva época (1096-1270) coincidia com a que conheceu o desenvolvimento da épica. Baseando-se em tais fontes, foi-lhe então possível detectar uma corrente de opinião nobiliárquica hostil às cruzadas, traduzindo-se nos múltiplos casos em que os cantares mostravam compreensão e benevolência pelos sarracenos, não sendo raras as celebrações de amizade entre guerreiros cristãos e islâmicos seduzidos pela coragem e valor mútuos e, mesmo, a menção de amores protagonizados por mouras e cristãos, o que testemunha como os ideais da cavalaria guerreira e aristocrática nem sempre perfilhavam a ética religiosa para eles então teorizada pela Igreja.

É precisamente a noção de cavalaria que J. Flori procurou estudar nos cantares socorrendo-se de uma análise quantitativa do vocabulário utilizado (*La noción de caballería en los cantares de gesta del siglo XI. Estudio histórico dei vocabulario*, 1975). A análise do material obtido evidenciou uma concepção leiga da cavalaria, na qual a instituição se apresenta dominada pela ideia de um serviço prestado e enquadrado pela

monarquia. Nas gestas compostas entre finais do século XI e 1200 nos círculos monárquicos capetíngios, a cavalaria aparece como uma confraria hierarquizada onde, para além dos patronos (reais e grandes senhores feudais), se distinguem os mestres (os vassallos), exercendo a profissão para si mesmos mas também para o seu soberano no marco das obrigações vassaláticas, os trabalhadores independentes (os mercenários), que combatem para quem lhes assegura a subsistência, e os companheiros (os cavaleiros mantidos permanentemente pelo senhor), vivendo da alimentação, casa e cama do respectivo senhor e mestre.

Será do seio desta cavalaria de serviço, apresentada ideologicamente como submetida ao monarca, que se individualizarão os bons cavaleiros, os representantes de uma nobreza segunda que, por uma aventura exterior ao reino, atingirão fama, riqueza, honra e linhagem. Cavaleiros que, não se rebelando contra os poderes instituídos, contra o rei, por mais injusto que ele se revele, adquirirão um final reconhecimento do mesmo, acabando por se integrar no círculo da alta nobreza terratenente. Tal é o significado político que M. Meneghetti vê nas figuras épicas de Guilherme de Orange e Rui Dias de Bívar, o Cid (*El botín, el honor, el linaje. La carrera de un héroe épico*, 1981).

Tendo percorrido, com certo pormenor, os artigos reunidos por V. Cirlot, resta-nos fazer um balanço geral desta nova leitura da épica feudal que, no seu conjunto, aqui se encontra bem representada. Com ela encontra-se definitivamente clarificado como tal género literário se desenvolveu ao serviço de uma ideologia monárquica do poder, para a qual a nobreza guerreira e terratenente surgiu como a grande ameaça. Contudo, essa sociologia da épica medieval encontra-se apenas bem estabelecida para os cantares franceses do ciclo carolíngio. Importa pois alargar o inquérito a outros espaços culturais seus contemporâneos e a outras épocas. A primeira via conduzirá, entre outras regiões do Ocidente medieval, à Península Ibérica, onde o estudo dos cantares da *Reconquista* se encontra ainda demasiado apegado à questão das origens, como o mostra os trabalhos, se bem que excelentes no seu género, de R. Menéndez Pidal e Martin de Riquer, ainda que para Portugal J. Mattoso já tenha trilhado os caminhos da nova crítica histórica das gestas (“João Soares Coelho e a gesta de Egas Moniz” in *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1985, 409-435). A segunda via colocará o problema das influências de longa duração, podendo, neste caso, ser frutuoso seguir a linha dos trabalhos inspirados nas obras de G. Dumézil (veja-se, J. Grisward, *Archéologie de l'Épopée médiévale*, Payot, Paris, 1981), os quais talvez permitam ultrapassar a oposição até agora vigente entre leitura histórica externa e interna da épica medieval. Parece-nos, portanto, que a abordagem da epopeia feita pelos medievalistas está longe de se ter esgotado.

A visão do passado em *Non ou a Vã Glória de Mandar* de Manoel de Oliveira

Publicado em *Penélope*, Lisboa, 6 (1991), 171-175.

A verdade secreta... inexplicável... o sentido último...

São estas as palavras que Manoel de Oliveira faz dizer ao alferes Cabrita, antes de lhe substituir a voz pelo sangue e de lhe determinar uma agonia cuidadosamente datada no dia 25 de Abril de 1974. A sequência situa-se num hospital militar anónimo, numa enfermaria ocupada por um grupo de soldados feridos, mutilados e ausentes pela dor. Apenas um deles, um rosto a que uma espessa ligadura descobre um olho atónito e perscrutador, parece consciente do momento. O grande plano que lhe capta o olhar visionário pelo sofrimento, escolhe-o como o último testemunho, como o registo e a memória final da morte do alferes, o militar-universitário, o estudante de história que, ao longo do filme, por entre as intermináveis estradas africanas, contava aos seus subordinados, aos seus soldados, coisas do passado, do país, *coisas* sobre Portugal.

Em si, tais *coisas* eram menos importantes do que quem as contava. *O que nós gostamos é de o ouvir!* – diziam os guerreiros da companhia do alferes Cabrita. Interrogando-as sobre o significado da guerra, suscitavam no alferes a voz iniciática e letrada, a mediação de memórias nacionais que enunciava, pela ilusão da história, o sentido da sua missão, do seu comum destino. No fundo, as *coisas* que o alferes evocava, lembrando, precisando e decifrando reminiscências por todos participadas, organizam-se como uma série de moralidades, como painéis de um retábulo onde os peregrinos-soldados encontravam sintetizadas as imagens reveladoras do segredo do seu combate.

As histórias do alferes referiam-se a guerras e guerreiros do passado. Manoel de Oliveira organiza-as em episódios autónomos, colando a voz do militar-narrador a textos de antigos cronistas e pregadores. Comentador, o alferes é, também, protagonista. Ele e os seus soldados figuram nos episódios históricos evocados. Projectando-se no passado, contribuem para que ele se construa segundo modelos próprios da vulgata por que se pautou a sua aprendizagem da história pátria. Nesse sentido, o modo estático, esquemático e emblemático com que se mostram certos cenários e situações dos tempos idos, remete para memórias visuais originadas nos materiais iconográficos que então veiculavam a “visão” da história. Nela se misturam o rigor de um olhar universitário educado na contemplação de imagens da época com a pretensa ingenuidade de representações fundadas em modernas e por vezes anacrónicas tentativas de ilustração de um passado remoto.

No seu conjunto, as histórias de Cabrita desenvolvem uma pedagogia das derrotas. Viriato, o Decegado e D. Sebastião remetem para batalhas e causas perdidas. Nelas, a heroicidade militar dos portugueses ter-se-ia transformado num trágico e sangrento martírio que permitiu o realinhamento de Portugal com o seu destino. Nesse sentido, o alferes mostrava como um país vencido e enlutado pela morte dos seus guerreiros, como uma nação estigmatizada pelo sacrifício dos seus soldados, se redimia ciclicamente e renascia por uma dor redentora. Era por ela que Portugal regressava à sua transcendência, à qualidade de pátria providencial que recusava a *vã glória de mandar*, a cobiça do império, e se entregava a mais altos e elevados desígnios.

Vítimas sacrificiais da regeneração da nação imperial, feridas e sofrimento de um providencial destino, os guerreiros da pátria receberam consagração numa história de poeta, no camoniano episódio da Ilha dos Amores. Contado pelo alferes durante uma pausa de caminho, numa *hora de saudade*, nele se dizia como um homem de guerra, o Gama, tivera acesso à mística revelação do destino português – a *dádiva universal* de uma *transcendente sabedoria*. Era por essa missão que os soldados deviam combater, imolando-se pela salvaguarda de um princípio nacional contrário

aos valores bélico-militares inerentes à sua actuação. Nisso, residia a sua fatal glória, o seu sublime e trágico dever.

Visionário e profeta do próximo termo do império colonial português, o alferes de Manoel de Oliveira preparava os seus homens para uma pressentida e inevitável morte, para uma nova derrota, um outro *non* purificador da nação. Portador dos sobressaltos messiânicos de uma providencial visão do destino da pátria, sabia-se sacrificado, um ser para a morte, esperando as libertadoras chagas que os médicos militares teimavam sarar.

Para os últimos momentos da existência do alferes, Oliveira optou por cruzar imagens “exteriores”, relativas aos cuidados hospitalares, e imagens “interiores”, as secretas visões que assaltavam o espírito do soldado. Misturadas com as marcas do realismo da enfermaria, despontam então as sombras dos espectros de Alcácer Quibir. Entre eles, D. Sebastião, jorrando sangue derramado por uma espada auto-flageladora. Um sangue idêntico ao vomitado por Cabrita no final abandono de si. Lá fora triunfava o *non*. Acontecia a Revolução de Abril. O termo de uma dor e o início de uma repurificação. *O sentido último das coisas*.

Quinze anos depois, tudo isso dá lugar a uma nova narrativa sobre o passado. A de Manoel de Oliveira. Uma narrativa não de poeta mas de cineasta. Dedicada aos netos, assume-se como conto moral. Terrível e tranquilizador, como o são todas as histórias de avós.

A memória histórica do país na população escolar do distrito de Castelo Branco — resultados de uma sondagem

Comunicação inédita apresentada ao Colóquio *Primeiras jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco* (Castelo Branco, 13 a 15 de Novembro de 1987).

No âmbito de um grupo de trabalho a funcionar na Associação dos Professores de História (A.P.H.), realizou-se, no passado ano lectivo, um inquérito subordinado ao tema – *A memória nacional e o ensino da História*. Com tal inquérito, preenchido à escala do país por alunos do 12º ano de escolaridade que frequentavam estabelecimentos de ensino oficial, procurava-se detectar, atendendo a determinados períodos cronológicos, áreas historiográficas e personalidades e acontecimentos do passado nacional, quais as principais componentes da memória histórica do país veiculada por alunos que, salvo o caso dos que prolongavam ou prolongarão a sua escolaridade frequentando uma variante da área dos estudos humanísticos, tinham concluído a sua aprendizagem histórica escolar.

Para a realização do inquérito, o Grupo de Trabalho seleccionou em todo o país diversas escolas onde foi preenchido por alunos de duas turmas do 12º ano de escolaridade, uma da área dos estudos humanísticos, outra da área dos estudos científicos.

Tendo como unidade espacial do inquérito os distritos actualmente existentes, escolheram-se, para cada um deles, escolas em número proporcional ao dos

estabelecimentos de ensino secundário oficial aí a funcionar, oscilando entre uma escola, no caso de distritos com menos de dez escolas secundárias, e dez escolas, caso de Lisboa, distrito que conta com mais de cinquenta escolas secundárias oficiais. Para todos os distritos incluíram-se escolas localizadas na respectiva capital, sendo as restantes, para os distritos com mais de dez escolas, apuradas em função das distintas áreas socio-económicas que o integram¹.

De acordo com os critérios atrás expostos, em relação ao distrito de Castelo Branco foi seleccionada uma escola da capital administrativa, a Escola Secundária de Nuno Álvares, sendo o inquérito aí preenchido no ano lectivo transacto por alunos de duas turmas do 12º ano de escolaridade, uma da área dos estudos humanísticos e outra da área dos estudos científicos. No total obtiveram-se cerca de 50 respostas (48).

A população escolar inquirida em Castelo Branco tem como principais características as de ser uma população maioritariamente feminina (83%), tanto na turma de humanísticas como na da área de estudos científicos, sendo o grupo etário dos inquiridos abrangido por idades que vão dos 17 aos 24 anos, com particular incidência nos 17 e 18 anos, revelando, comparativamente, a turma de humanísticas, uma maior representatividade das idades compreendidas entre os 19 e os 24 anos.

O primeiro ponto do inquérito propunha uma associação livre entre quatro imagens fornecidas e personalidades históricas que pudessem ser evocadas a seu propósito pelos inquiridos. As imagens representavam, sucessivamente, um castelo medieval, a Torre de Belém, um solar setecentista barroco e uma paisagem onde, sobre uma ponte de madeira que atravessa um vale escavado, se distinguia um comboio oitocentista movido por uma máquina a vapor. De uma forma geral, a dificuldade em associar personalidades históricas a cada uma das imagens revelou-se mais nítida para as épocas mais recentes, os séculos XVIII e XIX, já que, respectivamente 28% e 26% dos inquiridos não respondeu à questão, situação que ocorreu, sobretudo, na turma de ciências na qual o valor das não respostas foi da ordem dos 57 e 53%.

Quanto às associações propostas para as imagens, o castelo medieval foi relacionado, maioritariamente, e sem grandes oscilações entre as duas turmas, com Afonso I (65% das respostas), seguindo-se a menção de outros reis da primeira dinastia como Dinis e Sancho I. Para a Torre de Belém, as personalidades históricas indicadas variaram um pouco conforme as turmas. Se Manuel I e Vasco da Gama foram, unanimemente, os personagens mais referidos (33 e 20% das respostas), a turma de humanísticas associou a imagem, em terceiro lugar, à figura do infante D. Henrique, enquanto os alunos de ciências preferiram mencionar a do rei João II.

¹ Os objectivos e metodologia do inquérito encontram-se explicados mais desenvolvidamente em artigo publicado no nº 3-4 da IIª série de *O Estudo da História*, Boletim dos Sócios da APH, Lisboa, 1987, 79-85.

Para o solar setecentista barroco o leque de individualidades proposto foi bastante reduzido, dado o elevado número das não respostas, quase se limitando, na turma de humanísticas, ao rei João V (65% das respostas) e, na de ciências, a Pombal (31% das respostas). Finalmente, em relação ao comboio oitocentista, se a turma de humanísticas para ele referenciou sobretudo Fontes Pereira de Melo (83%), a de ciências preferiu mencionar as personalidades de Eça de Queiroz (13%) e Almeida Garrett (9%).

Uma primeira observação diz respeito ao reduzido elenco das individualidades históricas propostas pelos inquiridos. Com efeito, à excepção dos nomes mencionados a propósito da Torre de Belém, os quais revelam uma relativa diversificação, para todas as outras gravuras, a memória do período tende a polarizar-se nuns escassos dois ou três personagens, traduzindo a reprodução de um fixo e limitado repertório de personalidades socialmente reconhecidas como históricas. Em termos gerais, tais personagens testemunham, mesmo numa população de inquiridos maioritariamente feminina, uma memória histórica masculina e marcadamente político-dinástica, orientada pela referência às figuras régias e governamentais. Será apenas quando os inquiridos não dominam perfeitamente esse repertório pretensamente neutro e consensual das grandes figuras da história do país (vejam-se os valores das não respostas), que procuram outros referenciais de aproximação ao passado. Tal parece ser o caso dos alunos da turma da área dos estudos científicos, nos quais a memória política do século XIX tende a ser substituída por uma sua memória literária: a sensibilização ao conhecimento da sociedade oitocentista encontra-se aí mais informada pelo contacto com autores e obras veiculados pelo ensino do português e, provavelmente, pela acção dos *media*, sobretudo a televisão que, nos tempos mais recentes, tem vindo a multiplicar a exibição de séries de ficção histórica ambientadas no século XIX.

O segundo ponto do inquérito ainda se reportava às imagens atrás mencionadas. Tendo em conta as diferentes épocas históricas que testemunhavam, pedia-se aos inquiridos para indicarem a que lhes despertava maior interesse e a que, *a priori*, menos os entusiasmava. Na média ponderada das respostas, em ambas as turmas, o século XVI apresentou-se de longe, como a época histórica mais prestigiada, correspondendo à consagração da tese da existência de um único período de apogeu no passado do país, o qual coincide com a época melhor conhecida pelos alunos, já que foi para ela que enumeraram um mais vasto conjunto de figuras históricas no primeiro ponto do inquérito. Quanto aos restantes períodos, também unanimemente nas duas turmas, mas com maior realce para a de ciências, surge a grande distância do século XVI, o século XIX, seguindo-se-lhe, na turma de humanísticas, a Idade Média e o Antigo Regime, posições que se invertem nos resultados dos inquéritos preenchidos pelos alunos de ciências, os quais, portanto, revelam uma maior apêntia pelo conhecimento da história mais recente do passado do país, ao contrário

do que se passa com os colegas da outra turma, mais seduzidos pelo prestígio mítico das origens.

Na continuação do inquérito seguia-se uma questão em aberto: solicitava-se aos inquiridos a indicação de duas personalidades históricas por que sentissem maior admiração e maior antipatia. Globalmente, as individualidades históricas mais apreciadas foram, acima dos 10% do número total das respostas, Camões (19%), Vasco da Gama (13%), Eça de Queiroz (id.) e Fernando Pessoa (10%). Contudo, à excepção de Camões, personalidade igualmente cotada em primeiro lugar nas duas turmas, os resultados não foram nelas idênticos. Na sub-unidade dos alunos frequentando a área de estudos humanísticos registaram-se os seguintes valores: Camões, em *ex-aequo* com Pessoa (15%), seguidos de Eça (13%) e de Gama (11%). Nos inquiridos da turma da área dos estudos científicos, um maior destaque para Camões (22%), seguindo-se-lhe Gama (15%), Eça (13%), situando-se Pessoa (4%) numa posição inferior à das figuras de Afonso I (7%), Nun'Álvares Pereira (id.) e Viriato (7%). Quanto às personalidades históricas “negativas”, no conjunto das duas turmas, citam-se, por ordem decrescente de antipatia, Leonor Teles (28%), Salazar (21%) e Filipe I (14%), mantendo-se, no entanto, o quadro diferencial no comportamento das sub-unidades da população inquirida. Para a turma de humanísticas, Leonor Teles surge mais destacada (37%), seguindo-se-lhe, primeiro Filipe I (24%) e só depois Salazar (20%). Para a turma de ciências, a primeira das personalidades “negativas” é Salazar (22%), só depois vindo Leonor Teles (20%), aparecendo Filipe I (4%) abaixo do marechal Saldanha (11%) – a terceira das personalidades “malditas” para tal turma.

No cruzamento dos dois tipos de questões propostas e nos respectivos resultados parece indiciar-se uma memória do passado do país que, embora valorizando heróis históricos do período das Descobertas, lhes prefere, em vez dos que remetem directamente para a aventura marítima, como Vasco da Gama, ou que com ela mais se relacionam do ponto de vista da reflexão cultural, tal como Camões, um dos supostos expoentes da noção de portugalidade. É, aliás, este culto bem contemporâneo, muitas vezes mítico, pela tentativa da descoberta da essência da nacionalidade com base em obras literárias do passado próximo ou remoto do país, que poderá enquadrar a valorização social de escritores como Eça ou Pessoa enquanto personalidades históricas, como o aponta o inquérito.

Assinale-se, porém, que esta dimensão cultural e literária da memória do país parece não ser tão actuante nos inquiridos pertencentes à área dos estudos científicos. Aí revela-se uma população juvenil mais entusiasmada pela figura de heróis guerreiros do tipo fundador (Afonso I), cavaleiresco (Nun'Álvares) e, de certo modo, regional (Viriato). Guerreiros, no entanto, mais valorizados pelo exercício de uma

guerra patriótica do que pela simples representatividade da sua função social, como o poderá indiciar a “negatividade” associada à figura do marechal Saldanha.

A admiração pelos heróis guerreiros e patrióticos apresenta, como reverso, a antipatia manifestada por personalidades históricas que, directa ou indirectamente, são referenciadas como responsáveis por ameaças à integridade do território e independência nacionais. Referimo-nos a Leonor Teles e Filipe I, anti-heróis referidos pelas duas turmas inquiridas, com particular ênfase para a de estudos humanísticos.

No seu conjunto, as figuras indicadas pelos alunos como susceptíveis de adesão ou repúdio testemunham uma memória do passado do país perspectivada em torno do fascínio pela época das descobertas (Gama, Camões), a que se juntam os valores da apologia cultural da diferença civilizacional portuguesa (Camões, Pessoa), e da defesa da integridade territorial do espaço nacional face a um outro invasor ou usurpador, sobretudo peninsular (Viriato, Afonso I, Leonor Teles, Nun’Álvares, Filipe I). Face a este nacionalismo nostálgico, literário e defensivo, revelam-se como relativamente secundários os núcleos de uma memória atenta às vicissitudes da história da organização interna do país (Saldanha, Eça, Salazar), os quais são sobretudo oriundos da turma da área dos estudos científicos que, como vimos, testemunhava um maior interesse pela contemporaneidade e um menor apego pela mística da nação.

A terceira parte do inquérito propunha cinco grandes áreas de temática historiográfica (histórias económica, social, política, cultural e das mentalidades), solicitando a sua hierarquização de acordo com as preferências dos inquiridos. Na totalidade da população do inquérito a ordenação, por ordem decrescente de interesse, foi a seguinte: histórias social, das mentalidades, económica, cultural e política. As variantes entre as turmas disseram respeito às primeiras posições: a história social aparece em primeiro lugar na turma de ciências, surgindo a das mentalidades em segundo lugar, posição inversa à que ocorreu na turma de humanísticas.

Parece-nos que o sentido das respostas a este ponto do inquérito radica, antes de mais, na valorização, por parte dos inquiridos, de carências sentidas no seu conhecimento histórico. Dada a orientação dos actuais programas escolares, onde se privilegia a abordagem económica e política do passado da humanidade numa perspectiva de história conjuntural e, em maior medida, estrutural, os alunos manifestam maior curiosidade pelas perspectivas de análise histórica deles relativamente ausentes ou marginalizadas, como sejam a da história social e a das mentalidades. Cremos, porém, que por história social se entenda sobretudo uma história do quotidiano e dos comportamentos colectivos, tendo como possível referencial cognitivo os romances históricos ou de época dos autores citados várias vezes ao longo do inquérito, tal como Eça de Queirós. Quanto ao sentido e à prática da história das mentalidades, cuja apetência se revela em maior escala na turma da área dos estudos humanísticos,

não será de excluir que traduza o desejo de aprofundamento de tópicos respeitantes à temática da portugalidade, já presentes através da anterior formação literária dos inquiridos e que encontram grande eco nos discursos político e dos *media* actuais.

O inquérito incluía a seguir duas listas: uma, cronológica, incluindo diversos acontecimentos históricos do passado do país numerados de 1 a 8 (1 - Batalha de S. Mamede: 1128; 2 - Primeira invasão francesa: 1807; 3 - Pronunciamento militar de Gomes da Costa: 1926; 4 - Conquista de Ceuta: 1415; 5 - Revolução de 1820; 6 - Batalha de Alcácer Quibir: 1580; 7 - Revolução de Abril: 1974; 8 - Instauração do regime republicano: 1910); outra, interpretativa, referindo algumas das consequências históricas dos acontecimentos referidos na tabela anterior, às quais foi atribuída uma letra de ordem, de A a E (A - Estabelecimento da corte no Brasil; B - Formação do reino; C - Fim do regime colonial; D - Escolha da actual bandeira e hino nacionais; E - Primeiras eleições para deputados a cortes; F - Início da expansão marítima; G - Perda da independência; H - Raízes do Estado Novo). Pedia-se então o estabelecimento de concordâncias a fazer entre os elementos constituintes das duas listas com base na atribuição a cada número da respectiva letra, fornecendo-se no inquérito um exemplo já resolvido: 1 concorda com B (1 - B).

Exceptuando a concordância 4 - F, significativamente enquadrada no período das Descobertas, na população global do inquérito obtiveram-se elevadas médias de falsas equivalências, oscilando entre os 33% (6 - G) e os 44% (3 - H; 8 - D) do número total das respostas. Percentagens que, na verdade, são em grande parte devidas aos valores obtidos na turma da área dos estudos científicos, os quais atingem, exceptuando a resposta 4 - F, números que vão dos 61% (7 - C) aos 78% (5 - E; 8 - D) das respostas obtidas.

Como se pode verificar, a maior dificuldade em relacionar factos históricos, já que era esse o objectivo subjacente à inclusão das tabelas de concordâncias no inquérito, diz respeito à história recente do país. Nesse sentido, resulta significativo o facto de tanto o pronunciamento militar de Gomes da Costa como a revolução de 1820 serem associados, na maioria das falsas concordâncias, às primeiras eleições para deputados a cortes, ou que a instauração do regime republicano, numa versão que decerto agradaria ao regime salazarista, seja vista como origem das raízes do Estado Novo, para não mencionar a constatação que, na turma de ciências, 51% dos alunos não relacionaram a implantação da república com a escolha dos actuais hino e bandeira nacionais. Verifica-se assim a memória de um país impreciso na cronologia respeitante à história do presente século. Uma memória preenchida pela cultura literária. Como se após o período das Descobertas houvesse uma carência de passado a reter e a recordar, traduzindo uma atenção dispersa e nebulosa para com a

contemporaneidade ainda que, por vezes, desperte, sobretudo na turma da área dos estudos científicos, um relativo interesse e curiosidade.

Por fim, o último ponto do inquérito pedia a indicação de dois acontecimentos que, no entender dos inquiridos, tivessem, ou contribuído decisivamente para a evolução da sociedade portuguesa, ou criado bloqueios ao respectivo desenvolvimento. Para as duas turmas, tais acontecimentos foram, em grande maioria, os Descobrimentos (46%), na qualidade de evento mais “positivo”, e o Domínio filipino (24%), na categoria dos factos “negativos”, traduzindo a memória de um devir português que se afirma como tensão entre um valorizado alargamento espacial de cariz imperialista, surgindo a recente Descolonização no segundo lugar (11%) da série dos factos históricos considerados como bloqueantes para a evolução do país, e uma ameaçadora dissolução numa península politicamente unificada. Esta visão do destino do país coexiste, no entanto, com uma outra, minoritária, a qual se evidencia na nomeação por parte dos inquiridos de um novo par de acontecimentos: a Revolução de 25 de Abril de 1974, referida como o segundo evento mais importante para a evolução histórica do país (20%), e o Estado Novo, ocupando o terceiro lugar (10%) da lista dos factos históricos “negativos”. Veicula-se aqui uma visão interna da memória do país alternativa a um posicionamento sobre a contemporaneidade que oscila entre a nostalgia do império e o medo espanhol: à tensão império colonial/união ibérica substituiu-se a tensão democracia (25 Abril)/totalitarismo (Estado Novo) como motor do destino pátrio.

Convenhamos, porém, que esta segunda concepção do devir do país, mais acentuada na turma da área dos estudos científicos, é acompanhada, como referimos, por uma memória confusa e imprecisa dos tempos recentes da história do país. No fundo, a valorização social da leitura do passado que corporiza, poderá apenas ocultar uma maior permeabilidade do sector da população inquirida ao discurso político actual, em vez de reflectir, ainda que intuitivamente, o resultado de qualquer sólida formação historiográfica.

Para finalizar estas breves reflexões sobre os resultados do inquérito *A Memória nacional e o ensino da História* no distrito de Castelo Branco, a que se imprimiu, por vezes, um tom conscientemente polémico destinado a suscitar um maior debate sobre as questões que levanta ou sugere, acrescenta-se a informação de que o teor das respostas nele reveladas não diferem em muito das obtidas em outros distritos do país, tal como será, em breve, revelado.

PARTE II
Textos Inéditos

O imaginário da *Reconquista* no Condado Portucalense

Conferência apresentada na Sociedade Histórica da Independência de Portugal no dia 24 de Abril de 1996, integrada no ciclo de conferências comemorativo dos 900 anos da formação do Condado Portucalense.

Quero expressar, em primeiro lugar, os meus agradecimentos pelo honroso convite para participar neste ciclo de conferências comemorativo dos 900 anos da formação do Condado Portucalense.

Começarei, antes de mais, por recordar alguns factos relativos ao contexto histórico em que ocorreu a fundação do condado, fazendo-o com base nos trabalhos do Prof. José Mattoso, o medievalista que ultimamente mais se tem debruçado sobre este tema.

Em 1096 vivia-se uma situação de grave crise político-militar nos territórios da fronteira ocidental do reino das Astúrias-Leão.

A sul do Tejo, o Islão, sob o poder dos imperadores almorávidas, reunificava as suas forças e reclamava os territórios, as riquezas e os poderes que os cristãos haviam anexado durante a expansão territorial da segunda metade do século XI, quando conquistaram as terras do Entre Douro e Tejo e estabeleceram fronteira no curso deste último rio.

A humilhante derrota dos exércitos cristãos em Sacrálias, perto de Badajoz, o cerco almorávida a Toledo, em 1090, e a reocupação muçulmana da praça de Lisboa, em 1094, seguida pouco depois pela de Sintra, demonstravam a fragilidade militar

da fronteira cristã da linha do Tejo e a vulnerabilidade dos exércitos que defendiam o seu flanco ocidental.

Neste contexto, a fundação do condado portugalense foi a solução político-militar encontrada pela realeza leonesa para reforçar a resistência cristã face aos avanços muçulmanos, implicando uma nova chefia militar e o reordenamento territorial dos contingentes guerreiros a mobilizar.

Aos territórios e às forças militares até então comandados pelo conde Raimundo da Borgonha, o marido da herdeira do trono leonês, o monarca Afonso VI subtraiu as regiões e os contingentes bélicos situados a sul do Minho.

Raimundo, que não soubera evitar a perda da praça de Lisboa, permanecia senhor da próspera e rica Galiza, enquanto os antigos territórios portugalense e comimbricense, povoados de guerreiros mais próximos e familiarizados com as guerras da fronteira islâmica, se entregavam a um mais experimentado chefe militar, o cavaleiro Henrique de Borgonha que, simultaneamente, adquiria a condição de novo guerreiro de um rei que se intitulava, frequentemente, imperador de toda a Hispânia.

Separado da Galiza pela linha que antes dividira as províncias romanas da Galécia e da Lusitânia, o recém-formado condado definia-se como espaço privilegiado de resistência cristã, como marca ocidental do extenso reino de Leão face à frente setentrional do Islão almorávida, o império que se estendia desde o africano rio Níger ao hispânico Tejo.

Nas terras do seu condado, Henrique de Borgonha encontrou regiões e comunidades diferenciadas, embora identicamente familiarizadas com quotidianos e actividades próprias das sociedades de fronteira.

No Entre Minho e Douro, com prolongamentos até ao Vouga, teve como principais interlocutores regionais os infanções portugalenses.

Após a extinção da antiga nobreza condal portugalense, em 1071, eram eles os mais importantes representantes locais da realeza. Tinham alcançado essa posição durante as conquistas cristãs feitas na segunda metade do século XI, quando os reis leoneses reocuparam os territórios do Entre Douro e Mondego, daí fazendo base para fossados, hostes, saques, pilhagens e negócios nas e com as prósperas cidades do sul islâmico.

A estreita colaboração, militar e política, com a realeza guerreira tinha-os enriquecido e feito detentores de extensos patrimónios, direitos e poderes, em parte partilhados pelos inúmeros mosteiros de que eram patronos, os quais beneficiavam e engrandeciam em troca de protecção espiritual e prestígio social.

Agentes e beneficiados da guerra contra o Islão urbano, dela viviam e nela encontravam razão de ser e reconhecimento social. Fora aos infanções portugalenses, através dos senhores da Maia, que o imperador de toda a Hispânia, Afonso VI,

confiara a defesa militar de Santarém, a única praça cristã conservada na actual linha portuguesa do Tejo após a unificação almorávida do Al-Andalus.

Naturalmente dispostos a continuar a desempenhar as funções de guerreiros da fronteira, os infanções portugalenses nunca recusaram a qualidade de principal suporte militar do conde D. Henrique, sendo por ele generosamente recompensados com doações, privilégios e a titularidade dos principais cargos na corte condal de Guimarães.

Nas serras transmontanas e, a sul do Douro, nas cordilheiras das Beiras, o chefe militar do condado portugalense também podia contar com outros guerreiros – os cavaleiros-vilãos das comunidades agro-pastoris, bem treinados na guerra e, tal como os infanções portugalenses, amplamente beneficiados com as conquistas cristãs de segunda metade do século XI, já que nelas e por elas tinham prosperado e obtido do rei o reconhecimento dos poderes e privilégios próprios das suas comunidades de origem, uma situação que poderia ser posta em perigo com uma sujeição aos novos poderes islâmicos, tanto mais quanto os almorávidas se revelavam pouco transigentes no respeito dos credos religiosos e dos costumes comunitários das populações por eles dominadas.

Assim, enquanto o conde portugalense lhes reconhecesse ou aumentasse autonomia, privilégios e *status*, com eles negociando mútuos e vantajosos acordos, os cavaleiros-vilãos não lhe negavam apoio e suporte bélico-militar.

Finalmente, na cidade de Coimbra, ainda podia o conde D. Henrique encontrar forças guerreiras para integrar as suas hostes. Era esse o caso dos cavaleiros locais de origem moçárabe, se bem que eles se mostrassem críticos em relação a representantes regionais de um poder régio que não queria respeitar os seus costumes e hábitos religiosos, impondo-lhes bispos e rituais litúrgicos franco-romanos, tal como acontecera nos tempos em que Coimbra estivera sujeita ao conde Raimundo da Borgonha e como viria a suceder nos tempos dos condes Henrique e Teresa. Contudo, apesar deste fundo de conflitualidade em relação a uma realeza julgada como traidora das verdadeiras tradições hispânicas, as respeitantes à liturgia romano-visigótica, os cavaleiros de Coimbra sempre estiveram prontos a reforçar as hostes condais quando em causa estava a sua cidade e fortificações limítrofes, ainda que negociassem tal apoio em troca de reconhecimento dos privilégios e autonomias urbanas.

Em suma, ao assumir a condução militar dos territórios da fronteira ocidental do reino das Astúrias-Leão, o conde D. Henrique encontrou uma alargada e diversificada comunidade guerreira bem motivada para com ele actuar na luta contra o Islão. Conseguir-lo não foi difícil. Bastou o reconhecimento das suas boas qualidades de chefia militar e a condução de uma hábil política de recompensas, acordos e compromissos tácticos feitos com as diversas forças bélicas existentes e disponíveis

no condado. Respeitando-as e promovendo-as, o conde pôde cumprir a sua função político-militar, a de conter e sustentar o ímpeto almorávida, chegando para isso e complementarmente a patrocinar o estabelecimento nas serras da fronteira de cavaleiros francos, sediando-os em zonas não disputadas pelos guerreiros e comunidades autóctones.

No seu conjunto, a militarização do condado revelava-se a todos como vital e compensadora. Se as guerras da segunda metade do século XI tinham contribuído para o desenvolvimento económico e social do Entre Minho e Mondego, as guerras para a manutenção das suas riquezas eram consideradas como vitais não só na perspectiva defensiva como ofensiva, já que, vencê-las, permitiria encontrar os caminhos de uma posterior expansão territorial em direcção às prósperas cidades do Garb, situadas na antiga Lusitânia.

Esta visão de uma guerra estratégica, imperativa e pragmática, constituindo um objectivo político preciso e bem determinado, não era totalmente partilhada pelas diversas forças bélicas atrás discriminadas.

Na verdade, eram os infanções portugalenses quem detinha uma concepção menos imediata e pragmática da guerra. Concebiam a luta do Norte rural e cristão contra o Sul urbano como uma guerra legitimada pelo passado e pela história. Viam-se como *bellatores* de uma causa justa e imperiosa. Pensavam-se como herdeiros de um espaço ilegitimamente ocupado por intrusos e, nesse sentido, buscavam a restauração da sua herança. Não eram guerreiros que procuravam a mera conquista de terras mais ricas e prósperas. Julgavam-se guerreiros que reconquistavam o que era seu de direito, a parte da mítica herança goda que lhes competia.

Estas concepções aparecem bem nítidas num texto elaborado cerca de vinte anos antes da criação do condado portugalense. Um escrito redigido num dos mosteiros patrocinados pelos infanções portugalenses, o mosteiro de Santo Tirso de Riba d'Ave, cenóbio fundado e protegido pela família dos senhores da Maia.

Trata-se de um texto historiográfico. Uma síntese, sob forma analítica, do passado das sociedades estabelecidas no extremo ocidental do reino das Astúrias-leão. Remontando a acontecimentos datados dos finais do século X, esses anais, os *Anais de Santo Tirso*, resumiam a 25 notícias o que de supostamente essencial acontecera no passado.

A maioria das efemérides recordadas incide sobre acontecimentos bélico-militares situados, em grande parte, nas terras do Entre Minho e Mondego.

Recordam-se mortes, conquistas, saques, invasões e rebeliões, para além da ocorrência de desregramentos naturais, como eclipses ou tremores de terra, contribuindo estas últimas notícias para dimensionar à escala cósmica a transcendência dos combates rememorados.

Globalmente, o passado do Entre Minho e Mondego referido pelos *Anais* apontava para um espaço amplamente disputado por cristãos e muçulmanos, o cenário de uma guerra lenta e persistente que se desenrolava, no entanto, segundo um determinado sentido.

As primeiras notícias dos *Anais* referem-se às conquistas feitas por Almansor na região. Constituem, no seu conjunto, um ciclo de vitórias muçulmanas e derrotas cristãs seguido da notícia de um eclipse. Depois, os *Anais* inauguram as notícias relativas à resposta cristã, enumerando as conquistas que recuperaram o Entre Douro e Mondego. Estes dois ciclos de notícias têm como protagonistas Almansor e Fernando I, os heróis negativo e positivo do passado da luta entre Cristandade e Islão.

Contudo, a realza não monopoliza as efemérides da memória cristã. Também se referem os antigos condes portucalenses, embora as notícias que eles protagonizam sejam laterais à temática das vitórias cristãs a sul do Douro. Citam-se a propósito de rebeliões internas e de pontuais derrotas contra o Islão. A memória dos condes, extintos biologicamente em 1071, associa-se nos *Anais* a receios e obstáculos colocados à expansão meridional dos cristãos.

O mesmo não ocorre em relação aos infanções, já que são directamente implicados na recuperação dos territórios a sul do Douro. Entre eles, a memória dos monges de Santo Tirso retém o avô e o pai do então chefe da família da Maia, referindo-se ao segundo como o varão ilustre que teve poder em todo o Portugal.

Sintetizando, o passado evocado nos *Anais de Santo Tirso* implicava a ideia de que cabia aos infanções portucalenses de finais do século XI, o desempenho das iniciativas guerreiras capazes de continuar as tradições militares então evocadas e superá-las, finalizando a *Reconquista*.

Para Santo Tirso, os seus patronos, os senhores da Maia e, indirectamente, as famílias de infanções a eles equiparáveis e aparentadas, representavam os émulos modernos dos antigos e vitoriosos soberanos leoneses, os guerreiros capazes de re-actualizar e recuperar a lição dos mortos, ultrapassando alguns dos sinais de crise do destino histórico que então, na década de 80 do século XI, se vivia.

Com efeito, na altura em que se terminaram os *Anais*, perfilavam-se algumas nuvens sobre a estabilidade dos poderes cristãos peninsulares. No plano da *Reconquista*, o rei Afonso VI desenvolvia então uma política de acordos e negociações com os poderes muçulmanos bem contrária à rápida prossecução da expansão territorial da fronteira cristã. No plano interno, a adopção da reforma franco-romana provocava tensões de vária ordem, sobretudo intensas na região conimbricense, onde a possibilidade de assumirem dimensões de insurreição e revolta contra o soberano leonês fazia temer próximas e indesejáveis desordens.

Perante essa momentânea interrupção da *Reconquista*, numa época em que a realza negociava suspeitos tratados com os Infiéis em vez de os aniquilar pela força e se revelava, por outro lado, incapaz de neutralizar as tensões internas provocadas pelos intransigentes defensores das tradições romano-visigóticas-moçárabes, os monges de Santo Tirso e, através deles, os infanções portugalenses temiam e protestavam contra a incerteza de uma época de *obscuritas*, como a que a última notícia recolhida nos *Anais* referia, aludindo às consequências de um eclipse do sol que então ocorrera.

Contudo, apesar dos maus presságios, a conquista de Toledo, em 1085, tudo viera modificar. Recuperara-se, finalmente, a mítica capital do império visigótico e acreditava-se, atingida a linha do Tejo, estar prestes o termo da *Reconquista*. Em Santo Tirso deixou de se escrever história.

O colossal triunfo do presente tornava inútil o registo das vitórias do passado. Os senhores da Maia e demais infanções entregaram-se, devotadamente, ao serviço militar do rei a que as fontes portuguesas medievais sempre chamaram imperador. Cresceu o seu prestígio e poder junto à certeza de ser a guerra com o Islão a mais lucrativa forma de exercer as suas funções bélicas. Intransigentes defensores da prossecução da *Reconquista*, os infanções portugalenses foram então o mais sólido suporte político-militar do conde D. Henrique, mostrando-se cooperantes e favoráveis a todas as iniciativas condais destinadas à manutenção e vigilância da fronteira meridional.

Funcionaram, neste sentido, como consciência moral da constante necessidade de sustentar e repelir as avançadas almorávidas, considerando tal objectivo, em nome da ideologia da *Reconquista*, como acção prioritária e fundamental no exercício do novo poder condal. Nesse sentido, mostravam reservas em relação a acções político-militares orientadas para intervenções nos assuntos internos do reino leonês e manifestavam desconfiança face ao estabelecimento no condado de famílias da alta nobreza hispânica, temendo subalternização e o conseqüente afrouxamento do projecto da *Reconquista*.

Pouco depois de 1111, após a ocupação almorávida de Santarém, os infanções portugalenses pensavam de novo o tempo e a história. No mosteiro de Grijó, no Entre Douro e Mondego, voltavam-se a redigir anais. Começando com o feito da conquista cristã de Toledo, lembravam-se depois as sucessivas derrotas dos cristãos, de Sacrálías a Santarém. Entre as efemérides recordadas encontra-se a do desastre de Vatalandi, uma refrega militar ocorrida perto de Santarém entre cristãos e muçulmanos, na qual perderam a vida muitos infanções portugalenses, incluindo representantes da família dos senhores da Maia e de Grijó, os patronos do mosteiro em que se redigiam os Anais.

Esta memória quase martiriológica dos guerreiros da *Reconquista* transmitia um grande pessimismo face ao presente e às políticas condaís. Viva-se então, nos finais do governo de D. Henrique, um afrouxamento da vigilância da fronteira islâmica e a intensificação de uma política de ingerência e interferência nas questões internas leonesas, linhas de rumo que seriam seguidas no governo condal de D. Teresa, época em que se acentuou a transferência de famílias da alta nobreza galega para o condado.

Assistindo, sucessivamente, ao cerco almorávida de Coimbra, à nomeação de condes galegos para o exercício de poderes públicos no condado e à respectiva invasão militar por parte de forças leonesas, os infanções retiram-se da corte condal. Pouco depois, em 1128, apoiavam a rebelião de Afonso Henriques, o novo senhor do condado, que, depois de se estabelecer em Coimbra, daí retoma a *Reconquista*. Em 1139, após uma vitória com hostes islâmicas, intitula-se rei. Estava criado um novo reino peninsular auto-legitimado pela dinâmica da *Reconquista*. Triunfavam então os ideais guerreiros prosseguidos pelos infanções portucalenses.

A memória do Recontro de Valdevez nas Crónicas Medievais Portuguesas

Conferência apresentada em Arcos de Valdevez a 11 de Julho de 1997, no âmbito das comemorações do *Dia do Concelho*

Nesta sessão solene em que a evocação do passado de Arcos de Valdevez e a histórica construção da sua identidade regional têm um lugar tão privilegiado, cabe-me a honra de recordar um acontecimento a que a memória das gentes do concelho sempre atribuiu um lugar destacado. Refiro-me ao chamado Recontro de Valdevez, um feito político-militar em que a terra do Vez se associou à acção e ao destino do fundador do reino de Portugal, o rei Afonso Henriques.

No presente século, o interesse pelo feito de Valdevez esteve na origem de vários trabalhos de múltiplos historiadores e eruditos, demonstrando como o longínquo acontecimento permanece bem activo nas contemporâneas memórias dos tempos afonsinos. Na verdade, foi a vontade de o comemorar que esteve na origem de apaixonadas polémicas sobre a exacta cronologia da sua ocorrência e o preciso lugar em que se passou. Assim, nos começos da década de 40 da presente centúria, por alturas da celebração do oitavo centenário do Recontro de Valdevez, sucederam-se diversas intervenções historiográficas, seja propondo as datas de 1140 ou

1141 como o certo ano em que teria ocorrido o evento, seja as freguesias de S. João ou S. André da Portela como o rigoroso lugar onde se desenrolou. Não nos detemos na análise de todos estes escritos, sobre os quais, aliás, Alberto Codeço já efectuou informada síntese num texto editado por esta Câmara em 1991, o justamente intitulado *Arcos - ontem e amanhã. Itinerário histórico-sentimental*. Recordemos, no entanto, como a polémica envolveu nomes tão ilustres como os de Alfredo Pimenta, António Botelho da Costa Veiga ou José Sebastião da Silva Dias, tendo mesmo determinado um parecer oficioso emitido pela Academia Portuguesa da História. No fundo, todo este imenso labor historiográfico, com grande eco nos periódicos arcoenses da época, sobretudo no *Notícias dos Arcos*, e amplas repercussões nos investigadores da história local e regional, sendo esse, por exemplo, o caso de Mário Pintor, permitiu um melhor conhecimento das circunstâncias e das consequências do recontro de Valdevez, ao mesmo tempo que reavivou o gosto pelo passado da terra, conferindo-lhe uma identidade e um protagonismo histórico de dimensão não só nacional como hispânica.

Passadas duas ou três gerações e uma vez admitida pela generalidade das actuais histórias de Portugal, desde a de Veríssimo Serrão às dirigidas por José Mattoso e A. H. de Oliveira Marques, a data de 1141 como o provável ano do recontro, talvez valha a pena interrogarmo-nos sobre o significado da construção, conservação e difusão da sua memória, sendo esse o objectivo desta minha breve intervenção. Proponho-vos então a análise da primeira narrativa elaborada sobre o feito de Valdevez, assim como o questionar das razões e objectivos que presidiram ao seu registo historiográfico.

O texto de que nos iremos ocupar encontra-se nos chamados *Annales Domni Alphonsi Portugalsium Regis*, também conhecidos sob a designação de *Anais de Santa Cruz II*, visto serem os segundos textos analíticos produzidos no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Fundado em 1131 por Afonso Henriques, o cenóbio desempenhou desde cedo um papel fundamental no desenvolvimento e consolidação do novo reino hispânico. Com efeito, foi a Santa Cruz que o nosso primeiro rei confiou a sua chancelaria e o seu tesouro, ao mesmo tempo que elegeu entre os respectivos cónegos e priores alguns dos seus principais colaboradores político-administrativos.

Sendo assim, não é de admirar que os crúzios sempre tivessem procurado prestigiar e exaltar o soberano, tanto mais quanto ele decidira vir a ser sepultado na sua igreja. Cuidar da memória do rei era, pois, uma obrigação do mosteiro eleito como futura necrópole da linhagem dos monarcas portugueses. Nesse sentido, ainda em vida de Afonso Henriques, os cónegos crúzios compuseram uma primeira lembrança dos feitos e acções praticados pelo soberano, dando origem

aos chamados *Annales Portucalenses Veteres* ou *Anais de Santa Cruz I*. Redigidos por volta de 1169, pouco depois de o rei ter sido derrotado em Badajoz por um coligado exército de muçulmanos e leoneses, um episódio conhecido como Desastre de Badajoz, os *Anais de Santa Cruz I*, face às incertezas políticas da época, nomeadamente o facto do soberano, após ferimento numa perna, ter sido incapacitado como cavaleiro, recordavam-lhe os gloriosos feitos do passado, mostrando como o velho rei sempre soubera vencer as adversidades e afastar os perigos que outrora ameaçaram o reino. Lembravam, sobretudo, como Afonso Henriques legitimara a sua realeza na guerra contra os Mouros, tornando presentes, para além da vitória de Ourique, tanto as conquistas obtidas na linha do Tejo, citando-se os casos de Santarém, Lisboa, Sintra, Almada e Palmela, como, mais a sul, as ocupações de Beja, Évora, Moura e Serpa, sendo todas estas praças apresentadas como doadas pela mão de Deus ao cristianíssimo rei.

Ora, esta tranquilizadora ideia de um reino cujo rei se apresentava como especialmente protegido pela divindade, foi reafirmada e desenvolvida pelos cónegos de Santa Cruz cerca de 1185, quando, pouco depois da morte de Afonso Henriques, se compuseram os *Anais de Santa Cruz II*. Então, face aos temores e aos receios sentidos pela perda do carismático monarca fundador da realeza portuguesa, ampliaram-se e acrescentaram-se as narrativas das lembranças do seu reinado, no sentido de salientar como o mais recente dos reinos da Cristandade hispânica estava votado a um especial favor divino, procurando-se, por esta via, consolidar o prestígio interno da monarquia lusa e para ela suscitar a imprescindível e necessária adesão dos mais diversificados grupos e comunidades.

Nesse sentido, os *Anais de Santa Cruz II* iniciam-se com a notícia de como o neto de Afonso VI de Castela e Leão, aos 14 anos, a idade de passagem à maioridade na época medieval, se auto-investira como cavaleiro numa cerimónia solene celebrada na catedral de Zamora, precisando-se ter ela decorrido diante do altar do Salvador e ter-se efectuado no dia da festa de Pentecostes. Ou seja, desde os seus começos, os *Anais* evocavam o percurso do fundador da realeza portuguesa sob o signo de uma profética predestinação divina.

Essa perspectiva, aliás, é desenvolvida ao longo de todo o texto. Abundam as comparações do rei com antigos heróis bíblicos, referem-se as suas conquistas ao Islão como tendo sido arquitectadas por Deus e propiciadas por santos protectores dos guerreiros cristãos, como S. Tiago, heroicizam-se os seus feitos bélicos ao dizer-se que os seus inimigos, os Mouros, eram *tantos como as estrelas do céu e mais que gotas da chuva ou areia do mar*. Ou seja, na óptica dos crúzios, Afonso Henriques fora um cavaleiro do Salvador. Eleito por Deus como fiel executor dos seus desígnios, dele obtivera, em Ourique, uma realeza predestinada a dilatar as

fronteiras da Cristandade hispânica do Atlântico ao Mediterrâneo, tal como os *Anais*, hiperbolicamente, lhe creditavam.

Sendo assim, é a propósito de um rei de Portugal sempre *ajudado da bondade divina* que os cónegos conimbricenses lembram o encontro tido com o primo em terras do Vale do Vez. Face a um tal monarca, a figura de Afonso VII surge bem menorizada. Na verdade, o imperador de Castela e Leão nunca fora anteriormente nomeado pelos *Anais*, surgindo nesta primeira menção textual como mero comandante de um exército invasor do predestinado reino luso, já que a efectiva qualidade de expedição militar punitiva que caracterizou esta sua entrada em território português aparece totalmente omitida, devido ao silenciamento de qualquer notícia respeitante à incursão guerreira praticada nesse mesmo ano por Afonso Henriques nas terras galegas do condado de Toronho, infringindo, desse modo, o que antes fora prometido e acordado com o primo nos acordos celebrados em 1137 na cidade de Tuy. Neste contexto, as hostes de Afonso VII surpreendidas nos caminhos do vale de Vez acabam por se enquadrar na categoria dos *cristãos demasiado cobiosos* referidos nos inícios dos *Anais*, aqueles que, a par dos Mouros, sempre *queriam arrebatar e invadir o reino*, ainda que Afonso Henriques *a todos levasse vantagem e sempre ficasse vencedor*.

Visto como chefe de um exército de guerreiros *cobiosos* e ímpios, capazes de utilizar as suas armas contra os vitoriosos combatentes dos comuns inimigos da fé, Afonso VII ainda se apresenta como militar timorato e receoso. Com efeito, segundo os *Anais*, quando os homens de Afonso Henriques lhe barraram o caminho ao longo do vale de Vez, o imperador não tivera a coragem de reagir ao bloqueio, preferindo parar e acantonar os seus guerreiros a enfrentar e repelir os adversários. Na verdade, a estratégica paragem das hostes de Afonso VII torna-se bem compreensível se atendermos, como informam as fontes leonesas coevas do acontecimento, que o exército luso tinha em seu poder um dos grandes vassallos do senhor de Castela e Leão, Ramiro Froilaz, o conde de Astorga, aprisionado por Afonso Henriques ao ser surpreendido durante uma isolada incursão guerreira na dianteira do grosso das hostes entradas em Portugal. Sendo assim, a prudência militar evidenciada por Afonso VII, fora mais devida à preocupação com os efeitos que um imediato enfrentamento bélico poderia ter na integridade física do seu indefeso conde, do que mero reflexo de um paralisante temor face à visão dos destemidos guerreiros de Afonso Henriques, o rei cujo furor guerreiro é comparado pelos *Anais* à força e valentia detidas por um leão.

No fundo, as motivações e as atitudes evidenciadas por Afonso VII no passado contado pelos cónegos crúzios estavam bem longe de dignificar o seu prestigiado título imperial, como, aliás, seria demonstrado no decorrer da justa ou torneio que

iria resolver o confronto entre os dois exércitos, uma solução que os *Anais* atribuem a decisão castelhano-leonesa, insinuando que Afonso VII, temendo combater directamente as hostes do primo, confiava no valor individual dos seus nobres guerreiros para derrotar Afonso Henriques, no pressuposto que a inferior fidalguia dos cavaleiros do rei português se traduziria numa mais fraca prestação bélica.

Nesta perspectiva, os *Anais de Santa Cruz II* identificam sete grandes vassallos do imperador, sucessivamente derrotados por outros tantos não nomeados cavaleiros de Afonso Henriques, de acordo com a lógica das justas e torneios, ou seja, o confronto entre dois cavaleiros armados com as respectivas lanças até uma delas ser quebrada e o seu possuidor, após derrubado do seu cavalo, vir a ser feito prisioneiro, tanto do vencedor como do grupo militar a que ele pertencia.

Sendo assim, no vale do rio Vez, num campo preparado perto do castelo de Penha da Rainha, os cavaleiros portugueses, sem possuírem grandes tradições nobiliárquicas e sonantes origens linhagísticas, derrotaram e aprisionaram um simbólico septeto de fidalgos vassallos do imperador, neles se incluindo varões das mais prestigiadas linhagens hispânicas, como as dos senhores de Lara, Trava, Lima, Cabreira e Cabra, ou seja, um grupo representativo da mais alta nobreza castelhana, galega e leonesa, sendo tão surpreendente feito interpretado pelos cónegos conimbricenses como resultado da *boa estrela* que *guiava* o rei de Portugal, o monarca a quem *Deus ajudava*.

Ora, nas memórias afonsinas que temos vindo a seguir, uma tal conclusão é atribuída ao imperador das Hispânicas, juntamente com a reflexão da necessidade de propor ao primo, o soberano predestinado por Deus, *uma boa paz e para sempre*, adiantando os *Anais* que tal propósito acabou por ser obtido por mediação do então arcebispo de Braga, João Peculiar, um dos cónegos que esteve na origem da fundação do mosteiro de Santa Cruz e que, na verdade, sendo um dos mais importantes conselheiros políticos de Afonso Henriques, desempenhou junto dele um relevante papel para a obtenção de vários tratados celebrados entre o monarca português e o seu imperial primo, como os de Tui (1137) e Zamora (1143), quando Afonso VII finalmente reconheceu a autonomia do reino de Portugal.

Em suma, de acordo com os *Anais*, fora um clérigo de Santa Cruz quem obra a paz entre os dois primos, terminando o relato do Recontro de Valdevez com a lembrança de como o Imperador e o rei de Portugal, numa tenda, depois de terem trocado o beijo da paz, *comeram e beberam vinho*, ficando assim demonstrado como o mosteiro de Santa Cruz obtivera, através de um dos seus fundadores, João Peculiar, a concórdia e a paz entre os cristãos, libertando-os para a sua missão de refundadores da Cristandade hispânica.

Como é evidente, esta versão dos acontecimentos sucedidos em 1141 no Vale do Vez não coincide com o que se recorda nas fontes redigidas no reino vizinho. Aí, nomeadamente na *Chronica Adefhonsi Imperatoris*, um texto composto cerca de 1147, a versão do Recontro de Valdevez é bem diversa. Para o seu redactor, um clérigo do círculo da corte imperial, o recontro fora preliminar de um combate que não chegara a efectuar-se. Assim, após vários cavaleiros não identificados das hostes de Afonso VII terem sido aprisionados pelos portugueses em combates de homem a homem que não tiveram necessariamente a estrutura formal de uma justa ou torneio, teriam sido os próprios portugueses a convencer o seu chefe da necessidade de acordar uma paz que os libertasse para o combate com os muçulmanos, os quais ameaçavam, nesse momento, a fronteira meridional do reino. Um pedido que fora, benevolmente, concedido pelo imperador, em troca do reconhecimento formal da sua autoridade pelo primo.

Entre as duas versões, encontra-se uma verdade dificilmente atingível e comprovável. Certa, foi a terra do Vale do Vez, o espaço fronteiriço onde os dois exércitos fizeram mútuas concessões e acabaram por se entender, forjando as imprescindíveis solidariedades aos comuns desafios externos. No fundo, é essa a grande lição do Recontro de Valdevez, e, também, a sua surpreendente actualidade. Num momento em que a causa europeia lança novos desafios a portugueses e espanhóis, o necessário entendimento entre os dois estados hispânicos para uma comum defesa de interesses no seio da Comunidade necessita dos pacíficos exemplos do passado.

Talvez seja por isso que os arcoenses conservam tão militantemente a memória do Recontro, revendo-se como terra laboriosa e pacífica de uma fronteira em que a guerra deve dar lugar ao entendimento e à mútua aceitação das diferenças e identidades próprias.

História Cultural e das Mentalidades Medievais (Lição Síntese)

A produção do passado nas comunidades letradas do Entre Minho e Mondego nos séculos XI e XII – as origens da analística portuguesa

Sumário pormenorizado apresentado à Universidade Nova de Lisboa, no âmbito da prestação de Provas para Agregado no grupo de disciplinas de História e História da Arte, Lisboa, 1998

1. A lição tem como tema *A produção do passado nas comunidades letradas do Entre Minho e Mondego nos séculos XI e XII - as origens da analística portuguesa*. Constitui a síntese final do ponto 3.3.4.1. do **Programa** enunciado no **Relatório da Disciplina** e desenrola-se segundo as metodologias de ensino/aprendizagem explicitadas nos pontos 4.2, 4.3. e 4.4 da rubrica relativa aos **Métodos**.

2. A unidade lectiva incide sobre o comentário histórico de quatro textos analísticos previamente distribuídos: os Anais de Lorvão, Santo Tirso, Grijó e Santa Cruz I (veja-se a bibliografia):

2.1. Os *Anais de Lorvão* (*Chronicon Laurbanense*) serão analisados de acordo com a edição dos PMH.SS (1856) 20;

2.2. Os *Anais de Santo Tirso* e os *Anais de Grijó*, reconstituíveis através da sua compilação nos *Anais de Santa Cruz I*, os chamados *Annales Portugaleses Veteres*, serão interpretados a partir do texto da edição que Pierre David dedicou a estes últimos, onde constituem, respectivamente, as denominadas recensões longas da secção III (DAVID, 1947-a, 293-299) e as oito primeiras notícias da secção IV (DAVID, 1947-a, 299-302);

2.3. Os *Anais de Santa Cruz I* serão comentados através do texto editado por Pierre David como secção V da recensão breve dos *Annales Portugaleses Veteres* (DAVID, 1947-a, 308-310).

3. Apresentação dos textos

3.1. *Anais de Santo Tirso*: série de 25 notícias sobre o período que vai de 988 a 1079; elaborados no mosteiro de Santo Tirso de Riba d'Ave (c. Santo Tirso) entre a última das datas mencionadas e 1085, data da não recordada conquista cristã de Toledo, foram transmitidos pelos *Anais de Santa Cruz I* através de duas recensões, denominadas longa e breve:

3.1.1. A recensão longa foi transcrita no *Livro da Noa II* (texto copiado entre 1362 e 1365 nos últimos fólios de um Saltério utilizado na sacristia do convento de Santa Cruz de Coimbra) e nos fólios iniciais da *Chronica Gothorum* (códice produzido em Santa Cruz nos anos 40 do século XIV com a cópia de textos redigidos nos finais do século XII);

3.1.2. A recensão breve foi transmitida através de um texto escrito entre 1140 e 1150 no verso da folha de guarda de um Homiliário crúzio datado de 1139, e de cópias contidas nos primeiros fólios do *Livro da Noa I* (uma recolha de notícias e efemérides históricas composta e copiada em 1189 que precede o *Livro da Noa II*, a já referida compilação analítica elaborada entre 1362-1365) e da chamada *Summa Chronicarum* (códice produzido no mosteiro de Santa Maria de Alcobaça durante o século XIII com a transcrição, entre outras, de obras historiográficas de Eusébio de Cesareia, S. Jerónimo, Victor Tunense, João de Bicláro, Idácio de Chaves, Isidoro de Sevilha e Orósio de Braga);

3.2. *Anais de Lorvão*: breve registo analítico onde se contêm seis notícias datadas de 866 a 1110, devendo ter sido composto no mosteiro de S. Mamede de Lorvão (c. Penacova) pouco depois da última data referida; o seu texto é conhecido através de uma cópia inserida no verso da folha de guarda do designado *Livro dos Testamentos de Lorvão*, um códice redigido cerca de 1117;

3.3. *Anais de Grijó*: compilação de oito notícias sobre sucessos ocorridos entre 1085 e 1111, ano que pouco deve preceder a sua elaboração no mosteiro de S. Salvador de Grijó (c. Vila Nova de Gaia); o seu texto é conhecido, tal como o dos *Anais de Santo Tirso*, através de duas recensões dos *Anais de Santa Cruz I*:

3.3.1. A recensão longa transmitida exclusivamente pela *Chronica Gothorum*;

3.3.2. A recensão breve conhecida através dos mesmos manuscritos onde se recenseia a versão abreviada dos *Anais de Santo Tirso*;

3.4. *Anais de Santa Cruz I*: compreendem 14 notícias sobre eventos datados do período 1109-1169, devendo ter sido compostos pouco depois do chamado Desastre de Badajoz (1169); são conhecidos através de duas recensões:

3.4.1. A recensão longa, parcialmente transmitida pela *Chronica Gothorum*, já que o seu texto, a partir das lembranças do ano de 1125, funde as notícias dos *Anais de Santa Cruz I* com as recenseadas nos *Anais de Santa Cruz II*;

3.4.2. A recensão breve, reproduzida no *Livro da Noa I* e nos começos, quer dos *Anais de Lamego* (*Chronicon Lamecense*, PMH,SS, 1856, 19-20), que foram coligidos em 1262 no verso da folha de guarda do Martirológio-Obituário da Sé de Lamego, quer dos *Anais do Mosteiro de Santa Maria da Oliveira* (c. Vila Nova de Famalicão), copiados em 1245 também na folha de guarda do Martirológio do respectivo convento;

3.5. Características comuns: proveniência monástica; elaboração em conjunturas de recuo da fronteira ocidental da Cristandade hispânica ou de ameaças à sua manutenção; associação a escritos relacionados com inventários patrimoniais, livros litúrgicos e textos relacionados com o culto dos mortos ilustres e protectores das comunidades monásticas e das respectivas famílias patronais; memorização de um passado recente a comemorar e a recordar como incentivo e imperativo às acções a desencadear no presente, fornecendo-lhes motivação, tradição e legitimidade.

4. Os *Anais de Santo Tirso, Lorrvão e Grijó* (c. 1079-c. 1111)

4.1. Condições sociais de produção

4.1.1. Os avanços territoriais na fronteira ocidental leonesa durante o século XI: a recuperação da crise provocada pelas incursões de Almansor; a progressão das conquistas a sul do Douro; a reconquista cristã de Coimbra; a colaboração na ocupação e governo cristãos do reino-taifa de Toledo; o acesso às cidades da linha do Tejo (Lisboa, Sintra e Santarém);

4.1.2. As mutações político-sociais: a decadência da antiga nobreza condal e a ascensão dos infanções portucalenses; a aliança estratégica entre a nova dinastia régia leonesa, os infanções portucalenses e a comunidade moçárabe de Coimbra; os começos da influência regional dos clérigos e cavaleiros francos; os governos condaís dos condes Raimundo e Henrique de Borgonha; as tensões sociais e os protestos contra os progressos da hegemonia franco-romana;

4.1.3. O protagonismo monástico: a prolongada desarticulação das instituições diocesanas e do seu enquadramento religioso; a duplicação das fundações monásticas em relação aos dois anteriores séculos; a sua localização nas zonas de maior densidade populacional e desenvolvimento económico; os mosteiros como símbolo da nova prosperidade cristã e do seu triunfo face ao Islão; as funções de propiciação dos favores celestes e de comemoração da memória e da identidade cristãs; o culto dos mártires no calendário litúrgico hispânico e nas dedicações dos novos templos; a afirmação de fundações monásticas mais estáveis, dotadas de um maior número de monges e ligadas a templos e rituais mais complexos e solenes; o nivelamento dos mosteiros patrocinados pelas famílias dos infanções em relação aos antigos mosteiros protegidos pelos condes portucalenses e conimbricenses; a generalização do culto dos mortos ligados às famílias patronais; a progressiva organização dos arquivos e das bibliotecas monásticas; a constituição de tesouros e de memórias; a progressiva penetração dos costumes beneditinos cluniacenses;

4.1.4. Os factores de crise nos finais do século XI e começos do XII: a contestação dos infanções portucalenses às conjunturais políticas régias de abrandamento ou paragem da expansão territorial cristã; a ofensiva almorávida e o recuo da fronteira; o desvio da presença militar na frente do combate contra o Islão para confrontos e lutas internas; a excessiva promoção político-militar dos interesses franco-romanos; a

contestação, sobretudo a sul do Douro, às inovações culturais e espirituais de origem transpirenaica; o receio pelo bloqueio da lucrativa e prestigiada guerra contra o Islão.

4.2. As memórias

4.2.1. Os *Anais de Santo Tirso*

4.2.1.1. O mosteiro e os seus patronos: fundado em 978 por Aboazar Lovesendes, o primeiro conhecido senhor da família dos infanções da Maia, Santo Tirso deve ter beneficiado das riquezas e do prestígio alcançado pelos seus netos e bisnetos nas incursões militares que, a sul do Douro, antecederam a definitiva reconquista cristã de Coimbra em 1064, tanto mais quanto estas duas gerações desenvolveram alianças matrimoniais com poderosos senhores da região do Vouga, os de Marnel, descendentes dos antigos condes conimbricenses, e desempenharam funções político-jurídicas de âmbito local e regional em nome do rei Fernando I; em 1079, por alturas da redacção dos Anais, os principais patronos do mosteiro eram os trinetos do fundador, os irmãos Gonçalo e Soeiro Mendes da Maia, então com pouca representatividade político-militar no círculo cortesão do novo rei de Leão, Afonso VI;

4.2.1.2. O passado fixado entre 1079 e 1085

4.2.1.2.1. Âmbito espaço-temporal: as 25 notícias (uma das quais, a da reconquista cristã de Coimbra, repetida) fixam um passado selectivo (com uma média de duas efemérides por década) e recente (não se ultrapassa o tempo dos avós), situado no reino leonês e na sua fronteira externa com o Islão, embora esse espaço seja evocado numa perspectiva regional, centrada nos territórios do Entre Minho e Douro (22% dos topónimos mencionados) e, sobretudo, do Entre Douro e Mondego (65%), onde se localizam as cidades mais recordadas (Coimbra e Viseu);

4.2.1.2.2. Acontecimentos: a memória dos Anais privilegia a recordação de feitos bélico-militares, como sejam conquistas, destruições, pilhagens, batalhas, rebeliões e pactos de sujeição (61% dos sucessos evocados), directa ou indirectamente relacionados com a lembrança do momento da boa e má morte dos grandes guerreiros do passado (29%) e o registo da ocorrência de desregramentos naturais, como sejam eclipses e tremores de terra (10%); transmite, portanto, a memória épico-heróica de uma sociedade de fronteira;

4.2.1.2.3. Protagonistas: o passado narrado pelos Anais é protagonizado por reis (54% das notícias nominais), condes (22%) e infanções (12%) cristãos, sendo a única personagem muçulmana recordada Almansor (12%), o campeão da causa islâmica cuja má memória se apresenta vingada pelos feitos recordados a propósito de Fernando I, o monarca guerreiro que se evoca como sùmula dos valores ligados à triunfante causa da Cristandade; nesse sentido, a recordação dos heróicos tempos da fronteira remete para a maniqueísta oposição de dois campeões que sintetizam o significado de todos os combates referidos;

4.2.1.2.4. Transcendência: os acontecimentos lembrados pelos Anais inscrevem-se no quadro de uma interpretação transcendental do sentido da história recente; por um lado, a datação das vitórias cristãs pelas festas da celebração dos mártires comemorados pelo santoral hispânico, como as de Lamego, Viseu e Coimbra em relação a, respectivamente, S. Saturnino de Toulouse (29 de Novembro), S. Cucufate de Barcelona (25 de Julho) e S. Cristóvão (10 de Julho), contribui para associar o passado profano à protecção celeste dos santos mortos pelo triunfo da fé, sacralizando-o e integrando-o na memória litúrgica da Cristandade; por outro lado, quando os monges de Santo Tirso (um outro mártir, celebrado a 28 de Janeiro) registam a ocorrência de perturbações cósmicas como notícia intercalada entre a série de lembranças relativas às derrotas e tribulações cristãs e a que se ocupa dos sucessos ligados à expansão territorial por terras islâmicas, atribuem-lhes a qualidade de presságios celestes que organizam e regulam o sentido oculto dos acontecimentos terrenos, sendo, portanto, lidas como marcas de uma manifesta intervenção divina na guerra da fronteira hispânica;

4.2.1.2.5. Os reis: se os Anais são portadores de uma memória maioritariamente régia do passado, ela acaba por ser monopolizada por Fernando I, o monarca guerreiro que é lembrado pelas conquistas efectuadas na fronteira ocidental cristã e pelo momento e lugar da sua sepultura, expressamente localizada no mosteiro de Santo Isidoro de Leão, por ele refeito, em 1063, para abrigar as relíquias do santo, trasladadas de Sevilha, e as de S. Vicente, provenientes de Ávila; anteriores a Fernando I, os monges apenas recordam dois outros monarcas que também actuaram na fronteira a sul do Douro, Afonso V, de quem se noticia a morte em Viseu, e Bermudo III, lembrado por uma vitoriosa expedição militar efectuada na Terra de Santa Maria; neste contexto de uma memória régia subordinada à presença e actuação militar na fronteira conimbricense, os filhos de Fernando I são portadores de recordações ambíguas e menos prestigiantes; enquanto Garcia I e Sancho II se mencionam a propósito de revoltas internas que afastavam da guerra contra o Islão os esforços bélicos cristãos,

Afonso VI, se bem que seja associado à lembrança de triunfos militares ocorridos na frente da luta contra os Muçulmanos, regista-se como monarca defensor de uma política de relações com os senhores dos reinos de taifa onde a guerra se substituiu à negociação do pagamento de tributos, uma situação conducente à interrupção e abrandamento da heróica e providencial expansão territorial cristã; por isso, os Anais terminam com a notícia da ocorrência de um recente e celeste aviso, o que se manifestara pelo eclipse de 1079, durante o qual o dia se tornara noite e pressagiara a vinda de perigosos e receados tempos;

4.2.1.2.6. Os condes: nunca associados a memórias relativas a feitos militares praticados na fronteira com o Islão, mencionam-se a propósito do ano da ocorrência da sua morte e na qualidade de guerreiros recordados como incapazes de proteger as terras do Entre Minho e Douro de ataques externos, ou de nelas provocarem rebeliões e lutas internas, como se lembra a propósito do registo da batalha de Pedroso, quando, perto de Braga, foi derrotado e morto pelos exércitos do rei Garcia I o último conde de Portucale;

4.2.1.2.7. Os infanções: representados exclusivamente pelo pai e pelo avô dos então patronos do mosteiro, respectivamente, Gonçalo Trastamires e Mendo Gonçalves da Maia, que aparece citado, numa fórmula apenas a ele aplicada, como *uir illustris et magne potentie in toto Portugali*, os infanções recordam-se como os iniciadores da resposta cristã aos ataques de Almansor; são, portanto, associados às notícias das vitórias na fronteira a sul do Douro que antecedem as recordações sobre as conquistas de Fernando I, apresentando-se, desse modo, como grupo apoiante e solidário da realeza guerreira que se prestigia e legitima na expansão territorial para a recuperação e restauração da presença cristã nas terras profanadas pelos muçulmanos;

4.2.1.2.8. Interrupção: em 1085, a conquista de Toledo por Afonso VI acabou por afastar os receios e os medos com que os Anais encaravam o presente; recuperava-se finalmente a mítica capital do antigo império visigótico e acreditava-se, atingida a linha do Tejo, estar prestes o termo da *Reconquista*; em Santo Tirso, o colossal triunfo do presente tornava inútil o registo das vitórias do passado; os infanções da família da Maia reencontravam a vitoriosa monarquia de Fernando I; Gonçalo e Soeiro Mendes passam a integrar a corte de Afonso VI, vindo o segundo a colaborar no governo cristão de Toledo e a ser nomeado, em 1093, governador da recristianizada cidade de Santarém, para depois se tornar homem da confiança política do conde Henrique da Borgonha; um tal percurso acabou por beneficiar Santo Tirso, já que,

em 1092, foi reorganizada a comunidade monástica com a provável adopção da regra beneditina e que, em 1098, Soeiro Mendes entregou ao cenóbio a posse do respectivo couto, tornando-o um dos mais ricos e prósperos mosteiros do então condado portugalense.

4.2.2. Os *Anais de Lorvão*

4.2.2.1. O mosteiro e os seus patronos: fundado no último quartel do século IX, na sequência da conquista asturiana de Coimbra (878), o mosteiro de S. Mamede de Lorvão, amplamente apoiado pela realeza leonesa e pelos condes conimbricenses, teve uma fase de grande desenvolvimento até 987, data da reconquista muçulmana da cidade, voltando, no entanto, a recuperar prestígio e protagonismo a partir da definitiva ocupação cristã da urbe (1064), agora muito apoiado pelos cavaleiros moçárabes do território; durante o período em que a instituição foi governada pelo abade Eusébio (1086-1118), o mosteiro protagonizou uma série de transformações: adoptou ou consolidou a regra beneditina (entre 1085 e 1101), foi extinto e doado, por decisão do conde Henrique de Borgonha (1092), à Sé de Coimbra, por ela depois transformado em priorado e, em 1116, de novo restaurado; foi na sequência deste agitado percurso, em que Eusébio passou de abade a prior e de novo a abade, que se copiaram os *Anais* no *Livro dos Testamentos de Lorvão* (c.1117);

4.2.2.2. O passado fixado entre 1109 e 1117: as escassas seis efemérides que integram os *Anais* remetem para a memória régia e condal dos fundadores do poder asturiano a sul do Minho, ou seja, o monarca Afonso III, para quem se lembra a ritual unção régia em dia de Pentecostes, e os condes presores do Porto (Vimara Peres, também recordado a propósito da data da sua morte) e Coimbra (Hermenegildo Guterres); para além deste passado distante e nostálgico, os monges apenas recordam a refundação cristã de Coimbra por Fernando I e o ano da morte de Afonso VI, a data em que o seu mosteiro e as suas gloriosas tradições foram extintos por Henrique da Borgonha;

4.2.2.3. Interrupção: restaurado o mosteiro em 1116, recuperava-se o prestígio e a identidade de um passado considerado como injustamente ignorado e menosprezado; restituído o seu património simbólico e o modo de vida dos monges, a comunidade deixava de ter necessidade de protestar pela história, tanto mais quanto o tempo que ela fixara nos *Anais* deixava de ter actualidade e representatividade sociais;

4.2.3. Os *Anais de Grijó*

4.2.3.1. O mosteiro e os seus patronos: fundado em 992, o mosteiro de Grijó atravessou com dificuldades a crise política dos finais do século X, tendo sido reestruturado e talvez refundado em 1093 por iniciativa do infanção Soeiro Fromarigues, representante de uma família, a dos senhores de Grijó, descendente, através dos de Marnel, dos antigos condes conimbricenses; tendo adquirido fortuna e posição na guerra da fronteira, Soeiro Fromarigues aliara-se matrimonialmente com os cavaleiros conimbricenses, como os Mides, Rabaldes e Randufes, e com famílias portucalenses ligadas à defesa das posições cristãs a sul do Mondego, como a dos senhores da Maia, os patronos do mosteiro de Santo Tirso que detinham, desde 1093, através de Soeiro Mendes da Maia, o governo das praças de Sintra e Santarém, sendo em defesa da última que Soeiro Fromarigues encontraria a morte em 1103; na altura em que foram redigidos os *Anais*, o chefe da família e principal patrono do mosteiro de Grijó era Nuno Soares, o filho de Soeiro Fromarigues, que era casado com Urraca Mides de Coimbra, um infanção bastante activo nas expedições militares realizadas na fronteira, por elas adquirindo bens e riquezas utilizados no acrescento do grande património possuído pelos de Grijó na Terra de Santa Maria;

4.2.3.2. O passado fixado cerca de 1111: as oito notícias que constituem os *Anais* são uma lógica continuação das contidas nos *Anais de Santo Tirso*, conhecidos ou copiados em Grijó no quadro das estreitas relações familiares existentes entre as famílias patronais dos dois mosteiros; centrados, exclusivamente, no passado bélico-militar da região da fronteira do Tejo, os *Anais* recordam a ocupação cristã das suas cidades (Toledo, Talavera, Santarém e Sintra) e as batalhas, derrotas e mortes que a sua defesa foi suscitando (Zalaca e Vatalandi), construindo uma memória incentivadora de vingança e resistência; a exemplo dos *Anais de Santo Tirso*, os monges de Grijó atribuem aos reis e aos infanções o que de mais positivo se lembra do passado; Afonso VI, reabilitado das dúvidas e das apreensões lançadas em Santo Tirso sobre a sua vontade de conquista e expansão territorial da fronteira, é exaltado como o monarca guerreiro cuja simples presença física evitava a rebelião dos muçulmanos a ele sujeitos; sobre os infanções, recorda-se como Soeiro Mendes da Maia obteve régio reconhecimento guerreiro com a nomeação para governador de Sintra e como Soeiro Fromarigues e Mido Crescones, o pai e o sogro de Nuno Soares de Grijó, encontraram heróica morte quando foram surpreendidos durante uma incursão militar na zona do Tejo pelos muçulmanos; em contrapartida, a memória dos condes francos, Raimundo e Henrique de Borgonha, encontra-se pouco prestigiada; de Raimundo, os *Anais* precisam como o sogro lhe impôs o infanção da Maia, Soeiro Mendes, como

principal responsável pela defesa de Sintra; de Henrique, lembra-se como chefiava Sintra quando ela foi recuperada pelos muçulmanos e como foi incapaz de evitar a perda de Santarém em 1111, ao mesmo tempo que se assinala o momento da morte de Sisnando, o antigo chefe da comunidade moçárabe de Coimbra que tanto foi hostilizada pelos dois primos; terminando com a notícia da reconquista islâmica de Santarém, os *Anais* demonstram uma apreensão sobre o presente comum à que transmitia o final dos *Anais de Santo Tirso*; o passado fixava-se em nome do retomar dos bons exemplos e da demonstração da correcta política a seguir, a da prossecução da expansão territorial cristã;

4.2.3.3. Interrupção: com o esmagamento político da revolta moçárabe de Coimbra de 1111, a morte do conde Henrique no ano seguinte, o cerco muçulmano a Coimbra em 1117 e as lutas galego-castelhanas em que se envolveu a condessa Teresa, a situação interna do condado parece confirmar as suspeitas de uma crise geral no projecto de expansão territorial fronteiriça; neste quadro, Grijó e os seus patronos, envolvidos nas questões do presente, esquecem a história e procuram benefícios mais imediatos; em 1127, Nuno Soares de Grijó obtinha para o seu mosteiro uma carta de couto doada pela condessa Teresa; nem só as doações obtidas com as riquezas e bens provenientes da guerra da fronteira se revelavam lucrativas para os de Grijó e seus monges;

4.3. Condições sociais de recepção: o passado transmitido pelos *Anais de Santo Tirso*, Lorrvão e Grijó teve distintas repercussões; os *Anais de Lorrvão*, portadores de uma memória de legitimação leonesa de bens, privilégios e poder simbólico, não tiveram qualquer eco social, e, por isso, não se conhece qualquer testemunho de uma sua apropriação textual ou continuidade de escrita; os *Anais de Santo Tirso* e os *Anais de Grijó*, defensores de um passado mais prestigiado pelo sentido da acção do que pela afirmação do *status*, demonstrando como a história se deve construir e provar na prática guerreira da fronteira com o Islão, tiveram mais sucesso; com efeito, poucos anos depois do conde portugalense Afonso Henriques se ter auto-proclamado rei de Portugal na sequência da fronteiriça batalha de Ourique, entre 1140 e 1150, os *Anais* dos monges de Santo Tirso e Grijó encontravam interessada audiência no mosteiro fundado pelo novo monarca, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, sendo nessa altura copiados no verso da folha de guarda de um Homiliário datado de 1139; foi por essa via, facilitada pelo facto de Grijó ter aderido, por volta de 1135, à regra praticada pela comunidade crúzia, que se tornaram na espinha dorsal da posterior analística portuguesa.

5. Os *Anais de Santa Cruz I* (c.1169)

5.1. Condições sociais de produção: a crise de 1169 (a questão da redefinição política das relações entre a realeza leonesa e a portuguesa; a pressão almóada na fronteira meridional do reino; os conflitos internos; o rei velho, ferido e doente; a angústia pela morte do rei); o interesse dos crúzios pela escrita da história recente da fronteira (*Vita Sancti Martini Saurienses*) e pela legitimação da realeza afonsina (a acção de João Peculiar, Telo e Teotónio); a grande actividade do arquivo e da biblioteca de Santa Cruz (*O Livro Santo*); as responsabilidades dos crúzios na salvaguarda da memória do rei que fundou o cenóbio e nele determinou sepultura e panteão régio.

5.2. As memórias

5.2.1. Âmbito espaço-temporal: as 14 notícias compiladas nos *Anais* reportam-se ao período que vai de 1109 a 1169, com particular insistência nas memórias do passado próximo (50% das lembranças são sobre sucessos ocorridos nas décadas de 50 e 60 do século XII); em termos espaciais, os cónegos de Santa Cruz revelam-se atentos à história dos territórios portugueses a sul do Douro, sobretudo as vilas e as cidades alentejanas recentemente conquistadas (57% das referências toponímicas), reflectindo, portanto, o seu texto uma geografia recordada em função da expansão da fronteira territorial do novo reino cristão;

5.2.2. Os acontecimentos: relativos, na sua grande maioria (64%), a sucessos bélico-militares (conquistas, cercos e batalhas), também se referem, na sequência dos anteriores *Anais*, à notícia das mortes dos grandes antepassados, como sucede relativamente às de Afonso VI e Afonso VII, o *imperator Ispanie*; contudo, o facto de os *Anais* também registarem a memória do falecimento da rainha Mafalda e a do nascimento do príncipe Sancho, fazem com que as mortes recordadas adquiram a qualidade de efemérides dinásticas, e que o passado em que se incluem guerras, conquistas, óbitos e entradas na vida transmita a imagem de época geradora de riquezas, heranças e fertilidade, capaz de modificar a lembrança dos tempos anteriores a Ourique, aqueles que os crúzios referem como anos maus;

5.2.3. Protagonistas: nos *Anais de Santa Cruz I* acentua-se o protagonismo régio do passado (80% das referências nominiais); dominando a memória do tempo, Afonso Henriques (40%) é lembrado como prestigiado centro de uma régia estirpe, onde se incluem, para além da mulher (*regina*) e do filho (*rex*), o avô (*rex*) e o primo (*imperator*), dois soberanos a quem os crúzios silenciam feitos e poderes; monarca

superlativo, Afonso Henriques surge como um novo Fernando I, o campeão da Cristandade hispânica que se vinga e triunfa sobre os sucessores de Almansor, o imperador almorávida (*rex Ali*) e Esmar, o *rex paganorum* derrotado em Ourique; de resto, à excepção dos reis, os Anais apenas recordam um alcaide, Geraldo Galdes, o *Sem Pavor*, cuja entrada em Badajoz significou o despoletar da crise política de 1169; representados por um cavaleiro aventureiro e mercenário da guerra da fronteira, os guerreiros nobres são completamente esquecidos, incluindo os condes, já que nada se escreve sobre Henrique da Borgonha ou Teresa; no passado do reino, Afonso Henriques absorve toda a ribalta da glória da *Reconquista*; acima dele, apenas um personagem celeste, o *Dominus* divino, aquele que no dizer dos Anais, à semelhança do suserano para com o seu vassalo, lhe coloca na mão as vilas e cidades conquistadas, os feudos outorgados por uma desejada e consentida vassalagem;

5.2.4. Transcendência: fiel vassalo de Deus e cumpridor dos divinos serviços, Afonso Henriques também é lembrado como o campeão da Cristandade hispânica que goza de suplementares auxílios celestes, como o frisam os Anais ao situarem o momento de Ourique no dia da comemoração litúrgica de Santiago, o suposto evangelizador da Hispânia; na verdade, atendendo à sucessão das notícias analísticas, Ourique ocupa o centro da memória fixada pelos crúzios; até à sua lembrança, os Anais apenas registam sucessos ligados a derrotas e tribulações sofridas pelos cristãos, incluindo a recordação do *annus malus* de 1122, de resto a nota memorialística que precede a notícia da lide; depois de Ourique, o primeiro registo em que se menciona Afonso Henriques, muda-se o tom dos Anais, começando a visão optimista e triunfante do passado recente; ou seja, na economia do texto, Ourique equivale a um recomeço abençoado por Santiago, isto é, numa perspectiva simbólica, uma refundação da Cristandade hispânica, uma ideia indirectamente expressa na qualidade de *paganorum rege* atribuída ao chefe militar dos derrotados muçulmanos;

5.2.5. Objectivos: em plena crise política da autonomia e da identidade da realeza afonsina e das suas bases sociais de apoio, Santa Cruz evoca um passado em que o monarca sintetiza e aglutina as principais reivindicações dos grupos sociais privilegiados, as relacionadas com a necessidade de salvaguardar e continuar a expansão territorial para sul, mantendo e prosseguindo a lucrativa guerra da fronteira contra o Islão; visto, simultaneamente, como insuperável guerreiro e como vassalo de Deus, o Afonso Henriques dos Anais transmitia a memória de um bem sucedido programa político e de um exemplo a imitar; apelando ao passado, os crúzios forneciam modelos de futuro e apelos ao reforço da unidade entre os grupos privilegiados; preparavam a morte do rei e afirmavam o seu papel de conselheiros da realeza e do reino;

5.2.6. Interrupção: o positivo desenlace das tensões políticas luso-leonesas, o tão esperado reconhecimento papal da realeza portuguesa, a acalmia nas tensões e rivalidades no seio da nobreza, a coesão dos grupos sociais privilegiados em torno da necessidade de unitária resistência perante a ofensiva almóada, o reforço da vigilância da fronteira através do desenvolvimento dos exércitos das ordens religiosas militares e a actuação do infante Sancho segundo os princípios e os modelos praticados pelo pai, mantinham actual o passado fixado pelos crúzios, no sentido em que a positiva imagem dos tempos anteriores a Badajoz se revelava eficaz antídoto contra as inovações e os protestos motivadas pelas dificuldades do presente; com efeito, se, nos anos 70 e 80, os religiosos do principal mosteiro de padroado régio do reino foram compondo parcelares e ensaísticas versões do passado afonsino, de forma a melhor modelar o seu ideal de realeza (*De expugnatione Scalabis; Vita S. Theotonii*), foi só após a morte do velho rei, em 1185, que regressaram à fixação analítica do passado, compondo então os *Anais de Santa Cruz II*, nos quais se acentua a perspectiva hagiográfica da memória do rei e se rompe o equilíbrio entre os valores guerreiros e os valores espirituais que caracterizara a primeira construção crúzia do sentido do reinado do fundador.

5.3. Condições sociais de recepção: unidos aos *Anais de Santo Tirso* e aos *Anais de Grijó*, os *Anais de Santa Cruz I* constituíram a compilação analítica que representou a primeira tentativa de construção de um passado justificativo da autonomia política do reino; elaborados no mosteiro vocacionado para a comemoração anual da memória do primeiro rei português, depressa se tornaram num instrumento de trabalho litúrgico pretendido por outras instituições a quem os favores e a generosidade de Afonso Henriques e dos seus descendentes obrigavam à sua anual e piedosa lembrança; não admira, portanto, que os *Anais* tenham tido uma vasta e prolongada circulação textual, tanto em comunidades religiosas espiritualmente ligadas a Santa Cruz e à sua regra, caso do mosteiro de Santa Maria da Oliveira, onde foram copiados em 1245, como em igrejas diocesanas em que estiveram presentes sacerdotes oriundos de Santa Cruz (Lamego, em cuja Sé se reproduziram em 1262) ou em mosteiros onde a comum protecção de Afonso Henriques motivava aproximações e trocas culturais com Santa Cruz, como foi o caso de Alcobaça, o mosteiro em que os *Anais* se copiaram ainda no século XII.

BIBLIOGRAFIA*Textos*

ANAIS DE LORVÃO (*CHRONICON LAURBANENSE*) - PMH. SS (1856) 20;

ANAIS DE SANTO TIRSO (*ANNALES PORTUGALENSES VETERES, I*) DAVID (1947-a), 293-299, 304-305, 306-307;

ANAIS DE GRIJÓ (*ANNALES PORTUGALENSES VETERES, II*) - DAVID (1947-a), 299-302, 305, 308;

ANAIS DE SANTA CRUZ I (*ANNALES PORTUGALENSES VETERES, III*) DAVID (1947-a), 308-318;

ANAIS DE SANTA CRUZ II (*ANNALES DOMNI ALFONSI PORTUGALENSIUM REGIS*) - BLOCKER-WALTER (1966).

Estudos

AZEVEDO (1933) - Rui de Azevedo, "O mosteiro de Lorvão na Reconquista Cristã" in *Arquivo Histórico de Portugal*, Lisboa, 1 (1933) 183-239;

AZEVEDO (1935) - Rui de Azevedo, *Documentos falsos de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII e XIII)*, Lisboa, J. Fernandes Jr., 1935;

BEIRANTE (1993) - Maria Ângela Beirante, "A 'Reconquista' cristã" in A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Portugal. Das invasões germânicas à 'Reconquista'*, Lisboa, Presença, 1993, 251-363;

BLOCKER-WALTER (1966) - Monica Blocker-Walter, *Alfons I. Studien zu Geschichte und Sage des Begründers der portugiesischen Unabhängigkeiten*, Zúrique, Fretz und Wasmuth, 1966;

BOISSELLIER (1994) - Stéphane Boissellier, "Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête, XII^e-XIV^e siècles" in *Mélanges de la Casa Vélazquez*, 30 (1994) 139-165;

BORGES (1992) - Nelson Correia Borges, *Arte monástica em Lorvão: Sombras e realidade. Das origens a 1737*, I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1992 (Dissertação de doutoramento, policopiada);

- BRANCO (1997) - Maria João Violante Branco, “A conquista de Lisboa revisitada: estratégia de ocupação do espaço político, físico e simbólico” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, II, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1997, 119-137;
- BURNETT (1995) - Charles Burnett, “ ‘Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis’ and Qusta ibn Luqas *De differentia spiritus et animae*: a portuguese contribution to the Arts curriculum?” in *Mediaevalia*, 7-8 (1995) 221-268;
- BURNS (1989) - Robert I. Burns, “The significance of the frontier in the Middle Ages” in Robert Bartlett, Angus Mackay (ed.), *Medieval frontier societies*, Oxford, Clarendon, 1989, 307-330;
- CANDAU (1996) - Joel Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1996;
- CARRUTHERS (1990) - Mary Carruthers, *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990;
- CINTRA (1951) - Luis Filipe Lindley Cintra, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1951;
- CINTRA (1957) - Luis Filipe Lindley Cintra, “Sobre a formação e evolução da Lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)” in *Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1957, 168-215;
- CINTRA (1982) - Luis Filipe Lindley Cintra, “Historiografia medieval” in Jacinto do Prado Coelho (dir.), *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, Porto, Figueirinhas, 1982, II, 401-402;
- COELHO (1977) - Maria Helena da Cruz Coelho, *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra, Universidade, 1977;
- COLEMAN (1992) - Janet Coleman, *Ancient and medieval memories’ studies in the reconstruction of past*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992;
- CORREIA (1994) - Francisco Carvalho Correia, “A vida monástica no actual concelho de Santo Tirso no século X” in *S. Rosendo e o século X. Actas*, Santo Tirso, Câmara Municipal, 1994, 139-166;
- COSTA (1950) - Avelino de Jesus da Costa, *Calendários Portugueses Medievais*, Braga, 1950 (Dissertação de Licenciatura, policopiada);
- COSTA (1959) - Avelino de Jesus da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, Coimbra, Universidade, 1959;
- COSTA (1980) - Avelino de Jesus da Costa, “Arquivos eclesiásticos portugueses: origem e evolução” in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, I, Lisboa, Resistência, 1980, 513-553;

- COSTA (1983) - Avelino de Jesus da Costa, *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI*, Coimbra, Coimbra Ed., 1983;
- COSTA (1984) - Avelino de Jesus da Costa, "D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga" in *Santa Cruz de Coimbra do século XII ao século XX. Estudos no IX Centenário do Nascimento de S. Teotónio, 1082-1182*, Coimbra, Comissão Executiva do IX Centenário do Nascimento de S. Teotónio, 1984, 59-83;
- COSTA (1987) - Avelino de Jesus da Costa, "Coimbra - centro de atracção e irradiação de códices e de documentos dentro da Península, nos séculos XI e XII" in *Actas das II Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, IV, Porto, INIC, 1990, 1309-1334;
- CRUZ (1964) - António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, s. n., 1964;
- CRUZ (1968) - António Cruz, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, Porto, Biblioteca Pública e Municipal, 1968;
- DAVID (1943) - Pierre David, "Les saints patrons d'églises entre Minho et Mondego jusqu'à la fin du XII^e siècle (étude d'hagiotoponyme)" in *Revista Portuguesa de História*, 2 (1943) 221-254. Utilizado a partir de DAVID (1947-a), 185-256;
- DAVID (1947) - Pierre David, "Annales Portugalenses Veteres" in *Revista Portuguesa de História*, 3 (1947) 81-128. Utilizado a partir de DAVID (1947-a), 257-340;
- DAVID (1947-a) - Pierre David, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*, Paris-Lisboa, Les Belles Lettres-Bertrand, 1947;
- DIAZ Y DIAZ (1970) - Manuel Diaz y Diaz, "La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000" in *La storiografia altomedievale*, I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1970, 313-343;
- DUMÉZIL (1985) - Georges Dumézil, "L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux" in *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1985, 135-150;
- DURAND (1971) - Robert Durand, *Le cartulaire Baio-Ferrado du monastère de Grijó (XI^e-XIII^e siècles). Introduction et notes*, Paris, F. Calouste Gulbenkian, 1971;
- EGRY (1972) - Anne de Egrý, *O Apocalipse de Lorvão*, Lisboa, F. Gulbenkian, 1972;
- ERDMANN (1935) - Carl Erdmann. *O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa*, Coimbra, Universidade, 1935;
- ERDMANN (1940) - Carl Erdmann, *A ideia de cruzada em Portugal*, Coimbra, Universidade, 1940;

- FENTRESS, WICKHAM (1992) - James Fentress, Chris Wickham, *Social memories*, Oxford, Blackwell, 1992;
- FERNANDES (1960) - A. de Almeida Fernandes, *Acção das linhagens no repovoamento e na fundação da nacionalidade*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1960;
- FERNANDES (1972) - A. de Almeida Fernandes, *Portugal no período vimaranense (868-1128)*, Guimarães, s. n., 1972;
- FERNANDES (1981) - A. de Almeida Fernandes, *A nobreza na época vimarano-portugalense*, Guimarães, s. n., 1981;
- FREIRE (1984) - José Galdes Freire, “Problemas literários da ‘Vita Sancti Theotonii’” in *Santa Cruz de Coimbra do século XII ao século XX. Estudos no IX Centenário do Nascimento de S. Teotónio, 1082-1982*, Coimbra, Comissão Executiva do IX Centenário do Nascimento de S. Teotónio, 1984, 85-117;
- FRIAS (1994) - Agostinho Figueiredo Frias, *De Signis Pulsandis*, Porto, Universidade, 1994 (Dissertação de Mestrado, policopiada);
- FRIAS (1997) - Agostinho Figueiredo Frias, “Fontes da cultura portuguesa na *Vitae Thelonii*” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, IV, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1997, 142-149;
- GARCÍA RODRÍGUEZ (1966) - Carmem García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC, 1966;
- GEARY (1993) - Patrick Geary, “Entre gestion et *Gesta*” in O. Guyotjeannin, L. Morelle, M. Parisse (ed.), *Les cartulaires. Actes*, Paris, École des Chartes, 1993, 13-26;
- GEARY (1994) - Patrick Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca, Nova Iorque, Cornell Univ. Press, 1994;
- GEARY (1995) - Patrick Geary, *Phantoms of remembrance, memory and obliviation at the end of the first Millenium*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995;
- GIL (1995) - Juan Gil, “La historiografía” in F. López Estrada (coord.), *La cultura del románico, siglos XI al XIII*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, 1-109;
- GOMES (1997) - Saúl António Gomes, “Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1977, 283-295;
- GÓMEZ MORENO (1917) - M. Gómez Moreno, *Anales Castellanos*, Madrid, s. n., 1917;
- GUYOTJEANIN (1993) - Olivier Guyotjeannin, *Les cartulaires*, Paris, École de Chartres, 1993;

- HALBWACHS (1950) - Maurice Halbwachs, *Mémoires collectives*, Paris, PUF, 1950;
- HALBWACHS (1952) - Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952;
- KRUS (1981) - Luis Krus, “Escrita e Poder: as Inquirições de Afonso III” in *Estudos Medievais*, I (1981) 59-79;
- KRUS (1982) - Luis Krus, “A vivência medieval do tempo” in *Estudos de História de Portugal. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, I, Lisboa, Estampa, 1982, 345-355;
- KRUS (1986) - Luis Krus, “Espaço na Idade Média”, “Tempo na Idade Média” in José Costa Pereira (org.), *Dicionário Ilustrado de História de Portugal*, Lisboa, Alfa, 1986, I, 220, II, 279;
- KRUS (1987) - Luis Krus, “Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as Memórias da Reconquista” in *O Estudo da História*, 2ª série, 2 (1987) 58-74;
- KRUS (1993) - Luis Krus, “Historiografia” in Giulia Lanciani, Giuseppe Tavani (org.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, 312-315;
- LAWERS (1987) - Michael Lawers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Les relations entre les vivants et les morts au diocèse de Liège (XI-XIII siècles)*, Paris, EPHESC, 1987 (Dissertação policopiada);
- LE GOFF (1988) - Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard 1988;
- LEMAITRE (1993) - Jen-Louis Lemaître, “Les actes transcrits dans les livres liturgiques” in O. Guyotjeannin, L. Morelle, M. Parisse (ed.), *Les cartulaires. Actes*, Paris, École des Chartes, 1993, 59-78;
- LINEHAN (1993) - Peter Linehan, *History and historians of medieval Spain*, Oxford, Clarendon, 1993;
- LÓPEZ PEREIRA (1976) - J. López Pereira, “El elemento godo en los Annales portucaleses veteres: un problema de crítica textual” in *Revista Portuguesa de História*, 16 (1976) 481-509;
- MACEDO (1988) - Francisco Pato de Macedo, *O Apocalipse de Lorrvão e os “Beatos” peninsulares*, Coimbra, Universidade, 1988 (Provas de Aptidão Científico-pedagógica, policopiada);
- MARAVALL (1954) - Jose Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954;

- MARTINS (1996) - Armando Alberto Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Séculos XII-XV História e Instituição*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1996 (Dissertação de Doutoramento, policopiada);
- MARQUES (1971) - A. H. de Oliveira Marques, “Historiografia na Idade Média” in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, IV, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, 418-420;
- MARQUES (1974) - A. H. de Oliveira Marques, *Antologia da historiografia portuguesa*, I, Lisboa, Europa-América, 1974, 17-25;
- MARQUES (1986) - Maria Alegria Fernandes Marques, “Evolução do monaquismo feminino até ao século XIII na região do Entre Douro e Tejo” in *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do colóquio*, II, Coimbra, Universidade, 1986, 89-114;
- MARQUES (1988) - José Marques, “Mosteiros” in *A arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, INCM, 1988, 610-950;
- MATTOSO (1968) - José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les abbayes du diocèse de Porto de l’an 1000 à 1200*, Lovaina, Publications Universitaires, 1968;
- MATTOSO (1968-a) - José Mattoso, “Sobrevivência do monaquismo frutuosiense em Portugal durante a Reconquista” in *Bracara Augusta*, 22 (1968) 42-54;
- MATTOSO (1968-b) - José Mattoso, “O monaquismo ibérico e Cluny” in *Do Tempo e da História*, 2 (1968) 79-95;
- MATTOSO (1969) - José Mattoso, “As famílias condais portugalenses dos séculos X e XI” in *Studium Generale*, 13 (1968-1969) 59-115;
- MATTOSO (1969-a) - José Mattoso, “A cultura monástica em Portugal (875-1200)” in *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, III, nº2, 1-35;
- MATTOSO (1969-b) - José Mattoso, “A nobreza rural portuense nos séculos XI e XII” in *Anuario de Estudios Medievales*, 6 (1969) 465-520;
- MATTOSO (1970) - José Mattoso, “A nobreza portugalense dos séculos IX a XI” in *Do Tempo e da História*, 3 (1970) 35-50;
- MATTOSO (1971) - José Mattoso, “Sanctio (875-1100)” in *Revista Portuguesa de História*, 13 (1971) 299-338;
- MATTOSO (1972) - José Mattoso, “S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época” in *Do Tempo e da História*, 5 (1972) 5-27;

- MATTOSO (1975) - José Mattoso, “Senhorias monásticas do Norte de Portugal nos séculos XI a XIII” in *Actas de las I Jornadas de Metodologia aplicada de las Ciencias Históricas*, II, Santiago de Compostela, Universidade, 1975, 175-182;
- MATTOSO (1976) - José Mattoso, “A introdução da regra de S. Bento na Península Ibérica” in *Bracara Augusta*, 30 (1976) 5-19;
- MATTOSO (1977) - José Mattoso, “O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa” in *Santo Tirso. Boletim Cultural Concelhio*, 1 (1997) 91-119;
- MATTOSO (1982) - José Mattoso, “Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal” in *Actas do Congresso de Guimarães e da sua Colegiada*, V, Guimarães, 1982, 281-299;
- MATTOSO (1982-a) - José Mattoso, “A nobreza medieval portuguesa e as correntes monásticas dos séculos XI e XII” in *Revista de História Económica e Social*, 10 (1982) 29-47;
- MATTOSO (1982-b) - José Mattoso, *Ricos homens, infanções e cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa, Guimarães, 1982;
- MATTOSO (1983) - José Mattoso, “O Condado Portucalense”, “D. Afonso Henriques” in H. Saraiva (dir.), *História de Portugal*, II, Lisboa, Alfa, 1983, 3-90;
- MATTOSO (1983-a) - José Mattoso, “Monges e clérigos portadores de cultura francesa em Portugal (séculos XI e XII)” in *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France. Actes du colloque. Paris, 11-16 Octobre 1982*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, 41-58;
- MATTOSO (1985) - José Mattoso, *O essencial sobre a cultura medieval portuguesa*, Lisboa, INCM, 1985;
- MATTOSO (1985-a) - José Mattoso, *O essencial sobre a formação da nacionalidade*, Lisboa, INCM, 1985;
- MATTOSO (1985-b) - José Mattoso, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, Lisboa, Estampa, 1985;
- MATTOSO (1985-c) - José MATTOSO, “Os moçárabes” in *Revista Lusitana*, nova série, 6 (1985) 5-24;
- MATTOSO (1986) - José Mattoso, “A realeza de Afonso Henriques” in *História e Crítica*, 13 (1986) 5-14;
- MATTOSO (1987) - José Mattoso, “O monaquismo tradicional em Portugal no século XII” in *Fragments de uma composição medieval*, Lisboa, Estampa, 1987, 167-182;

- MATTOSO (1988) - José Mattoso, “Condições económicas e sociais da circulação de códices na Península ibérica” in *Circulacion de Codices y escritos entre Europa y la Peninsula en los siglos VIII-XIII. Actas*, Santiago de Compostela, Universidade, 1988, 135-155;
- MATTOSO, KRUS, ANDRADE (1989) - José Mattoso, Luis Krus, Amélia Aguiar Andrade, *O castelo e a feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa, Estampa, 1989;
- MATTOSO (1991) - José Mattoso, “O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo” in *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa - Câmara Municipal de Alcobaca, 1991, 77-100;
- MATTOSO (1992) - José Mattoso, “O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)” in *Lusitania Sacra*, 2ª série, 4 (1992), 13-38;
- MATTOSO (1992-a) - José Mattoso, “O culto dos mortos no fim do século XI” in H. Godinho (org.), *A Imagem do Mundo na Idade Média. Actas*, Lisboa, Ministério da Educação-ICALP, 1992, 25-34;
- MATTOSO (1992-b) - José Mattoso, “Portugal no reino asturiano-leonês” in *História de Portugal*, I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, 441-565;
- MATTOSO (1992-c) - José Mattoso, “As três faces de Afonso Henriques” in *Penélope*, 8 (1992) 25-42;
- MATTOSO (1993) - José Mattoso, “1096-1325” in *História de Portugal*, II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, 9-309;
- MATTOSO (1993-a) - José Mattoso, “A morte dos reis na cronística pré-afonsina” in *Estudos Medievais*, 10 (1993) 79-95;
- MATTOSO (1993-b) - José Mattoso, “Anais” in Giulia Lanciani, Giuseppe Tavani (dir.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, 50-51;
- MATTOSO (1994) - José Mattoso, “O culto dos mortos no século X peninsular” in *S. Rosendo e o século X. Actas*, Santo Tirso, Câmara Municipal, 1994, 109-112. Reeditado com o título: “Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)” in José Mattoso (dir.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1996, 55-73;
- MATTOSO (1995) - José Mattoso, “O poder e a morte” in *Anuario de Estudios Medievales*, 25 (1995) 395-427;

- MATTOSO (1996) - José Mattoso, “Le Portugal de 950 à 1550” in Guy Philippart (dir.), *Hagiographies*, Brepols, Turnhout, 1996, 83-102;
- MATTOSO (1998) - José Mattoso, “Portugal” in M. A. Ladero Quesada (coord.), *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, 555-604;
- MCCORMICK (1975) - Michael McCormick, *Les annales du haut Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 1975;
- MCKITTERICK (1989) - Rosamond Mckitterick, *The carolingians and the written word*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989;
- MCKITTERICK, INNES (1994) - Rosamond Mckitterick, Mathew Innes, “The writing of History” in Rosamond Mckitterick (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994, 193-220;
- MELO (1997) - Arnaldo Rui de Sousa Melo, “O couto de Santo Tirso nas cartas de couto de 1097-1088: os documentos e as características do espaço” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, IV, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1997, 232-247;
- MIRANDA (1996) - Maria Adelaide Miranda, *A iluminura românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça. Subsídios para o estudo da iluminura em Portugal*, Lisboa, Universidade Nova, 1996 (Dissertação de Doutoramento, policopiada);
- MORUJÃO (1997) - Maria do Rosário Barbosa Morujão, “A Sé de Coimbra, centro de produção documental no tempo de Afonso Henriques” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães - Actas*, IV, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1977, 184-203;
- NASCIMENTO (1977) - Aires Augusto Nascimento, *Vita S. Martini Sauriensis. Índices, concordâncias, dados estatísticos*, Lisboa, INIC, 1977;
- NASCIMENTO (1988) - Aires Augusto Nascimento, “Concentração, dispersão e dependência na circulação de manuscritos em Portugal nos séculos XII e XIII” in *Circulación de Codices e Escritos entre Europa y la Peninsula en los siglos VIII-XIII. Actas*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago, 1988, 61-85;
- NASCIMENTO (1997) - Aires Augusto Nascimento, “Santa Cruz de Coimbra: as motivações de uma fundação regular” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, IV, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1997, 116-127;
- OEXLE (1993) - O.-G. Oexle, “Les moines d’Occident et la vie politique et sociale dans le Haut Moyen Age” in *Révue Bénédictine*, 103 (1993) 255-272;

- OEXLE (1993-a) - O.-G. Oexle, "Lignage et parenté, politique et religion dans la noblesse du XII^e siècle: l'évangéiaire d' Henri le Lion" in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 36 (1993), 339-354;
- O'MALLEY (1954) - E. Augustin O'Malley, *Tello and Theotonio, the twelfth century founders of the monastery of Santa Cruz in Coimbra*, Washington, Catholic University of America Press, 1954;
- PALAZZO (1993) - Éric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age, des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993;
- PALAZZO (1997) - Éric Palazzo, "Le livre dans les trésors du Moyen Age. Contribution à l'histoire de la *Memoria* médiévale" in *Annales, HSC*, 52 (1997) 93-117;
- PEREIRA (1987) - Maria Helena da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, Coimbra, Universidade, 1987;
- PERES (1947) - Damião Peres, "A propósito do 'Chronicon Alcobacense'" in *Revista Portuguesa de História*, 1 (1940) 148-150;
- PICOITO (1996) - Pedro Picoito, "'Espaço e Poder na Épica Medieval Portuguesa" in *Colóquio Letras*, 142 (1996) 65-81;
- PIMENTA (1948) - Alfredo Pimenta, *Fontes medievais da história de Portugal. Anais e crónicas*, Lisboa, Sá da Costa, 1948;
- PIZARRO (1987) - José Augusto Sotto Mayor Pizarro, *Os patronos do mosteiro de Grijó: evolução e estrutura da família nobre. Séculos XI a XIV*, Porto, Universidade, 1987 (Dissertação de Mestrado, policopiada);
- PMH. SS (1856) - *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, Lisboa, Academia das Ciências, 1856, 1-25;
- PRADALIÉ (1974) - Gérard Pradalié, "Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbre au début du XII^e siècle" in *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 10 (1974) 77-98;
- ROCHA (1980) - Pedro Romano Rocha, *L'office divin au Moyen Âge dans l'Église de Braga*, Paris, Gulbenkian, 1980;
- RUAS (1947) - Henrique Barrilaro Ruas, "A 'Vida de Martinho de Soure' como fonte da história das instituições eclesiásticas" in *Revista Portuguesa de História*, 3 (1947) 231-256;
- RUAS (1949) - Henrique Barrilaro Ruas, "A data do desastre de Vatalandi" in *Revista Portuguesa de História*, 4 (1949) 361-373;
- RUAS (1981) - Henrique Barrilaro Ruas, "Protectores celestes no noroeste peninsular" in *Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada. Actas*, II, Guimarães, 1981, 153-161;

- SANCHEZ-ALBORNOZ (1945) - Claudio Sanchez-Albornoz, “Una crónica asturiana perdida?” in *Revista de Filología Hispánica*, 2 (1945). Citado a partir de *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, Instituto de Historia de Espana, 1967, 111-160;
- SANCHEZ-ALBORNOZ (1980) - Claudio Sanchez-Albornoz, “Historiografía” in *El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1980, 651-704;
- SÁNCHEZ ALONSO (1941) - Benito Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía espanola*, I, Madrid, CSIC, 1941, 90-166;
- SANTOS (1994) - Maria José Azevedo Santos, *Da visigótica à carolina: a escrita em Portugal de 882 a 1172*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, JNICT, 1994;
- SCHMITT (1994) - Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994;
- SERRÃO (1972) - Joaquim Veríssimo Serrão, *A historiografia portuguesa*, I, Lisboa, Verbo, 1972, 11-21;
- SILVA (1995) - Maria Joana Corte-Real Lencart e Silva, *O costumeiro de Pombeiro. Uma comunidade beneditina no século XIII*, Porto, Universidade, 1995 (Dissertação de Mestrado, policopiada);
- SILVÉRIO (1997) - Carla Silvério, “A imagem da realeza na analística medieval portuguesa dos séculos XI e XII” in *Segundo Congresso Histórico de Guimarães. Actas*, III, Guimarães, Câmara Municipal-Universidade do Minho, 1997, 319-357;
- SOUSA (1992) - Bernardo de Vasconcelos e Sousa, “A imagem do Mouro nos *Anais de D. Afonso Henriques*” in H. Godinho (org.), *A imagem do mundo na Idade Média. Actas*, Lisboa, Ministério da Educação-ICALP, 1992, 147-154;
- VENTURA (1986) - Leontina Ventura, “Soure na sua história: algumas reflexões” in *Locus*, 1 (1986) 39-49;
- VENTURA, FARIA (1990) - Leontina Ventura, Ana Santiago Faria, *Livro Santo de Santa Cruz. Cartulário do Século XII*, Coimbra, INIC, 1990;
- VIANA (1993) - Mário Viana, “A memória regional na analística portuguesa dos séculos XI e XII” in *Estudos Medievais*, 10 (1993) 59-77;
- YATES (1966) - Frances Yates, *The art of memory*, Londres, Routledge, 1966;
- ZUMTHOR (1975) - Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975.

A construção do passado na fronteira ocidental da Hispânia cristã, séculos XI e XII

Conferência apresentada às *XI Jornadas de Estudos Históricos "En pos del Tercer Milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia"* (Salamanca, 3 al 6 de marzo de 1999)

Nestas Jornadas de Estudos Históricos dedicadas à reflexão sobre a forma como as sociedades do passado viveram e representaram a angústia do fim dos tempos, vou-me centrar numa época e num espaço em que os medos e as ansiedades dos finais do primeiro milénio ainda se encontravam bem activos e actuantes, marcando o modo como se lia o passado e pensava o futuro próximo.

Refiro-me à sociedade que viveu nos limites ocidentais da Hispânia cristã dos séculos XI e XII, ou seja, as comunidades rurais e guerreiras situadas nas então consideradas fronteiras entre a terra e o mar e entre a Cristandade e o Islão. Para esse efeito, procederei à análise de quatro escritos memorialísticos, quatro Anais que me proponho passar a designar, tendo em conta o nome do mosteiro onde foram primitivamente redigidos, por anais de Santo Tirso, Lorvão, Grijó e Santa Cruz.

Os três primeiros que acabei de citar, Santo Tirso, Lorvão e Grijó, foram compostos entre os finais do século XI e os começos do século XII, mais precisamente entre cerca de 1079 e cerca de 1111.

Os mais antigos, os anais elaborados no mosteiro de Santo Tirso de Riba de Ave, no actual concelho de Santo Tirso, um pouco a norte da cidade do Porto, recordam o passado através de uma série de 25 notícias que abrangem o período que vai de 988 a 1079, devendo ter sido redigidos entre essa data, 1079, e 1085, o ano da já não lembrada conquista cristã de Toledo. Não se conhece o seu texto original. Com efeito, os Anais de Santo Tirso apenas sobreviveram através de cópias produzidas durante os séculos XII a XIV no *scriptorium* do mosteiro de cónegos regantes de Santa Cruz de Coimbra e das que, na centúria de Duzentos, destas foram reproduzidas na abadia cisterciense de Santa Maria de Alcobaça.

De resto, também foi através das mesmas cópias que hoje conhecemos os Anais redigidos pouco depois de 1111, visto ser essa a data da última das notícias neles recordada, no mosteiro de S. Salvador de Grijó, situado no actual concelho de Vila Nova de Gaia, já a sul da foz do Douro. Constam os Anais de Grijó de oito notícias relativas a sucessos ocorridos entre 1085 e, como já foi dito, 1111.

Falta referir-me aos Anais de Lorvão, compostos entre os de Santo Tirso e os de Grijó. Neles se compreendem seis notícias de sucessos ocorridos entre 866 e 1110, devendo ter sido neste último ano ou, mais provavelmente, no seguinte, em 1111, que o passado a que se referem foi recordado no mosteiro de S. Mamede de Lorvão, no actual concelho de Penacova, um pouco a norte de Coimbra. Ao contrário dos Anais de Santo Tirso e de Grijó, os de Lorvão chegaram até nós na versão mais próxima do original, encontrando-se transcritos no verso da folha de guarda do chamado Livro dos Testamentos de Lorvão, um códice redigido cerca de 1117. Contudo, ao contrário dos outros dois, não tiveram uma tão grande difusão manuscrita, não tendo tido acolhimento, como os de Santo Tirso e Grijó, nos fólhos dos Saltérios, Homiliários, Martirólogos e Obituários de Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça.

Sintetizemos: entre 1079 e 1111, em três comunidades monásticas, numa época em que se temia a manutenção ou mesmo o recuo da fronteira ocidental da Cristandade hispânica, compilaram-se memórias que se foram registando em escritos relacionados com inventários patrimoniais, livros litúrgicos e livros respeitantes ao culto dos mortos ilustres e protectores dos monges e das famílias suas protectoras. Tratava-se, em suma, de um momento particularmente propício à memorização de um passado recente que se tratava de comemorar e recordar enquanto incentivo e imperativo às acções a desencadear no presente, fornecendo-lhes motivação, tradição e legitimidade.

Vejamos então melhor o conteúdo de todas estas memórias analísticas, começando pelas que se registaram em Santo Tirso de Riba de Ave. Por volta de 1079, o mosteiro já tinha uma longa história. Fora fundado em 978 por Aboazar

Lovesendes, o primeiro conhecido senhor da família dos infanções da Maia, um território situado no Entre Douro e Ave. Ao longo do século XI, o mosteiro foi bastante beneficiado pelas riquezas e pelo prestígio alcançados pelos netos e bisnetos do fundador, sobretudo activos nas incursões militares que se sucederam à definitiva reconquista cristã de Coimbra em 1064.

Um tal sucesso, aliás, não só lhes possibilitou serem chamados ao desempenho de funções político-jurídicas de âmbito local e regional pelo rei Fernando I, como se lhes revelou propício à ascensão fidalga obtida pela prestigiada aliança matrimonial com os senhores de Marnel, os quais, dominando as terras litorais do Entre Douro e Mondego, eram descendentes dos condes asturianos que haviam feito a primeira presúria de Coimbra no terceiro quartel do século IX. Contudo, em 1079, por alturas da redacção dos Anais, os dois trinets do fundador do cenóbio, os irmãos Gonçalo e Soeiro Mendes da Maia, não se referem na diplomática do novo rei de Leão, Afonso VI, não gozando, portanto, neste momento a representatividade político-militar que tinha antes sido detida pela família nos círculos régios.

Relativamente às notícias constantes nos Anais de Santo Tirso, as 25 efemérides então recordadas remontam ao tempo dos avós, retendo desse passado recente um número muito restrito de acontecimentos (em média duas notícias por década), respeitantes todos eles ao reino leonês e à sua fronteira externa com o Islão, se bem que o espaço evocado remeta sobretudo para eventos situados nos territórios do Entre Minho e Douro, a que correspondem 22% dos topónimos mencionados, e, maioritariamente, do Entre Douro e Mondego, a que cabem 65% do total dos lugares referidos, sendo aí que se localizam as cidades mais lembradas, Coimbra e Viseu.

Sobre este passado, a memória dos Anais privilegia a recordação de feitos bélico-militares, como sejam conquistas, destruição, pilhagens, batalhas, rebeliões e pactos de sujeição. A guerra encontra-se, portanto, presente em 60% dos factos que se procuram lembrar, associando-se-lhes depois o registo do momento em que ocorreu a boa ou má morte dos grandes guerreiros do passado, a ele correspondendo 30% das notícias evocadas, e, com menor expressão quantitativa mas grande relevo simbólico, a precisa lembrança da ocorrência de desregramentos naturais, como sejam eclipses e tremores de terra. Em suma, os Anais de Santo Tirso transmitem a memória épico-heróica própria de uma sociedade de fronteira.

De uma forma geral, este passado fragmentariamente narrado surge então protagonizado por reis, condes e infanções cristãos, sendo a única personagem muçulmana recordada Almansor, o campeão da causa islâmica cuja memória se apresenta vingada pelos feitos recordados a propósito de Fernando I, o monarca guerreiro que se evoca como sùmula dos valores ligados à triunfante causa da Cristandade. Nesse sentido, a recordação dos heróicos tempos da fronteira remete para a maniqueísta

oposição de dois campeões que sintetizam o significado dos combates referidos, cabendo a Almansor a memória das terríveis tribulações da passagem do milénio e a Fernando I a das que possibilitaram a sua ultrapassagem, assim como a renovação de um novo tempo.

Na verdade, os acontecimentos lembrados pelos Anais de Santo Tirso inscrevem o passado no quadro de uma interpretação transcendental do sentido da história recente. Por um lado, porque associam as datas das vitórias cristãs aos dias da celebração de mártires comemorados pelo santoral hispânico, apontando como os dias de S. Saturnino de Toulouse, S. Cucufate de Barcelona e S. Cristóvão aqueles em que os cristãos se reapropriaram de, respectivamente, as antigas cidades de Lamego, Viseu e Coimbra. Associavam assim o passado profano à protecção celeste de santos que tinham morrido pelo triunfo da fé, e integravam-no na memória litúrgica da Cristandade. Por outro lado, os Anais de Santo Tirso também registam a ocorrência de perturbações cósmicas como notícia intercalada entre a série das lembranças relativas às derrotas e tribulações cristãs e a que se ocupa dos sucessos ligados à expansão territorial por terras islâmicas, atribuindo-lhes, portanto, a qualidade de presságios celestes que organizam e regulam o sentido oculto dos acontecimentos terrenos, podendo, por isso, ser lidos como marcas de uma manifesta intervenção divina na guerra da fronteira.

Neste passado transcendental, o principal protagonismo cabe então aos reis, sendo a eles que respeitam 54% das notícias nominais contidas nos anais, sobretudo Fernando I, o monarca guerreiro que é lembrado pelas conquistas efectuadas na fronteira ocidental cristã e pelo momento e lugar da sua sepultura, expressamente localizada no mosteiro de Santo Isidoro de Leão, o cenóbio que por ele tinha sido feito, em 1063, para abrigar tanto as relíquias desse santo, entretanto trasladadas de Sevilha, como as de S. Vicente, provenientes de Ávila. Anteriores a Fernando I, os monges apenas recordam dois outros monarcas que também actuaram na fronteira a sul do Douro, Afonso V, de quem se noticia a morte em Viseu, e Bermudo III, lembrado por uma vitoriosa expedição militar efectuada na Terra de Santa Maria, na margem esquerda do Douro.

Contrastando com esta memória régia subordinada à presença e actuação militar dos monarcas leoneses na fronteira conimbricense, a dos filhos de Fernando I surge mais ambígua e menos prestigiada. Na verdade, enquanto Garcia I e Sancho II apenas se mencionam a propósito de revoltas internas que afastaram da guerra contra o Islão os esforços bélicos cristãos, Afonso VI, se bem que seja associado à lembrança de triunfos militares ocorridos na frente da luta contra os Muçulmanos, como o da conquista de Coria, regista-se sobretudo como monarca defensor de uma política de relações com os senhores dos reinos de taifa onde a guerra vai sendo substituída

pela negociação e pelo pagamento de tributos, uma situação vista em Santo Tirso como conducente à interrupção e abrandamento da heróica e providencial expansão territorial cristã. Por isso, os Anais terminam com a notícia sobre a ocorrência de um recente e celeste aviso, o que se manifestara pelo eclipse de 1079, durante o qual o dia se tornara noite e pressagiara a vinda de perigosos e receados tempos. Os tempos de um novo Almansor.

Embora menos referidos que os reis, os Anais também concedem atenção ao passado dos nobres, os condes e os infanções. Os condes de Portucale e Coimbra nunca são, porém, associados a memórias relativas a feitos militares praticados na fronteira com o Islão. Mencionam-se sempre a propósito do ano da ocorrência da sua morte e na qualidade de guerreiros recordados como incapazes de proteger as terras cristãs, sendo esse o caso do ataque viking noticiado como o responsável pelo inglório falecimento de um deles, ou como associados ao deflagrar de rebeliões e lutas internas, como se lembra a propósito do registo da batalha de Pedroso, perto de Braga, quando foi derrotado e morto pelos exércitos do rei Garcia I o último dos condes de Portucale. Estando, portanto, já extintos quando foram redigidos os Anais, os condes remetem para um grupo de má memória.

Os infanções, por seu lado, encontram-se exclusivamente representados pela recordação do pai e do avô dos então patronos de Santo Tirso, ou seja, respectivamente Gonçalo Trastamires e Mendo Gonçalves da Maia, sendo este último citado por uma fórmula textual apenas a ele aplicada, a de *uir illustris et magne potentie in toto Portugali*. Ora, para além disso, ambos se recordam como os iniciadores da resposta cristã aos ataques de Almansor, sendo, portanto, associados às notícias das vitórias na fronteira a sul do Douro que antecedem as recordações sobre as conquistas de Fernando I, apresentando-se, assim, como representantes de um grupo particularmente apoiante e solidário da realeza guerreira e como guerreiros que se prestigiaram e legitimaram na expansão territorial para a recuperação e restauração da presença cristã nas terras profanadas pelos muçulmanos.

No fundo, apesar de, em 1079, a posição de Afonso VI relativamente ao retomar da guerra da fronteira não fosse ainda muito clara, parecendo em Santo Tirso e entre os seus patronos, os senhores da Maia, que o monarca atraíçava os imperativos decorrentes da memória atribuída ao pai, a visão de um passado que apelava à necessidade de realinhar o presente com o seu suposto destino histórico acabou por se concretizar. Com efeito, quando, em 1085, Afonso VI procedeu à conquista do reino de Toledo, pareciam ter-se afastado os medos e os receios com que os Anais de Santo Tirso encaravam a contemporaneidade. Na verdade, recuperava-se então, finalmente, a mítica capital do antigo império visigótico e acreditava-se, uma vez atingida a linha do Tejo, estar prestes o termo da *Reconquista*. Em Santo Tirso, o

colossal triunfo do presente tornava assim inútil o registo das vitórias do passado. Interrompiam-se então os Anais, enquanto os infanções da família da Maia reencontravam a vitoriosa monarquia de Fernando I, já que Gonçalo e Soeiro Mendes passaram a integrar a corte de Afonso VI, vindo o segundo a colaborar com o monarca no governo cristão de Toledo e a ser nomeado, em 1093, governador da recristianizada cidade de Santarém, para depois se tornar homem da confiança política do conde Henrique da Borgonha. Entretanto, também o mosteiro de Santo Tirso foi beneficiado, já que, em 1092, foi reorganizada a comunidade com a provável adopção da regra beneditina e que, em 1098, Soeiro Mendes entregou ao cenóbio a posse do respectivo couto, tornando-o uma das mais ricas e prósperas instituições eclesiásticas do então condado portugalense. Quanto aos filhos do senhor da Maia, a sua consagração fidalga ocorreria quando apoiaram a rebelião de Afonso Henriques contra o governo condal da mãe, assim como a sua posterior autonomia política em relação aos reis de Leão, tornando-se assim, numa das principais famílias fidalgas da corte da nova realza guerreira peninsular que iria prosseguir e dilatar a conquista da fronteira ocidental da Hispânia cristã.

Entretanto, porém, tinham sido redigidos os Anais de Lorzão e de Grijó. Os de Lorzão remetem para um mosteiro fundado no último quartel do século IX, na sequência da primeira conquista asturiana de Coimbra (878). Até 987, a data da reconquista muçulmana da cidade, S. Mamede de Lorzão foi amplamente apoiado pela realza leonesa e pelos condes conimbricenses, conhecendo uma fase de grande prestígio e crescimento patrimonial. Depois, tendo permanecido sob domínio muçulmano decresceu o seu poder e influência, nunca chegando a recuperá-lo, mesmo após a definitiva ocupação cristã da urbe em 1064, tornando-se, a partir de então, bastante apoiado pelos cavaleiros moçárabes do território. Durante o período em que a instituição foi governada pelo abade Eusébio, entre 1086 e 1118, o mosteiro protagonizou uma série de transformações: adoptou a regra beneditina para afastar de si as fundadas suspeitas de constituir um dos principais focos de resistência moçárabe à implantação na diocese da liturgia franco-romana; foi extinto e doado, por decisão do conde Henrique de Borgonha, à reformada Sé de Coimbra, e por ela foi transformado em priorado e, em 1116, de novo restaurado. Neste contexto, foi então durante o período em que Eusébio passou de abade a prior e de novo a abade, que se redigiram e copiaram os anais do mosteiro no respectivo Livro dos Testamentos, elaborado cerca de 1117.

Ora, a memória de um tal passado fixado entre 1109 e 1117, constando, como já dissemos, de seis escassas notícias, remete para a recordação régia e condal dos fundadores do poder asturiano a sul do Minho, ou seja, o monarca Afonso III, para quem se lembra a ritual unção régia em dia de Pentecostes, e os condes presores

do Porto e Coimbra, respectivamente, Vimara Peres, citado à data da sua morte, e Hermenegildo Guterres, de acordo com idêntica memória. Depois, para além deste passado distante e nostálgico, os monges de Lorvão apenas recordam a refundação cristã de Coimbra por Fernando I e o ano da morte de Afonso VI, a data em que, simultaneamente, o seu mosteiro e as suas gloriosas tradições foram violentamente extintos por Henrique da Borgonha.

Em 1116, depois de restaurado o mosteiro de Lorvão, recordava-se assim o prestígio e a identidade dos protectores de um cenóbio que havia sido, pouco antes, ignorado e menosprezado. Reintegrada no seu modo de vida monástico e no respectivo património fundiário e simbólico, a comunidade deixava de ter necessidade de protestos pela história, tanto mais quanto o passado que ela recordava nos Anais deixava então de ter actualidade e representatividade social, sobretudo após o conde Henrique de Borgonha, então apostado, com o apoio dos infanções do Entre Douro e Minho, em construir uma autonomia político-regional na fronteira ocidental do reino de Leão, ter esmagado, em 1111, a última das revoltas da comunidade moçárabe de Coimbra. Assim, sem visíveis e credíveis obreiros a quem apelar para a reposição da perdida e sacralizada ordem régia e condal asturiana, em vez de continuarem a ler no passado os caminhos a tomar no presente, tornam-se desalentados e temerosos acerca do final cumprimento dos terrores anunciados com as incursões militares de Almansor e depois esconjurados e adiados por Fernando I. Com efeito, nos começos do século XII copiam-se no mosteiro de Lorvão os Comentários ao Apocalipse de Beato de Liébana, o célebre códice iluminado conhecido por Apocalipse de Lorvão. Ilustrados ao modo moçárabe, eles recordam, face às traições que o presente coloca aos imperativos legíveis no passado, o castigo da proximidade dos finais dos tempos.

Esta perspectiva negativa e sobressaltada acerca da contemporaneidade também se encontra presente nos Anais redigidos cerca desse mesmo ano de 1111 no mosteiro de S. Salvador de Grijó. Tal como Santo Tirso ou Lorvão, Grijó era um mosteiro que remontava ao século X. Fundado em 992, atravessara com dificuldades a crise política da passagem do primeiro milénio, tendo sido reestruturado e talvez refundado em 1093, por iniciativa do infanção Soeiro Fromarigues, o representante de uma família, a dos senhores de Grijó, que era descendente, através dos de Marnel, dos antigos condes presores de Coimbra. Tendo adquirido fortuna e posição na guerra da fronteira, Soeiro Fromarigues aliara-se matrimonialmente com os cavaleiros conimbricenses, como os Mides, Rabaldes e Randufes, e com famílias portucalenses ligadas à defesa das posições cristãs a sul do Mondego, como era o caso dos senhores da Maia, os patronos do mosteiro de Santo Tirso que detinham, desde 1093, através de Soeiro Mendes da Maia, o governo das praças de

Sintra e Santarém, as quais tinham sido então entregues, pelo senhor do reino taifa de Badajoz a Afonso VI, em troca da protecção dos cristãos contra os imperadores almorávidas. Foi, aliás, em defesa da cidade de Santarém perante as ofensivas almorávidas que Soeiro Fromarigues encontraria a morte em 1103. Na altura em que foram redigidos os Anais, o chefe da família e principal patrono do mosteiro de Grijó era Nuno Soares, o filho de Soeiro Fromarigues que era casado com Urraca Mides de Coimbra, sendo um infanção bastante activo nas expedições militares realizadas na fronteira, por elas adquirindo bens e riquezas utilizados no acréscimo do grande património possuído pelos de Grijó na Terra de Santa Maria, a sul do Porto.

As oito notícias que constituem os Anais de Grijó são uma lógica continuação das efemérides contidas nos Anais de Santo Tirso, os quais foram conhecidos ou copiados no mosteiro de Grijó no quadro das estreitas relações familiares existentes entre as famílias patronais dos dois cenóbios. Centrados, exclusivamente, no passado bélico-militar da região da fronteira do Tejo, recordam a ocupação cristã das respectivas cidades (como Toledo, Talavera, Santarém e Sintra) e as batalhas, derrotas e mortes que a sua defesa foi suscitando, sendo esse o caso de Zalaca ou de Vatalandi, um recontro militar situado perto de Santarém onde o senhor de Fromarigues perdera a vida. Neste sentido, os Anais de Grijó constroem uma memória incentivadora de vingança e resistência. A exemplo dos Anais de Santo Tirso, os monges do cenóbio atribuem aos reis e aos infanções o que de mais positivo se lembra do passado. Afonso VI, totalmente reabilitado das dúvidas e das apreensões lançadas em Santo Tirso sobre a sua vontade de conquista e expansão territorial da fronteira, é exaltado no texto de Grijó como o monarca guerreiro cuja simples presença física evitava a rebelião dos muçulmanos. Sobre os infanções, por seu lado, tanto se recorda como Soeiro Mendes da Maia obteve régio reconhecimento guerreiro através da sua nomeação para governador de Sintra, como se lembra terem Soeiro Fromarigues e Mido Crescones, o pai e o sogro de Nuno Soares de Grijó, o então patrono do cenóbio, encontrado heróica morte quando foram surpreendidos durante uma incursão militar na zona do Tejo pelos muçulmanos. Em contrapartida, a memória dos condes francos, Raimundo e Henrique de Borgonha, encontra-se pouco prestigiada. De Raimundo, os Anais precisam como o sogro, Afonso VI, lhe impôs o infanção da Maia, Soeiro Mendes, como principal responsável pela defesa de Sintra. De Henrique, por sua vez, regista-se como chefiava Sintra quando ela foi recuperada pelos muçulmanos e como foi incapaz de evitar a perda de Santarém em 1111, o ano em que os Anais assinalam o momento da morte de Sisnando, o antigo chefe da comunidade moçárabe de Coimbra que tanto foi hostilizada pelos dois primos borgonheses. Finalmente, terminando com a notícia da reconquista islâmica de Santarém, os Anais demonstram uma apreensão sobre o presente comum

à que transmitia o final dos Anais de Santo Tirso. Em suma, pretendendo, tal como eles, fixar o passado em nome do retomar dos bons exemplos e da demonstração da correcta política a seguir, ou seja, a que visava a absoluta e exclusiva prossecução da expansão territorial cristã.

Entretanto, a morte do conde Henrique de Borgonha em 1112, o cerco muçulmano a Coimbra em 1117 e as lutas galego-castelhanas em que se envolve a condessa Teresa durante o seu governo do condado portugalense, pareciam vir confirmar as suspeitas de uma crise geral no projecto de expansão da fronteira ocidental leonesa. Neste contexto, na verdade, foi apenas a partir de 1128, na sequência da rebelião política de Afonso Henriques contra o governo da mãe, que os barões portugalenses, onde se incluíam os patronos dos mosteiros de Santo Tirso e Grijó, dois grupos familiares apoiantes do infante, reencontraram o caminho das conquistas meridionais. Por isso, entre 1140 e 1150, poucos anos depois do conde portugalense Afonso Henriques se ter auto-proclamado rei de Portugal na sequência da vitória obtida contra os muçulmanos na batalha de Ourique, os Anais dos monges de Santo Tirso e Grijó encontravam interessada audiência no mosteiro que fora fundado pelo monarca em Coimbra, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, sendo nessa altura aí copiados no verso da folha de guarda de um Homiliário datado de 1139. Foi assim por essa via, facilitada pelo facto de Grijó ter aderido, por volta de 1135, à regra praticada pela comunidade crúzia, que os Anais de Santo Tirso e de Grijó se tornaram na espinha dorsal da posterior analística portuguesa.

Assim, por volta de 1169, quando os letrados de Santa Cruz, o mosteiro onde Afonso Henriques guardava o seu tesouro, fazia redigir e arquivar os seus documentos e elegera como lugar de sepultura, compuseram os seus primeiros Anais, não fizeram mais do que acrescentar ao conjunto das notícias contidas nos de Santo Tirso e nos de Grijó, as suas memórias acerca da história recente do reino, fazendo-o, mais uma vez, de modo a exaltar o passado para melhor preparar a ultrapassagem das vicissitudes do presente, as quais então compreendiam, na sequência da derrota do rei de Portugal em Badajoz, no ano de 1169, face a um coligado exército leonês e muçulmano, a questão da redefinição política das relações entre a realeza portuguesa e a de Leão, a existência de uma forte pressão militar almóada na fronteira meridional do reino e os graves conflitos internos ocorridos numa altura em que o rei fundador já se encontrava velho, ferido e doente.

Neste contexto, as 14 notícias então compiladas nos Anais de Santa Cruz reportavam-se ao período que ia de 1109 a 1169, e insistiam particularmente nas memórias de um passado próximo, sobretudo o respeitante às décadas de 50 e 60 do século XII, centrado em sucessos ocorridos nos territórios portugueses a sul do

Douro, abrangendo as vilas e cidades alentejanas recentemente conquistadas pelos portugueses 57% das referências toponímicas.

De uma forma geral, os acontecimentos recordados nos Anais de Santa Cruz, sendo na sua grande maioria (64%) relativos a sucessos bélico-militares (como conquistas, cercos e batalhas), também se referem, na sequência dos anteriores Anais, à notícia sobre as mortes dos grandes antepassados, sendo esse o caso das respeitantes às de Afonso VI e Afonso VII, o *imperator Ispanie*; contudo, o facto de os Anais também registarem a memória do falecimento da rainha Mafalda e a do nascimento do príncipe Sancho, faz com que as mortes recordadas adquiram a qualidade de efemérides dinásticas, e que o passado em que se incluem guerras, conquistas, óbitos e entradas na vida transmita a imagem de época geradora de riquezas, heranças e fertilidade. Um tempo capaz de modificar a lembrança dos anos anteriores a Ourique, aqueles a que os crúzios referem como anos maus.

Nos Anais de Santa Cruz acentua-se, por outro lado, o protagonismo régio do passado, a ele respeitando 80% das referências nominais. Dominado a memória do tempo dos reis, Afonso Henriques é lembrado como prestigiado centro de uma régia estirpe, onde se incluem, para além da mulher (*regina*) e do filho (*rex*), o avô (*rex*) e o primo (*imperator*), dois soberanos de quem os crúzios silenciam feitos e poderes. Monarca superlativo, Afonso Henriques surge como um novo Fernando I, o campeão da Cristandade hispânica que se vinga e triunfa sobre os sucessores de Almansor, o imperador almorávida (*rex Ali*) e Esmar, o *rex paganorum* derrotado em Ourique. De resto, à excepção dos reis, os anais apenas recordam um *alcaide*, Geraldo Geraldês, o Sem Pavor, cuja entrada em Badajoz significou o despoletar da crise política de 1169. Representados por um cavaleiro aventureiro e mercenário da guerra da fronteira, os guerreiros nobres são completamente esquecidos, incluindo os condes, já que nada se escreve sobre Henrique da Borgonha ou Teresa. No passado do reino, Afonso Henriques absorve toda a ribalta da glória da *Reconquista*; acima dele, apenas um personagem celeste, o *Dominus* divino, aquele que no dizer dos Anais, à semelhança do suserano para com o seu vassalo, lhe coloca na mão as vilas e cidades conquistadas, os feudos outorgados por uma desejada e consentida vassalagem.

Fiel vassalo de Deus e cumpridor dos divinos serviços, Afonso Henriques também é lembrado como o campeão da Cristandade hispânica que goza de suplementares auxílios celestes, como o frisam os Anais ao situar o momento de Ourique no dia da comemoração litúrgica de Santiago, o suposto evangelizador da Hispânia. Na verdade, atendendo à sucessão das notícias analísticas, Ourique ocupa o centro da memória fixada pelos crúzios; até à sua lembrança, os Anais apenas registam sucessos ligados a derrotas e tribulações sofridas pelos cristãos, incluindo a recordação

do *annus malus* de 1122, de resto a nota memorialística que precede a notícia da lide. Depois de Ourique, o primeiro registo em que se menciona Afonso Henriques, muda-se o tom dos Anais, começando a visão otimista e triunfante do passado recente; ou seja, na economia do texto, Ourique equivale a um recomeço abençoado por Santiago, isto é, numa perspectiva simbólica, uma refundação da Cristandade hispânica, uma ideia indirectamente expressa na qualidade de *paganorum rex* atribuída ao chefe militar dos derrotados muçulmanos.

Assim, em plena crise política da autonomia e da identidade da realeza afonsina e das suas bases sociais de apoio, Santa Cruz evoca um passado em que o monarca sintetiza e aglutina as principais reivindicações dos grupos sociais privilegiados, as relacionadas com a necessidade de salvaguardar e continuar a expansão territorial para sul, mantendo e prosseguindo a lucrativa guerra da fronteira contra o Islão. Visto, simultaneamente, como insuperável guerreiro e como vassalo de Deus, o Afonso Henriques dos anais transmitia a memória de um bem sucedido programa político e de um exemplo a imitar. Apelando ao passado, os crúzios forneciam modelos de futuro e apelos ao reforço da unidade entre os grupos privilegiados. Preparavam a morte do rei e afirmavam o seu papel de conselheiros da realeza e do reino.

O positivo desenlace das tensões políticas luso-leonesas, o tão esperado reconhecimento papal da realeza portuguesa, a acalmia nas tensões e rivalidades no seio da nobreza, a coesão dos grupos sociais privilegiados em torno da necessidade de unitária resistência perante a ofensiva almóada, o reforço da vigilância da fronteira através do desenvolvimento dos exércitos das ordens religiosas militares e a actuação do infante Sancho segundo os princípios e os modelos praticados pelo pai, mantinham actual o passado fixado pelos crúzios, no sentido em que a positiva imagem dos tempos anteriores a Badajoz se revelava eficaz antídoto contra as inovações e os protestos motivadas pelas dificuldades do presente. Com efeito, se, nos anos 70 e 80, os religiosos do principal mosteiro de padroado régio do reino foram compondo parcelares e ensaísticas versões do passado afonsino, de forma a melhor modelar o seu ideal de realeza (*De expugnatione Scalabis; Vita S. Theotonii*), foi só após a morte do velho rei, em 1185, que regressaram à fixação analítica do passado, compondo então os Anais de Santa Cruz II, nos quais se acentua a perspectiva hagiográfica da memória do rei e se rompe o equilíbrio entre os valores guerreiros e os valores espirituais que caracterizara a primeira construção crúzia do sentido do reinado do fundador.

Com os Anais de Santa Cruz termina então a primeira fase da memória portuguesa. O passado como antídoto para os males e crises do presente ganhava técnicas, cultores e contornos dinásticos. Comemoradas então todas estas efemérides

ao longo do ano litúrgico nos principais templos do reino, iam sendo assimiladas e apropriadas pelas memórias sociais de um país que nelas se podia começar a rever enquanto participante de um destino visto como heróico e providencial. Entretanto, Almansor e as tribulações da passagem do 1º milénio perdiam contornos e lembranças.

Benedictinos, Cistercienses e Ordens Militares-Religiosas (Templários, Santiago e Avis) e a sua importância para a formação da identidade portuguesa

Comunicação apresentada no dia 17 de Março de 1999 ao Mestrado em “*Mosteiros e Identidades Europeias*”

A minha intervenção neste Mestrado em *Mosteiros e Identidades Europeias* centra-se, como a que foi produzida esta manhã, nas instituições religiosas medievais portuguesas.

Na sessão anterior já se referiram várias delas a propósito do património artístico, sobretudo arquitectónico, que nos legaram. Fizeram-se então referência, entre outras, a ordens religiosas monásticas e militares.

Na minha exposição centrar-me-ei nas ordens religiosas militares, a fim de tentar caracterizar a sua presença na sociedade medieval portuguesa e os traços institucionais, culturais e mentais que forneceram à história de Portugal.

Como é sabido, as ordens religiosas militares não são uma invenção portuguesa ou mesmo peninsular. Surgiram no Ocidente medieval dos começos do século XII como resposta ao propósito de institucionalizar as cruzadas à Terra Santa.

No essencial, foram constituídas por grupos de nobres cavaleiros cuja principal missão era a de proteger os peregrinos e os guerreiros cruzados europeus que procuravam dirigir-se, permanecer e actuar nas terras que, tendo sido outrora cristãs,

então se encontravam na posse do Islão, passando depois os nobres cavaleiros das ordens religiosas militares a contribuir para a defesa e manutenção de terras recentemente libertadas aos muçulmanos.

As ordens religiosas militares apresentavam-se então como a vanguarda militar da Cristandade, organizando-se os seus cavaleiros em comunidades de guerreiros sujeitas a regras espirituais e comportamentais inspiradas pelo movimento monástico beneditino.

Tal como os monges, também os cavaleiros das ordens militares se apresentavam como um grupo de puros e de perfeitos organizados e disciplinados. Concebiam-se a eles próprios mais do que simples guerreiros ou defensores. Neles a guerra era vista como isenta de qualquer conotação negativa. Não era uma guerra ligada à procura material de terras e riquezas, nem uma actividade militar que podia conduzir à chacina de cristãos inocentes e a um combate onde os guerreiros por vezes encontravam uma morte inútil e inglória. Para os cavaleiros das ordens religiosas militares, a sua guerra era considerada como um enaltecimento da causa cristã. As mortes que ela provocava nos inimigos de credo, consideravam-se legítimas e valorizadas e como vingança por tormentos antes feitos aos cristãos. Aos seus guerreiros tombados em combate era prometida eterna e celestial glória, já que era vista como martírio e, por isso, como entrada certa no futuro reino dos escolhidos por Deus. A guerra dos cavaleiros das ordens era uma guerra santa, encontrando-se sacralizada no contexto messiânico da cruzada.

Estando bem conscientes da transcendentalidade da sua missão, os profissionais da guerra santa assumiam-se como os vingadores da morte e opróbrio de Cristo. Ora, no fundo, a guerra santa dos cavaleiros das ordens concebia-se como a transposição para o plano social da guerra individual e silenciosa que os monges beneditinos diziam levar nos seus mosteiros contra o Diabo, correspondendo as armas de cavaleiro às práticas de ascese, oração e liturgia desenvolvidas nas abadias que seguiam os costumes herdados de S. Bento de Núrsia.

Na verdade, as ordens religiosas militares estabeleciam uma ligação entre a violência física dos guerreiros e a violência ritual e interiorizada dos monges. Os seus cavaleiros consideravam-se um grupo onde se reuniam as elites das consideradas duas ordens superiores da sociedade cristã: a dos *oratores* e a dos *bellatores*.

Com efeito, esta aproximação entre os monges-guerreiros e os guerreiros-monges traduziu-se por uma ampla convergência de interesses entre os clérigos e os nobres no que respeita à fundação e ao apoio dado às ordens religiosas-militares no quadro de uma instituição organizadora das cruzadas.

De uma forma geral, as cruzadas permitiam à sociedade medieval ocidental canalizar para as suas fronteiras externas as energias expansionistas libertadas, desde o

século XI, pelo surto demográfico e pelas transformações económicas decorrentes da revolução agrícola, uma e outra geradoras, por sua vez, de uma dinâmica em que o comércio e o retomar da vida urbana preconizavam a necessidade de um alargamento territorial dos mercados e a aproximação aos grandes circuitos económicos da época, então sobretudo localizados no mundo mediterrânico que estava em grande parte nas mãos do Islão.

Contudo, para além destes interesses globais que as cruzadas e as ordens militares despertavam ao conjunto da sociedade medieval ocidental, também existiam interesses e motivações mais concretos ao seu apoio, tanto da parte do clero, como da nobreza.

Para o clero, as cruzadas e as ordens religiosas militares permitiam direccionar para o exterior da sociedade cristã a actuação da violência dos senhores feudais, defendendo a Cristandade não armada dos perniciosos efeitos das contínuas guerras privadas e das rapinas que constantemente a assolavam. Nomeadamente elas permitiam evitar os estragos que as depredações guerreiras internas provocavam nos ricos e indefesos patrimónios eclesiásticos. Assim, permitindo a pacificação interna da Cristandade, as cruzadas e ordens religiosas militares favoreciam o geral incremento económico no qual a Igreja era parte interessada e beneficiada.

Para a nobreza, a guerra santa e a militância nas ordens forneciam um campo de batalha altamente valorisante e prestigiante, legitimando a actividade guerreira em nome da salvação interna individual e colectiva. Por outro lado, as conquistas territoriais e o acesso aos bens mediterrânicos permitidos pela cruzada e pela participação nas ordens militares contribuíam para a resolução dos problemas nobiliárquicos trazidos pela escassez da terra senhorial disponível e dos respectivos rendimentos no seio da Cristandade. Com efeito, a nobreza, também então atingida pelo geral surto demográfico, encontrava na guerra santa o melhor meio de colocar os inúmeros filhos que a partilha das heranças e dos patrimónios familiares pelo primogénito conduzia a uma aviltante pobreza ou ao exercício de rapinas e pilhagens sociais internas, no quadro da chamada banditagem feudal. Na verdade, sem as cruzadas e as ordens religiosas militares, dificilmente a nobreza poderia ter ultrapassado a crise interna relacionada com a progressiva adopção da transmissão linhagística dos seus patrimónios familiares.

Por fim, as ordens religiosas militares ainda tiveram o interessado e entusiasmado apoio do Papado, por quem eram aprovadas, institucionalizadas e directamente dependentes. Para os Papas, elas significavam o efectivo reconhecimento da supremacia do poder espiritual sobre o temporal e simbolizavam a hegemonia política do Papado relativamente à condução da Cristandade. Eram um dos mais claros símbolos da teocracia papal ocidental.

As primeiras ordens religiosas militares fundaram-se na Palestina, após a conquista cristã de Jerusalém em 1099, na sequência do movimento da 1ª Cruzada. Foram as ordens dos Templários e dos Hospitalários.

A Ordem do Templo, a Milícia dos Pobres Cavaleiros de Cristo do Templo de Salomão, foi fundada em 1118 por Hugo de Payens, tendo como objectivo defender as vias de peregrinação que conduziam, pela Síria, a Jerusalém e, por extensão, o reino cristão aí constituído desde 1100, sendo a sua sede um paço localizado perto do local onde outrora se construía o templo de Salomão. A do Hospital resultou da refuncionalização de uma antiga instituição de assistência hospitalar, colocada sob a protecção de São João Baptista. Tendo sido fundada em Jerusalém por mercadores italianos de Amalfi antes da cruzada, decidiu primeiro converter-se em comunidade religiosa exclusivamente votada aos cuidados dos peregrinos doentes ou feridos (1133) e, depois, durante o governo do seu segundo dirigente, na década de 40-50, aliar essa primitiva vocação à defesa militar dos territórios cristãos ultramarinos.

Tanto a ordem do Templo como a do Hospital, a que se veio a juntar, nos finais do século XII, a dos Cavaleiros Teutónicos, foram reconhecidas e protegidas pelo Papado, passando a recrutar guerreiros e a receber doações de todo o Ocidente cristão. Detendo, rapidamente, um vasto património disperso por inúmeras regiões da Cristandade, passaram a ser geridas por um eficiente quadro administrativo. Eram governadas por um grão-mestre e por um conselho consultivo de grandes-oficiais. Dividiam-se territorialmente em províncias, ou “línguas”, subdivididas em priorados e comendas, fazendo-se a articulação entre o governo central e as comunidades locais através da celebração de capítulos gerais onde um e outras estavam representados.

Durante os séculos XII e XIII, a exploração dos seus patrimónios e a prática de actividades comerciais ligadas ao tráfico levantino, junto ao desenvolvimento de importantes e inovadoras técnicas financeiras, fizeram das ordens grandes potentados político-económicos. Com efeito, os seus membros e dirigentes eram utilizados por parte dos príncipes do Ocidente cristão como elementos das cúrias régias, medianeiros diplomáticos e fornecedores de empréstimos monetários.

Esta prosperidade fazia com que fossem muito procuradas pelos nobres, os quais disputavam entre si a chefia dos cargos mais compensatórios. Por outro lado, uma tal riqueza também veio a provocar a cobiça dos monarcas, sobretudo visível a partir de 1290, data da queda do reino de Jerusalém.

Perdida então a sua anterior função cruzadística, os extensos patrimónios e riquezas que possuíam na Cristandade começaram a ser alvo das ambições territoriais e económicas dos soberanos medievais, os quais se encontravam envolvidos, desde o século XIII, numa política de centralização monárquica que era contestatária dos interesses detidos nos seus reinos pelo Papado e pelas instituições eclesiásticas.

Neste sentido, explica-se então como, em 1309, os Cavaleiros Teutónicos, depois de terem transferido a sua sede de Veneza para Mariemburgo, passassem a prestar fidelidade ao rival do Papa, o imperador germânico, acabando por serem integrados os seus domínios, em 1525, no património da casa dinástica dos Hohenzollern.

Por outro lado, no mesmo sentido, também os Templários foram extintos em 1312 pelo Papa Clemente V, o qual foi incapaz de resistir às pressões feitas pelo rei Filipe IV nesse sentido, o qual, por sua vez, acabou por transferir para a sua coroa uma grande parte das riquezas possuídas pela ordem no reino de França.

Quanto à Ordem do Hospital, após o desastre de 1290, foi transferida de Jerusalém, para, sucessivamente, Chipre (1291-1310), Rodes (1310-1522) e Malta (1530-1798), acabando por se tornar numa potência marítima encarregada do policiamento do tráfego mediterrânico e da perseguição da pirataria e do comércio islâmicos, até ser secularizada, em 1798, por Napoleão, numa época em que já perdera grande parte do seu anterior prestígio e utilidade.

Enquanto comunidades de monges-guerreiros votadas à guerra santa nos espaços de fronteira entre a cristandade e o islão, as ordens militares também actuaram, necessariamente, nas frentes de combate europeu, ou seja, na Península Ibérica e nas regiões do Báltico, tendo-se fundado, nestas últimas, no século XIII, a Irmandade dos Cavaleiros de Dobrzyn (1288) e a Ordem dos Cavaleiros da Espada de Livónia (1204), a qual se incorporou, em 1237, na Ordem Teutónica, estabelecida, desde 1229, em Kulm.

Nos reinos cristãos peninsulares, a actuação das ordens revestiu-se de características peculiares: uma menor incidência na ideologia e espiritualidade de cruzada, como seria de esperar de sociedades para quem o islão era uma realidade quotidiana, onde a imagem do outro, do opositor, era continuamente confrontada com a existência de mútuas relações económicas, políticas e culturais; um menos acentuado carácter nobiliárquico-clerical, uma vez que a nobreza não monopolizava os combates com o islão, neles também participando largamente as milícias concelhias, e o clero não possuía uma posição ideológica semelhante à que detinha no seio da cristandade transpirenaica; uma maior dependência face ao poder régio, o qual demonstrava uma certa desconfiança por instituições vinculadas a instâncias políticas não peninsulares e incitava à formação de ordens militares que tivessem como espaço específico de acção a área dos respectivos reinos; uma maior permeabilidade às influências culturais da sociedade a que se opunham, a islâmica, tornando-se notórias as semelhanças existentes entre os conventos-fortalezas cristãos e os seus homólogos mouriscos, os *rabitas* (singular: *ribat*), locais onde monges-guerreiros islâmicos levavam uma existência ascética, partilhada entre a oração e os exercícios militares, votando-se à *yihad*, a guerra santa, sobretudo a partir da invasão peninsular dos Almorávidas e

dos Almóadas, pelo que a progressiva afirmação da ideologia de cruzada nos reinos cristãos tanto se deve à radicalização da oposição islâmica como à importação de valores e instituições provenientes da cristandade ocidental.

Assim, a par de doações e privilégios outorgados às secções peninsulares das ordens religiosas fundadas na Palestina (o Templo e o Hospital), os soberanos cristãos favoreceram a fundação e desenvolvimento de ordens hispânicas, das quais as mais importantes foram, numa primeira fase, as de Calatrava (1158), Sant'Iago (1170), Montegaudio (c. 1173), Alcântara e Avis (c. 1175). Foi, assim, o perigo almóada, como a cronologia o demonstra, o principal responsável pela constituição de tais ordens. Sintetizando experiências locais, como a existência de confrarias de cavaleiros estabelecidas pelos soberanos em fortificações fronteiriças, caso de Monreal (1126), Uncastillo (1133), Belchite (1136) e Barbastro (1138), prática inspirada pelos Almorávidas, com as experiências militares ensaiadas no reino de Jerusalém, os reis cristãos hispânicos reforçavam assim a sua resistência face ao islão, constituindo grupos militares disciplinados e integralmente votados à guerra, capazes de, como seus profissionais, defender um território recentemente aumentado pela *Reconquista*.

No reino português, e embora seja conhecida a presença dos Templários e dos Hospitalários desde o governo condal de D. Teresa, as ordens militares só começam a ter um papel significativo a partir da conquista da linha do Tejo, sendo então doado aos Templários, em 1159, o Castelo de Ceras e uma vasta região na bacia do Zêzere, que fortificam (começa em 1160 a construção do Castelo de Tomar, futura sede portuguesa da ordem) e povoam, através da concessão de forais destinados a atrair populações, tendo-lhes ainda sido prometido por Afonso I, em 1169, o terço das terras conquistadas a sul do Tejo, com a cláusula de que os rendimentos a obter permanecessem em Portugal enquanto durasse a *Reconquista* – promessa (não cumprida) e cláusula que reflectem a progressiva importância concedida às ordens pelo poder régio e o desejo de este as autonomizar em função do espaço constitutivo do Reino. Será, contudo, nos finais do século XII, nas décadas de 70 a 90, quando se faziam sentir os efeitos destruidores das incursões almóadas e a fronteira com o islão recuava de novo à linha do Tejo, que as ordens militares se tornam imprescindíveis para a defesa do Reino.

Em 1194, Sancho I doa ao Hospital a terra de Guidintesta, onde a Ordem constrói o Castelo de Belver, passando a assegurar a protecção da fronteira da Beira Baixa. Paralelamente, o mesmo rei confia a defesa da península de Setúbal à Ordem de Sant'Iago, entregando-lhe, em 1186, os castelos de Alcácer, Almada e Palmela, onde estabelecerá sede. Tratava-se, neste último caso, de uma ordem hispânica fundada em Cáceres em 1170, à qual já tinham sido atribuídos, em Portugal, os castelos de Monsanto e Abrantes (1172-1173), posições entretanto perdidas. Confiando uma

nova missão militar aos Santiaguistas, também conhecidos por freires de Uclés, nome da praça castelhana onde tinham a sua principal sede, Sancho I ultrapassava uma natural desconfiança face a uma instituição fundada com o apoio de Fernando II de Leão (bem expressa no teor da doação de Monsanto, onde se exigia que o respectivo comendador fosse natural do Reino), em nome da urgente necessidade de captar guerreiros para a fronteira portuguesa, bastante desprotegida após as conquistas almóadas de Cáceres (1174) e Beja (1175). Terá sido, aliás, a queda desta última cidade que terá motivado o surgimento de uma milícia portuguesa, a dos freires de Évora, aos quais são concedidas múltiplas doações régias, entre as quais, em 1187, o Castelo de Alcanede, a vila de Alpedriz e a promessa da fortaleza de Juromenha, quando conquistada.

Tal milícia, conhecida por Ordem de Avis após a transferência da sua sede para essa vila nos começos do século XIII, irá filiar-se na Ordem castelhana de Calatrava, fundada em 1147 pelo abade do Mosteiro de Fitero, a qual, por sua vez, estava dependente do Mosteiro de Cister, através da Abadia de Morimond, e englobava não só a Ordem portuguesa de Avis, como também a leonesa de Alcântara, formada a partir da Milícia de São Julião do Pereiro. A filiação de Avis em Calatrava, resultante do seu desejo de, ao ser reconhecida pelo papado, ver os seus membros usufruírem dos benefícios e prerrogativas eclesiásticos, revelava-se propícia ao desenvolvimento de mecanismos de ajuda mútua oriundos das ordens integradas nas milícias cistercienses peninsulares e salvaguardava, em parte, a sua autonomia, dificilmente conseguida se se tivesse vinculado a ordens de fundação não peninsular, ou à de Sant'Iago, a qual, embora seguisse uma regra mais consentânea com a espiritualidade dos cavaleiros-monges ibéricos, um tanto avessos a um projecto exagerado de monaquização (dispensava-os, por exemplo, do voto de castidade), tinha a desvantagem de a colocar sob a dependência de um poder marcadamente leonês.

Após a vitória cristã de Navas de Tolosa (1212), batalha que marca o declínio do império dos Almóadas, as ordens militares passam de uma atitude defensiva à ofensiva, empenhando-se na *Reconquista*. Hospital, Sant'Iago, Avis e, em menor escala, o Templo são os responsáveis máximos pelas conquistas efectuadas no reinado de Sancho II, constituindo, graças às recompensas régias, extensos domínios alentejanos, respectivamente na zona oriental (tornando-se a vila do Crato, doada em 1232, a principal sede dos Hospitalários), zona ocidental e Alto Alentejo. Finalizada a *reconquista* portuguesa com D. Afonso III, segue-se um período marcado pela sua reorganização e refuncionalização, o qual coincide, *grosso modo*, com a situação vivida a nível da cristandade e que tem como marco histórico a data da queda do reino de Jerusalém (1209).

A extinção da Ordem do Templo é aproveitada por D. Dinis para a fundação de uma nova ordem portuguesa, a de Cristo (1319), à qual são atribuídos os bens patrimoniais detidos no Reino pelos Templários, solução também seguida pelo rei de Aragão, que no mesmo ano funda, no reino de Valência, a Ordem de Montesa. Evitando assim que a solução papal preconizada, a da transferência das propriedades do Templo para o Hospital, fosse adoptada, a coroa portuguesa não só se manifestava contra o aumento do poder dos Hospitalários, cujo prior em Portugal estava submetido ao comendador-mor que residia em Castela, isto é, de uma organização externa ao Reino, como demonstrava a intenção de zelar pela autonomia político-económica das ordens estabelecidas no território que lhe pertencia. Tal intenção foi concretizada para a Ordem de Sant'Iago com a obtenção, em 1288, de uma bula que conferia a D. Dinis a faculdade de lhe nomear mestre para o Reino, o que significava, na prática, a autonomia da secção portuguesa da milícia, embora tal direito gerasse um conflito jurídico só resolvido pelo papado em 1425. Com efeito, será durante a dinastia de Avis que a coroa leva a termo os projectos de autonomização das ordens não portuguesas actuantes em território pátrio, pelo que, a par da resolução da questão de Sant'Iago por D. João I, um antigo mestre de Avis, se obtém a quebra do vínculo que unia esta última ordem à de Calatrava.

A procura da coincidência entre território pátrio e espaço de actividade das ordens antecede uma nova etapa, que, a longo termo, levará à integração dos mestrados na coroa, tal como sucedeu em Espanha, onde os Reis Católicos obtêm tal prerrogativa a partir de 1492. Em Portugal, o processo desenvolveu-se gradualmente: reserva do mestrado das ordens para membros da família real; concessão, em 1516, a D. Manuel I, antigo mestre de Cristo antes de subir ao trono, do seu padroado; incorporação dos mestrados na coroa em 1561, com excepção do do Hospital. A par da nacionalização e centralização monárquica das ordens, são dados passos significativos para a atenuação do seu carácter religioso: permissão, em 1440, aos freires de Avis, à semelhança do que já acontecia com os Santiaguistas, de celebrar casamento, sendo assim escusados do voto de castidade; obtenção, em 1571, sob certas condições, da faculdade de possuírem e testarem bens próprios, ignorando-se então o voto da pobreza. Não se tendo empenhado na empresa dos Descobrimentos, apesar da insistência papal, as ordens, durante o Antigo Regime, perdem o seu carácter bélico-religioso associado à defesa de ideais de cruzada. O ingresso em tais instituições passa a ser mais um modo de obter privilégios jurídicos e o usufruto da exploração dos seus patrimónios e rendas do que o resultado de uma opção religiosa, acabando a própria coroa por conceder comendas das ordens como recompensa por serviços prestados estranhos à actividade bélica. A sua extinção dá-se em 1834 no âmbito das reformas liberais, passando então o seu vasto património a circular no mercado livre das terras.

Leituras profanas da festa sagrada

Comunicação apresentada ao Ciclo de Conferências “*A festa sagrada na Idade Média*”, organizado pelo Núcleo Científico de Estudos Medievais (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Outubro, 1999)¹.

Nestes encontros sobre a festa sagrada medieval, o meu contributo baseia-se numa aproximação ao tema a partir de fontes literárias leigas e profanas, centralizando-me mais especificamente nos poemas dos cancioneiros galaico-portugueses que correspondem à chamada *modalidade* das cantigas de santuário, no sentido em que a definiu Filgueira Valverde e, nos últimos anos, Henrique Monteagudo. Partirei, portanto, dos cantares em que se alude a um específico e reconhecido lugar sagrado, seja mencionado através de um topónimo, seja pela referência a um santo nele cultuado. Assim, no seu conjunto, terei em conta as 52 cantigas de amigo tradicionalmente classificadas de cantigas de romaria, a elas acrescentando outros quatro poemas enquadráveis no género das cantigas de amor, ao mesmo tempo que basearei grande parte dos meus comentários em investigações desenvolvidas por Custódia Gonçalves no âmbito de uma tese de Mestrado por mim orientada na Universidade Aberta, a qual teve por tema *A viagem na poesia trovadoresca galaico-portuguesa*.

¹ O texto desta comunicação retoma parcialmente o capítulo 2 da tese de mestrado de Custódia Luísa Gonçalves *Viagem na poesia trovadoresca galaico-portuguesa*, defendida na Universidade Aberta, e orientada por Luís Krus. Além de se lhe dever uma intervenção muito cuidadosa no próprio texto da tese, como acontecia com todas as dissertações por ele orientadas, pertence-lhe também a última forma desta comunicação, resultante de uma revisão minuciosa do texto de base. Infelizmente não foi possível encontrar o texto completo dos parágrafos introdutórios, redigidos para justificar a inserção da comunicação no colóquio sobre a festa sagrada medieval.

De uma forma geral, as cantigas que irei referenciar foram compostas por jograis activos no século XIII, tendo cada um deles celebrado em exclusividade um determinado santuário em regra situado na Galiza, fazendo-o, quase sempre, através de um pequeno ciclo sequencial de poemas. Nesse sentido, se atendermos ao auditório cortesão dos cancioneiros, os seus poemas destinar-se-iam a publicitar e a propagandear junto dos jovens e celibatários cavaleiros fidalgos que frequentavam as casas régias e senhoriais onde actuavam os jograis, os santuários por eles cantados, tendo em vista o acréscimo

[lacuna no original]

Na lírica galaico-portuguesa, abundam as referências às deslocações de toda uma vasta galeria de viajantes medievais, onde não faltam os senhores, os cavaleiros, os eclesiásticos, os trovadores, os jograis e os mercadores, ou seja, toda uma vasta galeria de personagens que decerto percorreram e conheceram variados caminhos, terrestres e marítimos, ao mesmo tempo que efectivamente frequentaram as vilas, as cidades, os paços e os castelos situados ao longo desses itinerários. Entre as motivações atribuídas pelos cantares trovadorescos a todos esses caminantes, encontram-se as que remetem para a percepção de realidades profanas, tanto económicas como políticas e, sobretudo, sociais. Contudo, paralela e concomitantemente, as cantigas também evocam e exploram as razões religiosas ou espirituais aludidas, sendo esse o caso das múltiplas menções feitas a romeiros e a peregrinos.

Na verdade, nas práticas e nas mentalidades dos séculos XIII e XIV, os caminhos profanos e os sagrados raramente se diferenciavam. Na romaria, junto ao templo, para além da festa em honra do santo, também se feirava. Na igreja, ouvia-se a missa no templo e nele se cumpriam promessas e se rogava por graças; ao lado, no adro, discutiam-se e regateavam-se compras, apregoavam-se produtos e chamava-se a atenção para lucrativas vendas, de acordo, aliás, com vivências sociais não muito distantes das que ainda hoje ocorrem durante as romarias tradicionais organizadas pelas comunidades rurais portuguesas, sobretudo a norte do Douro.

Ora, de uma forma geral, as festas celebradas nos dias dos santos patronos em muitos templos de várias igrejas, capelas, ermidas e santuários, localizados no espaço galaico-português, receberam consagração poética nas chamadas cantigas de romaria, sobretudo compostas por jograis. Assim, ao longo dos séculos XIII e XIV, nelas se evocam tanto os peregrinos que rumavam a pequenos e milagrosos santuários locais e regionais, sendo esse o caso de Santa Maria de Reça, Santa Maria das Leiras, S. Mamede ou S. Servando, como os romeiros que percorriam os

caminhos conducentes a Santiago de Compostela, aí se juntando a devotos oriundos de múltiplas e longínquas terras da Cristandade.

Com efeito, o peregrino medieval assumia-se como um *homo viator*. Estando tão consciente da precariedade da sua existência, como convencido da sua propensão para o pecado, via na constante demanda dos lugares mais sagrados do Cristianismo uma obrigação e uma garantia.

Na geografia sagrada dos poemas de santuário das cantigas dos Cancioneiros galaico-portugueses, a catedral-santuário do Apóstolo Tiago representa um ponto central para as deslocações dos peregrinos e romeiros. Em termos cronológicos, a primeira cantiga hoje existente que ela alude deve-se ao poeta galego Pedro Amigo de Sevilha, assim conhecido por ter sido uma presença assídua na corte sevilhana de Afonso X. Na sua primeira estrofe diz-se o seguinte:

*Quand'eu un dia fui en Compostela
en romaria, vi ãa pastor
que pois fui nado, nunca vi tan bela,
nem vi outra que falasse melhor
e demandei-lhe logo seu amor
e fiz por ela esta pastorela.*

Nas cinco estrofes seguintes, onde se reproduz o diálogo travado entre o poeta-peregrino e a bela pastora, os caminhos jacobeus surgem mais explicitados. Por um lado, quando o jogral promete à donzela presentes destinados a obter o seu acordo para logo o fazer *seu ome*, mostrando-lhe as *toucas d'Estela / e boas cintas de Rocamadour* que consigo transportava, mencionam-se os produtos típicos do caminho francês a Santiago, o mesmo onde, mais tarde, João Peres de Aboim situaria o cenário da sua pastorela: *Cavalgava noutro dia / per o caminho francês*. Por outro lado, quando a pastora de Pedro Amigo, depois de ter recusado a proposta do começo de uma imediata relação amorosa, propõe ao poeta aceitá-la após a *romaria acabada*, dizendo esperá-lo no seu regresso de Compostela pelos caminhos do rio Sar, para então, como ela exprime na cantiga, *se me queredes levar, / ir-mèi vosqu'è fico vossa pagada*, aludem-se os itinerários percorridos pelos peregrinos compostelanos provenientes de Pontevedra e Orense. Os mesmos itinerários onde, posteriormente, João Airas de Santiago afirma ter-lhe ocorrido a visão de outra formosa pastora.

Em suma, nestas três pastorelas, cuja situação geográfica se localiza, invariavelmente, nas proximidades de Santiago de Compostela, a respectiva romaria e peregrinação associam-se à contemplação de belas e irresistíveis donzelas. Sendo assim, os grandes caminhos do Apóstolo celebram-se sobretudo enquanto lugares

cuja frequência de gentes e de romeiros possibilitam raras e irresistíveis ocasiões para memoráveis encontros amorosos, constituindo, afinal, essa característica, o essencial do elogio cortesão e trovadoresco ao Apóstolo.

Contudo, entre os cantares dos poetas dos cancioneiros galaico-portugueses, não são apenas o caminho francês e o caminho de Orense e de Pontevedra que se nomeiam como privilegiados espaços de aventura amorosa. Fernando Esquio, por exemplo, evoca os caminhos setentrionais que, passando por Lugo, ligavam Compostela à Cordilheira Cantábrica e às Astúrias, ao confessar poeticamente que

*O amor que eu levei
de Santiago a Lugo
esse maduss' e esse mi adugo.*

De resto, sendo o trovador provavelmente oriundo de uma linhagem da pequena nobreza galega, cujo solar familiar se situava nas rias altas da região de Ferrol, também estaria bem familiarizado com o itinerário de peregrinação que, por via marítima, provinha das Ilhas Britânicas e tinha o seu *terminus* nos portos galegos da região da Corunha. Talvez tenha sido mesmo com a intenção de captar a assistência e a participação desses romeiros para as festas celebradas perto de Ferrol em honra de Santa Maria do Lago, que o trovador tenha composto uma cantiga de amigo em seu louvor, o poema *D'ir a Santa Maria do Lagu'ei gran sabor*. Na verdade, nesse cantar, não só o poeta propagandeia a romaria, ao fazer expressar à amiga todo o *gran sabor* e o *gran ben* que nela despertam os festejos celebrados em tal santuário, como também insinua, no que era de certo apelativo para os jovens cavaleiros, ser Santa Maria do Lago uma eficaz protectora dos encontros amorosos. Com efeito, é de interpretar o facto de a rapariga do seu poema condicionar uma próxima ida à ermida pela certeza de aí encontrar o amigo.

Ora, situe-se ou não a ermida de Santa Maria do Lago nas rias altas galegas, o certo é que os itinerários jacobeus setentrionais e orientais atravessam uma rede de caminhos susceptível de atrair os peregrinos a mais ou menos próximos santuários, cujas romarias eram cantadas por trovadores e jograis. Com efeito, é esse o caso das festas de Santa Maria de Faro, Santa Maria de Gião, S. Salvador de Valongo e Santa Marta em relação a cantigas de, respectivamente, João de Requeixo, Pero de Ver, Martin de Padrozelos e Pero de Berdia ou Bardia.

Os poemas de santuário dos três primeiros jograis reportam-se a romarias localizadas em terras lucenses. Entre elas, a de Santa Maria de Faro, uma ermida situada próximo da povoação de Requeixo, figura como motivo central de uma série de cinco cantigas, compostas na segunda metade do século XIII.

No cantar inaugural, João de Requeixo faz uma amiga confidenciar à mãe que a sua ida à romaria de Faro se tinha saldado por um inesquecível momento de plenitude amorosa com o amigo, porque, no seu dizer, *mi jurou que morria / por mi, tal ben mi queria!*. Na segunda cantiga, subentendendo-se as reservas maternas a novas idas da filha à ermida, a amiga manifesta a *coita* do seu *coraçõ*e e suplica que a mãe lhe autorize um retorno ao santuário. Segue-se, depois, a anuência materna expressa de forma a sugerir apreensões pelo mal de amor que progressivamente atingia a amiga. No quadro da proximidade de uma nova romaria, a quarta cantiga atribui à amiga um novo alento, junto ao mal disfarçado temor de que o amado nela não venha a estar presente. Finalmente, a quinta e última composição situa na ermida uma melancólica e nostálgica espera amorosa: *ena ermida / ali u sempre queria / falar miguè non podia*.

No seu conjunto, os cantares relativos à história sentimental da amiga de Requeixo fazem contrastar a dor e sofrimento causados pelas pressões e obrigações próprias dos quotidianos sociais, sejam familiares, sejam as derivadas de inevitáveis separações e ausências, com a alegria e felicidade proporcionadas pelo santuário de Faro e pela sua romaria, apresentando-os como lugar e tempo propiciatórios à obtenção de uma cíclica renovação de sólidos e utópicos encontros amorosos. Contudo, se as cantigas de Santa Maria de Faro podem ser entendidas como um indirecto convite à frequência das suas festas, sendo ele sobretudo atractivo para um masculino auditério cavaleiresco facilmente seduzido pelas promessas de aí se poder deparar com dóceis e oferecidas jovens romeiras, os temas e motivos nelas presentes também se encontram noutras cantigas feitas a distintos santuários. Assim, os cantares dedicados por Pero de Ver à ermida de Santa Maria de Gião e os que Martin de Padrozelos compôs em honra da romaria de S. Salvador de Valongo, também insistem em tópicos idênticos.

O primeiro, Pero de Ver, com produção poética situada em meados do século XIII, produziu duas cantigas sobre a romaria da ermida de Gião, um templo situado próximo do caminho francês da peregrinação jacobea. Nesses poemas, deu voz a uma amiga a quem os impedimentos familiares impossibilitavam uma ida às festas do santuário, temendo, por isso, a destruição dos amores aí antes obtidos.

Martin de Padrozelos, por sua vez, em dois cantares compostos nos finais de Duzentos em honra da geograficamente muito próxima romaria de S. Salvador de Valongo não se afasta muito destas temáticas. Neste sentido, a cantiga *Por deus que não me impeças, / mia madr'e mia senhor, / d'ir a San Salvador* aborda as dificuldades a superar por uma amiga para se deslocar ao santuário durante a romaria do santo, para nele encontrar o amado e *lhi fazer prazer*, enquanto o poema *Id' oj', ai meu*

amigo, led' a San Salvador, se refere à jubilosa expectativa amorosa, que essa próxima peregrinação começa a despertar na donzela.

Ainda na rota dos caminhos orientais e setentrionais que conduzem à compostelana catedral de Santiago, o pequeno santuário de Santa Marta, localizado nas margens do rio Tambre, já próximo da urbe do Apóstolo, também foi poeticamente celebrado pelo jogral Pero de Bardia em três cantigas de romaria compostas em meados do século XIII. Formando uma sequência narrativa, os poemas abordam a conflituosa história de uma amiga castigada por não ter respeitado o templo e a romaria em questão, desprezando-o enquanto lugar de concórdia e de fortalecimento das relações entre amados que aí tinham sido unidos e protegidos por Santa Marta.

Conforme conta o jogral, embora a amiga tenha conhecido o amado e recebido dele juras amorosas durante uma festa da santa, tendo, portanto, encetado uma relação sujeita a especiais protecções celestes, decidiu depois castigar uma ocasional zanga do eleito, mostrando-se-lhe indiferente durante a seguinte romaria celebrada na ermida. O resultado, devido ao imprudente desrespeito pelas regras que faziam do santuário um espaço interdito às querelas amorosas, foi-lhe altamente punitivo, visto a santa não ter propiciado uma reaproximação do amado, e se ter por sua vez revelado indiferente a que a amiga tentasse obter de novo o seu miraculoso auxílio.

Mas não foram apenas as romarias dos pequenos santuários localizados ao longo dos caminhos nortenhos e orientais da rota compostelana que encontraram expressão poética entre os trovadores e jograis. Também por eles foram cantadas as festas celebradas em templos onde os devotos locais e regionais de um culto podiam contar com a presença dos peregrinos do Apóstolo que circulavam pelos itinerários jacobeus meridionais, seja por Pontevedra ou por Orense.

Nas terras orensanas, percorridas por romeiros que demandavam Compostela por caminhos leoneses e portugueses, tratando-se, neste último caso, dos que para lá se dirigiam e regressavam via Vila Real ou Chaves, através de Trás-os-Montes e das serras do Alto Minho, as cantigas evocam as festas e os santuários de Santa Maria de Reça e, talvez, de S. Servando e Santa Cecília.

As solenidades e arraiais marianos de Reça tiveram testemunho e elogio no jogral Airas Pais. Nas duas cantigas que, nos finais de Duzentos ou inícios de Trezentos, dedicou às festas do referido templo, desenvolveu a ideia de que a afluência às suas romarias permitia um quase certo e abençoado encontro com donzelas em busca de enamoramento e sedução amorosa. Neste sentido, nos seus cantares, tanto a amiga confidencia à irmã querer *ir a Santa Maria de Reça*, como lhe suplica companhia: *Por vee-lo namorado / que muit'á que non vejo*.

Sobre as cantigas relativas às romarias de S. Servando e Santa Cecília existem algumas dúvidas em relação à exacta localização dos dois santuários nelas referidos.

O primeiro, evocado em treze cantigas compostas em meados do século XIII pelo jogral galego João Servando, foi recentemente situado em terras lucences, embora os argumentos utilizados não pareçam suficientes para afastar a hipótese de se identificar com a ermida de S. Servando localizada na freguesia de Santa Maria de Barxeles, município de Muinos e província de Orense.

Extremamente elogiosas das festas do santo homónimo, as cantigas de João Servando referem-nas como romaria de *donas* e suas donzelas, atribuindo a todo este público feminino várias manifestações de contentamento e de felicidade trazidos pela sua frequência, fazendo-lhes dizer *Que bõa romaria; muito venho pagada* ou *nunca meu desta ida / acharei sen ar ben*. De uma forma geral, reside neste tom apologético e valorativo da peregrinação, a razão pela qual várias cantigas feitas pelo poeta em honra do santo, sejam consideradas como composições próprias para cantar, isto é, *publicitar*, numa pequena zona da Galiza a devoção de S. Servando.

De resto, a ermida de S. Servando não é apenas cantada em função das grandes e cíclicas festividades celebradas em memória do seu celestial patrono. Ela também surge mencionada como local de casual e quotidiana oração, por parte de amigos e amigas que aí buscam recordações, consolação e auxílio para os seus atribulados amores. Assim, se, por um lado, o templo se apresenta como refúgio espiritual onde um jovem amante procura remédio para as zangas de uma *sanhuda* amiga ou nele procura lenitivo para a dor de não suportar *coitas d'amor*, por outro, a igreja também figura como cenário onde a amiga tanto faz preces para que o amado não sofra o que ela sofre de amores, como suplica ao santo a graça de uma reconciliação ou a ele lamenta não ter estado presente quando o amigo orou na ermida, não aproveitando essa ocasião para que fossem ultrapassados os obstáculos postos aos seus amores.

Contudo, apesar de todas estas poéticas ficções contribuírem para difundir a fama de um santuário cuja visita poderia trazer aos cavaleiros destinatários das cantigas trovadorescas encontros femininos e protecções amorosas, João Servando reserva a maior parte das cantigas onde evoca a ermida à temática da respectiva romaria, não variando muito, no entanto, os tópicos que temos vindo a referir, a propósito da celebração literária de outros santuários. Nas suas cantigas reencontramos, portanto, as súplicas da amiga destinadas a que a mãe autorize a sua desejada romagem, quer apelando à sua compreensão, quer desafiando-a ou recorrendo à chantagem emocional.

Em todos os casos, porém, tudo isto se evoca de forma a evidenciar como a romaria mobilizava as expectativas amorosas das amigas e a sua vontade de nela se integrarem, possibilitando, assim, aos masculinos peregrinos, a consolidação, reproximação ou substituição dos seus amores:

*Fui eu a San Servando
 poor veer meu amigo
 e non o vi na ermida,
 nen falou el comigo, namorada!*

*Disseron-mi mandado
 do que muito desejo,
 ca verria a San Servando,
 e pois eu non o vejo,
 namorada!*

Em contraste com a diversidade das personagens evocadas pelas cantigas relativas à romaria de S. Servando, as que se referem ao santuário de Santa Cecília centram-se na narrativa do destino amoroso de uma única amiga. Trata-se de sete cantares de romaria, compostos em meados do século XIII pelo jogral galego Martin de Guinzo.

Na cantiga inicial, uma amiga confia à mãe que recebera recado de como o amigo partira para a guerra, manifestando-lhe, nesse sentido, como vive *coitada* e por ele ora a Santa Cecília. No segundo poema, a amiga enuncia à mãe o propósito de se deslocar ao santuário e de aí rezar, chorar e oferecer velas diante do altar da Santa. O resultado de tais actos e preces evidenciam-se na composição seguinte, quando ela solicita a companhia materna para se dirigir à romaria de Santa Cecília e lhe agradecer o regresso do amado.

A partir de então, Martin de Guinzo refere-se a uma negativa reacção materna aos amores que a filha alimenta em sucessivos encontros com o amigo, na ermida. Assim, na quarta cantiga, a rapariga protesta contra a proibição de voltar ao santuário, dizendo morrer de amor. Na composição seguinte, a quinta, ela invoca a santa para que remedeie o injusto abandono a que o amigo, então, a teria votado. O sexto poema, por sua vez, explora o tema da revolta e do desespero amorosos da jovem, confessando a amada que, se Santa Cecília não interceder pelo aparecimento do amigo na ermida, quando ela aí, nesse mesmo dia, se deslocar, morrerá de amor no santuário e punirá dessa forma, o *mentidor* e *traedor*. Finalmente, no último poema, renovam-se as esperanças e os amores, sabendo a rapariga que a santa suscitara o regresso do amado à sua ermida, onde estaria *coitado* e *sofredor* pela sua amada.

Quanto ao grupo dos santuários que a lírica trovadoresca evocou a sul de Compostela, ao longo dos caminhos que corriam pelo eixo de circulação sub-litoral galaico-minhoto, o mais meridional situava-se perto de Viana do Castelo, na medieval Terra de Neiva. Era a igreja do mosteiro de Santa Maria das Leiras que foi

cantada pelo trovador Afonso Lopes de Baião, um fidalgo oriundo de uma das mais prestigiadas famílias fundadoras da nobreza tradicional portuguesa e que fora governador, em nome dos reis D. Afonso III e D. Dinis, das terras de Entre Lima e Minho, desde 1263 até à sua morte, em 1280.

As três cantigas dedicadas pelo poeta à romaria mariana das Leiras abrem com uma composição em que uma amiga se confessa desiludida porque, tendo visitado o santuário para *fazer oração, chorar e candeas queimar*, nele não encontrou o amado, sendo esse, mais do que a salvação da sua alma, o confessado objectivo da sua deslocação. A sua desilusão em relação ao auxílio a prestar por Santa Maria das Leiras para a propiciação do seu encontro amoroso revela-se, no entanto, logo ultrapassada nas outras duas cantigas, nas quais se refere como afinal ela soube que o amado viria à romaria organizada no templo do mosteiro. Então, mostra-se grata a Nossa Senhora e diz querer ir *fremosa, de coração / por fazer romaria e oração / a Santa Maria das Leiras, / pois meu amigo i ven*, revelando-se, depois, extremamente jubilosa pela antevisão do próximo reatar dos seus amores, ao dizer que:

*Nunca com taes novas tan leda foi molher
com'eu são con estas, e, se el i veer,
a Santa Maria das Leiras
irei, velida, se i ven meu amigo.*

Mais a norte, por alturas em que o ramo ocidental do caminho português para Compostela atingia a Galiza, em Tui, a cidade episcopal com jurisdição eclesiástica sobre as paróquias lusas do Entre Lima e Minho, situava-se um outro santuário de romaria, cantado em meados de Duzentos, pelo jogral galego Golparro. Nele se venerava S. Treeçon ou S. Creeçon, provavelmente onde ainda hoje se situa a igreja de S. Domingos, mencionando o poeta como os jovens amorosos também aí podiam encontrar oportunidade e protecção durante a sua romaria.

Depois, já bem entrados nas terras galegas, os peregrinos do Apóstolo também podiam fazer pequenos desvios ao seu itinerário principal, para demandarem os caminhos que os levassem a participar nas concorridas romarias, locais e regionais, localizadas nas margens das rias de Vigo e Pontevedra. Na primeira, situavam-se santuários cantados pelos jograis Martin Codax e Mendinho.

Em Vigo, uma localidade onde então existiam duas paróquias, a de Santa Maria e a de Santiago, Martin Codax canta o primeiro dos templos. Integrando-se num mais vasto ciclo de poemas de amigo, os cantares sobre a igreja de Vigo ilustram o tema da saudade da amada, face à ausência do seu par amoroso.

Neste contexto, o santuário de Vigo surge como um cenário pleno de esperanças e gratas memórias. No poema *Mia irmã fremosa, vinde comigo / a la igreja de Vigo*, Martin Codax faz a amiga convidar a irmã e, depois, a mãe para a acompanharem até ao santuário ribeirinho ao oceano, confiando que o acto, a sua devoção e os favores sagrados, a fizessem avistar o regresso do amado ausente, pelas ondas do *mar salido, do mar levado*. Numa segunda cantiga, a amada *olha para o passado num instantâneo que retrata o momento em que ela e o amigo se viram pela primeira vez (...)*, durante a romaria da igreja de Vigo, associando o templo e a sua frequência a uma intensa felicidade:

*Eno sagrado, en Vigo,
bailava o corpo velido:
amor ei!*

Mais para o interior da ria de Vigo situava-se o templo da romaria de S. Simão, localizado numa pequena ilha isolada que fora escolhida ao longo dos tempos medievais para refúgio espiritual de vários monges. Cantado pelo jogral Mendinho, ele também evoca um santuário onde as amigas, *ant'ò altar*, buscavam o auxílio do santo para depressa recuperarem os amados ausentes ou indiferentes.

Em relação à ria vizinha, a de Pontevedra, os jograis galegos distinguiram poeticamente duas outras ermidas, a de S. Mamede e a de S. Clemenço do Mar, ambas cantadas em composições de meados do século XIII. O templo de S. Mamede encontrou memória literária em três cantigas de romaria devidas a João de Cangas. Centradas nos encontros e desencontros amorosos propiciados pelas visitas ao pequeno santuário, nelas se evoca, sucessivamente, a solicitação materna por parte de uma amiga para aí se deslocar a pedido do amado, a circunstância de, tendo lá ido em oração, acabar por não ver *o que lhe queria gram ben*, e a decisão de ser ela a propor nova reunião para a ermida.

Quanto aos cantares sobre o muito próximo santuário de S. Clemenço, situado num ilhéu mais para o interior da ria, os motivos patentes em três poemas devidos a Nuno Trez ou Treez continuam a glosar o tema do templo como lugar privilegiado das trocas amorosas, desenvolvendo-o, no entanto, de forma diversa. Com efeito, as cantigas de S. Clemenço partem de uma situação de consumada ruptura entre a amiga e o seu amado, começando por apresentá-la em duas distintas fases de reacção. Na primeira, ela recorda como *non fezerom des enton / os seus olhos se chorar non*, desde que visitava a ermida logo após saber-se abandonada e nela se confrontava com a ausência do amado, no local onde tantas vezes ele antes a acompanhara. Na segunda, no que deve ser entendido como um superior grau de

desespero, a amiga apresenta-se a rogar ao santo para que a ajude a castigar o amado que ela não pode ter:

*San Clemenço do mar,
se me d'el non vingar
non dormirei.*

Na terceira composição, as manifestações de amor-ódio da desprezada amiga sobem de tom, fazendo o poeta com que ela lance a ameaça de deixar de ser devota de S. Clemenço se ele não lhe trazer de volta o amigo. Não tendo ela, porém, cumprido o propósito, já que na quarta e última cantiga a encontramos de novo a fazer *oraçõn* na ermida, diz-se, então, como foi finalmente ouvida, pondo-se em cena um *mandadeiro* que lhe traz ao templo a notícia como *agora verrá' qui voss' amigo*. Em suma, assim se provava como sempre eram cumpridas, no quadro de uma vivência religiosa de tipo contratual, as obrigações de um santo vocacionado para a protecção dos amorosos e para a solução dos males, agravos e censuras, dos que eram seus fiéis e romeiros.

Essas mesmas funções e obrigações também eram apanágio de S. Leuter, o celestial patrono de uma ermida situada entre Pontevedra e Compostela e que foi cantada pelo jogral Lopo. Nesse sentido, as amigas das suas cantigas, tanto invocam o santo durante as suas angústias amorosas, como nele delegam a resolução de conjunturais zangas ou brigas tidas com os amados, ao mesmo tempo que suplicam autorização às mães para frequentar a respectiva romaria, já que nela têm a melhor garantia de poderem vir a encontrar o amigo.

Por fim, resta-nos referir o não localizado, embora galego, santuário de S. Simão, cantado no poema *Pois nossas madres vam a San Simon*, nele se fazendo a distinção entre a romaria das filhas e a romaria das mães, ou seja, entre as festas das *meninhas*, que preferem cantar e bailar no arraial, e a festa das donas, que as próprias filhas pretendem acantonar ao templo e às devoções tão necessárias à colectiva salvação de todas as femininas devotas, numa oposição que bem se pode aplicar a todas as romarias antes mencionadas. Na verdade, também elas evocavam viagens e deslocações feitas a diversos santuários onde não só se não distinguiam as vertentes profana e sagrada das respectivas festas como muitas vezes se sobrepunham, sendo notório como trovadores e jograis preferiram celebrar mais a festa das filhas do que a festa das mães, sintonizando-se, nesse aspecto, com os gostos e os interesses do auditório juvenil, cavaleiresco e cortesão a que se destinavam.

Em suma, todas estas cantigas de romaria evocam os sagrados momentos festivos em que as gentes das mais variadas camadas sociais se aglomeravam em torno

de certos templos, a eles ocorrendo em grupos comunitários, familiares, etários ou mesmos sozinhas, como era o caso de alguns especiais penitentes. Nesse sentido, as cantigas de romaria encaram a festa sagrada na perspectiva da *gente que ali acorria para se mostrar e reavivar ou renovar conhecimentos, saber notícias de fora, entabular relações e negócios e também para luzir e se divertir*, atenta à diversidade dos seus cantares e danças e à variedade dos costumes e gostos, propondo-se viver os momentos em que *cada qual inconscientemente ensinava e difundia o que era seu, e aprendia e assimilava o que era trazido pelos outros*, para além de, complementarmente, esperar vir a fazer bons negócios, sendo certo *que muitas feiras foram criadas em lugares e por ocasião de romarias e festas de santos*. Ou seja, tal como se encontram referidas pela lírica trovadoresca, elas também comportam uma visão profana da festa, sobretudo a referente à sua vertente de espaço de sociabilidade ligado à existência de um potencial mercado afectivo e/ou matrimonial. Com efeito, os momentos das festas onde se juntavam populações oriundas de distintas comunidades mais ou menos vizinhas, constituíam um cenário privilegiado para as famílias trocarem entre si filhos e casamentos, por entre conversas de adultos casados, e encontros vividos pelas jovens adolescentes solteiras.

A representação portuguesa de uma comunidade nobiliárquica hispânica nos séculos XIII e XIV

Comunicação apresentada no St. John's College, em Oxford, a 14 de Novembro de 2002¹.

Entre as décadas de 80 dos séculos XIII e XIV, compuseram-se em Portugal três textos genealógicos sobre as origens das famílias da nobreza do reino.

O mais antigo, o *Livro Velho de Linhagens*, redigido num mosteiro beneditino, propunha-se contar a genealogia das cinco consideradas linhagens fundadoras da nobreza portuguesa, ou seja, as que teriam, segundo o prólogo, conquistado o reino aos Muçulmanos antes de nele haver reis de Portugal. Não tendo chegado até nós completo, o livro regista para as 11 gerações dos antepassados de duas dessas famílias, o nome de cerca de 700 nobres, entre eles se incluindo os descendentes de vários ramos colaterais e os ascendentes de muitos dos respectivos cônjuges. No seu conjunto, todos eles passaram então a ser perspectivados em função de um passado hispânico que remontava a meados do século X e que era anterior à formação do reino e à constituição da dinastia que nele exercia a realeza.

¹ A versão do texto conservada apresenta-se originalmente sem título. Manteve-se o título constante no folheto de divulgação do Ciclo de Conferências em que esta se inseriu, intitulado «England, Portugal and the Wider World (12th-14th centuries)». O Ciclo foi organizado pela Universidade de Oxford e pelo Instituto Camões.

Uma geração depois, nos anos 40 do século XIV, após a vitória dos cristãos hispânicos sobre a última das invasões marroquinas da Península Ibérica, elaboraram-se duas novas narrativas genealógicas, o chamado *Livro do Deão* e o *Livro de Linhagens* do conde Pedro Afonso de Barcelos. O primeiro, conhecido através de uma cópia incompleta feita para o deão da Sé de Braga, situa as origens das famílias da nobreza portuguesa na descendência de 30 fidalgos dos tempos de Afonso VI de Castela e Leão, ou seja, na geração do avô do primeiro rei de Portugal. Nele se contém o nome de cerca de 1660 nobres, ultrapassando-se o dobro da população fidalga do *Livro Velho*. De uma forma geral, um tal acréscimo resulta do facto de se ter estabelecido uma época mais recente, a do século XI, para situar o momento do aparecimento da categoria de linhagem fundadora da nobreza portuguesa.

Quanto ao *Livro de Linhagens*, composto cerca de 1344, também não conhecemos a sua versão completa. Toda a sua tradição manuscrita repousa em cópias onde já se encontram incorporados acrescentos introduzidos por duas refundições feitas nas décadas de 60 e 80 do mesmo século, embora se suponha que não tenham alterado significativamente o texto original. A versão hoje disponível regista o nome de cerca de 4700 nobres. Em relação aos dois livros anteriores, o *Livro de Linhagens* tem como principal inovação a introdução de genealogias relativas a linhagens da nobreza castelhana, leonesa e galega, as quais, junto com as portuguesas, se apresentaram como oriundas de um tronco familiar comum às dinastias régias peninsulares, isto é, o dos antigos reis visigodos de Toledo, os quais, por sua vez, se incluem numa genealogia universal que remonta até Adão.

Todo este esquema, que acabava por atribuir à fidalguia de Portugal a qualidade de principal aristocracia guerreira peninsular, continha em si potenciais desenvolvimentos. Nos anos de 1380-1383, o último dos refundidores do *Livro de Linhagens* procurava demonstrar como as origens hispânicas da nobreza do reino nele destinavam a existência da milícia de Cristo a quem estaria reservada a protecção e salvação de toda a Cristandade. Certos erros cronológicos e mesmo algumas das contradições que caracterizam os textos que lhe são atribuídos fornecem a sensação de um labor inacabado. Talvez o tivesse interrompido na sequência da guerra civil de 1383-1385 que opôs os partidários de uma autonomia política portuguesa aos que defendiam uma união dinástica entre Portugal e Castela. Na verdade, vencido o partido pró-castelhano e extinta a maioria das linhagens nobres que reivindicavam um glorioso passado hispânico, as memórias da fidalguia portuguesa tendem a integrar-se na história dos reis de Portugal, sendo a nova dinastia dos monarcas de Avis quem assume directamente o destino providencial outrora reivindicado pelos descendentes das famílias nobres que tinham conquistado o reino antes de nele haver realza.

Presente ao longo dos três livros de linhagens, a apologia do passado hispânico da nobreza portuguesa de Duzentos e Trezentos encontra-se sobretudo desenvolvido no *Livro de Linhagens*. De facto, a exaltação da dimensão peninsular da nobreza do reino surge desde logo explicitada no respectivo prólogo, dado nele se afirmar como o conhecimento das origens genealógicas da fidalguia do reino servia, antes de mais, para *meter amor e amizade* entre os senhores da Hispânia e, mais importante, para fazer reconhecer aos reis ibéricos os merecimentos, trabalhos e canseiras que receberam os seus avós *em se ganhar esta terra da Espanha per eles*.

De resto, é aos reis, os então senhores da Península, que são dedicados os primeiros títulos da obra, traçando-se-lhes a genealogia que os entroncava num momento de unidade e de mando hispânico integrado. Nesse sentido, o prólogo já anunciava que a obra iria dar particular atenção aos Godos: como entraram na Hispânia, o tempo em que nela viveram e como ela foi depois perdida pelo rei Rodrigo e cobrada pelo rei Pelayo e pelo rei Afonso e por outros reis que depois deles vieram.

Vinda na sequência de outras referências históricas ao passado peninsular, como a da notícia dos romanos que conquistaram a Hispânia e a da menção ao senhor Constante que, numa viagem de Roma a Inglaterra, conquistou a Hispânia e a destruiu com duas legiões de cavaleiros, a associação dos godos à terra ibérica adquire uma outra dimensão. Apresentados como povo de cavaleiros que, entrados na Hispânia, fizeram rei da sua linhagem, ultrapassam a categoria de meros protagonistas de um outro itinerário de passagem e conquista episódica da Península. Configuram, na verdade, o surgimento de uma primeira realeza verdadeiramente hispânica, fundada na força protectora de uma nobreza guerreira capaz de, a partir daí, defender e interditar o espaço ibérico a novas conquistas e usurpações vindas do exterior.

Tal processo, iniciado, segundo o *Livro de Linhagens*, nos obscuros tempos godos e no quadro de uma realeza aliada e solidária com os seus nobres, de cujo círculo derivaram os sucessivos monarcas, continuava ainda actuante, já que não terminara a definitiva e total expulsão dos conquistadores e usurpadores das terras hispânicas. Assim, num momento em que a batalha do Salado actualizara os ideais da *Reconquista*, o conde de Barcelos construía um passado de solidariedade hispânica que, em seu entender, funcionaria como incentivo e antídoto à ultrapassagem das tensões e lutas travadas entre si pelos reis cristãos e entre estes e os bandos nobiliárquicos dos respectivos reinos.

O livro apelava, portanto, à unidade hispânica. Era em função da Península que, tal como no *Livro Velho* ou no *Livro do Deão*, se exaltavam os feitos dos guerreiros ibéricos, quer fossem reis particularmente activos na empresa colectiva da *Reconquista*, como Afonso VI, o *rei da Espanha*, quer fossem nobres directamente

implicados no êxito da guerra fronteiriça, como Rui Dias de Bívar, *o mais honrado fidalgo que houve em Espanha*. Tratava-se, no fundo, de reis e de nobres a quem o livro registava relações familiares distribuídas por todo o espaço hispânico.

Nesse sentido, a fonte realça como teria sido proveniente do rei Ramiro II das Astúrias a boa geração dos fidalgos da Hispânia, atribuindo a dois dos seus descendentes portugueses, os irmãos Gonçalo e Soeiro Mendes da Maia, feitos de prestígio ibérico. Do primeiro, diz-se como, ao combater o Islão peninsular, o fez com *tam dura força e tamanhos golpes, que os cristãos da Espanha e os Mouros que desto ouviram falar [...] disseram que taes golpes nom podiam seer dados por homêes*. Do segundo, lembra-se como *tirou o feu da Espanha*, distinguindo-se na luta pela autonomia política peninsular. Por outro lado, se as façanhas hispânicas dos senhores da Maia eram dignas de uma realeza ibérica de quem se afirmava descenderem, ao noticiar como todos os reis que havia na Hispânia eram da geração de Rui Dias de Bívar, o *Livro de Linhagens* insistia na ideia de que a própria realeza peninsular, oriunda dos cavaleiros godos, incorporava no seu sangue os carismas de uma nobreza guerreira com quem se aliara e se aliava matrimonialmente.

Para além do Cid e dos senhores da Maia, outros nobres e feitos praticados na Península merecem à fonte uma explícita e valorativa associação ao conjunto do espaço hispânico. Fernão Peres de Trava, *que era em aquel tempo o melhor homem d'Espanha que rei nom fosse*, e o infante Henrique de Castela, *o melhor homem que havia em Espanha*, são assim referidos para melhor realçar o poder e o prestígio que detinham, de forma a justificar a sua aliança matrimonial com ricas herdeiras de duas casas condais, a de Portucale e a de Lara. Quanto a Diogo Lopes de Haro, *o que venceu o torneio de Castela, que foi ùu dos boos feitos e dos honrados que homem passou em Espanha*, e a Martim Vasques da Cunha, *o que fez dos boos feitos que nunca forom feitos em Espanha, pera poderem os fidalgos leixar os castelos sem vergonha, quando lhos nom quizerem tomar aqueles de que os teem*, são as respectivas façanhas que ultrapassam, quer pela coragem evidenciada, quer pela argúcia demonstrada, uma dimensão local ou regional, tornando-se exemplo a propor à comunidade dos reis e nobres que partilhavam e protegiam o senhorio ibérico, na exacta medida em que corporizavam modelos de actuação e relacionamento feudal susceptíveis de não pôr em causa a solidariedade idealmente existente entre os senhores peninsulares.

Diferente parece ser o sentido da referência ao conde Lopo Dias de Haro, *uñ dos boos que houve em sa linhagem nem em toda Espanha*. De facto, a consignação da representatividade hispânica do magnate, abrangendo, por extensão, toda a sua família de origem, a dos Haro da Biscaia, é textualmente precedida pela notícia de que o pai, Diogo Lopes, *fez muitos serviços a el rei dom Fernando, e entrou na dianteira de Sevilha, quando a filhou aos Mouros*, distinguindo-se, portanto, ao serviço do seu rei

na magna tarefa reservada aos guerreiros ibéricos, a da *Reconquista*, e logo seguida pela lembrança de que ao filho, Lopo Dias, *matou-o el rei dom Sancho de Castela em Alfaro*.

Para o conde de Barcelos, o acontecimento não podia deixar de ser interpretado como uma desordem dos tempos. O chefe de uma das linhagens hispânicas mais prestigiadas, a dos de Haro, ligada familiarmente aos reis ibéricos, o fidalgo que desempenhara alguns dos mais destacados cargos da corte castelhana, fora morto às mãos do seu soberano em consequência de perturbações políticas que envolviam monarcas e bandos nobiliárquicos, onde se encontravam membros de grandes famílias da nobreza de distintas regiões peninsulares.

Não sendo um caso isolado nas lutas fratricidas que caracterizavam a política peninsular de finais do século XIII e começos do XIV, era um sintoma revelador. Parecia esquecida a solidariedade que deveria unir a realeza e a nobreza em torno do ideal da *Reconquista*. A necessidade de um retorno ao *amor e amizade antre os nobres fidalgos da Espanha* preocupava o conde português, tanto como o comportamento dos reis hispânicos que, buscando novas alianças sociais, pareciam menosprezar e afrontar aqueles cujos antepassados *ganharam esta terra da Espanha per eles*. E que, apesar das discórdias e do desprezo, o continuavam a fazer. Como acontecera havia pouco tempo, durante a batalha do Salado.

Um tal discurso, que remete para a representação de uma Península épica e guerreira, acabou por inspirar o refundidor de 1380-1383 do *Livro de Linhagens*. Na chamada narrativa da batalha do Salado, é atribuída a um soberano ibérico, Afonso IV de Portugal, a defesa de uma concepção nobiliárquica da terra hispânica.

O texto em referência não se limita a narrar a batalha. Contém uma série de exortações ao combate proferidas quer pelos chefes cristãos, quer pelos islâmicos. Numa pretensa fala do rei de Marrocos, apresentam-se os *cristãos perros* como ilegítimos conquistadores de uma terra desde há muito na posse do Islão. *Sabedes que a Espanha foi de vossos avoos*, teria dito o chefe mouro às suas hostes. Por sua vez, do lado cristão, apresenta-se Afonso IV de Portugal a denunciar aos seus guerreiros *estes Mouros que vos querem ganhar a Espanha*, recordando aos seus vassallos como a terra que fora perdida pelo rei Rodrigo fora depois recuperada à custa do *trabalho e por mortes e lazeiras* dos respectivos antepassados. Segundo o rei de Portugal, teriam sido eles os responsáveis pelo ganho dos reinos cristãos peninsulares, sendo essa a razão pela qual o primeiro monarca português lhes dera senhorios para viverem honrados, como depois fora respeitado e garantido pelos reis que lhe sucederam.

Por esta fala, atribuíam-se a um soberano ibérico de grandes feitos e que *quanto mais olhava polos Mouros, tanto lhi mais e mais crecia e esforçava o coração*, isto é, a um rei-guerreiro, a confissão de que a terra e o poder hispânicos eram realidades

dependentes do valor da nobreza peninsular, competindo aos monarcas o reconhecimento das respectivas prerrogativas e direitos para que se renovassem continuamente os votos postos pela narrativa da batalha do Salado na boca dos cavaleiros cristãos: *Senhores, este é o nosso dia [...]; este é o dia da vitória e da honra dos fidalgos. Este é o dia da salvação de nossas mulheres e filhos e daqueles que de nós decenderem. E este é o dia em que havemos semelhar nossos avoos, que gaanharom a Espanha.*

Uma tal expressão do triunfo nobiliárquico peninsular contrasta com o tom das reflexões que o texto atribui ao derrotado rei de Marrocos. Ao soberano vencido no Salado, que perdera mulheres, filhos, cavalaria e a Hispânia, é conferido no campo da batalha um triste lamento: *Ai velho, hoje perdiste o teu nome que havias em toda Eiropa, em toda Africa, e em Asia.*

Na Península, no território entre o *além mar* e o *aquém mar*, onde o cabo da Hispânia marcava a passagem entre o Mediterrâneo e as águas de um oceano exterior pensado como uma superfície marítima que envolvia todo o mundo então conhecido, ter-se-iam então perdido *as famas e as bondades* da cavalaria islâmica, na exacta razão inversa da consolidação do renome já antes alcançado pela cavalaria ibérica. O espaço peninsular era assim investido de um particular significado no conjunto dos três continentes conhecidos, os quais, por sua vez, aparecem referenciados pela fonte em função do destino atribuído à terra hispânica.

A Ásia do *Livro de Linhagens* cinge-se quase exclusivamente à Palestina e regiões limítrofes. Trata-se sobretudo de uma geografia histórica ligada à implantação territorial das tribos de Israel. Nas terras de Canaã e da Judeia situam-se várias cidades que referenciam personalidades do Velho Testamento. Sinalizam o sítio da sepultura de antigos patriarcas, povoações celebrizadas pela construção de importantes santuários, locais relacionados com a vida política e militar da realeza hebraica. Todas essas cidades gravitam em torno da grande e arquetípica urbe de Jerusalém, um dos eixos do mundo da geografia e cartografia medievais e, também, um dos centros de referência espacial do *Livro de Linhagens*.

Jerusalém associa-se a um espaço simultaneamente sagrado e profano. Cita-se a propósito do templo da arca da aliança, da pregação dos profetas, do panteão da realeza hebraica e da terra e do reino a que deu nome. Um reino que, à semelhança dos de Israel, Samaria e Judá, referencia guerras e conquistas que remetem para outras regiões e formações políticas asiáticas: Síria, Mesopotâmia, Assíria, Caldeia, Pérsia, Nínive, Babilónia. No conjunto, evoca-se uma paisagem de cidades e de permanentes confrontos militares onde o relato das vicissitudes por que passou a defesa e manutenção do reino da Terra Prometida se entrecruza com a narrativa das atribulações sofridas, ao longo dos tempos, pela urbe-templo divina.

É através das notícias sobre as diversas conquistas, destruições e refundações da Jerusalém terrestre, das sujeições a que foi submetido o seu povo e das profanações e usurpações do seu templo, que se concentram num mesmo espaço sagrado e escatológico as actuações de reis e guerreiros representativos dos sucessivos impérios universais que marcaram, na perspectiva da historiografia medieval clerical, o peregrinar terrestre da humanidade.

Dos imperadores babilónicos, traça-se o itinerário de Nabucodonosor pela Palestina, explicitando-se como veio com grande hoste sobre Jerusalém e a cercou, destruiu e queimou, dando início à migração em cativo do povo eleito. Com tal acto insinua-se, porém, o declínio do império babilónico, já que o texto atribui a sua conquista pelos persas a uma inspiração divina, destinada a permitir que o imperador Ciro devolvesse os filhos de Israel à terra prometida e então usurpada, *pera reedificarem o templo de Jerusalem, que era todo destruido*.

No reconstruído templo da urbe santa localiza o texto o fundador de um novo império, Alexandre, cujo triunfo militar sobre os Persas se apresenta como um acontecimento que havia sido profetizado pelo profeta Daniel, ao revelar como aí sacrificaria a Deus e *depois conquereu muita terra*. Contudo, se o *Livro de Linhagens* guarda uma imagem positiva de Alexandre, vendo o seu império como uma suposta recompensa divina, o mesmo não se passa em relação aos reis que lhe sucederam. De um deles, o fundador de Antioquia, conta-se como *veo depois e cercou Jerusalem, e fez muitas batalhas com Judas Macabeus e com seus irmãos, filhou Jerusalem e entrou no templo, e com gram orgulho predeio todolos Judeus que achou na terra de Jerusalem*.

Por sua vez, os generais e imperadores romanos que venceram os reis descendentes dos sacrílegos monarcas helenistas também se associam às tribulações de Jerusalém. Para além de Pompeu, de quem se regista ter vindo a Jerusalém e levado Judeus para Roma, a narrativa cita Galba, o que *se fazia teer por deus a seus homêes e a imagem de seu ídolo no templo*, Tito, que tomou Jerusalém e *destruiu-a, e predeio os Judeus todos e cativou-os e levou-os a Roma pera demonstrar a sua vitoria*, e Hélio Adriano, que *destruiu Jerusalem e desreigou-a toda, e pobrou-a dereito de Calvaria, u agora é pobrada, e pose-lhe nome Heliam*.

Contudo, esta imagem de uma Roma como nova Babilónia altera-se, radicalmente, nas referências feitas aos imperadores cristãos. Constantino, *o que libertou o império e o deu à Igreja*, resgatando-o dos actos praticados pelos seus antecessores e preparando-o para a missão providencial a ele confiada pela divindade, apresenta-se, à semelhança de Alexandre, como peregrino da cidade-reino do Templo, em companhia da mãe, a rainha Helena. Desta se conta então como *fez ajuntar todolos homêes e todolos Judeus velhos, e tanto lhes fez e tanto lhes disse, que lhe houverom a mostrar a Vera Cruz. E por'ende fazem a festa a tres dias andados de Maio*.

Os poderes da cruz cristológica, ofertados em contemplação à mãe de Constantino, o imperador-guerreiro a quem a visão celeste da cruz vaticinara a conquista de Roma e do seu império, revelam-se numa outra passagem do texto respeitante a um soberano pagão da Pérsia – Cosdroe, o rei mago. Monarca de um reino situado na mais longínqua das regiões que integravam a mediterrânea Ásia do *Livro de Linhagens*, Cosdroe tipifica a imagem de um soberano enigmático e misterioso, próprio de um dos limites geográficos do mundo conhecido. Fazia-se *teer por deus a toda sa gente, diz a fonte, e tiinha a Vera Cruz antre si, e feze fazer ùu ceo d'arame e sol e lũa e estrelas, e fazia chover per encantamento*.

A chuva encantada produzida por este falso deus num simulacro de tecto celeste apenas demonstrava os poderes da Cruz, a sua capacidade hierofânica de provocar alterações num universo que se acreditava criado e regido pela divindade. Tratava-se, no entanto, de um objecto sagrado indevidamente usurpado e manipulado pelo rei persa. De nada lhe serviu na batalha que travou com o filho contra as hostes do imperador romano Eraclius, do qual se conta como passou o mar *e vence-os e matou-os e escabeçou o padre, e aduse a Vera Cruz a Jerusalem*.

Palco de actuação dos grandes senhores e guerreiros do passado, a Jerusalém do Templo e da Vera Cruz era de novo, na época da redacção original e das refundições do *Livro de Linhagens*, um território invadido, aviltado e profanado por forças militares hostis à mensagem divina que, aparentemente, aí não encontravam resistência. Tais ocupantes partilhavam um credo que também era originário da Ásia. Provinha da península arábica onde fora pregar Maomé, o qual, a partir de uma outra cidade-templo, Meca, *converteo grandes gentes a sa lei*. E cavalarias. Como aquela que, feita entre gentes de África e Ásia, integrava as hostes do soberano marroquino derrotado no Salado.

Tal como a Ásia, também a África do livro do conde de Barcelos é referenciada muito lacunarmente, concebendo-se, sobretudo, como litoral e território de passagem. Menciona-se, a propósito dos heróis troianos, na qualidade de limite de navegação de um Mediterrâneo onde, por vezes, se faz uma escala temporária, com a do senhor Eneias em Cartago, onde se diz que havia *ũa rainha chamada Dido, e recebe-o mui bem e amou-o muito, e deu-lhe seu corpo em poder, e foi senhor de sa terra*. Tratava-se, pois, de um espaço a percorrer, seja para conquistar riquezas por parte de militares vindos da outra margem do mar interior, seja para conduzir forças guerreiras em direcção à Península Ibérica.

As notícias sobre as duas regiões africanas que mais suscitam a atenção geográfica da fonte, Egipto e Marrocos, situadas na zona de maior contacto com a Ásia e com a Europa, reforçam essa ideia de um continente-via de comunicação litoral. O Egipto referencia um reino associado a migrações provenientes e destinadas à

Palestina bíblica; uma terra de cativo onde se está e onde se morre, mas também de onde saíram os filhos de Israel. Quanto ao reino de Marrocos, cita-se a propósito de monarcas vindos em expedição militar à Península, das relações matrimoniais desenvolvidas pelos chefes islâmicos hispânicos e como local de martírio de frades franciscanos cujas relíquias foram trazidas para Portugal.

Será, no entanto, o texto do autor da narrativa da batalha do Salado quem por menorizará as referências à geografia do litoral africano. Encontram-se em grande parte presentes no discurso supostamente dirigido pelo sultão Abu-l-Hassán às suas hostes durante a batalha travada com a cavalaria cristã hispânica: *Senhores, nembrevos que eu soo vosso rei Almafacem, aventurado e vencedor de todas lides que fiz. Sabedes que eu venci e sojoguei os reis de Sojoromeça e de Tremecem e as grandes gentes [dos Árabes], e passei as montanhas*. Por esta fala, o sultão, também apresentado como vencedor do soberano de Tunis, e que tinha ao seu serviço, nos exércitos do Salado, a Alcarac, o Turco, que era responsável pela presença na batalha da mais nobre cavalaria entre *as gentes d'África e d'Asia*, toma a dimensão textual de um rei dos reis, tendo sob sua chefia os melhores guerreiros de Meca, a nova anti-Jerusalém.

Um rei, sem dúvida, mais poderoso e abrangente do que outros soberanos islâmicos africanos referenciados pela fonte: Alboacem, o rei de Tânger, e o lendário Açaçaf, o filho incestuoso do rei de Tunis, descrito como *ũu cavaleiro grande, maior ũu palmo que outro cavaleiro que el achasse, e era muito ancho e muito nembrudo e mui negro, e havia antre olho e olho tres dedos*. Porém, tal como estes, Abu-l-Hassán seria derrotado pela cavalaria hispânica, pelos novos defensores e protectores da Vera Cruz de Jerusalém.

Na verdade, o Santo Lenho encontra-se presente na narrativa da batalha do Salado. Refere-se em dois momentos distintos do texto. O primeiro insere-se logo após o suposto discurso dirigido antes da batalha por Afonso IV de Portugal aos seus guerreiros, isto é, depois do enaltecimento do valor da cavalaria hispânica.

Reporta-se à contemplação pelos cavaleiros de um fragmento-relíquia da Vera Cruz, proveniente, segundo ordens atribuídas ao próprio rei, do convento do Marmelar, da Ordem do Hospital. O significado dessa visão colectiva da Cruz, transportada por um clérigo de vestimentas brancas e colocada numa grande haste para que pudesse ser vista de todos os lados, é explicado na fonte pelo prior do Hospital em fala dirigida ao monarca: *Senhor, vedes aqui a Vera Cruz. Orade-ai e poede em ela feuzza[...]. E nom dultedes que, pela sua vertude e por os boos fidalgos vossos naturaes que aqui teedes, havedes de vencer estas lides*.

O auxílio militar da Santa Cruz, mediatizando o eclodir de energias acrescentadas pela divindade aos seus cavaleiros, implica, portanto, desde o início, o reconhecimento sagrado da respectiva qualidade de guerreiros eleitos. Se não, a força da Cruz,

tal como acontecera ao rei persa Cosdroe, de nada serviria na decisão do triunfo da batalha: apenas produziria encantamentos e não os milagres que o texto insinua terem ocorrido no Salado.

Referimo-nos ao segundo momento do aparecimento textual da Vera Cruz. Em pleno confronto, quando desfaleciam as forças dos guerreiros hispânicos e, citamos, *os nembros com que haviam de ferir lhis enfraqueciam, assi que os nom podiam reger senom gravemente. As vozes deles eram baixas e tam mudadas, que se nom entendiam ũus aos outros. Nessa hora [...] d'escoridõe, d'amargura, de gimidos, quando os Mouros se refrescavam cada vez mais, [...] e os gritos deles e das trombas e anafiis e d'áltâncaros e atavaques e gaitas assi reteniam que parecia que as montanhas se areigavam de todas partes, chegou então o branco e luminoso cavaleiro que transportava a Vera Cruz e os guerreiros cristãos olharom por ela e virom-na andar antre os Mouros, e logo em si sentirom que a graça de Deus era com eles, porque se acharom aquela hora valentes e esforçados come em começo da lide. [...] Ali se mudou a aventura, que estava de choro e de lagrimas e de gram lastima e amargura a toda a cristaidade, e tornou-se em toda ledice e em todo goivo.*

Este momento de irrupção do sagrado contado no texto trasladava para a Península todo o simbolismo do espaço hierosolomitano. Era no território hispânico que a fonte situava a frente da luta para a libertação da cidade-templo de Jerusalém. Através da narrativa da batalha do Salado compunha-se um novo louvor da Hispânia, feito em função do elogio da sua nobreza guerreira, aqui vista como vanguarda dos exércitos cristãos.

Sem dúvida que esta concepção de um providencialismo das milícias peninsulares era, em grande parte, da responsabilidade da refundição de 1380-1383 do *Livro de Linhagens*. O que não quer dizer que o texto original da fonte não contivesse em si elementos que permitiam tal teorização.

Retomemos os episódios em que o imperador Constantino e o rei Cosdroe se associam à Vera Cruz. As notícias sincrónicas referentes a tais personagens remetem no texto do conde para o espaço peninsular. Em relação a Constantino, o fundador do império cristão graças ao auxílio do Santo Lenho, o texto faz seguir a informação do seu baptismo pelo Papa Silvestre da nota de que em esse tempo tinham entrado os Godos na Hispânia. Quanto a Cosdroe, o soberano usurpador dos poderes da Vera Cruz, o livro assinala que no seu tempo era Isidoro arcebispo em Sevilha, *que escrevia estas cousas e outras muitas.*

Entre elas, num texto relativamente difundido nos meios letrados da Península da *Reconquista*, a de que *fora tanta a grandeza dos combates dos Godos e tão excelso o valor da sua gloriosa vitória que a própria Roma, a vencedora de todos os povos, sucumbiu face aos seus triunfos, submetida à sua servidão, Roma, a senhora de todas*

as nações passou a ser escrava ao seu serviço. Neste contexto, e filiando-se, tal como toda a historiografia peninsular medieval, no legado isidoriano, o livro perfilhava, desde a primitiva versão do conde de Barcelos, a tese de uma Hispânia goda sucessora e herdeira do providencialismo imperial romano, o que, tendo em conta que a realeza e a nobreza peninsulares de Trezentos se reivindicavam como descendentes dos Godos, fazia da cavalaria hispânica a lídima representante dos antigos guerreiros da Cruz. Uma Península que no orbe cristão era reconhecida como terra evangélica e que mobilizava peregrinações oriundas de um horizonte geográfico tão distante como a própria Ásia, da qual a fonte, na sequência do *Livro Velho* e do *Livro do Deão*, dizia ser proveniente uma filha do rei da Arménia que fora *em romaria a Santiago*.

Onde o texto da refundição de 1380-1383 inova é na associação que estabelece entre a cavalaria hispânica e os cavaleiros-monges das ordens religiosas militares, os profissionais das cruzadas para a libertação do Santo Sepulcro. Com efeito, na narrativa do Salado, o guardião da Vera Cruz é um membro da Ordem do Hospital, o prior Álvaro Gonçalves Pereira, mencionado como *o que passou alem mar, u está o gram meestre da ordem da cavalaria de Sam Joham do Espital, com cavaleiros e outras gentes muitas, pera a guerra que os Espitaleres ham com os Turcos e com Soriaos e Barbaros e d'Aleixadria. E recebeu grande honra do gram meestre e de toda a cavalaria, porque se houverom del por bem servidos. E veo daló mui bem-andante e com gram louvor.*

É a figura deste cavaleiro andante das lides do Senhor, protagonista de um itinerário iniciático em busca da Vera Cruz que tem como antagonista textual o personagem de Alcarac, o Turco, que fornece o elemento visível e concreto do carácter ecuménico e redentor atribuído à batalha do Salado. Podemos ver no tratamento literário a que é sujeito, a tentativa de espiritualizar até quase à transcendência o valor militar de uma cavalaria hispânica, cujo lado profano e leigo, mesmo relacionando-se com uma aventura que se teria passado em terra submetida ao Islão, pode sintetizar-se na história de Rui Gonçalves Babilom, de quem se informa como se fora *a terra de Babilonia a fazer suas cavalarias pera ganhar algo, como o faziam os cavaleiros em aquel tempo, ca iam servir os senhores com seus cavalos e com sas armas, e tiravam deles algo e prol.*

O episódio refere-se a um personagem da nobreza segunda. Contudo, também ele demonstrava o valor dos guerreiros hispânicos. A sua coragem e bravura no combate prestigiavam a cavalaria peninsular, reactualizando a fama dos antigos nobres godos de quem Isidoro de Sevilha traçara o perfil: *velozes por natureza, vivos de engenho, confiantes na segurança das suas forças, poderosos pela fortaleza do seu corpo, orgulhosos do tamanho da sua estatura, prontos para a acção, sofridos nas feridas, em suma, os que desprezam a morte e se orgulham das suas feridas.*

A derrota do sultão Abu-l-Hassán no Salado, um rei dos reis, de quem a fonte traça um destino de crescente humilhação e isolamento, expressava, para além da perda do nome da cavalaria de Meca *em toda Eiropa, em toda Africa, e em Asia*, a afirmação ecuménica da cavalaria hispânica em todo o mundo cristão conhecido, incluindo o Ocidente cristão. Era na sua vanguarda que os textos genealógicos portugueses dos séculos XIII e XIV colocavam os nobres portugueses. Na véspera, porém, da sua derrota política, quando uma nova dinastia escolhia como lema político a separação do mundo hispânico em que o reino até então vivera.

Os 850 anos do mosteiro de Alcobaça. A apropriação portuguesa de um projecto cultural europeu

Texto não datado, apresentado no decurso das comemorações dos 850 sobre a fundação do mosteiro de Alcobaça, com ciclos de conferências e outras iniciativas, promovidos pela Câmara Municipal de Alcobaça e pelo IPPAR ao longo de 2002-2003.

A comunidade monástica que se estabeleceu em Alcobaça a partir de 1153 pertencia a um movimento religioso e espiritual, o dos chamados monges cistercienses, com origem em cinco abadias fundadas entre 1098 e 1115 na região da Borgonha, na França do Norte. Contudo, no momento do surgimento de Alcobaça, já os cistercienses haviam ultrapassado os limites das terras dos francos. Nesse ano, o da própria morte do seu principal impulsionador, o abade Bernardo de Claraval, os cistercienses contavam com cerca de 340 mosteiros, situados em espaços da Cristandade tão distantes entre si como a Alemanha, a Áustria, a Escandinávia, a Inglaterra, a Itália, a Polónia, a Palestina ou a Ibéria cristã.

Na base de uma tão rápida e alargada difusão geográfica encontravam-se os apoios, adesões e protecções que a especificidade monástica cisterciense despertara por todo o Ocidente europeu. A par de outros monges, os cistercienses apresentavam-se na qualidade de religiosos desligados do mundo profano para melhor exercerem, no quadro de um modo de vida austero e despojado, uma experiência comunitária votada ao aperfeiçoamento espiritual. Diferiam, contudo, na forma de organizar as actividades quotidianas, já que a par da oração, da meditação, da leitura

de textos sagrados e da participação em celebrações litúrgicas, também se entregavam ao trabalho rural, de acordo, aliás, com instruções da primitiva regra de S. Bento de Núrsia que, entretanto, haviam sido abandonadas pelos beneditinos apostados em desenvolver uma forma mais cerimonial e ritual de vivência cenobítica.

Ora, uma tal diferença fazia com que os cistercienses se sintonizassem com o movimento de expansão demográfica e agrária que se vivia por toda a Cristandade ocidental desde os finais do século XI, já que lhes permitia integrar o modo de vida monástico nas actividades que iam proporcionando, através do recuo do bosque e da fundação de novas aldeias e caminhos, a gradual transformação do Ocidente carente, devastado e pilhado da Alta Idade Média, o Ocidente das guerras, das invasões e das pestes, num Ocidente mais próspero, confiante e expansivo, o Ocidente para quem a natureza deixara de remeter para a representação de uma ameaça temida e adquiria a dimensão de meio a desafiar e a utilizar para a produção de bens e riquezas.

De facto, embora os mosteiros cistercienses tivessem sido inicialmente fundados em terras ermas e por desbravar, depressa se transformaram no núcleo de bem geridos domínios rurais, onde, para além dos monges, trabalhavam camponeses espiritualmente associados à comunidade e por ela recrutados entre os excedentes populacionais disponibilizados pelo surto demográfico então em curso nas regiões de povoamento tradicional. Neste contexto, em duas ou três gerações, dos começos do século XII ao primeiro quartel do século XIII, os mosteiros cistercienses, após se terem afirmado por todo o Ocidente como uma das forças sociais mais precocemente implicadas na organização da expansão agrária em direcção às terras incultas ou abandonadas, depressa passaram a desempenhar a função de centros empenhados na respectiva sacralização, colonização e rentabilização, acabando por se associar à produção e circulação dos bens e produtos rurais que foram contribuindo para a animação das redes e circuitos comerciais responsáveis pela progressiva afirmação e crescimento das vilas e cidades.

De acordo com esta dinâmica, as comunidades cistercienses, embora implantadas em meio rural, acabaram por se articular com as novas práticas e valores urbanos que se iam afirmando por todo o Ocidente. Por um lado, os templos dos seus mosteiros foram-se distinguindo pela intensificação do culto a um Deus menos distante e mais próximo da humanidade do Cristo que se associava à devoção a Maria e à Sagrada Família. Por outro, tanto as suas igrejas como os restantes edifícios comunitários começaram a mimar as formas e as linguagens próprias da arquitectura urbana, celebrando, ao modo gótico, o desejo e a vontade de uma maior aproximação ao sagrado, crescendo em altura e abrindo-se à luz, ao calor e ao contacto de uma natureza generosa, fértil e produtiva. A mesma, aliás, que os monges haviam desbravado e conquistado, seja ao desenvolver e estabelecer elaborados sistemas de

exploração dos bens da floresta, dos lagos e dos rios, seja ao utilizar, experimentar e aperfeiçoar complexos e inovadores processos de produção agrária, pecuária e artesanal. Ou seja, transformando as terras da sua comunidade em granjas que depois chegaram a funcionar como modelos a ter em conta por toda a Cristandade para uma melhor e mais produtiva gestão dos bens e recursos rurais, sobretudo no que toca às tecnologias utilizadas para a preparação e amanho dos agros explorados em sistema de hortas ou pomares.

No seu conjunto, todas estas características do movimento cisterciense, incluindo a sua grande projecção europeia e o protagonismo detido pelos seus abades na hierarquia da Igreja, incluindo uma forte presença na cúria papal e o desempenho de funções dinamizadoras e organizativas das Cruzadas, sobretudo a direcção espiritual dos cavaleiros-monges da Ordem do Templo, não deixaram de ser apreciadas e tidas em conta pela realeza do recém-formado reino cristão ibérico de Portugal. De facto, pouco depois de os cistercienses haverem contribuído para a presença dos cruzados em trânsito pelos portos das terras lusas entre as hostes cristãs responsáveis pela conquista portuguesa de Lisboa aos muçulmanos, logo o primeiro monarca português decidiu apoiar generosamente a fixação em Alcobaça da que viria a ser a mais importante das suas comunidades no reino.

Por um lado, porque essa localização se revelava bastante apropriada. Situada num espaço pouco habitado e agricultado, dada a sua proximidade à então muito exposta fronteira da Cristandade com o Islão, a empresa da abadia de Alcobaça correspondia à depois cumprida intenção de promover a dinamização económica e social da região. Por outro lado, porque a generosa protecção régia outorgada à comunidade se revela susceptível de assegurar e retribuir os serviços obtidos junto da Santa Sé pela influência dos poderoso abades cisterciense europeus, ao mesmo tempo que os podia sensibilizar para a obtenção de meios económicos, militares e eclesiásticos destinados a permitir a continuação da *Reconquista*, dada a condição cisterciense de uma congregação de abadias directamente dependentes do Sumo Pontífice e de comunidades bastante empenhadas na pregação das Cruzadas e na doutrinação espiritual das ordens religiosas militares.

De uma forma geral, os apoios régios prestados a Alcobaça não retiraram qualquer autonomia ou identidade à comunidade, antes se revelando essenciais para que ela se pudesse vir a afirmar, ainda no século XIII, como o mais próspero e prestigiado dos mosteiros portugueses, ligado à existência de uma bem apetrechada biblioteca, à utilização de um dos primeiros e mais grandiosos templos góticos do reino e à condição, a partir de Afonso II, de necrópole dos reis de Portugal. Contudo, já as protecções concedidas pela alta nobreza lusa a outras abadias cistercienses se reve-

laram, a médio e a longo prazos, pouco vantajosas, sobretudo no que respeita às comunidades femininas.

Com efeito, tendo como objectivo nelas colocar como abadessas e monjas as filhas e parentas a quem atraía uma espiritualidade centrada na mística da procura do amor divino, acabaram por lhes imprimir lógicas de actuação senhorial que, progressivamente, romperam os laços e as relações que ligavam e sintonizavam essas comunidades aos valores e aos princípios característicos das vilas e cidades em afirmação e consolidação, remetendo-as, portanto, para a categoria de cenóbios rurais pouco diversos dos antigos e tradicionais mosteiros beneditinos, enquanto, por outro lado, os meios urbanos acolhiam com entusiasmo um outro movimento cultural europeu, o dos irmãos e irmãs mendicantes, os dominicanos e os franciscanos.

*Bibliografía de
Luís Krus*

Bibliografia de Luís Krus¹

Amélia Aguiar Andrade, Ana Maria Oliveira, João Luís Fontes e Pedro Chambel

1978

PIMENTA, Berta Martinha C.; PARNES, Leonardo; KRUS, Luís Filipe Llach, «Dois aspectos da sátira nos cancioneiros galaico-portugueses: “Sodomíticos e Cornudos”» in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4ª série, nº 2, 1978, pp. 113-128.

1981

«Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III» in *Estudos Medievais*, Porto, nº 1, 1981, pp. 59-79.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Rendondo, Patrimonia, 1994, pp. 35-57]

«Entrevista conduzida por Maria Alexandre Lousada e Miguel Rodrigues com o núcleo de medievalistas da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa» in *História e Crítica*, In *memoriam Maria José Trindade*, nº 7, Março, 1981, Faculdade de Letras – Departamento de História, pp. 74-79.

1982

«A vivência medieval do tempo» in *Estudos de História de Portugal. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, vol. I – sécs. X-XV, Lisboa, Editorial Estampa, 1982, pp. 343-355.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 11-24]

¹ Disponível no site do IEM, com o endereço:
<http://iem.fcsh.unl.pt/disponibilizar/bibliografias/bibliografia-krusPDF.pdf>

MATTOSO, José; KRUS, Luís; BETTENCOURT, Olga, «As Inquirições de 1258 como fonte da história da nobreza - o julgado de Aguiar de Sousa», in *Revista de História Económica e Social*, Lisboa, nº 9, 1982, pp. 17-74.

1983

«A cidade no imaginário medieval» in *Diário de Notícias, Suplemento História*, Lisboa, 29 de Março de 1983.

«A representação do mundo» in *Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento - "A Voz da terra ansiando pelo mar" - Antecedentes dos Descobrimentos*, coord. José Mattoso, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros - Commissariado para a XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura - Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1983, pp. 239-293.

«S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas» in *Diário de Notícias, Suplemento História*, Lisboa, 27 de Outubro de 1983.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 143-148]

1984

«Celeiro e Relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a Devoção dos Nus» in *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, Porto, nº 6, 1984, pp. 21-42.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 149-169]

1985

«A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra» in *Ler História*, Lisboa, nº 6, 1985, pp. 3-34.

[Uma outra versão deste texto foi publicada em *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 171-195, com o título «Uma variante peninsular do Mito de Melusina: a origem dos Haros no *Livro de Linhagens* do Conde de Barcelos»]

«[Recensão a] *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, A. H. de Oliveira Marques (organização, transcrição, revisão), Iria Gonçalves e Maria José Ferro Tavares (transcrição), João Alves Dias, Judite Cavaleiro Paixão e Teresa Ferreira Rodrigues (revisão), Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da

Universidade Nova de Lisboa – Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1984, 656 pp.» in *Ler História*, Lisboa, nº 5, 1985, pp. 143-147
[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 221-231]

«[Recensão a] *Subsídios para o estudo das legitimações joaninas*, Valentino Viegas, Heuris, Lisboa, 1984, 173 pp.» in *Ler História*, Lisboa, nº 5, 1985, pp. 147-149.

1986

«[Apresentação de] March Bloch (1886-1944). Depoimentos de Miriam Halpern Pereira, Maria José Ferro Tavares e Carlos da Silva» in *Ler História*, Lisboa, nº 9, 1986, p. 123.

[Colaboração em] *Dicionário Ilustrado da História de Portugal*, coord. José Costa Pereira, vols. I-II, Lisboa, Publicações Alfa, 1986: «Afonso I, D.», vol. I, p. 23; «Afonso II, D.», vol. I, pp. 23-24; «Afonso III, D.», vol. I, p. 24; «Afonso IV, D.», vol. I, p. 24; «Afonso, João», vol. I, p. 26; «António, Santo», vol. I, pp. 43-44; «Brandão, Frei António», vol. I, p. 78; «Bulas», vol. I, pp. 83-84; «Castro, Inês de», vol. I, pp. 114-115; «Cerejeira, Manuel Gonçalves», vol. I, p. 122; «Confirmações», vol. I, pp. 148-149; «Corpo na Idade Média», vol. I, pp. 157-158; «Corporações», vol. I, pp. 158-159; «Costa Lobo, António», vol. I, p. 168; «Cruzados na Conquista de Portugal», vol. I, p. 175; «Dinis, D.», vol. I, p. 190; «Doze de Inglaterra», vol. I, pp. 196-197; «Espaço na Idade Média», vol. I, p. 220; «Excomunhão», vol. I, pp. 226-227; «Família na Idade Média», vol. I, pp. 238-239; «Fernando I, D.», vol. I, p. 245; «Guterres, Paio», vol. I, p. 306; «Henrique, Conde D.», vol. I, p. 308; «Homenagem», vol. I, p. 316; «Hugo», vol. I, p. 317; «Inquirições», vol. I, pp. 343-344; «Jardo, Domingos Anes», vol. I, p. 353; «Julião, Mestre», vol. I, pp. 364-365; «Lobato, Estêvão», vol. I, p. 393; «Lobato, Pêro Anes», vol. I, p. 393; «Moniz, Martim», vol. I, pp. 491-492; «Novais, Paio Peres», vol. II, p. 47; «Ordens Religiosas Militares», vol. II, pp. 58-60; «Osberno», vol. II, p. 63; «Ouriques, Pedro», vol. II, pp. 65-66; «Ourique, Batalha de», vol. II, p. 66; «Pais, Gualdim», vol. II, pp. 72-73; «Pais, Pêro», vol. II, p. 73; «Pedro, D., Conde de Barcelos», vol. II, pp. 91-92; «Pereira, Álvaro Gonçalves», vol. II, pp. 99-100; «Pereira, Gonçalo Gonçalves», vol. II, pp. 100-101; «Peres, Abril», vol. II, p. 103; «Peres Correia, Paio», vol. II, p. 104; «Pimentel, Estêvão Vasques», vol. II, p. 379; «Pimentel, Vasco Martins», vol. II, p. 109; «Raimundo de Borgonha, Conde», vol. II, p. 138; «Riba de Vizela, Gil Martins de», vol. II, p. 169; «Riba de Vizela, Martim Anes de», vol. II, p. 169; «Riba de Vizela, Martim Fernandes de», vol. II, pp. 169-170; «Ribadouro, Egas Gosendes de», vol. II, p. 170; «Ribeiro, Gonçalo Peres», vol. II, pp. 172-173; «Rodrigues, Martinho», vol. II, pp. 178-179; «Rodrigues, Pêro», vol. II, p. 179; «Roupinho, Fuas», vol. II, pp. 187-188; «Salvadores, Pedro», vol. II,

pp. 200-201; «Sanches, Afonso», vol. II, pp. 201-202; «Sanches, Martim», vol. II, p. 202; «Sanches, Rodrigo», vol. II, pp. 202-203; «Sancho I, D.», vol. II, pp. 203-204; «Sancho II, D.», vol. II, p. 204; «Sarracins, Afonso Mendes», vol. II, p. 213; «Soares, Lourenço», vol. II, p. 242; «Soares da Silva, Estêvão», vol. II, pp. 242-243; «Sousa, Vasco Martins», vol. II, p. 253; «Soverosa, Martim Gil de», vol. II, p. 383; «Tempo na Idade Média», vol. II, pp. 279-280; «Teresa, D.», vol. II, p. 283; «Urraca, D.», vol. II, pp. 308-309; «Vasques, Gil», vol. II, p. 317; «Viegas, Gonçalo», vol. II, p. 327; «Viegas, Lourenço», vol. II, pp. 327-328.

[reed.: *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*, vols. I-II, Lisboa, Selecções do Reader's Digest, 1990]

«[Recensão a] J. Ruiz Domenec, *La memória de los feudales*, Barcelona, Argot, 1981, 268 pp.» in *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, Lisboa, 2ª série, nº 1, 1986, pp. 56-60

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 231-237]

«[Recensão a] *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva*, Maria Cândida C. R. Monteiro Pacheco, Imprensa Nacional, Lisboa, 1986, 233 pp.» in *Ler História*, Lisboa, nº 9, 1986, pp. 131-133.

«[Recensão a] *Visiones del Mas Alla en Galicia durante la alta Edad Media*, M. C. Diaz y Diaz, Bibliofillos Gallegos, Santiago de Compostella, 1985, 181 pp.» in *Ler História*, Lisboa, nº 8, 1986, pp. 121-122.

MATTOSO, José; KRUS, Luís; ANDRADE, Amélia Aguiar, «Paços de Ferreira na Idade Média: uma sociedade e uma economia agrárias», in *Paços de Ferreira. Estudos Monográficos*, Paços de Ferreira, Câmara Municipal de Paços de Ferreira, 1986, pp. 171-243.

1987

«Inquérito: Memória e ensino da história» in *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, 2ª série, Lisboa, 1987, nº 3-4, pp. 79-85.

«O olhar do guerreiro da Reconquista sobre a paisagem» in *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, Lisboa, 2ª série, nº 3-4, 1987, pp. 7-10.

«Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as memórias da *Reconquista*» in *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, Lisboa, 2ª série, nº 2, 1986-7, pp. 59-74.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 103-127]

«[Recensão a] CIRLOT, V. (org.), *Epopéya e História*, Argot, Barcelona, 1985, 213 pp.» in *Estudos Medievais*, Porto, nº 8, 1987, pp. 261-267.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 237-243]

1988

«Atitudes face à inovação/tradição na sociedade medieval» in *Estudos Medievais*, Porto, nº 9, 1988, pp. 211-219.

[reed. in *Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 25-34]

1989

A concepção nobiliárquica do espaço ibérico. Geografia dos livros de linhagens medievais portuguesas (1280-1380), 2 vols., Lisboa, Dissertação de Doutoramento em História da Idade Média apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1989.

[Edição: *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico. Geografia dos Livros de Linhagens medievais portuguesas (1280-1380)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994].

«Os heróis da *Reconquista* e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a *Primeira Crónica Geral de Espanha*» in *Penélope. Fazer e desfazer a História*, Lisboa, nº 4, Nov. 1989, pp. 5-18.

[também publicado in *O Sagrado e as Culturas. Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de 1989*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – ACARTE, 1992, pp. 83-91; reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 129-142].

«Património e linhagem: origens familiares e origens do reino nos finais do século XIII» in *O Estudo da História. Boletim de publicação periódica da Associação de Professores de História*, Lisboa, 2ª série, nº 7-9, 1988-1989, pp. 36-42.

«José Ángel Garcia de Cortázar e o medievalismo hispânico - tópicos de uma conversa», entrevista dirigida por Amélia Aguiar Andrade, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Luís Krus, in *Penélope. Fazer e desfazer a História*, Lisboa, nº 2, Fev. 1989, pp. 115-128.

MATTOSO, José; KRUS, Luís; ANDRADE, Amélia Aguiar, *O Castelo e a Feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1989.

1990

D. Dinis e a herança dos Sousas. O inquérito régio de 1287, Lisboa, Prova Complementar de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1990.

[ed. in *Estudos Medievais*, Porto, nº 10, 1993, p. 119-158; reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 59-99, com o título «O rei herdeiro dos condes: D. Dinis e a herança dos Sousas»]

1991

«O tema das origens da nobreza portugalense no relato fundacional da linhagem dos senhores da Maia (finais do século XIII)» in *A Memória da Nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, org. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 71-79.

[uma nova versão deste texto foi editada em *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 197-207, com o título «O discurso sobre o passado na legitimação do senhorialismo português dos finais do século XIII»]

FABIÃO, Carlos; KRUS, Luís; RAMOS, Rui, «A visão do passado em *Non ou a vã glória de mandar* de Manoel de Oliveira», in *Penélope. Fazer e desfazer a História*, Lisboa, nº 6, 1991, pp. 171-175.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 245-247]

1992

«André Vauchez: apresentação» in *O Sagrado e as Culturas. Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de 1989*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – ACARTE, 1992, pp. 211-212.

«Os heróis da *Reconquista* e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a *Primeira Crónica Geral de Espanha*» in *O Sagrado e as Culturas. Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de 1989*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – ACARTE, 1992, pp. 83-91.

[já editado em *Penélope. Fazer e desfazer a História*, Lisboa, nº 4, Nov. 1989, pp. 5-18; reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 129-142].

«As origens lendárias dos condes de Trastâmara» in *Penélope. Fazer e desfazer a História*, Lisboa, nº 8, 1992, pp. 43-49.

[reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 209-218]

MATTOSO, José; CALDEIRA, Arlindo Manuel; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; KRUS, Luís, *Portugal. A formação de um país*, coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissariado de Portugal para a Exposição Universal de Sevilha, 1992.

[com tradução em inglês e em castelhano].

Chancelarias Portuguesas. D Afonso IV, vol. II (1336-1340), ed. preparada por A. H. de Oliveira Marques e Teresa Ferreira Rodrigues, transcrições de Teresa Rodrigues, revisão de A. H. de Oliveira Marques, Cristina Seuanes Serafim, Susana Münch Miranda, João Silva de Sousa, Luís Krus e João Pedro Ferro, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica – Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1992.

1993

[Colaboração em] *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993: «Crónica», pp. 173-175; «Crónica Breve do Arquivo Nacional», pp. 175-176; «Crónica da Conquista do Algarve», p. 176; «Crónica de Portugal de 1419», pp. 185-186; «Crónica Geral de Espanha de 1344», pp. 189-190; «Crónicas Breves de S. Cruz», p. 194; «Fábula», pp. 253-254; «Historiografia medieval», pp. 312-315; «Livro de Falcoaria», pp. 408-409; «Lucas de Tui», p. 427; «Rodrigo de Toledo», p. 578; «Vida de S. Gonçalo de Amarante», pp. 668-669.

«A cidade no discurso cultural nobiliárquico (sécs. XIII e XIV)» in *A Cidade. Jornadas inter e pluridisciplinares – Actas*, coord. Maria José Ferro Tavares, vol. II, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 381-393.

«D. Dinis e a herança dos Sousas. O inquérito régio de 1287», in *Estudos Medievais*, Porto, nº 10, 1993, pp. 119-158.

[edição da Prova Complementar de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em 1990; reed. in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 59-99, com o título «O rei herdeiro dos condes: D. Dinis e a herança dos Sousas»]

KRUS, Luís; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, «A construção do passado de uma nobreza de serviço – As origens dos Pimentéis» in *Utopia, Mitos e Formas. Compilação das comunicações apresentadas no Colóquio realizado de 17 a 20 de Janeiro de 1990*, coord. Yvette Centeno, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - ACARTE, 1993, pp. 101-114.

MATTOSO, José; KRUS, Luís; ANDRADE, Amélia Aguiar, *A Terra de Santa Maria no século XIII. Problemas e Documentos*, Santa Maria da Feira, Comissão de Vigilância do Castelo de Santa Maria da Feira, 1993.

1994

A concepção nobiliárquica do espaço ibérico. Geografia dos Livros de Linhagens medievais portuguesas (1280-1380), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

[Edição da tese de doutoramento, policopiada, apresentada à FCSH da UNL em 1989]

«O discurso sobre o passado na legitimação do senhorialismo português dos finais do século XIII» in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 197-207.

[nova versão do texto «O tema das origens da nobreza portugalense no relato fundacional da linhagem dos senhores da Maia (finais do século XIII)» in *A Memória da Nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, org. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 71-79]

«A memória histórica do País na população escolar do distrito de Castelo Branco – resultados de uma sondagem» in *Comunicações das I Jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco*, Castelo Branco, Instituto Politécnico, 1994, pp. 223-230. [também editado in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 249-257]

Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos, Redondo, Patrimonia, 1994.

«Uma variante peninsular do mito de Melusina: a origem dos Haros no *Livro de Linhagens* do Conde de Barcelos», in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia, 1994, pp. 171-195.

[nova versão do texto «A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra» in *Ler História*, Lisboa nº 6, 1985, pp. 3-34.]

1995

KRUS, Luís; CALDEIRA, Arlindo, *VIIIº Centenário do nascimento de Santo António de Lisboa*, coord. de José Mattoso, Lisboa, CTT Correios de Portugal, 1995.

1996

«Santo António, a cidade e as noivas» in *Traje de noiva, 1800-2000*, coord. Madalena Braz Teixeira, textos de Madalena Braz Teixeira, Luís Krus e Rui Rodrigues, Lisboa, Ministério da Cultura – Instituto Português dos Museus – Museu Nacional do Traje, 1996, pp. 29-34.

1997

História e Antologia da Literatura Portuguesa. Séculos XIII-XIV. A Prosa Medieval Portuguesa II, coord. de Isabel Allegro de Magalhães, textos de Ester de Lemos, Luís Krus, José Mattoso, Joaquim Mendes e Teresa Amado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Serviço de Bibliotecas e Apoio à Leitura, «Série HALP, nº 4», 1997.

[Publica excertos das entradas do *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*:

- «Historiografia Medieval (excerto), pp. 13-14
- «Crónica (excerto)», p. 15
- «Crónica Geral de Espanha de 1344», pp. 20-21
- «Crónica da Conquista do Algarve», p. 22]

1998

«O imaginário português e os medos do mar» in *A descoberta do homem e do mundo*, org. Aduato Novaes, São Paulo, Ministério da Cultura – Fundação Nacional de Arte – Companhia das Letras, 1998, pp. 95-105.

[Colaboração em] *A arte e o mar. [Catálogo da] Exposição organizada pelo Museu Calouste Gulbenkian, 18 de Maio a 30 de Agosto de 1998*, coord. Fernando António Baptista Pereira, Maria Isabel Pereira Coutinho e Maria Rosa Figueiredo, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998: «Primeiras imagens do mar: entre o Desejo e o Medo», pp. 29-39; «Mapa Mundi. Comentário ao Apocalipse, Beato de Liebana, copiado e iluminado pelo monge Egas», p. 55; «*L'Image du Monde*. Seguido de [Adaptação do *Anticlaudianus* de Alanus de Insulis] por Ellebant», p. 56; «Trezenzónio, *De solistitionis insula magna*», pp. 56-57; «*Conto do Amaro*», p. 57.

História Cultural e das Mentalidades Medievais (Lição Síntese) – A produção do passado nas comunidades letradas do Entre Minho e Mondego nos séculos XI e XII: as origens da analística portuguesa, Lisboa, Sumário pormenorizado apresentado à Universidade Nova de Lisboa no âmbito da prestação de Provas para Agregado no grupo de disciplinas de História e História da Arte, policop, 1998.

História cultural e das mentalidades. Programa, conteúdos, métodos e bibliografia, Universidade Nova de Lisboa, 1998 (relatório mimeografado apresentado para provas de agregação)

DIAS, Jorge Vieira; LUCENA, Margarida; Martinho, Rui, *História - 7.º ano*, consultadoria científica por João Carlos Zilhão (Unidades 1 e 2), Helena Trindade Lopes (Unidades 3 e 6) e Luís Krus (unidades 7 a 13), Carnaxide, Constância, 1998.

[na mesma obra, colaborou ainda com pequenos textos, identificados como sendo da sua autoria: "As origens das cruzadas", p. 196, "As missões ao Oriente", p. 241]

MORETÓN ABÓN, Carlos (dir.), *Grande História Universal*, coord. global da revisão científica por Fernando Rosas, vol. XI - *A Alta Idade Média*, vol. XII - *Plena Idade Média* e vol. XIII - *Baixa Idade Média*, coordenação da revisão científica por Luís Krus, revisão científica de Sandra Monteiro, Rosa Pomar e Ana Maria Oliveira, Alfragide, Ediclube, 1998.

1999

«Livros de Linhagens» in *Biblos – Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, dir. José Augusto Cardoso Bernardes, Aníbal Pinto de Castro, Maria de Lourdes A. Ferraz, Gladstone Chaves de Melo e Maria Aparecida Ribeiro, tomo III, Lisboa - S. Paulo, Ed. Verbo, 1999, cols. 198-201.

ANDRADE, Amélia Aguiar; KRUS, Luís, «Preâmbulo» in João Luís Inglês Fontes, *Valdevez Medieval. Roteiro Bibliográfico*, Arcos de Valdevez, Câmara Municipal de Arcos de Valdevez, 1999, pp. 7-8.

2000

Valdevez Medieval. Documentos I. 950-1299, coord. de Amélia Aguiar Andrade e Luís Krus, transcrições de Filomena Melo e João Luís Fontes, Arcos de Valdevez, Câmara Municipal de Arcos de Valdevez, 2000.

«Prefácio» in João Luís Inglês Fontes, *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao "Infante Santo"*, Cascais, Patrimonia, 2000, pp. 7-8.

«Prefácio» in Odília Filomena Alves Gameiro, *A construção das memórias nobiliárquicas medievais. O passado da linhagem dos senhores de Sousa*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, pp. 7-11.

2001

«Historiografia. I. Época Medieval» in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, tomo IV, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa – Círculo de Leitores, 2001, pp. 512-523.

«Os manuais escolares e o ensino da Idade Média» in *Um século de ensino da História*, coord. Maria Cândida Proença, Lisboa, Ed. Colibri - Instituto de História Contemporânea da FCSH da UNL, 2001, pp. 163-168.

«Morar. Tipologia, funções e quotidianos da habitação medieval», coord. Luís Krus, Maria Adelaide Miranda e Miguel Alarcão, in *Media Aetas. Revista de Estudos Medievais*, Ponta Delgada, nº 3-4, 2000/2001.

(coord.), «Século XIII: a consolidação de Portugal» in *Memória de Portugal. O Milénio Português*, dir. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Círculo de Leitores – Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 106-163.

[são ainda da sua autoria: «Introdução: A consolidação de Portugal», pp. 108-114; «Sublevar-se. Revolta urbana no burgo senhorial do Porto (1208)», pp. 116-117; «Legislar. As leis de Coimbra (1211)», pp. 118-119; «Guerrear. A Batalha de Navas de Tolosa (1212)», pp. 120-121; «Inventariar. Primeiras inquirições gerais (1220)», pp. 126-127; «Construir. Abertura à comunidade monástica da Abadia Nova de

Alcobaça (1223)», pp. 128-129; «Servir e trair. A guerra civil de 1245-47», pp. 134-135; «As Cortes de Leiria de 1254», pp. 138-139; «Produzir e mercenciar. Fundação régia de feiras (1255-77)», pp. 140-141; «Contabilizar e fiscalizar. Inquirições gerais de 1258», pp. 142-143; «Celebrar e educar. Primeiro cancionero trovadoresco do galaico-português (cerca de 1275)», pp. 146-147; «Doutrinar. Pontificado de João XXI (1276-77)», pp. 148-149; «Sentenciar. Inquirições gerais de 1288», pp. 152-153; «Comerciar. Entrada em funcionamento de uma bolsa de mercadores (1293)», pp. 158-159; «Prestigiar-se. Instituição do condado de Barcelos (1298)», pp. 162-163].

Valdevez Medieval. Documentos II. Arquivos de Lisboa, 1300-1479, coord. de Amélia Aguiar Andrade e Luís Krus, transcrições de Filipa Silva e João Luís Fontes, Arcos de Valdevez, Câmara Municipal de Arcos de Valdevez, 2001.

«Prefácio» in Maria Sofia Marques Condessa, *A memória das cidades dos séculos XII a XIV nas crónicas de Rui de Pina e Duarte Galvão*, Cascais, Patrimonia, 2001, pp. 7-8.

«Prefácio» in Alcina Manuela de Oliveira Martins, *O mosteiro de S. Salvador de Vairão na Idade Média: o percurso de uma comunidade feminina*, Porto, Universidade Portucalense, 2001, pp. 9-10.

2002

Animalia. Presença e Representações, coord. Miguel Alarcão, Luís Krus e Maria Adelaide Miranda, Lisboa, Edições Colibri, 2002.

«Saber, usar e fazer História...», in Cristina Griné, Euclides Griné, Humberto Rua, *Oficina da História 7. História das Origens do Homem do Século XII. História - 7º. Ano*, Lisboa, Texto Editora, 2002, p. 3.

2003

«A moralização medieval da fronteira luso-castelhana», in *Em louvor da linguagem. Homemagem a Maria Leonor Carvalhão Buescu*, org. Maria Leonor Machado de Sousa, Maria Idalina Resina Rodrigues, Maria Fernanda Abreu, Pere Ferre e Fátima Freitas Morna, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 205-210.

«Prefácio» in Armando de Sousa Pereira, *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2003, pp. 7-8.

2005

A Nova Lisboa Medieval, coord. Luís Krus, Miguel Alarcão e Maria Adelaide Miranda, Lisboa, Edições Colibri, 2005.

«Prefácio» in Paulo Lopes, *Viajar na Idade Média. A visão ibérica no "Livro do Conhecimento"*, Lisboa, Círculo de leitores, 2005, pp. 11-12.

2007

Lisboa Medieval. Os rostos da cidade, coord. Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

2009

Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, coord. Amélia Aguiar Andrade, Hermenegildo Fernandes e João Luís Fontes, Lisboa, Caleidoscópio, 2009.

ANDRADE, Amélia Aguiar; BARATA, Maria do Rosário Themudo; KRUS, Luís, «À conversa com Iria Gonçalves», in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, coord. Amélia Aguiar Andrade, Hermenegildo Fernandes e João Luís Fontes, Lisboa, Caleidoscópio, 2009, pp. 13-47.

No prelo:

Valdevez Medieval- Documentos. III. 1480-1518. Arquivos de Lisboa, organização de Amélia Aguiar Andrade e Luís Krus, transcrições de Filipa Silva e João Luís Fontes, Arcos de Valdevez, Câmara Municipal.

Teses orientadas por Luís Krus

CASACA, António Avelino Neves, *O olhar do outro na Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, Lisboa, Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, policop., 2000.

CHAMBEL, Pedro Alexandre de Sacadura, *A simbologia dos animais n'A Demanda do Santo Graal*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1997.

[ed.: *A simbologia dos animais n'A Demanda do Santo Graal*, Cascais, Patrimonia, 2000]

CHAMBEL, Pedro Alexandre de Sacadura, *Os animais na literatura clerical portuguesa dos séculos XIII e XIV: presença e funções*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Doc. Electrónico, 2003.

CONDESSA, Maria Sofia Marques, *A memória das cidades dos séculos XII a XIV nas crónicas de Rui de Pina e Duarte Galvão*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1999.

[ed.: *A memória das cidades dos séculos XII a XIV nas crónicas de Rui de Pina e Duarte Galvão*, Cascais, Patrimonia, 2001.

CORREIA, Margarida Sérvulo, *A Viagem do Infante D. Pedro pelas Quatro Partidas do Mundo de Gómez de Santisteban*, Lisboa, Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, policop., 1999.
[ed.: *As viagens do Infante D. Pedro*, Lisboa, Gradiva, 2000].

FONTES, João Luís Inglês, *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao “Infante Santo”*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1999.
[ed.: *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao “Infante Santo”*, Cascais, Patrimonia, 2000].

GAMEIRO, Odília Filomena Alves, *A construção das memórias nobiliárquicas medievais. O passado da linhagem dos senhores de Sousa*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1999
[ed.: *A construção das memórias nobiliárquicas medievais. O passado da linhagem dos senhores de Sousa*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000].

GONÇALVES, Custódia Luísa, *A viagem na poesia trovadoresca galaico-portuguesa*, Lisboa, Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, policop., 1999.

GOUVEIA, Mário Nuno Campos de, *O limiar da tradição no moçarabismo conimbricense: os anais de Lorvão e a memória monástica do território de fronteira (séc. IX-XII)*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2008
[co-orientação com José Mattoso]

JÜSTEN, Helga Maria, *Valentim Fernandes e a literatura de viagens*, Lisboa, Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, policop., 1999.

LOPES, Paulo Esmeraldo Catarino, *A visão ibérica do mundo no Libro del Conosçimiento*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2003.

[ed.: *Viajar na Idade Média: a visão ibérica do mundo no Livro do Conhecimento*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005]

NUNES, Pedro Miguel Oliveira, *Santos, Demónios e Pecadores: do Horror do Pecado ao Milagre da Santificação*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História das Mentalidades Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2004.

OLIVEIRA, Ana Maria Tavares Silva Rodrigues, *As representações da mulher na cronística medieval portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1997.

[ed.: *As representações medievais da mulher na cronística medieval portuguesa*, Cascais, Patrimonia, 2000]

OLIVEIRA, Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues, *A criança na sociedade medieval portuguesa. Modelos e comportamentos*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Doc. Electrónico, 2004.

[ed.: *A criança na sociedade medieval portuguesa*, Lisboa, Teorema, 2007]

OLIVEIRA, Luís Filipe Simões Dias, *A Coroa, os Mestres e os Comendadores: as ordens militares de Avis e Santiago (1330-1449)*, Faro, Dissertação de Doutoramento em História Medieval apresentada à Universidade do Algarve, policop., 2007 [co-orientação com José Mattoso].

[ed.: *A Coroa, os Mestres e os Comendadores. As Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, prefácio de José Mattoso, Faro, Universidade do Algarve, 2009]

PEREIRA, Armando de Sousa, *Representações da guerra na cultura letrada dos séculos XI-XIII. A fronteira hispânica ocidental*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2000.

[ed.: *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2003.

PICOITO, Pedro Miguel Cordeiro Costa, *As musas e a memória. História, conflito e legitimação política nos Livros de Linhagens*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em

Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1997.

REI, António José da Silva Botas, *Memória de espaços e espaços de memória. De al-Razi a D. Pedro de Barcelos*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2002.

SANTOS, Maria Alice Pereira, *O olhar ibérico sobre a Europa quatrocentista no Livro dos Arautos*, Lisboa, Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, policop., 2000.

SILVA, Fabiano António Melo e, *O imaginário cavaleiresco no Brasil. As cavalladas*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 2001.

SILVÉRIO, Carla Alexandra Serapicos, *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa. A dinastia de Borgonha*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policop., 1999.

[ed.: *Representações da Realeza na Cronística Medieval Portuguesa. A dinastia de Borgonha*, Lisboa, Colibri – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004].

Referência da imagem da capa:
BPMP, Stª Cruz 11, fl. 117, "Imagem em
Margem de Pé"

“Recolher os seus escritos inéditos, reeditar os menos conhecidos ou já esgotados e recensear a lista de textos mais curtos, dispersos por ele à *tout vent* em obras colectivas, é, pois, uma forma de manter viva a sua memória e de fazer frutificar as sementes que deixou sem se preocupar nunca em se prevalecer com os seus êxitos nem tirar qualquer vantagem pessoal das suas realizações.”

José Mattoso, Prefácio

Apoio:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

