

UNIVERSIDADE ABERTA



**MEMÓRIA E IMAGINÁRIO MEDIEVAIS EM QUATRO RELATOS DE
CONQUISTA**



**Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares
na área de especialização de Literatura Medieval**

Isabel Maria Pessanha Marcante

1701262

Orientadora: Professora Doutora Isabel de Barros Dias

2019

UNIVERSIDADE ABERTA



**MEMÓRIA E IMAGINÁRIO MEDIEVAIS EM QUATRO RELATOS DE
CONQUISTA**



**Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares
na área de especialização de Literatura Medieval**

Isabel Maria Pessanha Marcante

1701262

Orientadora: Professora Doutora Isabel de Barros Dias

2019

Crédito de foto da capa: Foto privada de um quadro de H. Roberto (quadro privado).

RESUMO

Tendo como base quatro narrativas medievais de conquista – o relato epistolográfico *De Expugnacione Lyxbonnensi*, A Conquista de Lisboa aos Mouros, os poemas narrativos *Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio*, a Tomada de Santarém e a Tomada de Alcácer do Sal, *Quomodo capta fuit Alcaser a Francis* e, por fim, a crónica sobre a conquista definitiva do Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros* - este trabalho pretende analisar o imaginário e a memória ali fixados por escrito, considerando que os textos são também a expressão de mentalidades e do imaginário veiculados através da produção de imagens visuais contidas nos textos, encontrando-se aliados a certas intenções e inseridos num determinado contexto histórico.

As imagens transmitidas pela narrativa permitem também a consolidação de certos ideais e tratando-se, como no presente trabalho, de textos referentes a batalhas de conquista que ocorreram em diferentes momentos dos chamamentos às Cruzadas, eles permitem transmitir também imagens de uma gesta e de acontecimentos que eram a celebração de determinados ideais e valores praticados ao serviço da Fé.

Palavras-chave: Idade Média, crónicas, cruzadas, imaginário, mentalidades.

ABSTRACT

Based on four medieval narratives of conquest - the epistemolographic account of *Expugnagione Lyxbonnensi*, The Conquest of Lisbon to the Moors, the narrative poems *Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio*, the Capture of Santarém and the Capture of Alcácer do Sal, *Quomodo capta fuit Alcaser a Francis* and, finally, the chronicle of the final conquest of the Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros* - this work aims to analyse the imaginary and memory fixed in narratives, considering that texts are also the expression of mentalities and collective imaginary that are transmitted through the production of visual images and that they are coupled to certain intentions and inserted in a certain historical context.

The images transmitted by the narrative also allow for the consolidation of certain ideals and, as in the present work, we are looking at texts referring to battles of conquest that occurred at different times of the calls to the crusades, these texts also transmit images of a gesture and deeds which were the celebration of certain ideals and values practised in the service of faith.

Key words: Middle Age, chronicles, crusades, imaginary, mentalities.

RESUMEN

Teniendo como base cuatro narrativas medievales de conquista – el relato epistolográfico *De Expugnagione Lyxbonnensi*, la conquista de Lisboa a los moros, los poemas narrativos *Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio*, la toma de Santarém y la toma de Alcácer do Sal, *Quomodo capta fuit Alcaser a Francis* y, finalmente, la crónica sobre la conquista definitiva del Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros* – este trabajo pretende analizar el imaginario y la memoria fijados en la época por escrito, considerando que los textos son también la expresión de mentalidades y del imaginario vehiculados a través de la producción de imágenes visuales contenidas en los textos, teniendo como objetivo ciertas intenciones y estando inseridos en un determinado contexto histórico.

Las imágenes transmitidas por la narrativa permiten igualmente la consolidación de ciertos ideales y tratándose, como en el presente trabajo, de textos referentes a batallas de conquista que tuvieron lugar en diferentes momentos de los llamamientos a las Cruzadas, estos permiten transmitir a su vez imágenes de una gesta y de acontecimientos que eran la celebración de determinados ideales y valores practicados al servicio de la Fe.

Palabras clave: Edad Media, crónicas, cruzadas, imaginario, mentalidades.

Dedicatória:

Aos meus filhos Vasco e Simão,
à avó Ceda,
à tia Marília,
ao meu pai,
e à minha amiga Ana.
Eles sabem porquê.

Agradecimentos:

Este trabalho nunca poderia ter sido realizado sem o incentivo da minha orientadora, a Professora Doutora Isabel de Barros Dias, a quem estou muito grata pelo apoio, pela disponibilidade e pelas palavras de apreço e de crítica construtiva. Muito obrigada.

Atrevo-me a dizer que, no que diz respeito à área de Estudos Medievais, o interesse do estudante não é suficiente, sendo muito importante o tipo de abordagem às temáticas por parte do Professor. Consigo, cara Professora, os Estudos Medievais ganharam em mim uma adepta incondicional.

Um agradecimento especial vai para as funcionárias da Biblioteca Manuel Teixeira Gomes – Biblioteca Municipal de Portimão –, pela simpatia, profissionalismo e disponibilidade. Muito obrigada a vós todas.

Índice

Créditos de foto	II
Resumo	III
Abstract	IV
Resumen	V
Dedicatória	VI
Agradecimentos	VII
Índice	VIII
Introdução	1
Metodologia de análise	5
I. IMAGINÁRIO, IMAGEM E REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA	7
II. MEMÓRIA, MITO E O IMAGINÁRIO MEDIEVAL	12
1.1. O mito cristão e o ideal de cavalaria	16
1.2. A função cruzadística e as ordens militares religiosas	22
III. O <i>CORPUS</i> DE ANÁLISE E A SUA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	30
IV. RELATOS DE CONQUISTA	37
1. A Conquista de Lisboa (1147)	38
<i>De Expugnatione Lyxbonnensi</i>	
2. A Conquista de Santarém (1147)	55
<i>Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio</i>	
3. A Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)	65
<i>Quomodo capta fuit Alcaser a Francis</i>	
4. Crónica da Conquista do Algarve (1249-1250)	72
<i>Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros</i>	

V. MENTALIDADE E IMAGINÁRIO NOS RELATOS DE CONQUISTA	82
A GUERRA, OS MILAGRES, AS IMAGENS E A RELIGIÃO	
Características, semelhanças e disparidades nos textos analisados	
CONCLUSÃO	104
Bibliografia	108

[...] car l'histoire est transformation et mémoire, mémoire d'un passé qui ne cesse de vivre et de changer sous le regard des sociétés successives.¹

Introdução

Idade Média e Memória

É muito comum designar a Idade Média como a “idade das trevas”, esquecendo que esta época possuía quadros mentais próprios e diferentes dos nossos, os quais não podem ser encarados sob o nosso ponto de vista coetâneo. É interessante verificar que foi precisamente a Idade Média que integrou, retomou ou refundiu tradições pagãs, adaptando-as ao contexto e à época em que estas eram necessárias para veicular uma ideologia e determinados valores. A Idade Média foi também uma época em que o papel da mulher tinha uma certa importância, sendo este papel espelhado nas várias lendas em que as personagens femininas aparecem como seres sobrenaturais que podem dar (e tirar) a fecundidade, o poder e premiar boas condutas com riqueza e o seu amor, sendo, por vezes, apresentadas de forma contraditória. Estas criaturas que a Igreja tinha integrado no sobrenatural cristão, estas mulheres, as fadas, surgiam também como as personagens que encarnavam na imaginação do Homem da Idade Média todos os fantasmas ligados à feminilidade, animalidade e alteridade.²

É também a Idade Média que deixa vislumbrar que cada civilização possui os seus próprios mitos ou é herdeira de mitologias logicamente coerentes no seu conjunto, como refere Claude-Gilbert Dubois³ e que nos forneceu as bases – quer queiramos ou não – para o nosso pensar e sentir como comunidade e para a construção da nossa memória e valores.

A memória do passado é construída e preservada muitas vezes de acordo com os propósitos e motivações de quem a conserva em seu poder, sendo transmitida também pela

¹ LE GOFF, Jacques, *Un Autre Moyen Âge*, Paris: Quatro Gallimard, 1999, p. 454.

² Cf. HARF-LANCNER, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, Paris: Hachette Littératures, 2003.

³ DUBOIS, Claude-Gilbert, “Introduction: II. Les modes de classification des mythes”, in THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: ellipses, 1998, p. 35.

escrita. Se as imagens transmitidas pela narrativa propagam determinadas imagens e metáforas, elas permitem também, através destas, a consolidação de certos valores e ideais.

No presente trabalho, iremos ocupar-nos de quatro relatos de conquista, elaborados em diferentes épocas das Cruzadas à Terra Santa, tendo eles sido feitos eventualmente com diferentes propósitos: trata-se dos relato epistolográfico *De Expugnagione Lyxbonnensi*, A Conquista de Lisboa aos Mouros, os poemas narrativos *Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio*, a Tomada de Santarém e a Tomada de Alcácer do Sal, *Quomodo capta fuit Alcaser a Francis* e, por fim, a crónica sobre a conquista definitiva do Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros*. Tratando-se, aqui, de relatos referentes a batalhas de conquista ou de reconquista (a primeira tentativa da conquista de Lisboa já teria sido realizada em 1142 por D. Afonso Henriques), estes textos conseguem transmitir também imagens de uma gesta e de acontecimentos que eram ainda a celebração de determinados ideais praticados ao serviço da Fé.

Tendo a História a preocupação de situar temporal e geograficamente as personagens e os acontecimentos, é a narrativa, com a sua emotividade e características estéticas, que transmite atitudes, sensibilidades e medos permitindo, deste modo, uma aproximação às mentalidades. É precisamente a Idade Média, como já enunciámos, que será uma época muito fecunda em mitos, lendas e outras criações cujos motivos coincidem com a sociedade em que estão inseridos, os quais sofrem uma certa mudança consoante o simbolismo que pretendem transmitir e perpetuar.

Os relatos de conquista eram escritos sobre acontecimentos e/ou pessoas, acerca dos quais era importante preservar o momento e a gesta, para os conservar na memória geral, fixando-os pela escrita e perpetuando, assim, os acontecimentos.

Pensamos que o momento da narração traduz também um determinado momento histórico e, conseqüentemente, transmite as mentalidades e a construção de um mundo político, emocional e mental, em que a narrativa desempenha um papel importante na construção de uma identidade individual e de grupo, contribuindo para a propagação e fixação de uma memória colectiva e individual e, no caso português, eventualmente também para a consolidação da Nacionalidade.

Os quatro relatos que nos propomos analisar quanto às questões das mentalidades e do imaginário medieval e cultural (e das suas motivações) foram escritos referindo-se a

momentos importantes para Portugal e para a Península Ibérica, os quais decorrem nos séculos XII-XIII (Conquista de Santarém e Lisboa, ambas no ano de 1147 – o relato sobre a conquista de Lisboa terá sido elaborado entre a segunda metade do séc. XII e a primeira década do séc. XIII; o relato da conquista de Santarém a qual se realizou meses mais cedo, terá sido efectuado provavelmente nos primeiros anos da década de 60 do séc. XII –, de Alcácer do Sal, em 1217, e a conquista definitiva do Algarve em 1249-50) e que espelhavam as transformações que estavam em curso nestes séculos. Estes conflitos entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica se, por um lado, ajudavam a estabelecer os reinos ibéricos, por outro lado fortaleciam também “pequenas lideranças regionais” que acabavam por adquirir uma “forte autonomia frente a intervenções externas”, como refere Jonathas Oliveira.⁴

É através da narrativa que o real adquire um valor histórico (talvez por isso as imagens das batalhas realcem frequentemente os elementos descritivos), surgindo o discurso muitas vezes como fonte de construção e de legitimação de um nome, de uma linhagem, de aspirações por parte de um grupo social ou de celebração da gesta.

Queremos com isto dizer que os textos devem ser analisados sob um ponto de vista multidisciplinar que visa demonstrar a relação estreita que há (ou que deveria haver) entre a História, a Cultura e a Literatura e como estas contribuem para uma memória legitimadora.

Na análise destes quatro relatos – os quais, como já referimos, são textos muito diferentes, realizados em momentos das Cruzadas à Terra Santa e da Reconquista também diferentes, tratando-se de do relato epistolográfico sobre *A Conquista de Lisboa aos Mouros* e a *Crónica da Conquista do Algarve* e de dois poemas narrativos sobre *A Conquista de Santarém* e sobre *A Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros* – iremos tentar verificar também se o que é omitido (a omissão) será tão importante como os factos assinalados e se a possível ausência de fontes autorais expressará “a existência de uma *auctoritas* imanente à própria escrita”, como refere Carlos Carreto.⁵

Luís Krus⁶, por seu lado, considera que a narrativa não veicula apenas valores, mas também cria preceitos e modelos de comportamento, destacando a importância

⁴ Cf. OLIVEIRA, Jonathas, “Algumas reflexões sobre a *Chronica Gothorum*”, in *Actas da X Semana de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro: PEM, 2014, pp. 232-242.

⁵ CARRETO, Carlos, “Ali se mudou a aventura... O imaginário mítico no pensamento de Luís Krus”, in *Medievalista*, n.º 22 (2017), p. 8.

⁶ KRUS, Luís, *A Construção do Passado Medieval*, Lisboa: IEM, 2010.

antropológica e ideológica da narrativa para a construção e preservação do passado; Krus estabelece ainda uma relação entre o mito, a construção da memória e a legitimação do poder. Para este autor, nos relatos estaria expresso o imaginário micropoético⁷, constituindo as rivalidades entre figuras as concorrências de modelos míticos.

Além disso, as narrativas teriam sido realizadas com base na crença de uma continuidade, surgindo aqui a História como a elaboração de narrativas memoráveis; só o que contribuía para vencer a morte e assegurar a continuidade do grupo merecia ser lembrado e destinava-se à preservação do espírito nacional, como refere José Mattoso.⁸

Mattoso acrescenta ainda que “Os símbolos e os mitos têm uma eficácia insubstituível, como representações mentais de vínculos invisíveis e a sua carga é tanto mais emotiva – e portanto mais vinculadora – quanto maior é a «coesão da colectividade»”.⁹

É também este intuito laudatório das narrativas juntamente com as representações mentais e o imaginário que pretendemos analisar, os quais são justificados pelos acontecimentos e que possivelmente têm propósitos legitimadores, traduzem a memória de grupos e o propósito de preservar esta memória para a eternidade.

⁷ Tal como Gilbert Durand, que considera que a imaginação é uma narrativa micropoética, a qual conhece variações periódicas e cíclicas regidas pela lei da alternância. O imaginário está sujeito ao retorno periódico das mesmas estruturas e é isso que lhe permitirá proceder à verificação de regularidades repetitivas na História. Cf. DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à la archétypologie générale*, 12.^a edição, Paris: Dunod, 2016 (1969).

⁸ MATTOSO, José, “As Três Faces de Afonso Henriques”, in *Penélope: Fazer e desfazer a História*, n.º 8 (1992), pp. 25-42.

⁹ *Idem*, p. 30.

Metodologia de análise

A identificação do tema do trabalho de dissertação “Memória e imaginário medievais em quatro relatos de conquista”, decorre da leitura dos relatos sobre *A Conquista de Lisboa aos Mouros*, *A Tomada de Santarém*, o poema sobre *A Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros* e a *Crónica da Conquista do Algarve* e do interesse pelas representações mentais e pelo imaginário medievais.

Tencionamos proceder à delimitação do *corpus* textual, fazendo uma comparação entre os vários documentos, destacando as semelhanças e as disparidades, fazendo uma reflexão sobre o que poderá ter motivado estas características, o papel das suas imagens visuais e abordando a escolha dos seus figurantes (como, por exemplo, o papel dos Cruzados na Crónica d’ *A Conquista de Lisboa*, a importância da exortação de D. Pedro Pitões realizada aos Cruzados no Porto, o discurso de D. João Peculiar, arcebispo de Braga); inseriremos os documentos na sua época e contexto históricos, tentando também chegar às representações mentais, ao imaginário medieval e a determinados modelos de conduta expressos nos documentos.

Faremos uma análise qualitativa, em que iremos analisar as características particulares dos relatos, tentando estabelecer uma relação entre as particularidades da narrativa e a possível tendência ideológica e religiosa da narrativa para, deste modo, tentar chegar às mentalidades, ao imaginário e ao tipo de noção religiosa presentes nas obras.

Debater-nos-emos, entre outras, ainda com as seguintes questões:

- Até que ponto a guerra terá também contribuído para a formação da mentalidade medieval? Será realmente a guerra “uma das funções mais constantes e formativas” da mentalidade medieval, como referia Maria Leonor Carvalhão Buescu?¹⁰
- Tratando-se de géneros diferentes (duas crónicas e dois poemas narrativos), terão os textos propósitos, públicos e motivações diferentes?

¹⁰ BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Literatura Portuguesa Medieval*, Lisboa: Universidade Aberta, 1990, p. 95.

- Estaremos perante um ideal de cruzada nestes textos, ao qual Vasconcelos e Sousa¹¹ se referiu quando abordou no seu artigo a memória da Batalha do Salado e, com isso, também perante um determinado ideal de cavalaria próprio da Idade Média?

Consequentemente, torna-se premente a escolha da bibliografia necessária ao desenvolvimento do estudo, pelo que foram escolhidas obras sobre a Idade Média e estudos realizados no âmbito do imaginário e das mentalidades medievais de autores como Luís Krus, Jean Flori, José Mattoso e Jacques Le Goff que privilegiam a análise e o ponto de vista interdisciplinares.

Para a temática das Cruzadas e dos sinais e imagens visuais transportados nas narrativas iremos basear-nos nos trabalhos de Carl Erdmann, Martin Heinzmann, Gilbert Constable, H.E.J. Cowdrey, Jonathan Philipps, Marcus Bull, Giselle de Nie, Patricia Cox Miller, entre outros.

No que se refere ao mito e à simbologia pretendemos apoiar-nos ainda em artigos e obras de Mircea Eliade e Georges Dumézil, nomeadamente porque este último¹² atribui ao símbolo um valor cognitivo, considerando-o como fazendo parte da vida espiritual e cuja sobrevivência se verificou graças à Literatura.

Para o imaginário, utilizaremos ainda obras de Gilbert Durand, Claude-Gilbert Dubois e Joël Thomas, entre outros.

¹¹ SOUSA, Bernardo Vasconcelos e , “O Sangue, a Cruz e a Coroa: a memória do Salado em Portugal”, *in Penélope*, n.º 2 (1999), pp. 27-48.

¹² DUMÉZIL, Georges, “Avant-Propos”, *in Images et symboles*, Paris: (tel) Gallimard, 1980 (1952), p. 16.

I.

IMAGINÁRIO, IMAGEM E REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA

*L'image, médiateur incontournable, en devient l'élément central, en même temps que l'imaginaire se révèle seul cadre capable de prendre en compte cette perspective nouvelle de la complexité, dans le monde des images.*¹³

I

Imaginário, imagem e representação simbólica

O imaginário, segundo Joël Thomas¹⁴, não é nem um lugar nem uma coisa material. É um sistema, uma relação, uma lógica dinâmica de composição de imagens (imagens fragmentárias), sendo os símbolos e os mitos indissociáveis desta noção de imaginário e a sua organização o elemento que confere sentido a estas “dádivas brutas” da memória ou da percepção. No trabalho, vamos partir desta noção e definição de Joël Thomas, segundo a qual o imaginário é um sistema organizador de imagens que lhes confere uma profundidade ao ligá-las entre si¹⁵; o imaginário é, então, encarado como uma espécie de rede em que o sentido se encontra sempre na sua relação com as imagens; é este novo estatuto de imagem que gera a noção do imaginário ao fazer do imaginário o ambiente relacional da imagem e ao conferir à imagem o papel de mediadora a qual acentua os esquemas dinâmicos do imaginário.

Dubois, por exemplo, afirma que é o *corpus* das mitologias que são regidas por princípios estruturantes que definem o imaginário; este não é uma “ficção” gratuita mas uma ordem simbólica que se refere, dentro do símbolo, à ordem das realidades que constituem o

¹³ THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l' Imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998, p.16

¹⁴ *Ibidem*, p.16 e ss.

¹⁵ “[...] la notion d'«imaginaire» a pris un tout autre sens: non plus le terme opposé à celui de «réel» [...] mais **un système, un dynamisme organisateur des images**, qui leur confère une **profondeur** en les reliant entre elles”. Cf. THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l' Imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998, p. 15.

seu simbolizado global,¹⁶ sublinhando ainda o papel do que ele designa por “l’activité imaginaire”.¹⁷

O imaginário surge para ele, então, como o dinamismo organizador entre as diferentes instâncias fundadoras, sendo estas instâncias – tal como o sistema “vivo” – em pequeno número, mas com combinações infinitas. As imagens do imaginário são simultaneamente mutáveis e sempre as mesmas e têm a capacidade de associar situações aparentemente opostas.

Para Dubois¹⁸ ainda, os territórios onde se realizam as operações do imaginário são a imagem, o signo e o símbolo, sendo os estudos sobre o imaginário o ponto de encontro do processo de representação, *mise en image*, e de significação, *mise en sens*.

A **imagem** é a *mimesis*, ou seja, todas as capacidades de reprodução; o **signo** é a *semiosis*, que estabelece uma ligação entre o substrato material (significante) e o conteúdo representável ou pensável (significado) ou ainda entre o material inteligível aos sentidos, de base material, cujos modos de apreensão são sensitivos (significante), e a representação mental (significado), a qual pode revelar-se como uma imagem interna, uma recordação. Dubois refere ainda que todo o signo tende para a monosemia, de forma a evitar a ambiguidade.

Tal como o signo, o **símbolo** é constituído pela ligação estabelecida entre o simbolizando e o simbolizado, tendo o simbolizado uma base material (tal como o significante), mas esta pode assumir formas complexas, em forma de polissemia. O simbolizando carrega sentidos múltiplos, exigindo um trabalho de interpretação. A relação de simbolização/representação simbólica, ainda segundo Dubois, realiza-se por descontinuidade – relação que Dubois designa de “fractura” entre o simbolizando e a totalidade dos sentidos - cujo resultado é a ocultação de uma parte do sentido que, no entanto, permanece quebrada mas que continua a agir, reagindo sobre o psiquismo do seu descritor. Como consequência deste processo, o

¹⁶ “.. l’imaginaire n’est pas une fiction gratuite, mais un ordre «symbolique» référant, par les moyens définis dans le symbole, à l’ordre des réalités qui est son symbolisé global”. Cf. Claude-Gilbert DUBOIS, “Image, signe, symbole”, in THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l’Imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998, p. 35.

¹⁷ “L’activité imaginaire consiste a subjectiver cet objet en lui insufflant une vie et une signification qui ressortissent du sujet.”, *op. cit.*, 1998, p. 23.

¹⁸ DUBOIS, Claude-Gilbert, “Image, signe, symbole”, in THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l’imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998, pp. 22-26.

símbolo remete para um carácter misterioso e o sujeito da recepção encontra-se implicado no processo de representação simbólica (simbolização).

Sendo assim, o símbolo tem um valor emocional porque é uma manifestação visível de um arquétipo 3 (cf. C.G. Jung)¹⁹ num processo de individuação, revestindo-se de uma larga extensão cultural que Dubois designa por “caractère d’universalité”.²⁰

Referindo-se à representação simbólica, Dubois conclui que

Toute figuration, y compris l’allégorie, peut revêtir un caractère symbolique si l’on supprime le blocage du sens, et si le libre jeu de l’interprétation retentit sur le sujet de réception par recours à des fantasmes personnels ou à des archétypes. L’image emblématique devient énigmatique et prend fonction de symbole. Le récit de parabole ou de l’apologue développe un complexe de sens, dont une partie, inconsciemment perçue, réagit sur le récepteur, pour constituer un **conte** ou un **mythe**, genres dont le mode d’expression ressortit fondamentalement d’un agencement de symboles.²¹

Para Dubois, o imaginário da História é transposto na narrativa e na Literatura através de um processo permanente de mitificação, sendo este processo o que ele designa por “metamorfose dos factos”²² que, sob a pressão do imaginário, criou uma mitologia de forte valor afectivo que domina a realidade. As comunidades civis e religiosas teriam criado uma história fabulosa que contribui para a constituição da sua identidade e que incluem na sua literatura de forma a justificar a sua posição coetânea ou a sua ambição futura.

Para Gilbert Durand, o imaginário é também o conjunto das imagens mentais e visuais, organizadas entre elas pela narração mítica, pela qual a humanidade organiza e expressa simbolicamente os seus valores existenciais e a sua interpretação do mundo.²³

O imaginário é igualmente o recurso supremo da consciência e manifestação de antagonismos que existem na realidade. O autor refere ainda que o imaginário é a estrutura complexa e variada da imaginação e constitui o produto instituído em imagens de símbolos e de mitos, fontes de experiências intensas.

¹⁹ JUNG, Carl Gustav, “Über die Archetypen des kollektiven Unbewusstes”, in *Bewusstes und Unbewusstes: Beiträge zur Psychologie*, col. Psychologie Fischer, Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp.11-53.

²⁰ “On en conclura que le symbole revêt un caractère **d’universalité** (ou de moins de large extension culturelle), qui lui fait transcender «l’arbitraire» du signe, en reposant sur des analogies structurelles”, DUBOIS, Claude-Gilbert *op. cit.*, 1998, p. 25.

²¹ DUBOIS, Claude-Gilbert, *op. cit.*, 1998, p. 26.

²² *La métamorphose des faits*. Cf. *ibidem*, contracapa.

²³ DURAND, Gilbert, *L’Imaginaire. Essay sur les sciences et la philosophie de l’image*, Paris: Haitier, 1994, p. 10.

Mircea Eliade²⁴, refere que, no que diz respeito às imagens arquetípicas e ao simbolismo cristão, embora o simbolismo cristão não remeta o crente para os arquetipos e mitos imanentes no Cristianismo, acentuando preferivelmente a mão e o poder de Deus na condução da história, a Igreja tratou de “evangelizar” as grandes imagens universais, por exemplo a imagem do sol, da lua, da água, do bosque, do mar, tratando-se do que Eliade chama de “puissances affectives”, com vista a poder chegar a mensagem ao inconsciente comum. É a manifestação de Deus no Tempo que assegura, aos olhos dos Cristãos, a validade dos símbolos e das imagens.

Para Mircea Eliade, o símbolo é um modo autónomo de conhecimento, que revela os aspectos mais profundos da realidade, os quais desafiam outros meios de conhecimento, sendo as imagens, os arquetipos e os símbolos vividos e valorizados de forma diversa pelas sociedades; o produto dessas adequações múltiplas constitui, em parte, para este autor, os “estilos culturais”.²⁵

Mircea Eliade refere ainda que a História não modifica radicalmente a estrutura de um simbolismo imanente: a História acrescenta continuamente significados novos, que, no entanto, não destroem a estrutura do símbolo. A reintegração por Cristo e pela Igreja das grandes imagens do Sol, da Lua, do bosque, da água e do mar significam uma “evangelização” dos poderes que revelam afeição, os quais são designados por estas imagens. É por isso que, por exemplo, o simbolismo da água continua presente nas histórias judaico-cristãs: a água simboliza, como Eliade ainda refere, “la somme universelle des virtualités”²⁶, constituindo a fonte e a origem de todas as possibilidades da existência.

Jacques Le Goff refere que é o “maravilhoso” presente em textos da Idade Média, que fornece elementos para o universo do imaginário medieval, sendo as fontes e os “reservatórios” históricos do imaginário a Bíblia, a Antiguidade, as tradições pagãs, as heranças orientais, o folclore e também os elementos da natureza²⁷. Este maravilhoso sobrenatural e o sobrenatural diabólico reflectem-se no vocabulário com o surgimento ou a extinção de determinados termos.

²⁴ Cf. ELIADE, Mircea, *Images et symboles*, Paris: tel Gallimard 1980 (1952), pp. 225-241.

²⁵ Cf. ELIADE, Mircea, *ibidem*, p. 18, p. 242 e p. 245.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 212.

²⁷ Cf. LE GOFF, Jacques, *Un Autre Moyen Âge*, Paris: Quatro Gallimard, 1999, pp. 435-436.

II.

MEMÓRIA, MITO E O IMAGINÁRIO MEDIEVAL

*Le mythe est un discours mensonger parce qu'il traduit la vérité en images.*²⁸

II

Memória, mito e o imaginário medieval

Sendo a finalidade deste trabalho a análise do imaginário, da memória e das mentalidades em quatro relatos de conquista, é necessário que estes conceitos sejam particularizados. Tal como Luís Krus²⁹, tomaremos os conceitos “memória” e “imaginário” em dois significados que se encontram interligados, sendo estes conceitos a expressão de quadros mentais construídos pela sociedade medieval, a qual também retomou tradições ou as refundiu e em que certos acontecimentos ou crises eram considerados pelas populações como castigo divino. O clero, desempenhando o papel de mediador, procurava assegurar não só o património mas também conseguir a supremacia espiritual, em que o “modelo inspirador das práticas jurídico-eclesiásticas era o Velho Testamento” e a invasão árabe era interpretada como castigo dos pecados cometidos por alguns reis e nobres visigóticos.³⁰

Porém, a noção e a memória dos acontecimentos nem sempre é linear; o relato de acontecimentos é ampliado e interpretado de forma escatológica, criando-se também um tempo alternativo ao tempo antes das incursões e da invasão muçulmanas. Ao construir os seus mitos, o grupo social está a criar a sua própria história e a participar no seu próprio passado, transmitindo ainda os seus valores.

²⁸ Teão de Alexandria, *Progumnastata*, III, apud MONNEYRON, Frédéric, e THOMAS, Joël, *Mythes et Littérature*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 17.

²⁹ KRUS, Luís, *A construção do passado medieval. Textos inéditos e publicados*, Lisboa: IEM, 2011, p. 26.

³⁰ *Ibidem*. Esta relação remota com o passado e a sua causalidade faz lembrar, neste contexto, facetas da atmosfera e mentalidade místicas designadas por Lévy-Bruhl de “mentalidade pré-lógica” no sentido em que – ao contrário do nosso pensamento de sociedade lógica que usa um material complexo de conceitos, categorias e termos não concretos – se interpretam sinais e acontecimentos de forma emocional e em conjunto e, de certa forma, previamente fixados, constituindo isto uma forma de pensamento social transmitido pela memória: “C’est en un mot, par l’atmosphère mystique où baignent les faits et que les empêche d’être des batailles, des massacres et des révolutions.” Cf. LÉVY-BRÜHL, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, 9.^a edição, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 146.

Cada civilização, como referia Dubois³¹, tem o seu quinhão próprio de mitos; a sua mitologia é herdeira de mitologias que se encontram organizadas de forma coerente e lógica. Esse *corpus*, que é regido por princípios estruturantes, define o imaginário: segundo Dubois, o imaginário não é uma ficção gratuita mas uma ordem simbólica que refere, através de meios definidos no símbolo, a ordem das realidades que constitui o seu simbolizado global. Um motivo mítico não pode ser compreendido isoladamente mas deve ser incluído dentro de uma série de outros motivos. O pensamento mítico possui uma lógica que não é redutível às lógicas racionais.

Para Jacques Boulogne³² uma das pretensões epistemológicas do mito é a representação dramática em imagens do desconhecido, ao ponto de esta representação ser admitida por um grupo social e transmitida pela tradição. O mito, além da representação eficaz do desconhecido, aparece também como um elemento que integra antigos conhecimentos e tradições nos novos conhecimentos vigentes.

Boulogne refere ainda que, por exemplo na memória rural, apareceram com a Reconquista as figuras das Mouras encantadas que albergam tesouros, desempenhando o papel de transmissoras de riqueza ou de satisfação de desejos a camponeses que não tinham quebrado nenhum interdito e funcionando, no fim de contas, como divindades, como as fadas, as ninfas e os génios; estes seres simbolizavam um tempo, uma determinada conjuntura e situações, cujas causas não eram compreendidas e que não se podiam controlar.³³

O mito, segundo Frédéric Monneyron e Joël Thomas³⁴ responderia, assim, a três necessidades:

- uma necessidade poética que visa uma versão estética;

³¹ DUBOIS, Claude-Gilbert, *op. cit.*, 1998, p. 35.

³² “[...] une représentation imaginée et dramatisée de l’inconnu, une représentation efficace au d’être admise par tous les membres d’une collectivité et d’être ensuite transmise par la tradition, une représentation qui tire son efficacité de ce qu’elle réussit à apprivoiser l’invisible en accord avec l’ensemble des autres connaissances en vigueur.” Cf. BOULOGNE, Jacques, *Les systèmes mythologiques*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 27.

³³ Em Portugal, mesmo no séc. XIX, o último romance de Almeida Garrett que foi descoberto, *A Moura Encantada*, espelha esta questão da figura da Moura como uma espécie de fada que alberga tesouros ou concede dons. Cf. Almeida Garrett, *A Moura Encantada*, Suplemento do Diário de Notícias, 29 de Dezembro de 2004.

³⁴ MONNEYRON, Frédéric, e THOMAS, Joël, *Mythes et Littérature*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 16.

- uma necessidade pedagógica, que visa uma versão moral;
- uma necessidade religiosa que visa uma escatologia.

Para Georges Gusdorf³⁵, o mito funciona como uma conduta, um retorno à ordem, um protótipo de equilíbrio do Universo e como uma forma de orientação, sendo através deste que o Mundo adquire um sentido. Para Gusdorf, o mito não é um pensamento, mas uma forma de posicionamento do indivíduo na realidade, assumindo o mito o princípio de uma realidade exemplar que a conduta humana deverá repetir³⁶ e que Gusdorf designa como “liturgia de repetição”. Memória, mito e imaginário encontram-se, assim, interligados, constituindo a chave para a imaginação e mitologia da comunidade escapando-se, muitas vezes, a uma explicação causal e racional ou, pelo menos, “estranha” à nossa compreensão coetânea.

Mas a memória, o mito e o imaginário além de estarem ligados entre si, constituem uma forma de orientação e, simultaneamente, são os elementos que conferem um sentido e posicionam um indivíduo na sua respectiva sociedade, traduzindo os seus quadros mentais e servindo de “cadinho” para os acontecimentos, as crises, as tradições, os medos e as esperanças dos indivíduos. Perenes, por muito que o positivismo tenha tentado apagá-los, ao tentar defender que o único modo de conhecimento autêntico seria o científico (também dos humanos) eles ainda estão vivos, sendo, de certa forma, “redescobertos” pelos Românticos no século XIX e, mais tarde, trabalhados no século XX.

Na memória, no mito e no imaginário, encontra-se também um poço de sabedoria antiga acumulada, adaptada e reformulada pela Igreja mais tarde, com elementos muitas vezes opostos à cultura do saber oficial, a qual se confundia na Idade Média com a cultura clerical.

O mito, o imaginário e a sua filha, a memória, conduzem-nos a caminhos, medos e metáforas do nosso ser, aparentemente incompreensíveis especialmente para muitos dos nossos semelhantes do século XXI: numa época de tecnicismo e aparente “coisificação” ou “divisão e tribalismo” ainda mais acentuados dos seres humanos, por um lado, e muitas vezes

³⁵ Cf. BUSDORF, Georges, “La conscience mythique comme structure de l’être dans le monde”, in *Mythe et Métaphysique*, Paris: Flammarion, 1953, p.18.

³⁶ “Le mythe ne se situe pas en dehors du réel, puisqu’il se présente comme une forme d’établissement dans le réel. Il formule un ensemble de règles précises pour la pensée et pour l’action. [...] Loin d’être déréistique, le mythe constitue un formulaire ou une stylistique du comportement humain dans son insertion parmi les choses. La philosophie s’efforce de redoubler le monde. Elle constitue un monde en idée. Le mythe demeure à fleur d’existence.” Cf. GUSDORF, Georges, “L’ Experience Mythique Comme Liturgie de Répétition”, in *Mythe et Métaphysique*, Paris: Flammarion, 1953, p. 25.

“sobrehumanização” dos animais, por outro, é importante trilhar os caminhos do mito e do imaginário percorridos pelos nossos antepassados. Porque nestas tentativas de aplicação de rótulos a seres humanos, em que uns, devido a género, etnia, país, “activismo” político ou ecológico são considerados “melhores” e mais “certos” do que os outros, também estão presentes as incertezas e os medos dos seres humanos que a Antiguidade e a Idade Média conseguiam expressar ou dar voz com a sua mitologia.

1.1. O mito cristão e o ideal da cavalaria

Cada período histórico tem os seus mitos. Existem ainda mitos semelhantes em outras culturas, em diferentes épocas e diferentes contextos que levam a que estes sejam alterados conforme a época, o contexto e a finalidade. A isto Frédéric Monneyron e Joël Thomas designam como “constelação mítica”³⁷, considerando ser a função simbólica a “chave”³⁸ para a pluralidade dos mitos existentes.

Na ideologia cristã, estamos perante o mito cristão que Dubois ³⁹ refere como sendo o resultado de uma adaptação de elementos imputados ao Judaísmo mas com traços herdados da mentalidade pagã ou seja, a religião cristã terá permitido, por meio de adaptações apropriadas, a integração destes elementos estranhos, tendo sido bem sucedida neste processo. Como Dubois ainda alude, no Cristianismo, estamos, então, perante um processo de aculturação ou adaptação-recuperação de temas pagãos à nova crença, à ideologia e às realidades.

³⁷ MONNEYRON, Frédéric, e THOMAS, Joël, *Mythes et Littérature*, Paris: Presses Univ. de France, 2.^a ed., 2012 (2002), p. 93.

³⁸ MONNEYRON, Frédéric, e THOMAS, Joël, *ibidem*.

³⁹ Cf. DUBOIS, Claude-Gilbert, *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*, Bordeaux: PUB, 2009, p. 291 e ss.

Assim que o Cristianismo se tornou religião de estado nos finais do séc. IV com Teodósio I, ele teve à sua disposição uma determinada quantidade de “metáforas de poder”⁴⁰ herdadas do paganismo⁴¹, as quais utilizou para os seus intuitos.

Uma dessas metáforas era a metáfora do Sol, designando-se, a certo momento, Cristo como o “sol de justiça” ou o “sol da saúde” e aparecendo este simbolismo até na representação artística.

À medida que é conferido ao Cristianismo um estatuto oficial, os atributos solares pagãos que acompanham a figura de Cristo desaparecem. Dubois conclui ainda⁴² que, já durante o desenvolvimento do Cristianismo, durante o séc. I e o séc. IV, se verifica a presença de uma literatura cheia de acontecimentos maravilhosos, em que aparecem referências a anjos que acorrem em auxílio de seres humanos mortais ou em que são referidas almas humanas que, levadas para o céu, descobrem jardins celestes. Esta literatura constituirá a base para a formação de um cânon aceitável para a doutrina que será transportada para os *Actos dos Apóstolos* e para o *Apocalipse*, o último livro da Bíblia, transmitindo-se, deste modo, lendas e formando-se o imaginário dos fiéis sobre os desígnios de Deus para o futuro e sobre a vida de Jesus e da Santa Família, da Virgem, da morte dos Apóstolos, etc.

No *Apocalipse*, estaremos perante imagens simbólicas constituídas por elementos da natureza, apresentadas em forma de “visões”, tiradas do Antigo Testamento, dos apocalipses judaicos e dos mitos e lendas antigos: a sua função será revelar os desígnios de Deus para o futuro e consolar os justos perseguidos, reforçando a crença na vitória ou recompensa finais. Como Dubois ainda refere, a mitologia em gestação acompanha a nascença de uma religião

⁴⁰ Jean Flori refere-se também a essas metáforas, que podiam assumir um contexto militar, como meio de transmitir uma ideia e convencer os fiéis de que se tratava de um combate espiritual, a necessidade de opor resistência aos hábitos dos pagãos e fazer chegar a mensagem aos povos germânicos evangelizados, referindo-se especialmente às metáforas utilizadas pelo Apóstolo Paulo na sua *Carta aos Efésios*, em que são utilizados termos de cariz guerreiro e militar:

“Por isso, tomai a armadura de Deus, para que tenhais a possibilidade de resistir no dia mau e, depois de tudo terdes feito, de vos manterdes firmes.

Mantende-vos, portanto, firmes, tendo cingido aos vossos rins com a verdade, vestido a couraca da justiça e calçado os pés com a prontidão para anunciar o Evangelho da paz; acima de tudo, tomai o escudo da fé, com o qual tereis a capacidade de apagar todas as setas incendiadas do maligno. Recebei ainda o capacete da salvação e a espada do Espírito, isto é, a palavra de Deus.” Cf. *Carta aos Efésios*, 6, 10-17 (sublinhado nosso).

⁴¹ “Lorsque le christianisme investit l’Empire et devient religion d’état à la fin du IV^e siècle, sous Théodose I^{er}, les nouveaux maîtres de l’imaginaire politique collectif avaient à leur disposition un certain nombre de métaphores du pouvoir, légués par le paganisme [...]” Cf. DUBOIS, Claude-Gilbert, *op. cit.*, 2009, p. 291.

⁴² Cf. DUBOIS, Claude-Gilbert, *op. cit.*, 2009, pp. 149-152.

em formação e estabilização. Simultaneamente, no mito cristão, a História aparece como o prolongamento dos desígnios de Deus: o simbolismo apocalíptico anuncia o fim do mundo profético e reforça a “teologia da História”⁴³, segundo a qual os Homens que fazem a História estarão a cumprir um plano divino, ao mesmo tempo que é utilizada uma cronologia relativa das profecias, a qual não situa o fim do Mundo precisamente no tempo, cabendo aos Fiéis estarem atentos aos sinais que anunciariam o fim do Mundo e, como consequência, a chegada do Reino de Deus.

Segundo ainda Dubois⁴⁴ o Cristianismo mantém o carácter elitista e exclusivo (o Deus da revelação é o único e verdadeiro) mas humaniza-o por meio da Encarnação e junta-lhe o carácter de Universalidade, segundo o qual todos têm possibilidades de ascender a este estado elitista da revelação.

O monoteísmo (tal como no Judaísmo) é mantido, mas ocorre uma diversificação da imagem divina que pode manifestar-se de diversas formas (esta diversificação, segundo o ponto de vista deste autor, será muito útil para a interpretação e abordagem de milagres, manifestações divinas e sinais durante as Cruzadas e no estabelecimento, justificação e fixação da memória e imaginário cruzadísticos) e em que é instituído um mundo de intermediários (mártires, santos, Apóstolos). Para além disso, o Cristianismo modifica as práticas quotidianas em relação às práticas judaicas, instituindo a primazia da questão espiritual sobre o ritual⁴⁵, o que, juntamente como o seu cunho universalista e a refundição dos traços pagãos, irá contribuir para a sua divulgação.

Os literatos do Cristianismo formularão uma visão global da História, aplicando à formação da sua religião princípios de uma visão judaica e pagã-cristã e dando, como religião a nível do Estado, a ideia de que é a mão de Deus que conduz a História ou que Deus é o Senhor da História. No *Génesis* está expresso este conceito de que é Deus que domina a História, precisamente um dos elementos presentes no imaginário medieval.

É este estado elitista e a ideia de que a História é conduzida pela mão de Deus cujo caminho irá conduzir à glória final, juntamente com as metáforas de cariz militar (vide página 17, nota de rodapé 40), a herança pagã, a mudança favorável na atitude do

⁴³ Cf. FLORI, Jean, *La Fin du Monde au Moyen Âge*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2008, p. 8.

⁴⁴ DUBOIS, Claude-Gilbert, *op. cit.*, 2009, pp. 30-31.

⁴⁵ Cf. DUBOIS, Claude-Gilbert, *ibidem*.

Cristianismo no que diz respeito ao serviço militar (os primeiros Cristãos não tinham uma atitude favorável para com o serviço militar, julgando a sua fé ser incompatível com a condição de guerreiro)⁴⁶ que irão servir também de fundamento e justificação para o espírito de Cruzada. Para tal, havia que se construir um ideal de dedicação e sacrifício para com a Igreja, o rei, o senhor ou a dama e um sentido de honra, coragem humildade e orgulho.

Jean Flori⁴⁷ refere que é a partir da influência recíproca dos dois pólos – Igreja *versus* aristocracia laica – que foi conferida ao cavaleiro uma ética profissional, uma dignidade social e um ideal multifacetado, sublinhando que, ao antigo código deontológico dos cavaleiros que preconizava o dever de obediência ao senhor, a coragem e a eficácia no combate, juntam-se agora os deveres de defesa do reino e dos seus habitantes, de amparo aos fracos, às viúvas e aos órfãos . Este ideal, inspirado pela Igreja, influenciou a mentalidade cavaleiresca. A literatura, exprimindo as aspirações mais laicas dos próprios cavaleiros, ter-lhes-ia fornecido modelos de comportamento através das suas personagens que ajudaram a formar a ideologia cavaleiresca, fundada sobre valores próprios que foram venerados e perpetuados pelos próprios cavaleiros.⁴⁸

Jean Flori⁴⁹ refere ainda que a Cavalaria, tal como a conhecemos, pouco se encontra no Ocidente, antes do séc. XI ou XII, considerando-a ser um resultado de três agentes:

a) A herança de Roma, em que a língua, instituições, o Direito Romano, a cultura latina e a civilização formam a base comum, fazendo Richer de Reims referência a uma *ordo equestris*, uma classe aristocrática de criação imperial romana que corresponderia à nobreza franca. A ordem equestre, fundada pelo Imperador Augusto, para lutar contra o poder das famílias dos senadores que lhe eram hostis e que terá ocupado cargos importantes na administração civil e militar, demonstra que esta era uma época em que toda a administração é militarizada e as funções públicas são organizadas por uma *militia* de acordo com o modelo militar.

⁴⁶ Cf. FLORI, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Paris: Hachette Littéraires, 1998, p. 23.

⁴⁷ Cf. FLORI, Jean, *op. cit.*, 1998, *Avant-Propos*, Prefácio, pp. 7-8.

⁴⁸ Cf. *ibidem*.

⁴⁹ Cf. FLORI, Jean, *op. cit.*, 1998, pp. 11-28.

Com o Imperador Constantino a classe de membros da ordem equestre, provenientes da aristocracia senatorial, desaparece. Mais tarde, é com as invasões bárbaras que fica demonstrada a incapacidade das unidades de soldados colocados nas fronteiras do Império. Esse facto levou à formação de tropas de elites no interior do Império aquarteladas nas cidades, prontas a defender os habitantes perante os invasores. Este exército de fronteiras seria, por sua vez, composto por soldados romanos mas também por guerreiros germânicos, por mercenários individuais e seriam apoiados por unidades auxiliares de cavalaria, cujos membros eram recrutados entre os bárbaros, o que significa que, a par de uma romanização real, havia também a influência germânica no domínio dos métodos militares, das mentalidades e das relações sociais, especialmente a partir do Imperador Constantino, como Jean Flori ainda refere.

b) Os valores germânicos que Jean Flori considera terem exercido as influências mais profundas e duradouras no substrato romano⁵⁰ e nos quais aparecem os “traços embrionários” da futura cavalaria, espelhando o vocabulário⁵¹, as práticas guerreiras, os costumes, os valores de honra, a veneração do cavalo e da espada, as mentalidades das sociedades germânicas.⁵²

A sociedade germânica, ao contrário da romana, era uma comunidade constituída por guerreiros que exaltava as virtudes militares, considerando a valentia como uma virtude moral, conferindo à espada uma origem maravilhosa e atribuindo-lhe até nomes. Todos estes aspectos serão prenúncios das armas cavaleirescas que irão, mais tarde, adquirir traços míticos, tal como a *Excalibur* do rei Artur e dos Cavaleiros da Távola Redonda.

⁵⁰ “Mais les influences les plus profondes et les plus durables des Barbares sur le substrat romain viennent surtout des Germains romanisés, défenseurs sincères d’une civilisation qu’ils admiraient et dans laquelle ils avaient réussi à s’intégrer, non sans la modifier de manière appréciable.” Cf. FLORI, Jean, *op. cit.*, 1998, p. 14.

⁵¹ Ao contrário de Jean Flori, que considera que os povos germânicos deixaram muitos traços no vocabulário militar francês (cf. *op. cit.*, 1998, p. 21), Carolina Michaëlis de Vasconcelos refere que nenhuns desses povos germânicos impôs a sua língua aos vencidos, pelo facto de terem uma língua “não unitária” e porque a sua civilização era “inferior à dos Romanos” deixando-nos, no que diz respeito ao léxico militar, as palavras “guerra”, “trégua”, “elmo”, “estribo” e “espora”. Cf. VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, “Vocabulos Não-Latinos”, in *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa: Dinalivro, s.d., Parte I, pp. 14-15.

⁵² Tácito referia, entre outras questões, a índole belicista dos povos germânicos: *Nihil autem neque publicae neque privatae rei nisi armati agunt* [Os Germânicos tratam de todas as coisas públicas e privadas com as armas], descrevendo-os como povos que gostavam de armas e eram devotados ao seu chefe, seguindo-o até à morte. Cf. TACITUS *Germania*, edição em Latim-Alemão, Leipzig: Reclam, 1982, pp. 13-14; pp. 23-24.

c) A influência da Igreja, que levou a uma radicalização moral de tipo dualista, em que a guerra espiritual era travada entre as forças do Bem (a Igreja, pura, pacífica e Deus) e do Mal (Satã, mundo impuro, belicoso, violento, e os “maus cristãos”, os hereges).

Com o estabelecimento de estatuto de religião legítima por parte do Imperador Constantino (313) e a imposição do Cristianismo – pelo Édito de 391 – como religião de estado por Teodósio, que proibia as práticas pagãs, os imperadores surgem agora como representantes de Deus que detêm o poder laico no mundo exterior.

Jean Flori⁵³ refere ainda que o Concílio de Arles (314) testemunha já esta nova atitude favorável ao serviço militar, quando decide excomungar os fiéis que baixam as armas em tempo de paz.

Algum vocabulário de cariz militar, como já foi mencionado (vide página 17 desta dissertação), é utilizado como meio de fazer chegar a mensagem aos povos germânicos cristianizados, os quais professavam a forma ariana do Cristianismo, caracterizada pela rejeição da natureza divina de Cristo e cuja cultura desconhecia as noções de *caridade, paz, perdão e amor ao Próximo*, sendo ao mesmo tempo uma comunidade de guerreiros, determinada pelos combates e pelas armas.⁵⁴

Terão sido todos estes elementos diversos, adaptados e refundidos, em que costumes pagãos se fundiam com a religião cristã, que conferiram à nova sociedade uma unidade e ajudaram a criar e a perpetuar uma ideologia cavaleiresca.

Como Jean Flori logo refere, no início do seu livro,

Evoquer les chevaliers et la chevalerie au Moyen Age, c'est faire revivre des images qui semblent universelles et sans équivoque: celles des nobles héros aux armes étincelantes, surgissant des châteaux forts en brandissant des bannières aux couleurs chatoyantes pour se jeter, la lance au poing ou l'épée à la main, au secours de l'afligé, de la veuve et de l'orphelin.⁵⁵

⁵³ Cf. FLORI, Jean, *op. cit.*, 1998, pp. 24-28.

⁵⁴ José Mattoso, por seu lado, refere que, entre nós, a cavalaria nunca haverá de alcançar o prestígio que teve em outros países, dado que os membros da nossa alta aristocracia nunca assumiram realmente os valores e ideais da cavalaria, mantendo-se cá mais o significado profissional do termo “com muita persistência”, embora os valores ideológicos e a conduta moral que visa colocar a vida ao serviço de um ideal e de interesses mais elevados, preterindo os interesses pessoais, tivessem também chegado até nós. Cf. MATTOSO, José, “Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal”, in *Portugal Medieval: novas interpretações*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, temas portuguesas, 1992, p. 117.

⁵⁵ Cf. FLORI, Jean, *op. cit.*, 1998, p. 7.

serão estes, um dos lados da ideologia cavaleiresca – a função de socorro e de apoio aos mais fragilizados e vulneráveis – à qual se juntará a função protectora da religião, da Igreja e do Reino, legitimados e conduzidos pela mão de Deus.

Em seguida, como o caminho para a glória, conduzido por Deus, se revelava muitas vezes sinuoso, havia que, uma vez conseguida a vitória, dar-lhe o devido destaque, numa narrativa épica e heróica, para acentuar o valor das vítimas, as dificuldades da conquista e a grandeza da vitória. Vitória esta que, segundo a doutrina da Igreja, tinha a mão e o apoio de Deus, cujos guerreiros e exército divino eram moralmente superiores e cuja “sabedoria” derivava da sua fé. Esses elementos de superioridade eram invocados, muitas vezes, nas exortações ou apelações feitas aos cavaleiros-guerreiros, tal como, por exemplo, na exortação aos guerreiros descrita por Guibert de Nogent⁵⁶ com vista à moralização e alento aos combatentes perante a aparente superioridade em número dos Infiéis, expressando a certeza de que só teriam a ganhar nesta empresa: na morte, o reino divino; na vida, a opulência.

1.2. A função cruzadística e as ordens militares religiosas

Nos relatos de conquista estão presentes e desempenham um papel importante as Ordens militares religiosas que constituem a “vanguarda militar da Cristandade”,⁵⁷ cavaleiros guiados por regras espirituais e comportamentais, organizados e disciplinados, cujo conceito de guerra não tinha um sentido negativo, sendo as mortes provocadas por eles

⁵⁶ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE (1997), Book III, p. 51. Disponível em www.gutenberg.org: “And so our leaders exhorted their men , «If you have devoted to God the army in which you now serve, if you have given up your countries, homes, wives, children, and your bodies, and if these bodies have only survived to be offered for the glories of martyrdom, how, I ask, can you be terrified at this sight? The wisdom of one of you, derived from the faith in God is more powerful than the superstitions of this entire heap of rabble. If death is to be your lot, the heavenly kingdom and a joyful death await you; if you remain alive, and persevere in your faith, certain victory awaits you, and after victory glory, and after glory, greater courage, and then great opulence from the enemies treasures. Whatever happens, you will be secure, you having nothing to fear; no delay or doubt should stand in your way. Therefore surrender your mind and bodies to the faith of the Lord of the Cross, and take up arms against this pile of husks, these little creatures who are hardly called men at all».”

⁵⁷ KRUS, Luís, *A construção do passado medieval. Textos inéditos e publicados*, Lisboa: Instituto dos Estudos Medievais-IEM, 2011, p. 272.

em combate legitimadas como uma forma de retribuição⁵⁸ dos tormentos que tinham sido infligidos aos Cristãos pelos Muçulmanos e em que a morte em combate – uma espécie de guerra sacralizada - significava uma ascensão certa ao Reino de Deus. As ordens militares tinham uma forte missão e função cruzadística no geral, mas as suas características não eram todas iguais, apresentando as ordens religiosas peninsulares características particulares em relação às suas congêneres para além dos Pirinéus, como referiu ainda Luís Krus: as ordens religiosas nos reinos cristãos da Península Ibérica denotavam uma “menor incidência de ideologia e espiritualidade de cruzada”⁵⁹, em comparação com a ideologia de “guerra missionária”⁶⁰ que vigorava em outros reinos da Europa e que visava conseguir a conversão dos pagãos, levando aos primeiros *progroms* dos Judeus na Renânia e, em 1096, a mais massacres de Judeus em Colónia, Worms, Mayence que visavam erradicar o Judaísmo pela conversão ou extermínio.⁶¹

Na Península Ibérica, a situação era diferente, talvez porque a imagem do outro era confrontada com as relações económicas e culturais e de aliança (Krus refere, por exemplo, a política de relações do rei leonês D. Afonso VI com os senhores dos reinos de taifa) que existiam, em que era visível uma maior dependência face ao poder régio e uma maior permeabilidade face às influências culturais da sociedade, passando de um papel meramente defensivo para um papel ofensivo (especialmente após a vitória cristã de Navas de Tolosa em 1212) e tornando-se imprescindíveis para a defesa do Reino. Foi a cavalaria que, decerto, exerceu um papel preponderante na defesa e na expansão do Reino, pelo menos até à conquista definitiva do Algarve em 1249, desempenhando também um papel de estabilizador da comunidade e de serviço comum, ideal que é propagado pelos clérigos.

Os cavaleiros que professavam as ordens militares faziam-no por diferentes motivos: muitas vezes por razões de ordem material, mas também por motivos familiares ou pessoais ou por penitência. Este ideal de cavalaria e de abnegação ao serviço da comunidade assumirá, por vezes, facetas místicas, constituindo o cavaleiro como quase que um ser perfeito, próximo da Divindade.

⁵⁸ Luís Krus chama-lhes “vingança”, *ibidem*.

⁵⁹*Ibidem*.

⁶⁰ FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001, p. 43.

⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 28-29.

Jean Flori refere ainda que se estabeleceu a tese de que se terá dado uma mudança por volta do ano mil que conduziria à elevação social das *milites*, as quais teriam ascendido à nobreza, adquirindo esta um aspecto militar, se bem que o termo *militia*⁶² conservaria ainda nos sécs. X e XI um sentido de “serviço público” que incluía o serviço militar. Flori acrescenta ainda que o vocabulário sugere uma origem modesta dos meios cavaleirescos e que, existindo cavaleiros originários do campesinato, os *pagenses milites*, que se distinguem somente pela profissão das armas, estes irão conhecer uma elevação social que os relaciona com a aristocracia. O séc. XI irá aparecer como o século dos cavaleiros: a antiga divisão entre homens livres e não-livres seria substituída, de acordo com Flori, por uma viragem mais social que jurídica, em que serão separados aqueles que servem e que suportam a violência por parte dos senhores feudais, dos que a impõem pelas armas: os cavaleiros.⁶³ A cavalaria é, então, considerada por Flori como um corpo heterogéneo de guerreiros, em que os chefes ou mestres são nobres e poderosos e em que os agentes de execução podem ser vassalos, homens dependentes honoráveis pertencentes a todos os níveis do quadro do Feudalismo, mas à qual também pertencem guerreiros profissionais, e mercenários ou servidores armados com uma função guerreira.⁶⁴

É essa função guerreira que será aproveitada nas Cruzadas e alargada, não para a defesa de um senhor, mas também para a defesa da ideologia cristã, da fé. Para tal, os pregadores servir-se-ão do maravilhoso e sobrenatural, de visões, de profecias, da esperança escatológica; o fracasso será interpretado como castigo de Deus pelos pecados dos Cristãos; a vitória como a realização da promessa divina. A Cruzada será sacralizada, definida como inerente a um privilégio espiritual⁶⁵ e colocada a um nível mais elevado e místico, conferindo-lhe, assim, uma certa dimensão escatológica, na medida em que ela irá

⁶² Cf. FLORI, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris: Hachette, 1998, pp. 65-67.

⁶³ “La seigneurie banale, mise en place vers l’an mil, aurait ainsi contribué à une mutation sociale: à l’ancienne division entre libres et non-libres se serait substituée une nouvelle césure, plus sociale que juridique, isolant de ceux qui, serfs ou non, supportent les exactions de la seigneurie foncière et banale, ceux qui, au contraire, en profitent et l’imposent par la force des armes: les chevaliers.” Cf. FLORI, Jean, *ibidem*, p. 74.

⁶⁴ Cf. FLORI, Jean, *ibidem*, p. 79.

⁶⁵ Ernst-Dieter Hehl refere que, por exemplo, na Ordem dos Templários teriam existido certas dúvidas quanto à nova actividade guerreira ser compatível com a evolução interior e a espiritualidade; estas dúvidas seriam contrapostas por Bernardo de Claraval com o argumento de que os Templários seriam um meio de auxiliar o implemento da justiça divina e que os cavaleiros Templários seriam diferentes da cavalaria secular cujas guerras e contendas *seriam aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrenae qualisquunque possessionis cupiditas*. Cf. HEHL, Ernst-Dieter, “Bernard von Clairvaux und die Zeit des

proporcionar a libertação dos reinos e locais detidos pelos Muçulmanos, os Infiéis, sendo esta “tarefa” encarada como fazendo parte do plano divino e conduzindo à noção teleológica da História, segundo a qual os homens que fazem a História estão a cumprir um plano divino; uma História linear, com uma cronologia relativa, sem datas precisas para o cumprimento e a realização dos desígnios de Deus, até à chegada do Reino de Deus.

A tendência para associar as Cruzadas a expectativas apocalípticas e a própria ideia de Cruzada marca a discussão dos historiadores do século XX sobre o tema, como refere John France⁶⁶ na sua recensão à obra de Jean Flori, *L'Islam et la fin du temps. L'Interpretation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, referindo ainda que Jean Flori verifica que os historiadores que ponderaram sobre a ideia de Cruzada terão tido interesse em transcrever todas as referências possíveis a eventuais expectativas apocalípticas. John France⁶⁷ duvida que o espírito de Cruzada tenha de ser interpretado mais no sentido de um acontecimento espiritual, sendo esta definida num contexto divino, como se fizesse parte de um plano divino. Este autor refere ainda que o apoio dado por especialistas aos relatos do abade Guibert de Nogent sobre a apelação do Papa Urbano II à Cruzada como parte do plano divino – a narrativa de Guibert de Nogent foi escrita somente 12-13 anos após o evento -, não tem em consideração a pregação à cruzada de Pedro, o Eremita, posição que parece ser também defendida pelo professor Jay Rubenstein⁶⁸ que tem igualmente dúvidas sobre a noção de cruzada apenas como parte do plano divino, tal como expressa na narrativa de Guibert de Nogent⁶⁹, em que o combate ao Infiel é determinado e levado a cabo por Deus.

Zweiten Kreuzzugs”, in *Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1980, Vol. 19, p. 112.

⁶⁶ FRANCE, John, e FLORI, Jean, „L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale“, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tomo 86, fasc. 2 (2008), pp. 457-462.

⁶⁷ FRANCE, John, *ibidem*, p. 460.

⁶⁸ RUBENSTEIN, Jay, *Guibert of Nogent, Portrait of a Medieval Mind*, London: Routledge, 2002, pp. 95-101.

⁶⁹ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE (1997), Book Four (exortação de Bohemund), p. 63: “O finest knights, your frequent victories provide an explanation for your greatest boldness. Thus far you have fought for the faith against the infidel, and have emerged triumphant from every danger. Having felt the abundant evidence of Christ’s strenght should give you pleasure and should convince you beyond all doubt that in most severe battles is not you, but Christ, who has fought.”

John France considera ainda que muitos comentadores do texto do *Apocalipse* do séc. XII terão mencionado pouco os Muçulmanos e a Cruzada, situação que parece ter sido modificada com a queda de Jerusalém em 1244 e a Terceira Cruzada, as quais poderão ter dado novo ímpeto à interpretação historicista do texto do *Apocalipse* juntamente com a interpretação historicista, apocalíptica e escatológica do abade cisterciense Joaquim de Flora (*Liber Figurarum*), segundo a qual no texto sagrado estariam presentes três Idades da História. Segundo este, a Terceira Idade – o Divino Império do Espírito Santo – seria o culminar da graça redentora e o final da época conturbada das conquistas muçulmanas, o fim do tempo do Anticristo. Esta interpretação, à qual John France⁷⁰ e Jean Flori se referem e que foi tema de trabalho por parte de José Eduardo Franco e de José Augusto Mourão⁷¹, terá tido impacto tanto nos Cristãos, como nos Judeus, contribuindo em parte, para o Messianismo judaico e, em Portugal, graças ao papel dos Franciscanos joaquimitas, para o Sebastianismo, a mitificação da missão de Portugal e a crença do Quinto Império, presentes, por exemplo, no Padre António Vieira e na *Mensagem* de Fernando Pessoa. A divisão tripartida (as Três Idades) e profética do mundo, elaborada por Joaquim de Flora, além de ter tido impacto na cultura ocidental, nomeadamente na expressão de uma perspectiva apocalíptica, legou-nos a ideia de que a História é o palco da obra humana, percebida como um processo que, atingida a plenitude, conduzirá à salvação.⁷²

José Eduardo Franco e José Augusto Mourão referem ainda que a herança da doutrina de Joaquim da Flora está presente na tradição pacifista portuguesa (visão que, segundo estes autores, o filósofo Agostinho da Silva também terá defendido), bem como na obra de Bernardo de Claraval, o qual defendia que a arma para vencer os Infiéis deveria ser a palavra, o diálogo. Será a doutrina e esta tradição joaquimista que irão estar presentes também em ordens religiosas, sobretudo, no Franciscanismo, na ordem de Santa Cruz, cujo papel terá sido, na visão de José Mattoso, preponderante não só para a expressão da noção de reino e de nação, mas eventualmente também para a expressão da guerra de reconquista como

⁷⁰ FRANCE, John, *ibidem*, p. 461.

⁷¹ FRANCO, José Eduardo, e MOURÃO, José Augusto, *A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*, Lisboa: Roma Editora, 2005.

⁷² Cf. *ibidem*, p. 76.

missão divina,⁷³ embora não propagando uma atitude “tão intransigente”⁷⁴ como a atitude e conduta preconizadas pelos cruzados francos.⁷⁵

Na sua abordagem ao papel desempenhado pelas três ordens religiosas não só no processo de formação da nacionalidade, mas também no referente à sua colaboração e participação na Reconquista e na luta pela independência, José Mattoso⁷⁶ ressalva a influência religiosa que estas ordens exerciam sobre a nobreza⁷⁷ portuguesa e as funções de apoio (casamentos, funerais nos mosteiros, reuniões à sombra das igrejas para festas profanas ou litúrgicas) que muitas vezes desempenhavam, cabendo-lhes também o papel de constituírem entidades transmissoras de ideias e de incentivos para a tomada do poder.

Os eclesiásticos esperavam destas famílias ditas “nobres” uma conduta exemplar, atitudes louváveis, elevadas doações e um amparo eficaz⁷⁸. Jean Flori refere que, antes de a nobreza ser definida juridicamente nos finais do séc. XIII, era uma categoria social relativamente aberta, sendo hereditária e transmitida pelo sangue, pela ascendência. Estando cada família ligada a um ou mais mosteiros, estes constituíam “o centro espiritual onde se perpetuavam as tradições da linhagem” e um “pólo de família”⁷⁹, como refere José Mattoso, que adianta que este modelo nem sempre correspondia totalmente à imagem real.

⁷³ Se atentarmos à tese de Jean Flori, não será infundado pensar que a ideia de defesa da fé contra todos os hereges e infiéis – expressa na defesa do serviço militar – tenha sido já iniciada (cf. páginas 17-18 desta dissertação) com o Imperador Teodósio. Nesse caso, talvez seja possível também admitir que a Ordem de Santa Cruz tenha também seguido e adaptado esta ideologia que vinha sendo propagada desde a época do Concílio de Arles (ano de 313), dado também os seus contactos e viagens ao estrangeiro.

⁷⁴ MATTOSO, José, “Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal”, in *Portugal Medieval: novas interpretações*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, temas portugueses, 1992, p. 115.

⁷⁵ Que, segundo Guibert de Nogent poderiam exceder-se na sua violência: „For the Franks, as their name indicates, were famous for their energy, but, in large groups, unless their are restrained by a firm hand, they are fiercer than they should be.“ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE (1997), Livro II, p. 37.

⁷⁶ MATTOSO, José, *op. cit.*, 1992, pp. 103-121.

⁷⁷ Jean Flori refere que o estatuto de “nobreza” não é um estatuto claramente definido no início do séc. X, não se intitulando ninguém “nobre” antes do séc. XIII, sendo as fontes eclesiásticas que conferem a este termo (usado maiormente como adjectivo e não como substantivo) um sentido de cariz moral com o significado de prestígio e respeitabilidade. Cf. FLORI, Jean, *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première Croisade*, Paris: Librairie Droz, 2010, p. 64.

⁷⁸ Cf. FLORI, Jean, *ibidem*, p. 65.

⁷⁹ MATTOSO, José, *op. cit.*, 1992, p. 104.

José Mattoso sublinha que o papel dos mosteiros parecia restringir-se sobretudo ao plano local, tornando os mosteiros dependentes dos bispos, o que terá conduzido ao enfraquecimento das autoridades das dioceses e ao surgimento de casas religiosas com um âmbito restrito, as quais ocorreram principalmente no final do séc. X e no início do séc. XI e que foram patrocinadas pela nobreza de segunda categoria, os infanções.

Estes mosteiros, patrocinados pelos infanções e pretendendo elevar-se à categoria das abadias mais poderosas, seguiram rapidamente costumes monásticos estrangeiros, abandonando a liturgia moçárabe, tal como foi o caso das dioceses que seguiram os costumes de Cluny, como por exemplo, Braga, Porto e provavelmente Coimbra.

A influência cluniacense, segundo Mattoso, residirá principalmente a nível das mentalidades da camada dominante portugalense, dando-lhe vigor com os seus costumes e conduzindo estas comunidades ao “desabrochar de uma consciência acerca da autonomia local”⁸⁰ e à assunção de uma posição política própria.

Mas é a orientação cisterciense que, ainda segundo Mattoso⁸¹, estará presente no acompanhamento da cavalaria ao serviço da Cristandade e ao apelo à renúncia e ao altruísmo, ligados ao conceito genérico da função do indivíduo na sociedade, o qual põe os interesses da comunidade acima dos seus interesses pessoais e criando uma espiritualidade popular, ligada à imaginação e ao sentimento.

Jean Flori refere também o papel desempenhado pelos monges cistercienses na pregação às Cruzadas no século XII, e dos Dominicanos no século XIII, mencionando que, na tentativa de se institucionalizar as Cruzadas, existiam, a partir de 1266, manuais de pregação em Inglaterra, França e Alemanha, em que a exortação às Cruzadas é inserida num ritual que é acompanhado de rezas, testemunhos, procissões, canções de Cruzada, com o intuito de criar uma atmosfera mítica e obter adesão à cruzada - os chamados “votos de Cruzada” existentes desde 1095, um ano antes a realização da Primeira Cruzada.⁸²

O voto era expresso mediante a cruz cosida sobre as vestes ou pelo bordão, podendo ser imposto como penitência e mesmo podendo obrigar o peregrino-guerreiro a cumprir um

⁸⁰ Cf. MATTOSO, José, *op. cit.* 1992, p. 105.

⁸¹ Cf. *ibidem.*, p. 118.

⁸² Cf. FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001, pp. 62-63.

certo tempo. O Papa Inocência III (Quarta Cruzada), por exemplo, exigia votos de duração de dois e, mais tarde, de três anos, chegando até a aceitar os votos dos que não estavam aptos para a Cruzada, como no caso de idosos, mulheres e crianças, prática que não estava prevista na época do Papa Urbano II, sendo concedido ao Cruzado, a partir de 1095, pela Igreja, o mesmo estatuto que era concedido ao peregrino: o amparo da Igreja sobre a pessoa, sobre a família e sobre os bens.⁸³

⁸³ Cf. *ibidem*, p. 64.

III.

O *CORPUS* DE ANÁLISE E A SUA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

III

O corpus de análise e a sua contextualização histórica

O *corpus* de análise é constituído por quatro relatos de conquista, cada um deles (excluindo a tomada de Santarém que ocorreu no mesmo ano da conquista de Lisboa, em 1147) situado num determinado momento da Reconquista e das Cruzadas à Terra Santa.

Sejam estes relatos elaborados em forma epistolográfica (no caso da Conquista de Lisboa, *De Expugnagione Lyxbonnensi*), em forma de poema narrativo (como nos casos da Tomada de Santarém, *Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio*, e da Tomada de Alcácer do Sal, *Quomodo capta fuit Alcaser a Francis*) ou em forma de crónica, como no exemplo da conquista definitiva do Algarve (Crónica da Conquista do Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros*), todos se referem a acontecimentos foram de enorme importância. Sobretudo a Conquista de Lisboa teve um êxito que, segundo Maria João Branco⁸⁵, é atestável pela multiplicidade de testemunhos europeus ao longo do século XII e XIII, o que sublinha também a sua importância para a Cristandade e para o percurso de D. Afonso Henriques com vista ao seu reconhecimento como monarca pela Cúria de Roma. Assim, estes relatos foram dignos de figurar na memória escrita para que, desde logo, o momento de cada um e a sua especificidade fossem preservados, sendo estes momentos registados para a eternidade e para a memória da comunidade.

O período a que os relatos se referem, compreende o século XII e meados do século XIII, época em que ocorriam na Europa e, mais concretamente na Península Ibérica, grandes transformações.

Em 1146, o monge Bernardo de Claraval (Bernard de Clairvaux) tinha feito a sua pregação à Segunda Cruzada, sendo esta concedida pelo Papa Eugénio III com a sua bula

⁸⁴ VIEIRA, Padre António, “Sermões (147)”, in *Citações e Pensamentos de Padre António Vieira*, Lisboa: Casa das Letras, 2010, p. 13.

⁸⁵ Cf. BRANCO, Maria João, “A Conquista de Lisboa na Estratégia de um Poder que se Consolida”, in NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, cap. I (Introdução), pp. 27-28.

Quantum predecessores (1 de Dezembro de 1145) que seria alterada em 1146, aproximando-a contextualmente do apelo do Papa Urbano II, na medida em que considera que a queda da cidade de Edessa terá ocorrido como consequência dos pecados de todos os Cristãos, apelando ao combate contra os Infiéis como uma manifestação de penitência e especificando os privilégios dos Cruzados, como refere Jean Flori⁸⁶: a suspensão de processos em curso contra eles, o apoio da Igreja sobre as pessoas e os bens dos Cruzados, o adiamento das taxas das dívidas por eles contraídas.

Já Guibert de Nogent⁸⁷ tinha pregado no séc. XII a Cruzada à Terra Santa, conferindo-lhe elementos escatológicos⁸⁸, atribuindo à Cruzada um valor sagrado, espontâneo, já que, segundo este abade, a inspiração pelo Senhor e a necessidade de fazer cumprir a sua obra tinham sido realizadas interiormente, sendo esta inspiração e o desejo de servir o Senhor um produto da mente. À Cruzada era conferido também um carácter universal, no sentido em que esta última abrangia várias nações (cuja aparência exterior, causada pelas batalhas e viagens contínuas ao serviço da causa cristã, poderia levar a que os combatentes fossem confundidos com o inimigo pagão, o que terá levado o bispo de Puy a pedir aos combatentes cristãos que cortassem as barbas e trouxessem ao pescoço uma cruz de prata ou de outro material, de forma a serem reconhecidos pelos outros cruzados⁸⁹); mas será o abade cisterciense Bernardo de Claraval que irá alargar estas anteriores considerações, precisando-as e dando-lhes mais relevo, ao encarar a Cruzada como uma manifestação piedosa de penitência e como fonte de remissão dos pecados, como Jean Flori refere.

⁸⁶ Cf. FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001, pp. 41-45.

⁸⁷ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE (1997). Disponível em www.gutenberg.org

⁸⁸ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *ibidem*, Livro I, p. 21: “Therefore, we have seen nations, inspired by God, shut the doors of their hearts towards all kinds of needs and feelings, taking up exile beyond the Latin world, beyond the known limits of the entire world, in order to destroy the enemies of the name of Christ, with an eagerness greater than we have seen someone show in hurrying to the banquet table.[...] The most splendid honors, the castles and towns over they hold power, meant nothing to them. [...] What no mortal could have compelled them to do by force, or persuade them to do by rethoric, they were carried forward to do by the sudden insistence of their transformed minds.”

⁸⁹ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *op. cit.*, Livro V, p. 72: “A terrible neglect covered the thinness of the weary cheeks of our men, who, continually prepared for battle, worn out by continual traveling, had stopped shaving their beards in the Frank’s manner. The bishop of Puy noticed this and to prevent mutual slaughter in case they confronted each other in battle (each thinking the other is a Turk because of the beard), ordered them to shave often, and to hang on their necks crosses made of silver or of some other material, so that no one, mistaken for a foreigner, would be struck down by a comrade.”

É neste contexto da Segunda Cruzada que ocorrem a tomada de Santarém e a reconquista de Lisboa (1147). Tanto nas conquistas de Lisboa, como na conquista de Alcácer do Sal, estarão presentes cruzados estrangeiros que prestarão auxílio ao rei português. Estes contingentes eram exércitos heterogéneos, os quais agregavam vários povos (na conquista de Lisboa estavam presentes contingentes ingleses, normandos – vassalos do rei inglês –, flamengos, colónenses, bolonheses, germânicos⁹⁰), os quais, para além da sua diversidade, teriam diferentes intentos, que Guibert de Nogent aponta no seu Livro I, contrapondo estes intentos aos propósitos nobres dos Francos.⁹¹

A conquista de Alcácer do Sal (1217), por seu lado, será inserida no contexto da Quinta Cruzada à Terra Santa, ou seja, após o Papa Inocêncio III ter sacralizado ainda mais a Cruzada, tendo-lhe conferido, a partir de 1213,⁹² um valor meritório ainda maior do que a guerra travada contra os Cátaros occitanos, considerados heréticos pela Igreja Romana, por desafiarem e duvidarem da doutrina monoteísta da Igreja de Roma que considerava ser Deus o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis (Cl 1, 16), o criador das luzes e das trevas e de todas as coisas (Is 45, 7).

A heresia e a doutrina cátaras tinham sido condenadas oficialmente desde 1119, no Concílio de Toulouse, facto tinha dado azo à “Cruzada Albigense” (1198-1216).

É também no séc. XIII que será elaborada uma teoria jurídica, segundo a qual toda a guerra designada pelo Papa se transformará em “Cruzada”, mesmo sem existir qualquer ligação com a Terra Santa⁹³ ou com a peregrinação, alargando-se, deste modo, o conceito de “Cruzada” (e quiçá também as motivações) a todas as partes consideradas “heréticas”, como no caso dos Cátaros⁹⁴, descritos não só como hereges, mas também como iletrados (*rustici*),

⁹⁰ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Coleção Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa: Vega, 2001, p. 55.

⁹¹ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *op. cit.*, Livro I, p. 20: “Our men were not driven to this accomplishment by desire of empty fame, or for money, or to widen our borders – motives which drove above almost all others who take up or have taken arms.”

⁹² Cf. FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001, pp. 50-53, p. 67.

⁹³ Cf. FLORI, Jean, *ibidem*, p. 69.

⁹⁴ Para uma panorâmica detalhada sobre a investigação realizada sobre os Cátaros, cf. WALTHER, Daniel, “A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari”, in *Church History*, Vol. 34, n.º 2 (1965), pp. 146–177, in *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3162901. Para mais detalhes sobre a religião e a “heresia” dos Cátaros, vide Jean DUVERNOY, *Le Catharisme: La religion des Cathares*, 1976. O artigo “Catharisme et hérésies medievales”, 2001, encontra-se disponível em

por possuírem conhecimentos da Bíblia que teriam sido transmitidos apenas por via oral⁹⁵, sendo perseguidos pela Inquisição.

A conquista de Alcácer do Sal (1217) será também feita sob os auspícios da batalha de Navas de Tolosa (1212) e do confronto que tinha oposto D. Afonso II às suas irmãs e que lhe tinha conferido um certo sentimento de legitimidade.⁹⁶ A batalha das Navas de Tolosa e a vitória das forças cristãs em torno de Afonso VIII de Castela, Sancho VII de Navarra, Pedro II de Aragão e, segundo Alexandre Herculano⁹⁷, “tropas numerosas” de Afonso II de Portugal, traria consequências para os Muçulmanos e para as estratégias de conquista dos reinos cristãos, como ainda refere Hermínia Vasconcelos Vilar.⁹⁸

Esta pesada derrota infligida às forças muçulmanas a qual teria, segundo Alexandre Herculano, “retumbado” em África e na Europa, terá definido um território estratégico e possivelmente marcado o início da decadência do poderio muçulmano na Península Ibérica, alterando o equilíbrio entre as forças cristãs e muçulmanas e contribuindo para a unidade da cristandade na Península Ibérica, um dos interesses do Papa Inocêncio III.

A conquista definitiva do Algarve (1249-50), por outro lado, inclui-se, a nível europeu, com a conquista de Faro, Albufeira, Loulé e Alvor, no período da Sétima Cruzada (1248-1254), depois de o Concílio de Lyon ter apelado a uma Cruzada, em 1245, devido a vários conflitos e com vista ao reforço da presença cristã no Oriente: a tomada de Jerusalém,

<http://jean.duvernoy.free.fr/heresy/cathare.htm>. Para aceder a textos históricos referentes a este tema, vide <http://jean.duvernoy.free.fr/text/listetexte.htm>

⁹⁵ Cf. WALTHER, Daniel, “A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari”, in *Church History*, Vol. 34, n.º 2 (1965), p. 162.

⁹⁶ Cf. VILAR, Hermínia Vasconcelos, “D. Afonso II e as Navas de Tolosa: A construção de um rei”, in ESTEPA DÍEZ, Carlos, e CARMONA RUIZ, María Antonia (coords.), *La Península Ibérica en Tiempos de las Navas de Tolosa, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n.º 5, Madrid: Sociedade Española de Estudios Medievales, 2014, pp. 481-495.

⁹⁷ Cf. HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal, desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de D. Afonso III*, LOPES, David (dir.), VIII tomos, Paris-Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand, 4.ª ed. 1875, Tomo IV, Livro IV, pp. 30-31. Tomos disponíveis em <http://purl.pt/325/4/>: „Não particularisaremos os sucessos desta batalha, uma das mais notáveis que se deram na Península depois de conquistada pelos arabes, porque não pertencem propriamente á nossa historia. Baste dizer que, segundo o testemunho insuspeito dos scriptores sarracenos, a perda dos seus foi incalculavel, affirmando elles que de mil combatentes apenas escaparia um, não obstante acharem-se alli reunidas todas as forças do Moghreb e do Andalús. Desde aquella fatal jornada (julho de 1212) a decadencia do dominio mussulmano foi, apesar de algumas vantagens parciaes, profunda e rapida, e a rota das Navas de Tolosa ou de Al-‘akab (conforme a designam os scriptores arabes) retumbou na Africa e na Europa como uma terrivel resposta ao cantico da victoria entoado dezeseite annos antes pelos vencedores em Alarcos.“

⁹⁸ Cf. VILAR, Hermínia Vasconcelos, *op. cit.*, 2014, p. 483.

a invasão mongol, o conflito entre o Papa e o rei da Sicília, Frederico II, herdeiro ao trono de Jerusalém, que é excomungado pelo Papa Gregório IX. Mais tarde, quando os Muçulmanos conquistam, em 1291, todas as terras do Oriente, o Papa Inocêncio IV concede àqueles que os combatem os mesmos privilégios que aos Cruzados da Terra Santa. A conquista definitiva do Algarve estará, com a conquista de Faro, pois, inserida neste período de um certo “rescaldo” e de minimizada euforia cruzadística a nível internacional.

A nível da Península Ibérica, terão sido aproveitados os conflitos entre os próprios Muçulmanos e a conseqüente decadência do seu poderio, o qual, embora as incursões cristãs não tivessem sido anteriormente bem sucedidas (Silves tinha sido conquistada em 1189 e depois perdida), tinha, no entanto, já sido abalado com as investidas cristãs ao Algarve por mar (D. Fuas Roupinho em 1170) ou com a campanha de D. Sancho I contra Silves em 1189. O Algarve apresentava-se, há muito, como uma zona de guerra e conflitos não só entre Cristãos e Muçulmanos, mas também como palco de contendas entre os chefes muçulmanos locais: a revolta de chefes locais (Ibn Qasî, chefe *sufi*, por exemplo, revoltar-se-á contra os Almorávidas, mas ele próprio será assassinado pelos habitantes de Silves, por supostamente ter querido aliar-se aos habitantes cristãos) contra os Almorávidas culpados de entendimento com o inimigo cristão, como refere Christophe Picard⁹⁹, levou a uma atitude mais radical por parte dos Almóadas (presentes em Sevilha desde 1147 e cuja derrocada viria a ocorrer nos anos trinta do séc. XIII), inflexibilidade ainda mais acentuada face ao avanço cristão para Sul, o qual tinha sido iniciado com a conquista de Alcácer do Sal 1217.

Além disso, a “estagnação das conquistas na margem esquerda do Guadiana”¹⁰⁰, como refere António Castro Henriques, terá levado a que fosse considerada por parte dos cristãos, uma ofensiva sobre as cidades a sul da Serra de Monchique e do Caldeirão, tendo, no entanto, em conta o espaço geográfico que se lhes afigurava difícil.

Esta reconquista foi realizada após a morte de D. Sancho II, por seu irmão D. Afonso III.

⁹⁹ PICARD, Christophe, “A perda do Algarve vista do lado muçulmano”, in MARQUES, Helena (coord.), *O Algarve: da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 103-106.

¹⁰⁰ HENRIQUES, António Castro, *Conquista do Algarve. 1189-1249. O Segundo Reino*, Lisboa: Tribuna, 2003, p. 64.

Margarida Garcez Ventura¹⁰¹ considera que D. Afonso III, terá pretendido, com a sua subida ao trono, através das campanhas de reconquista, aumentar o seu prestígio e assegurar terras e privilégios para aqueles que o tinham auxiliado, também no seu exílio, e defendido como rei.

A reconquista do Algarve selaria a soberania de D. Afonso III e, simultaneamente, a continuidade de Portugal como país independente e seria realizada sob outros auspícios e com outros propósitos do que as conquistas de Santarém, Lisboa e de Alcácer do Sal. O processo de Reconquista, como refere Luís Krus¹⁰², seria referido nas crónicas – especialmente na *Crónica da Conquista do Algarve* – como “fruto da ligação ibérica contra o Islão”, como comemoração das “memórias” e do “triumfalismo hispânico-cristão” e como expressão da necessidade por parte da cronística portuguesa de encontrar fontes e materiais que permitissem “perspectivar o passado português no quadro da história da *Reconquista* peninsular”.¹⁰³

O desenvolvimento da importância da Igreja como instituição e os apelos às Cruzadas a partir do século XI, levaria a que a guerra – a princípio declarada pela Igreja como uma guerra sacralizada para a defesa da Fé, dos crentes e como combate aos Infiéis – fosse utilizada para outros fins que não a Fé e “justificada” também, de certa forma, pela Igreja, tornando-se a guerra, como Ernst-Dieter Hehl referiu, “um elemento isento de juízo de valor” da vida política.¹⁰⁴

¹⁰¹ VENTURA, Margarida Garcez, “Portugal e Castela na Reconquista cristã e na partilha do Mundo: Legitimidades, Debates, Cedências (1249-1494)”, in *Revista Signum*, Vol. 12, n.º 1 (2011), pp. 130-131.

¹⁰² KRUS, Luís, in LANCIANI, Giulia, e TAVANI, Giuseppe (coords.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993, p. 173.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cf. HEHL, Ernst-Dieter, “Bernard von Clairvaux und die Zeit des Zweiten Kreuzzugs”, in *Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Vol. 19, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1980, p. 114: “Krieg wurde zum wertneutralen Element des politischen Lebens”.

IV.

RELATOS DE CONQUISTA

*Signum est res, praeter speciem quam ingerit
sensibus aliud aliquid ex se faciens in
cogitationem venire.*¹⁰⁵

IV

RELATOS DE CONQUISTA

1. A Conquista de Lisboa (1147)

De Expugnatione Lyxbonnensi

A cronística portuguesa, como Luís Krus refere¹⁰⁶ refere, responde à necessidade de encontrar fontes e materiais que permitam “perspectivar o passado português no quadro da história da Reconquista peninsular”, com o fim de celebrar a ligação estrangeira e ibérica contra o Islão e perpetuar a memória e o triunfo da cristandade hispânica-cristã.

A Conquista de Lisboa, em cuja tradução de Aires Nascimento¹⁰⁷ nos iremos apoiar, é um relato que é conhecido apenas através de um único exemplar, estando incluído no códice Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 470, o qual foi legado à instituição pelo Arcebispo de Cantuária, Matthew Parker. Este relato apresenta-se sob a forma epistolar, encontrando-se numa unidade materialmente autónoma que abrange os fólhos 125-146¹⁰⁸ e que, ao ser encadernado, ter-lhe-ão sido amputadas as margens e, com isso, prejudicadas as anotações. A edição usada ao longo deste trabalho e que é, como mais acima referimos, constituída como a edição de Aires Nascimento, será doravante citada como *DEL (De Expugnatione Lyxbonnensi)*, de acordo com o seu título em Latim.

¹⁰⁵ Santo Agostinho: “O sinal é tudo aquilo que, além da aparência em si e que se apresenta aos sentidos, faz com que do exterior de si mesmo nos venha algo diferente ao pensamento” (tradução nossa), citação latina *apud* COXITO, Armando, “O que significam as palavras? O curso Conimbricense no contexto da semiótica medieval”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 25 (2004), p. 37. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_que_significam_as_palavras. Traduzimos “signum” por “sinal”, tal como Amândio Coxito, que justifica esta escolha da seguinte maneira: “Servir-nos-emos sempre do termo «sinal», e não de «signo», pela complexidade desta última noção, considerando a primeira de sentido mais lato. Tal complexidade verifica-se na expressão «signo linguístico», que é interpretada de maneira diferente consoante os linguistas.”, *idem*, nota de rodapé 1, p. 31.

¹⁰⁶ *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993 (entrada „Crónica“), pp. 173 e ss.

¹⁰⁷ NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001.

¹⁰⁸ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *ibidem*, Notas do Texto Latino, *Nota prévia*, p. 148.

A edição de Aires Nascimento apoia-se sobretudo na versão de William Stubbs, para o trabalho de fixação de texto e de comentário, complementada pelas notas de Charles Wendell David.¹⁰⁹

Quer a situação extraordinária da Península Ibérica que, desde a chegada dos Muçulmanos em 711 e durante parte da Reconquista, diferia do resto da Europa dada a existência de uma convivência relativamente pacífica entre os habitantes cristãos, muçulmanos e judeus, quer as empresas de reconquista por parte dos exércitos cristãos que viriam a culminar na conquista de Lisboa, marcariam a diferença portuguesa no contexto da história peninsular. Esta situação extraordinária e a conquista de Lisboa teriam repercussões para a Cristandade e sublinhariam o impacto de D. Afonso Henriques como um novo rei na Europa.

Maria João Branco refere na sua Introdução à edição da *Conquista de Lisboa aos Mouros*, que a conquista desta cidade terá sido um acontecimento cuja memória foi construída desde logo como “se houvesse necessidade ou vontade de preservar aquele momento e as suas características, desde o primeiro instante”¹¹⁰, o que aponta para o grande efeito desta conquista que registou dois relatos coetâneos em forma de cartas de cruzados – o presente relato do cruzado R. que nos dispomos a analisar quanto ao imaginário e à mentalidade medievais e que terá sido elaborado entre a segunda metade do século XII e a primeira década do século XIII e o relato do cruzado Duodequino –, sendo os restantes elaborados durante a “década de oitenta do século XII” como a autora ainda refere na sua introdução à *Conquista de Lisboa aos Mouros*.¹¹¹

A função do relato com a sua representação testemunhal do passado – por muito problemática que a expressão “testemunhal” seja e o que esta expressão consigo acarreta, pela questão da verdadeira “objectividade” do relator, dada a eventual diferença que pode haver entre a situação experienciada e a narrativa posterior e os aspectos que o narrador selecciona - é aqui acentuada pelo modo literário em que nos é apresentada: a forma epistolográfica.

¹⁰⁹ Cf. *ibidem*, Notas da Tradução, p. 153.

¹¹⁰ BRANCO, Maria João, “A Conquista de Lisboa na Estratégia de um Poder que se Consolida” (Introdução), in NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, cap. I (Introdução), p. 10.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 11.

O texto é iniciado com uma saudação: OSB[ERTO] de Baldr[seia], R[andulfus/Raul], por meio do emprego do acusativo exclamativo, *salutem*, o que demonstra uma relação de proximidade entre o remetente e o destinatário da carta.

Aires Nascimento¹¹² refere que as formas de tratamento respeitoso eram, segundo as regras da epistolografia medieval, expressas na forma de colocação do nome do destinatário em primeiro lugar para acentuar a expressão de humildade.

Carol Lanham refere que a abertura da epístola, o *exordium*, deveria captar a atenção do destinatário e torná-lo receptivo à causa do remetente de forma a conseguir-se destinatários *ut adtentos, ut dociles, ut benivolos auditores [habere possimus]*.¹¹³

A saudação assumiria, então, a função do *exordium*, tendo de ser feita de acordo com o nível social e a importância hierárquica do destinatário e constituía um bom elemento para captar a benquerença do destinatário, a *captatio benevolentiae*.¹¹⁴

Este remetente-narrador do relato da Conquista de Lisboa não se serve, no entanto, das formas de tratamento respeitoso, como Aires Nascimento aponta¹¹⁵; o relato do cruzado R. expressa uma certa relação de afectividade e de preocupação recíproca entre o remetente e o destinatário do relato: “Da mesma forma que julgamos estar seguros de que é grande desejo da vossa parte saber o que acontece connosco assim não deveis ter qualquer dúvida de que o mesmo se passa connosco.”¹¹⁶

A introdução do relato deixa antever que o remetente, o cruzado R., é testemunha presencial dos factos que ocorreram, o que leva a pensar que a narrativa será determinada pela sua perspectiva ou condicionada pela perspectiva do seu grupo, “os nossos, ou sejam os normandos e os ingleses”.¹¹⁷ No entanto, podemos pressupor que o narrador, como participante nesta empresa, estava bem ao corrente do que se passava nos outros contingentes que acompanhavam esta missão pelo facto de descrever determinados detalhes, como é o

¹¹² NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, Notas de tradução, (2), p. 153.

¹¹³ LANHAM, Carol Dana, “Salutatio” *Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, München: Arceo-Ges., 1975, Vol. 22, p. 93.

¹¹⁴ LANHAM, Carol Dana, *ibidem*, p. 109.

¹¹⁵ NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, Notas de tradução sobre a *DEL*, p. 154, nt. 4.

¹¹⁶ *DEL*, p. 55.

¹¹⁷ *DEL*, p. 103.

exemplo da sua descrição sobre as deliberações dos cruzados ou sobre a conciliação intentada por Hervey de Glanville.¹¹⁸

Trata-se, pois, de uma confirmação experienciada do ocorrido e esta proximidade do relator ao ocorrido confere-lhe uma maior legitimidade.

Depois da saudação, o relato é iniciado com os acordos de cruzada, que revelam uma certa perspectiva veterotestamentária “dente por dente” que é alargada à “morte por morte” (*ut mortum pro morto, dentem pro dente*)¹¹⁹ e que realça, à primeira vista, a missão religiosa da empresa, transmitindo ainda a impressão de estarmos perante um ajuntamento espontâneo de Cruzados: “No porto de Dartmouth se reuniram, pois, uns 164 navios com homens de diversas nacionalidades, costumes e línguas.”¹²⁰

É dado destaque ao quantitativo e qualitativo do exército (164 navios com homens de diferentes nacionalidades e de várias línguas, unidos por uma causa comum) e descrita a paisagem que prepara o destinatário para o caminho percorrido pelos cavaleiros, iniciado a 23 de Maio de 1147 e terminado em Outubro. Também, pouco a pouco, o destinatário é envolvido e dirigido para a construção do grande momento, para o cerco e as batalhas que irão ocorrer (cujo episódio da entrada solene na cidade a 24/25 de Outubro de 1147 constituirá, por assim dizer, o “clímax” da missão).¹²¹

A preparação paulatina para as ocorrências futuras será feita, logo de início, por meio de um repertório de imagens, tais como, a “escuridão extrema da noite”, a “corrente desusada do mar” que levava os mais destemidos navegantes ao “desespero”.¹²²

Estes elementos de cor (e de som, com “gargalhadas”, “lamentos”, “risos”) conferem um traço mais realista e dinâmico ao relato, sendo revestidos também de um determinado simbolismo que serve de prenúncio para o que há-de vir: depois de longas vicissitudes, a vitória.

¹¹⁸ DEL, pp. 83-85.

¹¹⁹ DEL, p. 55.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ DEL, p. 139 e ss.

¹²² DEL, p. 57.

Na viagem é introduzida, logo na primeira etapa e pela primeira vez, uma figura da mitologia: a *Sereia*¹²³ com a sua simbologia de tentação e de sedução mortal e que representa os ardis dos desejos e das paixões, expressando os impulsos obscuros e primitivos do Homem¹²⁴. Porém, esta figura mitológica não exerce aqui qualquer “dano” nos contingentes dos Cruzados nem consegue induzi-los à tentação, porque “a divina misericórdia” é “companhia e guarda”, castigando o que havia de castigar, sem conduzir à morte, e dando azo a “penitências”, “confissões” e “prantos” entre os Cruzados.

Esta figura simbólica serve já de preparação para as ocorrências adversas e para os comportamentos desviantes de alguns Cruzados que irão suceder-se durante a missão e parece, ao mesmo tempo, assumir uma função purificadora, como que uma catarse, que conduz à confissão dos pecados e “negligências” e aos “sacrifícios no altar de um coração contrito”.¹²⁵

A nível meteorológico, surge um temporal que também parece revestir uma forma de purificação do espírito, servindo de preparação para a missão divina.

As “visões recebidas”¹²⁶ tornam patentes os prodígios divinos e o valor da “graça celeste”, acentuando o cunho religioso da missão – elemento importante, já que era suspeito haver outras razões entre os Cruzados que não as razões de cunho espiritual - e inserem os primeiros elementos proféticos ou do maravilhoso, os quais surgirão, mais tarde, e ainda com maior intensidade na aproximação a Lisboa, “próximo do estuário do rio Tejo”¹²⁷, com a descrição do episódio simbólico e alegórico do temporal, do céu e do jogo de nuvens, cuja descrição pormenorizada e inequivocamente bélica anuncia e clarifica, desde já, o bom resultado da empresa dos cruzados:

Foi o caso de umas nuvens grandes e resplandecentes que vinham connosco do lado das Gálias nos apareceram e irem ao encontro de outras grandes nuvens de farrapos negros que vinham de terra firme; eram como as fileiras em linhas de batalha e juntando cada qual as suas alas esquerdas entraram em

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Cf. CHEVALIER, Jean, e GHEERBRANT, Alain (eds.), *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números* [S.l.], Círculo de Leitores, 1997, p. 594.

¹²⁵ *DEL*, p. 57.

¹²⁶ *DEL*, p. 59.

¹²⁷ *DEL*, p. 75.

luta com ímpeto extraordinário, umas, a modos de infantaria ligeira, vindas da direita e da esquerda davam a impressão de saltarem para o combate [...].¹²⁸

São feitas alusões a “prodígios” de Deus, a sinais da “misericórdia divina” ou a milagres, sempre que os Cruzados se encontram numa situação aparentemente sem saída; estes elementos recorrentes podem ter a função de desafiar ou de pôr em causa a Fé, para depois simultaneamente a justificar, conseguindo, no fim, dar alento aos que se encontram numa situação desesperada ou num estado bastante vulnerável e demonstrando que a crença na misericórdia ou no apoio divinos não será nunca em vão.

Aires Nascimento¹²⁹ referiu que no *milagre* medieval está implícito o convívio com o sagrado, constituindo o milagre um facto extraordinário que, “pelo seu carácter inesperado, súbito ou excepcional é sinal do sagrado”,¹³⁰ cuja mensagem veiculada serve para “criar uma situação de confiança do homem perante o sagrado”.¹³¹

No relato da conquista de Lisboa, aparece-nos descrito um milagre de uma situação de cura (dois mudos de nascença “por mercê de Deus receberam o exercício da fala”),¹³² que ocorre no preciso momento em que os cruzados francos levantavam duas igrejas, seguindo-se, mais tarde, “algo de prodigioso no lado dos flamengos”.¹³³ o prodígio do pão bento ensanguentado, “ensopado como se fosse carne”¹³⁴, que o narrador interpreta como uma metáfora relacionada com os cruzados flamengos, “aquela gente [que era] feroz e indomável”.¹³⁵

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa: Edições Colibri, 2004, pp. 7-21.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 7.

¹³¹ *Ibidem*, p. 8.

¹³² *DEL*, p. 107.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *DEL*, p. 107.

Nesta manifestação do maravilhoso, está talvez presente a função vingadora do sagrado, como elemento penalizador de eventual transgressão, especialmente se seguirmos a interpretação do *Indiculum*, referida por Aires Nascimento.¹³⁶

Para o narrador do relato, o cruzado R., este “prodígio” terá talvez mais a função de metonímia e de presságio referindo-se ao comportamento dos cruzados flamengos que, mais tarde – juntamente com os colónienses –, saqueariam a cidade, desrespeitariam os habitantes e os reféns, violando o juramento de fidelidade que tinham feito e que, deste modo, poriam em causa a missão sagrada da guerra e os laços de solidariedade celebrados entre os Cruzados na conquista de Lisboa.

Para além destas manifestações prodigiosas visuais, temos milagres e sinais da misericórdia divina que são automaticamente pressupostos pelos participantes:

- um “milagre evidente” que explica a razão por que apenas três mil cruzados tinham sido suficientes para tomar uma cidade de 15 mil famílias “cercada por tantos obstáculos”.¹³⁷

Este milagre presume a presença de uma protecção divina numa situação real, quase impossível de ser superada (devido à superioridade numérica elevada dos inimigos) justificando o argumento de um desígnio divino salvífico em relação à empresa, servindo de suporte às exortações e sermões por parte dos clérigos portugueses e confirmando, por último, a devoção dos cruzados.

- Outro elemento prodigioso ou sinal da misericórdia divina ocorre quando os Cruzados parecem querer desistir do longo cerco e, sem grande dificuldade e, como por acaso, conseguem apoderar-se das cartas com os pedidos de ajuda que os dez emissários mouros

¹³⁶ Aires Nascimento refere que no *Indiculum* é indicado que a distribuição de pão bento antes de uma batalha (*eulogia*) era a prática e que veio a descobrir-se, mais tarde, que o pão tinha sido confeccionado com farinha roubada, uma interpretação diferente da interpretação do narrador.

Cf. *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Vincentii Vlixbone*, in NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, “Apêndice: Notícia da Fundação do Mosteiro de S. Vicente de Lisboa”, Notas de Tradução, p. 169, nts. 134-135.

¹³⁷ *DEL*, p. 103. Esta relativa precisão e detalhe relativamente a números ou medidas, encontramos não só na indicação do número de navios que tomam parte no empreendimento (164 navios), mas também, por exemplo, na descrição da distância de Ribadeo a Lugo (20 milhas, *DEL*, p. 59), na indicação do número de famílias que pagavam tributo (60 000, *DEL*, p. 79) e o número de habitantes da cidade de Lisboa (154 000, *DEL*, p. 79), a distância que fica a delegação do rei (500 passos, *DEL*, p. 99), a indicação da altura da torre móvel construída pelos cruzados anglo-normandos (83 pés de altura, *DEL*, p. 115), do comprimento do fosso subterrâneo construído pelos cruzados colónienses e flamengos (40 côvados, *DEL*, p. 115) ou na designação de certos engenhos, como no caso da *gata* (cf. *cattus Waliscus*, *DEL*, p. 127).

de canoa, a caminho do castelo de Palmela, tentavam obter, uma delas destinadas a Abu Moamede, “rei” de Évora.¹³⁸

O milagre inesperado ocorre aqui como uma espécie de recompensa e comprovação da tenacidade dos Cruzados que, por este meio, conseguem colher os frutos da sua persistência, ganhar novo alento e confiança no sucesso da sua missão e presenciam, assim, o seu mérito ser premiado.

Aires Nascimento refere ainda que a Idade Média tem do milagre “uma concepção de proximidade e mesmo de familiaridade do quotidiano”¹³⁹, fruto talvez da sobrevivência e coexistência do maravilhoso pagão.

Porém, o sistema cristão do maravilhoso concentra-se no milagre, remetendo-o para um só autor, Deus, racionalizando o milagre e substituindo o maravilhoso por uma ortodoxia do sobrenatural, como refere Jacques Le Goff¹⁴⁰ que, deste modo, vem justificar o papel do maravilhoso como elemento para o cumprimento dos desígnios divinos e como legitimação da força da devoção, elementos presentes neste relato.

Para além dos milagres e prodígios divinos recorrentes, encontramos vários símbolos. Na viagem pelo mar rumo a Lisboa, a alusão aos 24 arcos sobre a ponte - com o simbolismo aliado ao número vinte e quatro que parece indicar a dupla harmonia entre o céu e a terra e o equilíbrio harmonioso¹⁴¹, juntamente com o vaticínio de que estes arcos emergiriam quando estivesse iminente a destruição da idolatria na Hispânia - são um dos sinais religiosos que apontam para o cumprimento dos desígnios e prodígios de Deus e da missão em Seu nome desempenhada pelos Cruzados que eram “conduzidos pelo ímpeto do

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 108-109.

¹³⁹ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa: Edições Colibri, 2004, p. 10.

¹⁴⁰ Cf. LE GOFF, Jacques, *Une autre Moyen Age (Quatro)*, Paris: Gallimard, 1999, p. 466: “Le système chrétien secrète le merveilleux comme *surnaturel* mais le merveilleux chrétien se cristallise dans le *miracle* qui, en fait, restreint le *merveilleux*:

a. *parce qu’il le ramène a un seul auteur*: Dieu;

b. *parce qu’il le régleme*: contrôle et critique du miracle;

c. *parce qu’il le rationalise*: à l’imprévisibilité fonction essentielle du merveilleux, il substitue une orthodoxie du *surnaturel*.”

¹⁴¹ Cf. CHEVALIER, Jean, e GHEERBRANT, Alain (eds.), *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números* [S.l.], Círculo de Leitores, 1997, pp. 696-697.

Espírito”,¹⁴² de acordo com a doutrina inicial dos Templários e preconizada por Bernardo de Claraval,¹⁴³ o qual designava a Ordem do Templo como *Militia Christi*, delineando em 1130 as premissas da Ordem, cuja guerra deveria ser conduzida através das forças do espírito, sendo a alma protegida pela armadura da Fé.¹⁴⁴

O sermão do bispo do Porto, D. Pedro Pitões, à chegada dos Cruzados, a 16 de Julho, vem enumerar, de forma explícita – recorrendo a fontes canónicas¹⁴⁵ – as razões que conduziam os exércitos cristãos e, ao mesmo tempo, legitimar a missão dos cruzados.

Realizado em Latim, para que as suas palavras fossem “dadas a conhecer a todos na língua de cada um através de intérpretes”¹⁴⁶, o bispo do Porto inclui elementos de fontes canónicas (citações de Isidoro de Sevilha¹⁴⁷, Santo Agostinho¹⁴⁸ e de diversos passos bíblicos¹⁴⁹), havendo ainda referências à doutrina de Bernardo de Claraval, que encarava a Cruzada como o caminho e a possibilidade de o homem atingir a espiritualidade.

As alusões a fontes canónicas (que ocorrem adaptadas à situação que se vivia) surgem acompanhadas de atributos e metáforas de cariz bélico ou provenientes de ocorrências bélicas consumadas que atingiram o corpo e cujos efeitos são visíveis fisicamente (“braços mutilados”, “rosto disforme”) e antíteses (“não é crueldade quando se pune em nome de Deus, é piedade”), juntamente com nomes que expressam um estado permanente de desolação e destruição: “violência”, “injúria”, “ruínas”, “desolação”, “[Pesadíssimo] jugo da servidão”, “[passando] a ferro e fogo”, “destroços das cidades”.

Para as hostes cristãs, estes nomes e atributos caracterizavam a situação dos Cristãos na Península Ibérica, conduzindo ao *iustum bellum*, parte da missão dos Cruzados, pois

¹⁴² NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, p. 63.

¹⁴³ Cf. ALVES, Adalberto, “Templarismo, Muridinismo e Portugalidade”, in *As Sandálias do Mestre. O Islão Iniciático na Formação de Portugal*, Lisboa: Ésquilo, 2009, Cap. IV, pp. 47-67.

¹⁴⁴ Cf. ALVES, Adalberto, *ibidem*, pp. 49-50.

¹⁴⁵ Cf. HEHL, Ernst-Dieter, “Bernard von Clairvaux und die Zeit des Zweiten Kreuzzugs”, in *Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1980, Vol. 19, pp. 259-261.

¹⁴⁶ DEL, p. 69.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ DEL, p. 71.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

“quem elimina os maus, pelo facto de serem maus, e tem mesmo razões para os matar, é ministro do Senhor.”¹⁵⁰

No entanto, poder-se-á pôr a questão, se será que estas palavras e descrições, além de caracterizarem uma situação, de apelarem a uma “missão”, farão porventura elas também parte dos “medos” ou aos maiores receios (incapacidade e desfiguração físicas por um lado, destruição e devastação do espaço vital, por outro lado) do homem medieval da Alta Idade Média?

O recurso a imagens e a utilização de fontes canónicas ou de excertos bíblicos põe em destaque a situação coetânea dos Cristãos na Península, invoca uma memória de destruição – “Que há efectivamente no litoral hispânico que tenha surpreendido o vosso olhar e que não demonstre senão traços da memória da sua devastação e vestígios da derrocada?”¹⁵¹ – e serve de exortação e de legitimação para o procedimento dos exércitos cristãos.

Simultaneamente, utilizam-se as imagens visuais como caminho ou elemento emocional para a construção da memória de uma guerra que teria de ser inevitável, devido à situação desoladora dos Cristãos que não possuíam, assim, uma outra possibilidade de serem libertados e de ascenderem à salvação física e religiosa senão o recurso à guerra que se afigurava, deste modo, justa.

Recorreu-se aqui à utilização de determinadas *trigger words*¹⁵² que despertam possivelmente associações nos Cruzados, ou seja, são utilizadas palavras às quais os participantes das Cruzadas seriam sensíveis, levando-os a identificar-se com o que lhes é dito e sugerido; esta circunstância torna-se particularmente interessante pelo facto de estarmos perante contingentes oriundos de várias regiões europeias e decerto de culturas diferentes: Normandos, Ingleses, Flamengos, Colonienses, Francos.

¹⁵⁰ DEL, p. 69.

¹⁵¹ DEL, p. 67.

¹⁵² Marcus Bull refere determinadas *trigger words* (tais como “Jerusalém”, “Sepulcro”, “sarraceno”, “pagão”) que foram utilizadas, por exemplo, em histórias de milagres ou em que ocorre o maravilhoso, ou na apelação à Primeira Cruzada feita pelo Papa Urbano II no Concílio de Clermont, em 1095, as quais provavelmente despoletam determinadas associações nos Cruzados, levando-os a identificar-se com as palavras e a missão. Cf. BULL, Marcus, “View of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, ca. 1000-ca. 1200: reflections on the study of first crusaders’ motivations”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, pp. 13-38.

Se tivermos em conta que muitas destas *trigger words* são constituídas por metáforas – que parecem fazer parte do sistema conceptual cristão e as quais, como refere George Lakoff ¹⁵³, são ligações entre a experiência quotidiana e os sistemas metafóricos, baseando-se na experiência física, sendo definidas em termos de imagens concretas – não nos surpreende a sua elevada utilização, pois elas transportam imagens visuais reais com efeitos emocionais e expressam, simultaneamente, valores, pressupostos culturais e processos mentais.¹⁵⁴

Tendo os participantes da empresa diferentes origens geográficas, línguas e culturas, parece que foi encontrada aqui, e desta forma, uma linguagem, palavras e imagens “universais” que os uniram e com as quais se identificaram, elementos que Marcus Bull designa de “suited internalization and empathetic identification”.¹⁵⁵

Estes participantes eram, apesar das diferenças de língua, das diversidades geográficas e de carácter, todos “filhos caríssimos”, “renascidos pelo baptismo da penitência”¹⁵⁶, autênticos cultivadores da “semente [que] é a palavra de Deus”; todos eles eram acompanhados pela Divina Providência, que reclamava “o sangue de seus filhos e vingança por vossas mãos”¹⁵⁷ para vingarem e libertarem o seu povo cristão. Unia-os as experiências e um fim comum, com os quais se identificavam, em maior ou menor grau.

Gostaríamos de debruçar-nos mais sobre alguns elementos que expressam a mentalidade e o imaginário presentes no relato e, por meio deles, transmitir a posição de algumas das suas figuras mais importantes: o bispo do Porto, D. Pedro Pitões, o arcebispo de Braga, D. João Peculiar e o ancião muçulmano que expressa o “outro lado”, o ponto de vista muçulmano.

¹⁵³ LAKOFF, George, e JOHNSON, Marc, *Metaphors We Live By*, Chicago: Chicago University Press, 2003, pp. 40-45.

¹⁵⁴ Cf. LAKOFF, George, *op. cit.*, p. 6: “Metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words [...]. The human conceptual system is metaphorically structured and defined. Metaphores as linguistic expressions are possible because there are metaphores in a person’s conceptual system.”

¹⁵⁵ “Message elements that particularly suited internalization and empathetic identification – what gave crusaders a personal stake in an idea that could represent itself as an impulse emanating from the interior self [...]”. Cf. BULL, Marcus, “View of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, ca. 1000-ca. 1200: reflections on the study of first crusaders’ motivations”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, p. 23.

¹⁵⁶ DEL, p. 65.

¹⁵⁷ DEL, p. 69.

O sermão do **bispo do Porto**, ao qual aqui fazemos alusão, é uma peça de oratória que poderá traduzir a mentalidade de Cruzada da época (a Segunda Cruzada) e o contexto político e geográfico. A reconquista de Lisboa surge aqui como parte da guerra santa, com o intuito de reerguer a igreja hispânica “que jaz por terra e se encontra deprimida”¹⁵⁸, numa missão revestida de legítima autoridade, em que era necessário pôr cobro aos “homicidas e salteadores”, castigar os “ímpios” e punir os adúlteros, eliminar os cruéis, os “sacrílegos e envenenadores”, em suma, “defender a pátria dos estranhos”, pois “não é cruel quem elimina cruéis”.¹⁵⁹

A guerra que aqui é expressa é uma guerra que, além de reerguer a Igreja, parecia alargar-se ao combate de certos elementos morais (“adúlteros”), sociais (“homicidas e salteadores”) e de defesa do espaço geográfico ou reconquista de espaços usurpados por elementos que ali não pertenciam (“defender a pátria de estranhos”).

O combate aos “ímpios”, “sacrílegos e envenenadores” por parte dos Cruzados não constituiria, assim, um desvio dos seus planos e votos de Cruzada, do seu rumo a Jerusalém, pois a Igreja chamava-os para o castigo dos Infiéis; não importava propriamente o local da missão, mas sim as (boas) obras realizadas; seriam essas obras em prol da Fé que os conduziriam a Jerusalém, como sublinha D. Pedro Pitões, o bispo do Porto, no seu sermão à chegada dos Cruzados:

[...] não seria meritório terdes estado em Jerusalém, mas sim terdes vivido rectamente. Na verdade, não podereis chegar até ela senão através das suas obras, e é através das boas obras que se merece chegar ao fim glorioso.¹⁶⁰

A noção de *iustum bellum*, a “guerra justa”, é explicada mais adiante no sermão:

Fazei a guerra justa com o zelo da justiça, não com o fel da indignação. A guerra justa, aliás, diz o nosso Isidoro (*Ysidorus noster*), é a que se faz para reaver o que é nosso ou com o fim de expulsar os inimigos.¹⁶¹

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Isid., *Et*, 18, 1, 2, *apud* NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, Notas de Tradução, p. 160, nt. 56.

Definindo-se, mais adiante, o que é um bom combatente: “Mas, já que viestes armados, vamos, como bons militares (não é pecado ser militar, só o é por causa do saque)[...]”.¹⁶²

A guerra justa seria, então, a guerra empreendida para reaver o espaço detido no passado e usurpado pelos outros; o bom militar não teria como missão saquear a cidade, mas sim combater os Infiéis e libertar a população dos inimigos da Fé.

Porém, este último apelo não seria, em parte, cumprido. O cruzado R. fala, no seu relato, de excessos cometidos e da “inata cupidez” (*Coloneses uero et Flandrenses quibus semper habendi innata cupiditas*)¹⁶³ dos cruzados flamengos e colonienses, os quais se opõem a que se deixe quaisquer bens aos inimigos, pretendendo roubar os reféns. Logo após a entrada na cidade, serão estes os Cruzados que violam o juramento de fidelidade, quebram a palavra dada, entregando-se ao saque, ao desrespeito dos habitantes, degolando o bispo da cidade e aprisionando o alcaide, pondo “no mesmo prato da balança o lícito e o ilícito”.¹⁶⁴

Outra das figuras importantes e transportadoras da mentalidade da época e do imaginário medieval é o arcebispo de Braga, **D. João Peculiar**, sobre o qual Maria João Branco ¹⁶⁵ referiu ser a personagem mais “carismática” na luta pelo reconhecimento de D. Afonso Henriques como rei, assim como figura de referência na definição de uma política eclesiástica.

No encontro entre os delegados cristãos, entre os quais se contavam o arcebispo de Braga, D. João Peculiar, o bispo do Porto, D. Pedro Pitões, e os representantes dos mouros, D. João Peculiar irá tentar a rendição pacífica dos mouros, apelando primeiro à paz e à concórdia e sublinhando o aspecto da solidariedade e da humanidade comuns (*uinculum matris omnium concordie*).

Neste discurso¹⁶⁶ verifica-se, a princípio, o uso de termos que sublinham a intenção pacífica da delegação, “paz”, concórdia”, “conciliação”, “solidariedade humana”, e o uso de uma antítese “ Com a concórdia, efectivamente, as coisas pequenas crescem, com a discórdia

¹⁶² DEL, p. 71: “«quia non est peccatum militare, sed propter predam peccatum est militare.»”

¹⁶³ DEL, p. 135.

¹⁶⁴ Cf. DEL, pp. 135-139.

¹⁶⁵ Cf. BRANCO, Maria João, “Elites Eclesiásticas e Perspectivas Doutrinárias: do reino à nação (sécs. XII e XIII)”, in FERNANDES, Hermenegildo *et al.* (coords.), *Nação e Identidades: Portugal, os Portugueses e os Outros*, Lisboa: Caleidoscópico, 2009, p. 146.

¹⁶⁶ DEL, pp. 93-97.

as maiores definham”¹⁶⁷ e que servem, aqui também, para apelar à humanidade, captar a benevolência e acalmar possíveis receios dos ouvintes, elemento esse ainda acentuado pela frase “Nós, pela nossa parte, não vimos a esta cidade, que está na vossa posse, para vos lançar fora daqui nem para vos espoliar”, a qual sublinha as intenções pacíficas da delegação numa empresa cujo fim era a restituição de uma cidade que estava ilegítimamente na posse dos Mouros e cujo território era dos Cristãos “por direito”.¹⁶⁸

D. João Peculiar alega o direito de posse dos Cristãos sobre Lisboa que no passado tinha sido cristã, afirmando que não se trata de roubo, mas de uma restituição o que os Cristãos pretendem; em seguida, o arcebispo faz uma espécie de resenha do passado – e esta memória do passado também já tinha estado presente no sermão do bispo do Porto, D. Pedro Pitões, mas aqui é ainda alargada a factos, sendo estes atestados com nomes que comprovam o direito de posse histórico dos Cristãos – para passar a aludir, mais adiante, às calamidades que foram cometidas pelos Mouros durante a sua permanência na Península Ibérica:

Fostes vós que viestes da terra dos mouros e dos moabitas e raptastes fraudulentamente o reino da Lusitânia a um rei vosso e nosso. São inúmeras as depredações que se fizeram e continuam a fazer sobre cidades e aldeias com as suas igrejas desde esse tempo até hoje. [...] Há já uns 358 anos ou até mais que tendes ilegítimamente nas vossas mãos cidades que são nossas e a posse das nossas terras, anteriormente a vós habitadas por cristãos. [...] Temos nesta cidade como testemunho o sangue derramado pelo nome de Cristo no tempo do governador Daciano: [...] Consultai o concílio de Toledo [...]; é-nos testemunha Isidoro, arcebispo de Sevilha, e o bispo de Lisboa nesse tempo, Viérico. [...] Atestam-no ainda nas cidades sinais manifestos das ruínas das igrejas.¹⁶⁹

Estas frases traçam, mais uma vez, um quadro de devastação e de espoliação; as metáforas utilizadas transportam uma memória sombria da época e das “depredações” (*desolationes innumere [...] facte sunt*)¹⁷⁰ que conduziram à ruína e expressam, ao mesmo tempo, a noção da guerra por parte de D. João Peculiar: uma guerra de conquista de um espaço que pertencia por direito aos Cristãos, que podia ser atestado ao longo da História e cuja usurpação podia ser situada no tempo: “Há já uns 358 anos ou até mais [...]”.

Depois de ter traçado o quadro do domínio muçulmano ao longo dos tempos, o arcebispo de Braga, D. João Peculiar, tenta apelar ao bom senso económico e prático por parte dos Muçulmanos, chamando a atenção para as riquezas da cidade que deveria ser

¹⁶⁷ DEL, p. 93.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ DEL, p. 95.

¹⁷⁰ DEL, *ibidem*.

protegida da “devastação dos campos e dos seus frutos”¹⁷¹, garantindo-lhes a liberdade cultural e religiosa: “[...] viva cada um segundo os seus costumes, a não ser que espontaneamente queira vir aumentar a Igreja de Deus”.¹⁷²

Face a uma possível atitude de rejeição por parte da parte muçulmana, o arcebispo remete a responsabilidade do que virá a acontecer para as mãos dos Muçulmanos, cuja visão da situação será expressa por um ancião que, por sua vez, nos transmite o modo como as incursões cristãs eram percebidas pela parte muçulmana.

A presença do discurso directo (presente também na resposta do **ancião muçulmano** e na réplica do bispo do Porto D. Pedro Pitões) é a expressão do testemunho e do ponto de vista das duas partes.

O discurso na primeira pessoa ajuda à dramatização e ao realismo da situação e como que legitima a intervenção cristã quando a rendição é rejeitada pelas palavras do ancião muçulmano, o qual reduz as pretensões dos cristãos à mera “ambição do espírito”¹⁷³ ou seja, o conflito e as pretensões dos cristãos são reduzidas a meros defeitos de carácter e a um outro modo de vida, considerados estranhos para os Muçulmanos, cuja memória própria ainda se encontra bem presente: “Quantas vezes é já da nossa memória que viestes com peregrinos e estranhos para nos expulsar daqui?”, referindo ainda que “Efectivamente, de nada valem para nós as vossas ameaças e vozeria de bárbaros, cuja valentia conhecemos melhor do que a língua”.¹⁷⁴

Também a parte muçulmana se refugia na aceitação incondicional da vontade de Deus: “Fazei o que estiver ao vosso alcance. Nós, o que for da vontade de Deus.”¹⁷⁵

Interessante nesta resposta do ancião, é a distinção que ele faz entre “peregrinos” e “estranhos”; interessante não na medida em que dá a entender que teriam já havido incursões anteriores (a desconfiança de certos Cruzados contra D. Afonso Henriques no texto parece suportar essa pressuposição), mas na utilização da palavra “peregrino”, que demonstra talvez a noção que teria havido acerca dos primeiros combatentes pela parte muçulmana que, deste

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *DEL*, p. 97.

¹⁷⁴ *DEL*, *ibidem.*

¹⁷⁵ *DEL*, p. 99.

modo, não parecem ter sido vistos como *militia* e cuja valentia e incursões devem ter sido breves – o bastante para ficarem a conhecer a valentia, mas pouco tempo para conhecerem a língua.

A réplica do bispo do Porto, D. Pedro Pitões, ao ancião contrapõe a atitude aparentemente resignada da parte muçulmana, a qual se limita a esperar pelas desgraças – “Vós, como é vosso hábito, fixais num ponto apenas o motivo e o objectivo da vossa indignação e esperais pelo acontecer dos factos e das desgraças.”¹⁷⁶ – à também costumada e habitual tenacidade dos cristãos que se recusam a desistir. Deste modo, é feita uma comparação entre a obstinação passiva e improdutiva dos Muçulmanos e a obstinação produtiva e positiva dos Cristãos. Os Cristãos, desta forma, não possuiriam somente uma “inata benignidade”¹⁷⁷ mas seriam, ainda por cima, moralmente superiores na questão de carácter e no modo de se defenderem contra os infortúnios.

O sermão que antecede o ataque final, pronunciado pelo arcebispo de Braga, D. João Peculiar, destaca o empreendimento cristão que chegou nesta altura ao auge, caracterizando-o como um “desafio” (*certamen in promptum est*)¹⁷⁸ e referindo aqui, pela primeira vez, a figura do “Anjo da Guarda” que, na doutrina católica, tem a função de proteger e guiar as pessoas durante toda a sua vida terrena e que aparece já referida no *Êxodo*.¹⁷⁹

O sermão proferido após a bênção do empreendimento contém também fontes canónicas diversas e pares de antíteses tais como, “sabedoria”, “inocência”, “bondade” contrapondo-as à “estultícia”, “dissimulação” e “maldade”¹⁸⁰ e expressando, assim, a noção de combate entre as forças do Bem contra as forças do Mal e sublinhando, deste modo, as razões certas para a tomada da cidade e os padrões morais das Cruzadas.

A entrada solene na cidade transmite, mais uma vez, a imagem de unidade e de concórdia; os comandantes dos Cruzados e o bispo levam a bandeira da Cruz, a glória e as lágrimas são partilhadas por todos – *O quanta omnia leticia! O quanta omnium specialis*

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *DEL*, p. 96.

¹⁷⁸ *DEL*, p. 117.

¹⁷⁹ O Anjo da Guarda é aludido já no *Êxodo*: “Eis que Eu envio um anjo diante de ti para te guardar no caminho e para te fazer entrar no lugar que eu preparei. Não lhe causes amargura, porque ele não suportará a vossa transgressão, porque está nele a minha autoridade.” (*Ex.* 23, 20)

¹⁸⁰ *DEL*, p. 119.

*gloria! O quanta pre gaudio et pietate lacrimarum affluentia*¹⁸¹ – e coroam o empreendimento, ofuscando os conflitos ocorridos entre eles e restaurando a harmonia. Isto não impediria, porém, os cruzados flamengos e colonienses de participarem em seguida em pilhagens, como já foi referido.

Porém, este “incidente” por parte dos cruzados colonienses e flamengos, será depois rápida e benevolmente aplacado pelo narrador como que se este pretendesse que a última imagem após a entrada e tomada da cidade a ficar na memória fosse novamente a imagem da unidade e da harmonia entre os Cruzados¹⁸², cujos elementos que tinham cometido excessos tinham finalmente caído em si (*Sed tandem in se reuersi*):

No entanto, voltando finalmente a si, com pedidos insistentes, suplicaram junto dos nossos, que fossem os nossos, juntamente com os seus, a congregar as restantes partes da cidade para uma partilha pacífica.¹⁸³

A meditação e a conclusão expressas pelo cruzado R. acentua, mais uma vez, o desfecho vitorioso da empresa, inferindo que esta foi realizada para cumprimento dos desígnios de Deus e para a Sua revelação aos Infiéis, “para que te conheçam a ti, único Deus vivo e verdadeiro e àquele que enviaste, Jesus Cristo, teu filho, tu que vives e reinas por todos os séculos dos séculos.”¹⁸⁴

Está aqui sintetizado, mais uma vez, os padrões dos Cruzados e o ideal de Cruzada inicial.

¹⁸¹ *DEL*, p. 139 (versão em latim).

¹⁸² O que leva Marcus Bull a considerar que o relato insiste no tema da unidade dos Cruzados. Cf. BULL, Marcus, *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018, p. 147: “At culmination of the siege the narrator also revisits the theme of the unity by stressing the motif of a pan-Frankish identity that binds the northerners together. [...] The text’s insistence on the theme of unity has a direct impact on its construction of the narrator.”

¹⁸³ *DEL*, p. 141.

¹⁸⁴ *DEL*, p. 147.

*Cubiçoso de renome, valente, sem afeições profundas e duradouras, elle não houvera sido, talvez, apesar da sua aptidão para dirigir negocios, um dos príncipes mais apropriados a tempos tranquilos; mas era-o para esta epocha, em que o entusiasmo, o esforço, a ambição e, até, o desprezo de certas considerações de ordem moral se tornavam necessários para pôr remate ao edificio que este paiz ía laboriosamente construindo, o edificio da independencia.*¹⁸⁵

2. A Conquista de Santarém (1147)

Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio

Para análise do relato apoiamo-nos na edição de Aires Nascimento¹⁸⁶, mantendo o título do manuscrito medieval, “Quomodo sit capta Sanctarem ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio” que se encontra em Alcobaça (Alc. 415, fls. 147), doravante citado como *DES* (*De expugnatione Scalabis*), título como costuma ser apresentado.

Pode parecer estranho fazermos a apresentação do documento em segundo lugar – atentando ao facto que a conquista de Santarém se realizou meses antes da conquista de Lisboa e que, para alguns autores, constituiu estrategicamente a base para o sucesso da conquista de Lisboa –, mas decidimos guiar-nos pela importância e pelo grau de difusão dos respectivos textos.

O relato sobre a *Conquista de Lisboa* terá sido redigido quase imediatamente após o feito, enquanto o texto sobre a *Tomada de Santarém*, conquista levada a cabo em Março de 1147, uns meses antes de Lisboa, foi elaborado um pouco mais tarde, referindo Aires

¹⁸⁵ HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal: Desde o começo da Monarquia até ao fim do reinado de D. Affonso III*, LOPES, David (dir.), Paris-Lisboa: Livraria Aillaud & Bertrand, 8.^a edição, 1875, Tomo II, Livro II, p.143 .

¹⁸⁶ NASCIMENTO, Aires A., “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol. I, pp. 465-481. Esta obra também foi publicada sob o título “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in ALEMANY, Rafael, MARTOS, Josep Lluís, e MANZANARO, Josep Miquel (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de L’ Associació Hispànica de Litteratura Medieval*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana “Symposia Philologica”, n.º 12, Alicante, 2005, Vol. III, pp. 1217-1232. Disponível em: Dialnet-OJubiloDa Vitoria-5279680.pdf

Nascimento que este texto terá talvez sido elaborado nos finais do século XII ou princípios do século XIII.¹⁸⁷

Alexandre Herculano designou este relato de conquista como uma espécie de “poema em prosa”.¹⁸⁸ Descreve-se aqui a cidade de Santarém, cuja importância estratégica era “mais pela natureza”¹⁸⁹, como uma cidade com uma grande extensão de terra fértil, cujos cereais necessitavam somente de “quarenta dias para nelles nascerem, vegetarem e amadurecerem”.¹⁹⁰

O castelo da cidade, em redor, edificado no cimo de uma montanha e que “lhe servia de coroa”, “era como um ninho d’aguas pendurado sobre o Tejo.”¹⁹¹

Aires Nascimento¹⁹² classifica este relato como *um texto de herói*, em que é feita a “exaltação heróica de um acto de conquista”, mais precisamente, da gesta de D. Afonso Henriques.

A memória desta gesta é transportada por um sujeito de enunciação aparentemente participante no evento e que narra os factos na primeira pessoa, como se de uma celebração individual se tratasse mas que, no seu todo, adquire o valor de uma celebração de comunidade, pela voz de um “monge cisterciense”.¹⁹³

Neste caso – e também, por exemplo, no relato da Conquista de Lisboa – assiste-se a momentos de uma participação individual em eventos importantes que estão enquadrados em propósitos narrativos e estratégias comunicativas que ajudam a perpetuar a sua memória. Mas, ao contrário da Conquista de Lisboa, em que o narrador na sua perspectiva omnisciente

¹⁸⁷ Cf. NASCIMENTO, Aires A., “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol. I, p. 468, nt. 12; p. 469, nt. 13.

¹⁸⁸ HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal. Desde o começo da Monarquia até ao fim do reinado de D. Affonso III*, David LOPES (ed.), Paris-Lisboa: Livraria Aillaud & Bertrand, 8.^a ed., 1875, Tomo II, Livro II, p. 217.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 214.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁹² NASCIMENTO, Aires, *op. cit.*, 2012, p. 465.

¹⁹³ Alexandre HERCULANO refere que o sujeito de enunciação é o próprio rei: “Existe uma relação da tomada de Santarém, especie de poema em prosa em que figura o proprio rei narrando as particularidades da empresa. Esta composição é, segundo cremos, obra de um monge de Alcobaça.” Cf. HERCULANO, Alexandre, *ibidem*.

era implicitamente o autor do relato, na *Tomada de Santarém* surge-nos um sujeito de enunciação que se “recosta”, que prescinde do seu estatuto de “testemunha ocular”, deixando a figura principal do poema, D. Afonso Henriques, falar, conferindo, deste modo, uma maior intensidade à mensagem e estabelecendo na personagem do nosso primeiro rei esta estratégia de verosimilhança.

Marcus Bull¹⁹⁴ referiu que este aspecto, ou seja, o estatuto de “testemunha” de um narrador, não é apenas um elemento para marcar a autenticidade do relato, considerando que o testemunho ocular é um motivo central de atribuição de significado nos textos de relatos de conquista, variando apenas na forma e na intensidade como a opinião é transmitida.

Na *Tomada de Santarém*, a “testemunha” prescinde da sua “opinião” ou selecção dos factos narrados, deixando a intervenção do rei “falar” por si só. Aqui, celebra-se não só uma façanha levada a cabo por um rei, mas esta façanha assume um valor de gesta colectiva dos “fratres karissimi”, unidos todos contra “as gentes que veneram Maomé” (*gentes Mahometh adorantes*), sendo aqui, tal como na *Conquista de Lisboa*, o feito coroado de êxito não apenas através da coragem dos cavaleiros, mas sobretudo através da ajuda e vontade divinas: “Assim se fez, não porque assim quiséssemos, mas por vontade do Senhor apenas” (*Quod est factum est, non nostra, sed uoluntate domini sola*).

No entanto, como a História, na mentalidade e imaginário do homem medieval, é feita por Deus que nela intervém, mas é levada a cabo pelos seus intermediários¹⁹⁵, podemos considerar que, na *Tomada de Santarém*, apesar de se tratar de uma façanha colectiva, destaca-se o papel de um intermediário de Deus: neste caso, o rei D. Afonso Henriques, cumpridor não só da palavra divina, mas também dos desígnios de Deus, ao mesmo tempo que se reproduz, através dele, um determinado episódio da história (cristã e portuguesa) e, simultaneamente, uma experiência com uma elevada carga emocional – o “feito prodigioso” (*hoc magnum prodigium*) adscrito a Deus que o rei português ajuda a cumprir.

¹⁹⁴ Cf. BULL, Marcus, “Memory and Psychological Research into Eyewitnessing”, in *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018, pp.86-87: “In other words, these are not simply narratives attributable to someone who just happened to be «there», in the right place at the right time so to speak, nor is the eyewitness status of the author simply a badge of validation and authenticity (though these are important), something to prod the reader into calling to mind from time to time. Instead, as subsequent chapters will reveal, eyewitnessing is a motif central to most of our texts’ meaning-making projects, though the ways it is mobilized and the intensity of its mobilization vary.”

¹⁹⁵ Cf. FLORI, Jean, *L’Islam et la Fin des Temps*, Paris: Seuil, 2007, pp. 7-12.

Na narração em que é dada voz ao rei, o início – como já referiu Aires Nascimento – é feito por meio da utilização de oito elementos bíblicos para dar a forma de um “louvor colectivo”¹⁹⁶. Como nos vamos debruçar sobre a memória e o imaginário, parece-nos também muito pertinente enunciar a referência a significados importantes para a comunidade ou seja, a menção a medos, guerras, riscos, perigos para a comunidade, os quais foram ultrapassados com a ajuda de Deus e apesar dos poucos meios humanos à disposição:

E vós, que por vontade própria entregastes as vossas almas a um perigo extremo, bendizei a Deus, supremo rei, vós que de pés descalços e apoiados em lanças e escudos, de espada à cinta e com escadas de madeira aos ombros trepastes à muralha pela encosta do monte.

A empresa e, conseqüentemente, a gesta, tornam-se ainda mais importantes não só pelo ultrapassar dos perigos extremos mas também pela ocorrência de “milagres” e prodígios que vêm, deste modo, sublinhar o significado e a importância da empresa e consolidar a mensagem da intervenção divina.

Na intervenção do rei, há logo uma alusão aos “prodígios de benevolência e misericórdia” (*in me pietatis et misericordiae facti pro miraculis duco*) – Aires Nascimento traduz *pro miraculis* por “prodígios” – realizados a seu favor e que destacam, assim, a grandeza da façanha ao ser tomada uma cidade “inexpugnável” com um número muito escasso de homens (*a tam paucissimis uiris*).

A memória histórica é, então, testemunhada e invocada pelo próprio rei ao referir que nem Ciro, “o rei dos Moabitas”, conseguira tomar a cidade. Ao fazer uma referência temporal mais precisa, para situar o momento da tomada da cidade, relacionando o acontecimento com ocorrências pessoais, marca, com isso, a autenticidade do acontecimento. A data funciona como um dado objectivo do acontecimento para, deste modo, ajudar a cimentar a memória:

[...] foi ela tomada a quinze de Março ao raiar de um sábado na era de 1185 (a.D. 1147), ano esse em que os Mouros, a quem se dá o nome de *Mozamida*, deram entrada em Espanha e destruíram a cidade de Sevilha, e em que eu tinha completado 37 anos de idade e 19 de reinado, ainda não era passado um ano inteiro sobre o meu casamento como Mafalda, filha do Conde Amadeu, de quem haveria nascer o meu filho primogénito, Henrique, a 5 do mesmo mês em que a cidade foi tomada segundo esta seqüência de acontecimentos.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, 2012, p. 477.

¹⁹⁷ *DES*, p. 478.

Para além de marcar o acontecimento no tempo, a evocação do rei vai retroceder no tempo geral, justificando os motivos para a tomada da cidade (motivos naturais e estratégicos) e as causas da dificuldade na sua conquista (motivos geográficos):

Porque era forte e de muita abastança, estava aquela cidade a causar desgraças sobre o meu reino. Não tinha eu possibilidade de lhe dar luta, pois, como já acima disse, era inexpugnável, nem podia causar-lhe perdas, pois havia o entrave da água. [...] Além do mais, a planície está coberta de pântanos e de ilhas, pelo que não fica acessível a ninguém que não vá de barco em tempo conveniente.¹⁹⁸

O discurso rei aos homens de armas¹⁹⁹ evoca uma tradição de luta conjunta – “tendes conhecimento, companheiros meus de luta, e sabei-lo bem” – e do mal até aqui causado, cuja experiência todos partilham – “Sabeis quanto mal causou ela à cidade, a vós e a todo o eu reino” – ao mesmo tempo que expressa a ideia de que os companheiros de armas não só conhecem e partilham as mesmas experiências, mas pertencem a uma elite confiável e moralmente escolhida para levar a cabo tão difícil empresa:

Escolhi-vos apenas a vós porque sei por experiência como bastas vezes participastes das minhas dificuldades e a vós confio o meu plano, já que estou certo de que por mim suportareis as minhas dores. Crede-me, meus companheiros de armas, me parece extremamente fácil e oportuno o que pretendo realizar convosco [...].²⁰⁰

Trata-se aqui da expressão de um exército capaz de ultrapassar as dificuldades e suportar todas as dores e adversidades, tendo a confiança de ter Deus do seu lado e correspondendo, deste modo, ao modelo de cavaleiro que o abade Bernardo de Claraval delineou no seu “Elogio à nova cavalaria”²⁰¹: é apresentada, assim, uma empresa que seria também levada a cabo não só em nome da Fé, tal como o apoio divino transmitido na frase, “Mantenham o vigor as vossas mãos, pois o Senhor está convosco, uma vez que cada um de vós será capaz de abater cem”, mas também com o intuito de estabelecer a segurança e a continuidade para as futuras gerações: “Lutai, pois, pelos vossos filhos e netos.”

¹⁹⁸ *DES*, p. 478.

¹⁹⁹ *DES*, p. 479.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle Chevalerie*, Poland, FV Éditions, 2015, pp. 4-5: “Oui, c’est une millice d’un nouveau genre, inconnue aux siècles passés, destinée à combattre sans relâche un double combat contre la chair et le sang, et contre les esprits de malice répandus dans les airs. [...] marchez donc au combat, en pleine sécurité, et chargez les ennemis de la croix de Jésus-Christ avec courage et intrépidité, puisque vous savez bien que ni la mort, ni la vie ne pourront séparer de l’amour de Dieu [...]”

Cowdrey²⁰² referiu que a tradição da ética da guerra existe já nos escritos dos Papas Gregório VII e Anselmo II, segundo a qual os príncipes ganhariam as batalhas através da obra de Deus, cujo apoio deveria ser recompensado através da espada, a qual serviria para cantar a Deus e os seus desígnios e para punir o Mal: *ad vindictam malorum*,²⁰³ sendo a guerra determinada pelos propósitos e vontade divinos.

A punição dos inimigos seria feita com amor e não com ódio. Esta premissa será supostamente posta de parte por D. Afonso Henriques na *Tomada de Santarém*, na medida em que exorta no texto: “ Não haja contemplações com idade ou sexo; morra a criança ainda de peito e o velho carregado de dias, a donzela e a velha decrépita.”²⁰⁴

Esta posição seria, porém, corrigida na *Conquista de Lisboa*, quando o soberano tentou estabelecer um pacto com os Cruzados no que diz respeito aos reféns.²⁰⁵

Cowdrey refere ainda que, na *Gravi de Pugna*, Anselmo II insistia que a oração era uma obrigação para quem iria combater.²⁰⁶ A *oratio pro exercitu*, a oração para todos os que combatiam contra o Infiel, era feita segundo a tradição augustina e definia o motivo certo para combater: *proeliandi recta voluntas*. Na hora da vitória, os combatentes deveriam imitar Cristo cujo exemplo de humildade na Cruz teria triunfado da Morte.²⁰⁷

Segundo Cowdrey, foi o motivo correcto para o combate que constituiu o critério da moral cristã e que conferiu à guerra a qualidade de “guerra de santificação”,²⁰⁸ uma guerra santa, especialmente preconizada por Gregório VII.

²⁰² Cf. COWDREY, H.E.J., “Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, pp. 175-192.

²⁰³ *Apud* COWDREY, H.E.J., *ibidem*, p. 180.

²⁰⁴ *DES*, p. 479.

²⁰⁵ Vide NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, p. 91: „Dos inimigos que aprisionarem se houver quem queira resgatar-se para salvar a vida, tenham eles [os Francos] livremente o dinheiro do resgate; quanto ao mais, entreguem-me a mim os cativos.“

²⁰⁶ COWDREY, H.E.J., *op. cit.*, p. 180.

²⁰⁷ COWDREY, H.E.J., *op. cit.*, p. 182.

²⁰⁸ Cf. COWDREY, H.E.J., *op. cit.*, p. 183: “The theme should be considered in the light of the principles of true penance as Gregory was envisaging by c. 1080: that the right motive of the individual was a touchstone of Christian morality, and the true penitence called for the confessing of all sins. Such principles tended to be especially in mind during the penitential preparation for battle. Perhaps no letter of Gregory VII more fully expresses his view if sanctifying quality of warfare than one which he wrote in July 1080 to the south Italian bishops.”

Também nesta narrativa da Tomada de Santarém se encontra presente a justificação e a referência ao motivo certo para a tomada da cidade, em que Deus, os “cónegos de Santa Cruz” e o “outro clero” estavam do lado dos combatentes sendo, deste modo, a gesta alargada a todos. Neste passo que citámos, o protagonista refere-se explicitamente a Santa Cruz de Coimbra, o que leva Aires Nascimento a referir que o texto estará vinculado a este convento²⁰⁹ e que expressa também a posição do clero de outrora que apoiava D. Afonso Henriques.

Duas cenas sobrenaturais anunciam os desígnios do Senhor: o milagre da estrela cadente que os cavaleiros avistam e que os leva a afirmar em unísono “O Senhor entregou a cidade nas nossas mãos”,²¹⁰ o prodígio da serpente a arder que se arrasta no céu e que anuncia, assim, um desastre aos Mouros e que levaria os homens de ciência a anunciar que Santarém teria um novo rei.²¹¹

É interessante verificar que, no texto latino, se faz a diferenciação entre *miraculum* para designar o milagre a favor dos Cristãos e *prodigium*²¹² que designa uma ocorrência do sobrenatural e que, no texto, ocorre em forma de serpente a arder, a qual constitui um vaticínio desfavorável para os Mouros.

Esta diferenciação não foi feita na tradução de Aires Nascimento que utiliza somente o substantivo “prodígio” como sinónimo para ambos os termos *miraculum* e *prodigium*. No entanto, parece-nos ter importância a diferenciação feita no texto medieval entre os dois nomes, talvez como elemento marcante de uma acção divina por um lado e de um elemento sobrenatural pagão (e que não anunciava nada de bom), por outro. Se, na língua contemporânea, os dois termos são utilizados como sinónimos para indicar um facto extraordinário de origem divina ou sobrenatural, Martin Heinzelmann²¹³ refere que na Idade

²⁰⁹ NASCIMENTO, Aires A., “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in ALEMANY, Rafael, MARTOS, Josep Lluís, e MANZANARO, Josep Miquel (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de L’ Associació Hispànica de Litteratura Medieval*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana “Symposia Philologica”, n.º 12, Alicante, 2005, Vol. III, p. 1221.

²¹⁰ DES, p. 480.

²¹¹ DES, *ibidem*.

²¹² DES, p. 475: “Vidimusque miraculum quod maxime nostros erexit animos.”; “Similiter et ipsos eo die quo pax est soluta [h]orrendum apparuit prodigium.” (sublinhado nosso). Cf. p. 480 (tradução).

²¹³ HEINZELMANN, Martin, “Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie”, in HEINZELMANN, Martin, HERBERS, Klaus, e BAUER, Dieter R (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeption, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, pp. 23-63.

Média o termo *Wunder* (maravilha, prodígio) – que era utilizado tanto na literatura pagã como na cristã para designar fenômenos que descreviam a intervenção de forças sobrenaturais –, não se encontra precisamente definido, sobretudo segundo a perspectiva cristã.

Porém, achamos que é pertinente e importante a distinção entre as duas palavras no relato talvez como elemento de diferenciação entre uma causalidade divina que legitima e que, de certa forma, sacraliza um soberano, e um presságio de cariz pagão que transmite uma mensagem negativa destinada aos Infiéis e que acontece como expressão da ocorrência de uma realidade paralela.

Martin Heinzelmann refere ainda que o termo *signum* (temo utilizado na maior parte das vezes no plural, *signa*) ocorre associado aos termos da terminologia pagã tradicional, *prodigium*, *portentum* ou *ostentum*, sendo os outros termos *magnalia (Dei)* e *mirabilia (Dei)* utilizados para descrever as grandes obras de Deus, enquanto a palavra *miraculum* é utilizada pouco, ocorrendo apenas dez vezes no Antigo Testamento.²¹⁴ Esta indicação de Heinzelmann leva-nos a pensar que tem uma certa importância a distinção entre os dois termos, sendo o termo *miraculum* marcado para assinalar a intervenção da divina Providência.

No relato dá-se, mais adiante, a alteração dos planos dos combatentes para melhor, mais uma vez, através da intervenção de Deus e para que os combatentes verificassem que nada acontecia dependentemente da sua determinação ou vontade ou livre-arbítrio: “Hinc libet attendere quam mirabilis clarescat deus in suis operibus. Qui ne uideretur aliquid nostro fieri arbitrio, mutauit consulta, tamen in melius, sua propria uirtute.”²¹⁵

Escolhemos o exemplo na versão em latim, porque ali ocorre o termo *arbitrio* que se adequa talvez melhor à língua contemporânea. Na sua tradução, Aires Nascimento prefere utilizar o termo mais neutral, talvez menos “carregado” conotativamente, “alvedrio”.²¹⁶

²¹⁴ HEINZELMANN, Martin, *op. cit.*, p. 31.

²¹⁵ DES, p. 475 (versão em latim).

²¹⁶ DES, p. 480 (tradução).

A utilização deste termo é feita talvez para evitar o vocábulo “livre-arbítrio”, o qual poderia dar azo a várias conotações e que já tinha conduzido no século IV a discussões filosóficas.²¹⁷

Consequentemente, na noção do homem medieval, teria sido Deus que pôs as duas sentinelas a dormir, confirmando-se, mais uma vez, que a tomada da cidade e, por isso, a vitória levada a cabo com menos esforços do que se esperava, foram todas obra de Deus: “Quod et factum est, non nostra, sed uoluntati domini sola”.²¹⁸

Deus aparece como o condutor da história e é por meio da Providência divina, onisciente e onipotente que tudo acontece.

No final, o protagonista refere-se à tradição de rezar de joelhos após a batalha, em que se agradece pela ajuda divina. O rei refere de forma confiante, emotiva e humildemente de que o feito ficará para a prosperidade, devolvendo o mérito da gesta aos que nela tomaram parte e sublinhando, assim, a importância da empresa levada a cabo por um grupo, para a comunidade:

Quanto ao que eu tenha rezado de joelhos a meio da porta e com quanta intensidade de espírito, sabe-o Deus e não o vou referir agora, pois me escapou já da memória. E que embates ou investidas tenham feito digam-no a seu tempo os que nisso tomaram parte, pois não me pertence a mim fazê-lo. Bastem assim estes dados pela magnitude da satisfação e da alegria que trazem ao meu coração.²¹⁹

A Conquista de Santarém é, então, a evocação da gesta de um rei, D. Afonso Henriques, mas esta evocação transcende o aspecto individual para reproduzir uma façanha importante para a história cristã e portuguesa, levada a cabo por uma comunidade, referindo Aires Nascimento que o texto deve ter sido talvez escrito nos primeiros anos da década de sessenta do século XII, ou seja, relativamente perto do acontecimento.

O texto exalta as qualidades do rei D. Afonso Henriques como líder e guerreiro e cumpridor da vontade de Deus; estas qualidades são, ao mesmo tempo, entrelaçadas na fiabilidade e nas virtudes morais dos seus cavaleiros. Um dos aspectos presentes no texto – e importante para a mentalidade e imaginário do homem medieval – a convicção de Deus

²¹⁷ Cf. concepção do monge britânico Pelágio na sua Carta a Demetria, *Epistola Pelagii ad Demetriadem*, XVI. Disponível em: https://earlychurchtexts.com/main/pelagius/pelagius_letter_to_demetrias.shtml (latim) e em https://earlychurchtexts.com/public/pelagius_letter_to_demetrias.htm (tradução em inglês), em comparação com a concepção de Santo Agostinho expressa na obra *De civitate Dei*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/august.html> (latim).

²¹⁸ *DES*, p. 476 (versão em latim). Cf. p. 481 (tradução).

²¹⁹ *DES*, p. 481.

como condutor da história e entidade disponente dos fios do destino: é Ele que conduz os homens, que lhes envia sinais ou milagres que os irão fortalecer e animar no seu combate aos “príncipes das trevas”.²²⁰

A gesta e a partilha das mesmas experiências são evocadas neste *texto de herói*, para usar novamente a terminologia de Aires Nascimento, mas a gesta é alargada à comunidade, ajudando a transmitir e a cimentar a memória, entrelaçando a memória individual na memória colectiva.

A narração do momento preciso da tomada da cidade é relativamente concisa, fazendo pensar numa fotografia de uma cena tirada com um *flash* da máquina, ao que Brown e Kulik, como Amândio da Costa Pinto refere, chamaram de “memória cintilante”²²¹ e que permite fixar tudo o que é iluminado pelo *flash* num dado momento importante ou numa situação dramática. Este aspecto de “memória cintilante” está, na nossa opinião, expresso no texto que descreve sucintamente mas com uma grande riqueza de informação o momento da tomada da cidade; desde os pormenores da subida de Mem Martins, ao içar da bandeira do rei, até à descoberta da presença cristã pelos Mouros, o episódio aparece carregado de informação. Isso permitiria talvez que o cenário da situação e, com ele, a lembrança do acontecimento pudessem ficar registados na memória da comunidade, permitindo reavivar e aproximar o acontecimento sempre do momento presente, permitindo contá-lo sempre e sempre para a posteridade e manter viva a memória do rei que seria o fundador da Nacionalidade.

²²⁰ “ Les princes des ténèbres”. Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle Chevalerie*, Poland: FV Éditions, 2015, p. 4.

²²¹ *Flashbulb memory*. Cf. PINTO, Amândio da Costa, “Memórias autobiográficas e cintilantes e o problema da datação”, in Núcleo de Análise e Intervenção Educacional da FPCE da UC (Ed.), *Ensaio em homenagem a Joaquim Ferreira Gomes*, Coimbra: Livraria Minerva, 1998, pp. 627-636.

3. A Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)

Quomodo capta fuit Alcaser a Francis

É do conhecimento geral que os séculos XII e XIII foram marcados pela ocorrência de lutas de reconquista para recuperação de territórios perdidos para os muçulmanos ou para conquista de novos territórios (Algarve) e a sua integração no reino.

Aires Nascimento²²³ refere que, apesar de haver conflitos e ocorrer a formação de unidades políticas independentes na Península Ibérica, verifica-se a colaboração entre os vários reinos peninsulares em momentos de maior perigo, podendo-se observar este sentimento de unidade e de superação de divergências entre os reinos ibéricos na Batalha de Navas de Tolosa, em 1212, em que tomaram parte vários contingentes da Cristandade, respondendo ao apelo de combate ao Infiel lançado pelo Papa Inocência III.

A tomada de Alcácer do Sal já tinha sido previamente tentada por D. Afonso Henriques em 1158, mas a conquista não foi definitiva, tendo esta cidade sido invadida e caído para os Mouros em 1191. Foi, no entanto, no reinado de D. Afonso II e também com o apoio dos Cruzados que tinham respondido ao apelo da 5.^a Cruzada, que a cidade foi tomada com sucesso. Os Cruzados – no texto referidos como “Francos” (*Francis*) – passaram o rio Sado, enquanto as hostes portuguesas avançavam por terra.

O cerco às muralhas do castelo durou dois meses até que, a 18 de Outubro de 1217, os Mouros rendiam-se.

A tomada de Alcácer parece situar-se no “rescaldo” e no aproveitamento do importante sucesso da Batalha das Navas de Tolosa (1212), o qual veio dar mais alento à parte cristã e desferir um duro golpe na parte muçulmana.

²²² “Senhor, dai-me um sinal do Vosso favor” (tradução nossa), mote papal de Inocência III. Cf. ANDREA, Alfred, “Innocent III, the Fourth Crusade, and the Coming Apocalypse”, in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 97-106.

²²³ Cf. NASCIMENTO, Aires A., “Poema de conquista: A tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol. I, pp. 483-516.

O texto em que nos iremos apoiar é a edição com a tradução de Aires Nascimento, que recuperou o título original, *Quomodo capta fuit Alcace a Francis*, e que se refere ao *Carmen* de Gosuíno (*Gosuini de expugnatione Salaciae carmen*)²²⁴, que doravante referiremos como *Carmen* e cuja cópia mais antiga se encontra num códice alcobacense de finais do século XII, composto por obras historiográficas, como Maria Teresa Lopes Pereira²²⁵ refere, acrescentando que neste códice também se encontra o relato da conquista de Santarém (narrativa que é também tema desta dissertação e que foi abordada nas páginas anteriores) e sublinhando que, ao contrário de Santa Cruz de Coimbra, em que ocorre uma produção memorialística importante relativa aos primeiros reis, em Alcobaça, a produção escrita concentra-se em obras de carácter religioso. Este facto leva Maria Teresa Lopes Pereira a reiterar e a corroborar a tese de José Mattoso, de que o texto original terá sido escrito em Santa Cruz de Coimbra e talvez copiado depois pelos monges de Alcobaça, visto que teria sido a partir de Santa Cruz que teriam sido propagadas as mais prematuras manifestações de Cruzada.²²⁶

Luís Filipe Oliveira²²⁷ refere que foi Soeiro Viegas, bispo de Lisboa, quem terá feito os primeiros contactos com a Igreja e com os Cruzados para esta empresa, sendo a sua carta com a narração da conquista de Alcácer, dirigida a Honório III, em Outubro de 1217, a confirmação de que a empresa terá sido preparada com cuidado, tendo-se até pregado a Cruzada em várias dioceses do reino.

Na narrativa em questão, estamos perante um poema de conquista, provavelmente elaborado por um clérigo nórdico, cujo nome seria Gosuíno (*GOSVINVS*), o qual terá dedicado o poema ao bispo de Lisboa, Soeiro Viegas (*SVERIUS*), com cujo apoio contaria²²⁸,

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ PEREIRA, Maria Teresa Lopes, “Memória Cruzadística do Feito da Tomada de Alcácer (1217). (Com base no *Carmen* de Gosuíno)”, in 2.º Congresso Histórico de Guimarães/D. Afonso Henriques e a sua Época, 24 a 27 de Outubro de 1996, Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho, Vol. 2, pp. 321-322.

²²⁶ PEREIRA, Maria Teresa Lopes, *op. cit.*, p. 322.

²²⁷ OLIVEIRA, Luís Filipe, “Guerra e Religião: As narrativas de conquista das cidades do Sul”, in AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, e PALACIOS ONTALVA, J. Santiago (eds), *Hombres de religión y guerra: Cruzada y guerra santa en la Edad Media peninsular (siglos X-XV)*, Madrid: Sílex, 2018, pp. 491- 522 (esp. pp. 513-540).

²²⁸ Cf. NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.* pp. 494-495; OLIVEIRA, Luís Filipe, *op. cit.*, p. 514.

parecendo dar sobretudo uma “intenção moral” ao seu *carmen uile*, como ainda refere Aires Nascimento.²²⁹

O poema é iniciado com uma espécie de exortação moral, em que é feita uma comparação da “inércia do espírito” com a degradação e o “vício”.

Pedindo a ajuda de Deus para o seu poema “sem jeito”, o narrador descreve-nos o seu propósito: “[...] ser capaz de manifestar aos cristãos os teus feitos”²³⁰, a que junta um acrónimo. Ficamos, então, logo de início, como que avisados de que o poema irá celebrar não só uma gesta colectiva importante para os Cristãos – daí a ausência de nomes individuais e sendo somente feitas alusões gerais a “cruzados”²³¹, “peregrinos”²³², “Servos da Cruz”²³³, “companheiros”²³⁴ ou seja, “os nossos”²³⁵ ou “os valorosos”²³⁶, com a ressalva da alusão à Ordem de Santiago, designada por “Cavaleiros da Espada”²³⁷ –, mas irá cantar também a “gesta” individual da pessoa que “rege a barca de Pedro”²³⁸ e que terá contribuído meritoriamente para a vitória da campanha.

O contributo do bispo é-nos largamente transmitido através das palavras expressas no seu sermão, sendo o bispo precisamente identificado²³⁹, no final. Em 14 versos (linhas 203-217), fica resumido o seu contributo e os recursos que empreendeu para que a empresa fosse levada a bom termo, embora tivesse visto o seu mérito ser pouco reconhecido e sido violado o que tinha sido acordado:

²²⁹ NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, p. 494.

²³⁰ *Carmen*, p. 509.

²³¹ *Carmen*, p. 509, linha 7.

²³² *Carmen*, p. 510, v. 25; p. 514, v. 195.

²³³ *Carmen*, p. 512, v. 83.

²³⁴ *Carmen*, p. 511, v. 45, p. 512, v. 96, p. 513, v. 131

²³⁵ *Carmen*, p. 512, v. 113; p. 513, v. 123, v. 140, v. 141, v. 147; p. 514, v. 164, v. 194; p. 515, v. 215.

²³⁶ *Carmen*, p. 512, v. 100.

²³⁷ *Carmen*, p. 515, v. 202.

²³⁸ *Carmen*, p. 509.

²³⁹ *Carmen*, p. 515, vs. 215-216: “É ele o prelado de Lisboa, ele que tantos bens aos nossos / Conferiu, mas recebe ofensas em troca do bem feito.”

Um único, e isto é injustiça grande, ficou
De Alcácer à margem e nada daí recolheu.
Facto é que foi ele quem primeiro convenceu os peregrinos a irem
A Alcácer e foi ele quem lhes deu recursos e homens;
Forças e recursos próprios ele, no cerco
Do castelo, gastou, bem como homens seus.
Aos nossos comandantes fez ele concessão e entrega de bens seus;
É a ele que, quais ingratos, nada querem satisfazer.
Mais: logo que o castelo foi tomado, com os seus apoios
E com os seus conselhos, negam-lhe os seus direitos.
Decidiu o exército que dez cativos
Lhe fossem dados mas há quem os tomou para si.

Nestes versos quase finais é expressa a convicção de que o bispo de Lisboa, Soeiro Viegas, é a figura a quem cabe a responsabilidade e o mérito da vitória das hostes cristãs, tendo sido ele a pessoa que organizou, apoiou a empresa com homens e bens, recebendo em troca do seu empenho e da sua benevolência somente “fel” e “feridas”.²⁴⁰

Antes, no sermão de acolhimento do bispo de Lisboa aos Cruzados²⁴¹, é transmitida a definição de Cruzada que tinha sido preconizada no século XIII, dando-se mais ênfase ao confronto religioso. Segundo esta concepção, as expedições à Terra Santa eram vistas como uma forma de remissão dos pecados e dos vícios e como uma oportunidade de ascender ao reino do Céu por meio da vitória (ou do martírio) sobre os inimigos da Cruz. Para pôr fim ao jugo dos Cristãos imposto pelos Muçulmanos, havia que tomar as armas, desprezar o mundo e obter o martírio, confiante de que Deus e os seus desígnios sairiam vencedores.

Neste sermão, o bispo exorta ao combate contra os “pagãos”, responsáveis pela mortandade e pela oferenda de cem cristãos anuais ao rei (infiel) de Alcácer, referindo também que foi também a vontade de Deus que conduziu os Cruzados até Alcácer.

O início do poema evoca quase as mesmas palavras que serão proferidas mais adiante no sermão pelo bispo de Lisboa, na medida em que, logo de início, é feita uma advertência contra os vícios que decorrem do ócio. Esta justificação moral é a mesma que o narrador Gosuíno utiliza no início do seu poema, colocando em paralelo o seu propósito com o fim da empresa preconizado pelo bispo de Lisboa e definido pelas Cruzadas iniciais, inserindo as Cruzadas dentro de um contexto religioso de guerra santa, uma das justificações também

²⁴⁰ *Carmen, ibidem*, v. 218.

²⁴¹ *Carmen*, p. 512, vs. 59-86.

referidas por Carlos Barquero Goñi,²⁴² as quais estavam também presentes na base ideológica da Ordem dos Hospitalários.

A ideia de Cruzada como meio de superação dos vícios para, assim, se poder ascender ao Reino do Céu e conservar a paz de espírito, vencendo o ócio, faz lembrar a ideologia de Bernardo de Claraval, especialmente a sua obra *Éloge de la Nouvelle Chevalerie*,²⁴³ que delineou o modelo de vida e de comportamento dos Soldados de Cristo (Templários), preconizando a disciplina, a obediência, evitando-se toda a superficialidade, cingindo-se ao estritamente necessário e tentando conservar a união e a paz entre eles.²⁴⁴

A tomada da cidade de Alcácer é justificada não só no contexto religioso, mas também na questão da legítima defesa contra o jugo muçulmano, sendo os Muçulmanos designados, no geral, como “pagãos”,²⁴⁵ “inimigos”,²⁴⁶ “inimigos da Cruz”²⁴⁷ ou simplesmente como “o inimigo”,²⁴⁸ sem se fazer propriamente referência ao nome do Islão, acentuando, deste modo, o cunho religioso geral mas em que se utiliza a designação de “inimigo” umas boas doze vezes.

A ocorrência de sinais e de visões – o sinal da Cruz a brilhar no céu – que, além de ser uma visão, faz resplandecer e leva a que sejam distinguidas mais claramente as vestes

²⁴² BARQUERO GOÑI, Carlos, “Justificaciones ideológicas de la guerra con los musulmanes en la documentación de la Orden de San Juan en la Península Ibérica”, in AYALA MARTINEZ, Carlos de, e FERNANDES, Isabel Cristina, *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular: bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X-XIV) - Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular: bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)*, Lisboa: Edições Colibri / Universidad Autónoma de Madrid, 2015, pp. 213-230.

²⁴³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle Chevalerie*, Poland: FV Éditions, 2015.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 17-18: “Ils vont et viennent au commandement de leur chef; c’est de lui qu’ils reçoivent leur vêtement et, soit dans les habits, soit dans la nourriture, ils évitent toute superfluité et se bornent au strict nécessaire. Ils vivent rigoureusement en commun dans une douce mais modeste et frugale société, sans épouses et sans enfants; bien plus, suivant des conseils de la perfection évangélique, ils habitent sous un même toit, ne possèdent rien en propre et ne sont préoccupés que de la pensée de conserver entre eux l’union et la paix. [...] Jamais on les voit rester oisifs ou se répandre çà et là poussés par la curiosité; mais quand ils ne vont pas à la guerre, ce qui est rare, ne voulant point manger leur pain à ne rien faire, ils emploient leurs loisirs à réparer, raccommoder et remettre en état leurs armes et leurs vêtements, que le temps et l’usage ont endommagés et mis en pièces ou en désordre.”

²⁴⁵ *Carmen*, p. 511, v. 66.

²⁴⁶ *Carmen*, p. 511, v. 74; p. 514, v. 192, v. 195.

²⁴⁷ *Carmen*, p. 512, v. 83.

²⁴⁸ *Carmen*, p. 512, v. 93; p. 513, v. 153; p. 514, v. 193.

brancas dos monges guerreiros, “os sinais rosáceos da Cruz”²⁴⁹ bem como a ocorrência de prodígios – o destroço da armada dos Mouros pelas ondas do rio²⁵⁰ –, que leva a que os Cruzados recuperem a esperança e redobrem os seus esforços, conduzindo os Muçulmanos à rendição, acentua a base religiosa do poema de exaltação e sublinha a convicção de que é Deus a entidade condutora da História, sendo cumpridos sempre os seus desígnios.

Nesta batalha da Fé, são os propósitos piedosos e “verdadeiros” dos Cruzados e a ajuda divina que conduzem à vitória. Trata-se de uma gesta colectiva de cruzados estrangeiros da Ordem de Santiago de Espada e de portugueses (sem qualquer alusão ao monarca português) que, no entanto, produziu um efeito colateral: o esquecimento do seu maior preconizador da vitória junto da Cúria e no reino – o bispo de Lisboa, Soeiro Viegas. Apesar de todo o mérito, o bispo de Lisboa será ignorado na hora da vitória e no momento da partilha do saque.

Mas é assim que, ao mesmo tempo, se descreve a empresa unicamente como uma gesta de comunidade, em que a Cruzada é a resposta lógica e necessária ao perigo por parte dos “Infiéis” e a guerra é considerada um confronto moral e justo, pois visa a defesa dos Cristãos e/ou a recuperação de territórios usurpados ou roubados pelos Muçulmanos.²⁵¹

Luís Filipe Oliveira refere que a tomada de Alcácer foi reconhecida como a primeira Cruzada portuguesa e que esta deve ter contribuído para modificar, em definitivo, o estatuto da guerra dando-lhe um cunho acentuadamente religioso e denotando-se, a partir dessa época, uma maior visibilidade social das Ordens Militares e uma presença mais esporádica dos monarcas nas campanhas de guerra.²⁵²

Porém, seria conveniente não esquecer que o cunho religioso das Cruzadas e os seus apelos à expulsão dos pagãos tinham sido percebidos já desde o Concílio de Clermont de 27 de Novembro 1095 através do sermão do Papa Urbano II que apelou à Primeira Cruzada e à

²⁴⁹ *Carmen*, p. 513, vs.150-152.

²⁵⁰ *Carmen*, p. 514, vs. 171-172.

²⁵¹ Carl Erdmann refere que a ética de paz própria do credo cristão foi conciliada com a existência da guerra através de Santo Agostinho, especialmente com o seu Decreto *Gratians, Pars II, Causa 23*, tendo sido considerada primeiramente como uma guerra de cariz moral. Cf. ERDMANN, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 6.

²⁵² Cf. OLIVEIRA, Luís Filipe, “Guerra e Religião: As narrativas de conquista das cidades do Sul”, in AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, e PALACIOS ONTALVA, J. Santiago (eds), *Hombres de religión y guerra: Cruzada y guerra santa en la Edad Media peninsular (siglos X-XV)*, Madrid: Sílex, 2018, pp. 519-520.

expulsão dos pagãos como questão preconizada por Deus. Esta visão de Urbano II foi depois exposta por Guibert de Nogent na sua obra *Gesta Dei per Francos*,²⁵³ como refere também Alfred Andrea.²⁵⁴

Carlos Barquero Goñi²⁵⁵ considera que, a partir dos séculos XIV-XV, a linguagem escrita com que se caracteriza a necessidade de defesa dos Cristãos irá ser mais elaborada, surgindo expressões como “aumento da Fé”, “pérfidos inimigos da fé católica”, “por defesa da fé cristã contra os pérfidos adversários do nome de Cristo” (tradução nossa).

Esta linguagem transmite-nos a impressão de que o conflito entre as religiões, na Península Ibérica, começava a ficar mais acentuado. Conquistado o espaço geográfico, partia-se agora para o fortalecimento da ideia de guerra geral entre o Bem e a Luz simbolizados pelos Cristãos, contra o Mal e as Trevas personificados nos “Infieis” – uma ideia que não era nova – pois, como Carl Erdmann²⁵⁶ referiu, já Santo Agostinho no seu *bellum Deo auctore* preconizava que, tanto os soldados como os seus líderes militares, serviam a Deus de um modo especial, não se podendo medir as partes beligerantes da mesma maneira, porque uns lutam pelas forças da Luz; os outros, pelas forças das Trevas; uns lutam por Cristo, os outros pelo Diabo.

Este poema de conquista reproduz, assim, uma atitude defensiva, em que a ideia de legítima defesa parece ser a predominante, retratando os Muçulmanos como os usurpadores e os Cristãos como os defensores do que por direito lhes pertence, sendo esse direito alargado a um conceito religioso que sublinha a diferença não só na questão religiosa mas também a grandeza moral por parte dos Cristãos.

A viragem no decurso do combate (motivo também presente nos outros relatos) a favor dos Cristãos e os milagres consumados sublinham, mais uma vez, a crença na Fé e a ideia de que Deus é o condutor da história, inquestionável na sua vontade e intervenção.

²⁵³ Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE, Woodbridge: Suffolk and Rochester, 1997, pp. 31-34 (exortação de Urbano II).

²⁵⁴ Cf. ANDREA, Alfred, “Innocent III, the Fourth Crusade, and the Coming Apocalypse” in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, p. 97.

²⁵⁵ Cf. BARQUERO GOÑI, Carlos, *op. cit.*, p. 222: “Dentro de la dicha línea, algunos diplomas sanjuanistas de los siglos XIV y XV incluyen expresiones algo más elaboradas. Así, un documento magistral de fines de la decimacuarto centuria habla de «defensa de los cristianos», pero también de «aumento da fé» e «insulto de los turcos, pérfidos enemigos de la fe católica». En el siglo XV se trata sobre todo de bulas pontificias las que contienen fórmulas un poco complejas. Por ejemplo, un documento de Martín V de 1427 incluye la expresión «por defensa de la fe cristiana contra los pérfidos adversarios del nombre de Jesucristo.»

²⁵⁶ Cf. ERDMANN, Carl, *ibidem*, p. 7.

*Olha um Mestre que dece de Castela,
Português de nação, como conquista
A terra dos Algarves e já nela
Não acha quem por armas lhe resista.
Com manha, esforço e benigna estrela,
Vilas, castelos toma, à escala vista.
Vês Tavila tomada aos moradores
Em vingança dos sete caçadores?*

*Vês, com bélica astúcia, ao Mouro ganha
Silves, que ele ganhou com força ingente:
É Dom Paio Correia, cuja manha
E grande esforço faz enveja à gente.²⁵⁷*

4. Crónica da Conquista do Algarve (1249-1250)

*Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino
do Algarve aos Moros*

Em 1788, Frei Joaquim de Santo Agostinho descobriu na Câmara da Cidade de Tavira uma pequena crónica da conquista definitiva do Reino do Algarve, referindo que esta crónica era uma crónica anónima, a qual não designava o tempo em que tinha sido escrita.²⁵⁸

José Pedro Machado²⁵⁹, cuja edição será usada ao longo do texto e que será doravante citada como *Coroniqua*, refere que, na sua opinião, esta é a primeira obra histórica da província do Algarve, cujas versões se encontram, com “numerosas alterações de redacção e de linguagem”²⁶⁰ em duas outras obras da historiografia medieval portuguesa:

- na *Crónica dos Cinco Reis de Portugal*, publicada em 1945 por Artur de Magalhães Basto (páginas 202-219), fazendo parte do códice 886 da Biblioteca Municipal do Porto, organizado em fins do séc. XV, mas sendo o texto da Crónica anterior, com a data de 1419;

²⁵⁷ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, Canto VIII, 25-26.

²⁵⁸ AGOSTINHO, Frei Joaquim de Santo, “Memória Sobre uma Crónica inédita da Conquista do Algarve”, in *Memórias de litteratura portugueza*, Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1792-1814, Tomo I, pp.74-97.

²⁵⁹ MACHADO, José Pedro (ed.), “Crónica da Conquista do Algarve: Texto de 1792”, in *Anais do Município*, Faro: Câmara Municipal, 1978, Vol. VIII.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 4.

- na *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, publicada em 1952 por Carlos da Silva Tarouca (páginas 253-279), fazendo parte do códice 965 da Biblioteca dos Duques de Cadaval, sendo o texto mais recente do que o anterior mas posterior a 1505.

Estes dois manuscritos transmitem a mesma obra, recentemente editada como a *Crónica de 1419* (edição de Adelino Almeida Calado). A denominada *Crónica da Conquista do Algarve* é uma parcela desta obra maior, sendo a sua autonomia inicial objecto de debate.²⁶¹

Ainda sobre a *Coroniqua*, não iremos referir com particularidade os documentos e versões (e problemas) existentes, nem as possíveis relações existentes entre os dois textos: para tal, fazemos referência à dissertação de Mestrado de Isabel Cristina dos Santos Sebastião que, no seu retrato sobre D. Paio Peres Correia, aludiu bastante detalhadamente a estas questões.²⁶²

Esta não é nem a primeira tentativa da conquista do Algarve, nem o primeiro relato sobre a conquista de locais no Algarve: Na edição de João Baptista da Silva Lopes, de 1844²⁶³ existe uma crónica anónima sobre a tomada de Silves no ano de 1189 – *De itinere navali, de eventibus, de que rebus a peregrinis Hierosolymam petentibus MCLXXXIX fortiter gestis narratio* – escrita por um cruzado anónimo em fins do século XII, a qual se encontra inserida num itinerário naval e que descreve a tomada da cidade, que terá sido intentada com a ajuda de Cruzados estrangeiros na sua expedição marítima à Terra Santa.

O relato sobre a tomada de Silves, ao qual Charles Wendell atribuiu o título *Narratio de itinere navali peregrinorum Hierosolyman tendentium et Silviam capienti a.d. 1189*²⁶⁴, e que se encontra depositado na Academia de Ciências de Turim, tendo sido traduzido e editado em 1844, em Portugal, como já referimos, pelo historiador algarvio João Baptista da Silva Lopes, descreve com certo pormenor a viagem até Portugal e as empresas militares

²⁶¹ Cf. MOREIRA, Filipe Alves, *A Crónica de Portugal de 1419: fontes, estratégias e posteridade*, Lisboa: FCG – FCT, 2013, pp. 277-302.

²⁶² Cf. SEBASTIÃO, Isabel Cristina dos Santos, *Retrato(s) de D. Paio Peres Correia*, Dissertação de Mestrado, Faro: Universidade do Algarve, 2005, pp. 20-50.

²⁶³ LOPES, João Baptista da Silva, *A Cidade de Silves num Itinerário Naval do Século XII por um Cruzado Anónimo*, Fac-Simile da edição por João Baptista da Silva Lopes (Lisboa, Academia das Ciências, 1844), com um estudo de Manuel Cadafaz de MATOS, Lisboa: Edições Távola Redonda, Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (C.E.H.L.E.) III, Câmara Municipal de Silves, 1999.

²⁶⁴ Cf. PEREIRA, Armando de Sousa, “Silves no itinerário da terceira cruzada: um testemunho teutónico”, in *Revista Militar*, n.º 2496 (Janeiro de 2010). Disponível em <https://www.revistamilitar.pt/artigo/538>

levadas a cabo, as quais conduziram à rendição da cidade, cuja tomada deu origem a saques e agressões por parte dos Cruzados à população muçulmana, o que teria sido contrário ao acordado com o rei português D. Sancho I.²⁶⁵

Não sendo esta crónica, porém, o tema desta dissertação, é interessante verificar que, ao contrário da *Coroniqua*, um relato escrito sobre um acontecimento que se terá dado sessenta anos mais tarde, a *Narratio de itinere navali*, prescinde de nomes individuais. Por outro lado, na *Narratio*, tal como acontece na *Coroniqua*, verifica-se a ausência quase total de elementos religiosos, tais como sinais, milagres e prodígios.

A *Coroniqua*, sobre a qual nos queremos debruçar, fala sobre a conquista definitiva do Algarve, ou seja, o relato é feito sobre a tomada dos últimos bastiões muçulmanos importantes: Cacela, Castro Marim, Tavira, Faro (no relato, dá-se a impressão de terem sido conquistados em poucos dias e simultaneamente). O foco da narrativa é dirigido sobretudo para a figura do Mestre Paio Correia e para a gesta dos seis freires cavaleiros e do mercador Garcia Rodrigues, dando destaque à desproporção numérica da parte das hostes cristãs em comparação com a superioridade numérica dos *moros*²⁶⁶ que aparecem aqui simplesmente assim designados colectivamente.

A inferioridade numérica das hostes cristãs contrasta com a coragem e a capacidade de resistência às provações por parte dos Cristãos, qualidades que são diametralmente opostas à malícia, falsidade e fingimento por parte dos Mouros, cuja dissimulação e comportamento traiçoeiro nos são apresentados na descrição da cilada armada perto de

²⁶⁵ “Tratárão pois os Infieis com El-Rei de entregar a cidade e o castello sahindo com tudo quanto lhes pertencesse; empregou o Rei todas as diligencias para que os Cruzados consentissem nessas condições; mas nada pôde conseguir. Chegou até prometter dez mil cruzados de oiro, quantia que depois elevou a vinte mil, mas recusamos aceitar por causa da demora que haveria em trazer o dinheiro, que neccessariamente tinha de se hir buscar ás suas terras. [...] a nossa gente miuda porém descarada e vergonhosamente começou a rouba-los com quebra da convenção, e a matratalos com pancadas, de que ElRei se agastou muito...”. Cf. LOPES, João Baptista da Silva, *op. cit.*, 34, p. 206.

²⁶⁶ Esta desproporção numérica é também enfatizada na Crónica de D. Afonso Henriques, mais propriamente no “Milagre de Ourique” que expressa a inferioridade numérica das hostes portuguesas em relação às hostes do elRey Ismar e os quatro reis sarracenos que vinham com ele: „Os chritstaãos que eram com o Primçipe, uendo a gramde multidam dos mouros sem comto, começaram a poer duuida em sse deuer dar a batalha, polla muy gramde desiguallamça que auia delles aos mouros.“ Cf. GALVÃO, Duarte, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995, cap. XIIIj, p. 49.

Castro Marim²⁶⁷, cilada essa anunciada ao leitor por meio do discurso na primeira pessoa que traduz os propósitos das hostes mouras:

[...] dizendo entre si «estes Chrisptaons mui poucos porque cada vez somos vencidos hiraõ agora seguros pois sahiamo lhe agora ao caminho que elles não cuidaraõ que em nos haverá tanto esforço pela dezaventura que ovemos e todos sem nenhum temor demos nelles e assi os desbarataremos.²⁶⁸

Esta cilada e luta consequente tiveram lugar perto de Tavira, no Cabeço do Mestre. O combate é ganho, apesar da já aludida inferioridade numérica dos Cristãos que, mais uma vez, se defenderam “mui rijamente”, apesar de os Mouros não deixarem de lutar “rigorosamente”. A vitória é conseguida com muito esforço e apesar dos Mouros se defenderem também energicamente, o que confere à vitória cristã uma maior dimensão.

A violação das tréguas pelos seis cavaleiros que não acatam o conselho do Mestre e ousam caçar na Antas, perto de Tavira, levando, deste modo, a que os Mouros, gente com “sanha”, “gente sem freo”, “muy ciosos asi das terras como das molheres”²⁶⁹ se sintam provocados, conduz ao verdadeiro drama da narrativa e serve de pista para a demonstração e enobrecimento da conduta de Mestre Paio Correia e também do mercador Garcia Rodrigues.²⁷⁰ Os Mouros, sentindo-se desrespeitados, resolvem retaliar o comportamento “soberbo” dos Cristãos, porque “nenhum homem nascido podia soffrer as couzas e soberbas que estes Chrisptaons fazem que são taõ grandes e em taõ pouca conta nos tem”,²⁷¹ o que leva à chacina dos seis freires cavaleiros de Santiago de Espada, os quais – segundo a impressão transmitida texto – ingenuamente e muito tarde se deram conta dos propósitos vingativos dos Mouros.

Este episódio da chacina dos seis cavaleiros e do mercador serve para sublinhar, mais uma vez, a coragem, a fidelidade, o altruísmo e a excepcionalidade dos cavaleiros da Ordem de Santiago e da figura de Mestre Paio Peres Correia que não hesita em ir em socorro – se

²⁶⁷ *Coroniqua*, IV, 4.

²⁶⁸ *Coroniqua*, IV, 1-2.

²⁶⁹ *Coroniqua*, V, 3

²⁷⁰ Ao qual só tinha sido feita referência primeiro como simples mercador que indicou o caminho pela Serra do Caldeirão ao Mestre Paio Peres Correia: “[...] e devizou lhe o lugar por onde melhor passaria e levaria suas gentes a seo salvo...” Cf. *Coroniqua*, I, 5.

²⁷¹ *Coroniqua*, V, 5.

bem que tarde de mais – dos freires cavaleiros. Consideramos que este é um dos momentos mais dramáticos da *Coroniqua* porque é em torno deste momento que se irá tecer a memória e a questão do “martírio” ao serviço de Deus, além de destacar as qualidades atribuídas aos Cruzados e cavaleiros na Idade Média: a coragem, a fidelidade, a excepcionalidade e a devoção no cumprimento do serviço de Deus.

A qualidade da coragem é expressa na capacidade de resistência dos seis cavaleiros, que “com a ajuda de deus athe fazer fim das nossas vidas em seu serviço” tentam resistir e combatem até à morte.

A fidelidade vem expressa na figura do mercador cristão, Garcia Rodrigues que, ao se aperceber da situação, vem em socorro dos cavaleiros e, numa atitude altruísta e generosa, ainda consegue dar instruções sobre a partilha da mercadoria aos seus homens, antes de deixar a vida ao serviço de Deus: “[...] e se morrer aqui será em serviço de deus e todo esto que levais parti entre vós todos”.²⁷²

A excepcionalidade é expressa na figura de Mestre Paio Peres Correia que imediatamente vem em socorro dos seus, vinga a morte dos seis cavaleiros e do mercador, tomando Tavira e “desbaratando” os Mouros, provocando “estranha a mortandade que o mestre e os seõs fizeraõ em os moros, e tambem nos da villa como nos que morreraõ fora”²⁷³ e que, também deste modo, consegue, não só para si, mas também para os “mártires” um lugar na História e na memória colectiva desta difícil conquista.

Para além dos ideais dos cavaleiros medievais, encontramos aqui, deste modo, ainda o motivo do martírio e, mais uma vez, a noção do combate que é conduzido e levado a cabo ao serviço de Deus.

Aos seis cavaleiros e ao mercador é erigido um monumento fúnebre na Igreja de Santa Maria (a antiga mesquita), com uma lápide em que os nomes dos seis cavaleiros e do mercador se encontram gravados, prolongando e acentuando a sua memória para a posteridade através de um espaço físico a todos acessível e que ganha, assim, um cunho de espaço sagrado, o qual atesta a devoção dos mártires que “espargeraõ seo sangue por honrra da fee de Jezus Christo.”²⁷⁴

²⁷² *Coroniqua*, V, 6.

²⁷³ *Coroniqua*, VI, 5.

²⁷⁴ *Coroniqua*, VI, 7 ss.

Nesta crónica – ao contrário dos outros textos de conquista aqui analisados -, não se encontra nenhum traço do sobrenatural: não nos são apresentados sinais, milagres ou prodígios. As vitórias e as derrotas são assumidas como sendo o resultado da vontade e do serviço de Deus, sem quaisquer “arrebiques” sobrenaturais. É Deus que conduz a tomada de Tavira e será Deus que, apesar da grande “mortandade” (esta é uma das palavras mais utilizadas no texto juntamente com a palavra “sangue”) também sofrida pelas hostes cristãs, que irá entregar as outras terras do Algarve em mãos cristãs e que livrará também a cidade dos Mouros.

O texto foca-se na conquista das cidades e na descrição das batalhas que não é heterogénea, se bem que a luta entre os seis cavaleiros e os Mouros é descrita com mais minúcia, enquanto sobre o combate por Tavira realizado por Mestre Paio Peres Correia é feita uma descrição mais breve, sendo a descrição mais focada no elemento emocional, em que é retratado o resgate dos seis cavaleiros mortos e do mercador que se encontravam entre os corpos dos Mouros mortos:

... o mestre [...] tomou com munta gente as antas onde jaziaõ os cavalleiros mortos e com grandes gemidos de dor os tiraraõ dante os moros que jaziaõ os corpos delles lançados no sangue com as espadas suas ...²⁷⁵

Esta descrição de um momento, de um episódio emocionalmente forte e dramático, exerce um impacto emocional, e contribui para a fixação da memória colectiva e dos elementos históricos que se pretende transmitir. Neste caso, terá sido a transmissão da memória da resistência cristã (apesar da sua fragilidade em consequência da sua inferioridade em termos numéricos) que – e passo a expressão – nunca baixou os braços, conseguindo com a sua devoção e tenacidade a conquista de espaços detidos nas mãos dos Mouros; uma resistência paga a alto preço e com a consciência por parte dos cavaleiros de que poderiam deixar lá a vida. Esta devoção e a confiança nos desígnios de Deus, o condutor da História, era própria da mentalidade da época e servia de apoio à mentalidade de Cruzada.

Robert Chazan²⁷⁶ refere a “mentalidade de Cruzada” que se tinha apoderado da Cristandade ocidental logo após o apelo à Primeira Cruzada (que culminou com a tomada

²⁷⁵ *Coroniqua, ibidem.*

²⁷⁶ Cf. CHAZAN, Robert, “Crusading in Christian-Jewish Polemics”, in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 33-51.

dos exércitos cristãos de Jerusalém em 1099), cujos traços militares se aliavam a uma evangelização dinâmica mediante o empenho por parte dos freires cavaleiros de espalhar a Fé cristã. Esta mentalidade de Cruzada, aliada à “pressão espiritual”²⁷⁷, segundo este autor, terá sido um dos elementos que contribuiu também para o aparecimento de obras polémicas e de disputas anti-cristãs, em finais de 1160, por exemplo por parte dos Judeus, como resistência contra a missão e a posição ofensiva dos Cristãos, os quais acreditavam que as circunstâncias históricas e as suas vitórias eram a prova e demonstravam a verdade teológica ou o erro, a virtude ou o pecado, ou seja, do controlo da História por Deus e a Sua vitória final.

Esta posição de Deus como o condutor da História está presente aqui e também nas outras narrativa analisadas. Porém, na *Coroniqua* não encontramos, como já referimos – ao contrário dos outros textos analisados -, nenhum elemento mágico ou sobrenatural.

A que se deverá esta circunstância?

Historicamente, estamos numa etapa mais avançada – se assim se pode dizer – das Cruzadas. A *Coroniqua* insere-se no período de uma acção de reconquista bem sucedida que abrange o reinado de D. Afonso III. Quando Faro foi conquistada em 1249, estava a decorrer a Sétima Cruzada, que foi realizada por impulso de Luís IX de França com a intenção de ir em socorro dos Cristãos do Oriente, após Jerusalém ter sido conquistada em 1244 por Turcos muçulmanos, uma conquista que abalou o mundo cristão e que deve ter abalado também, de certa maneira, a noção da superioridade bélica e da permanência perene das hostes cristãs na Terra Santa.

As afirmações no texto (sublinhados nossos) “que tinha de conquistar aquella terra que era por serviço de Deus”, “foi a torre de estombre e aprove a deus que a tomaraõ mui a seo salvo”²⁷⁸, “[...]e se morrer aqui será em serviço de deus [...]”²⁷⁹, “aprouve a Deus de dar a villa de tavira em poder aos Chrisptaons”²⁸⁰, “Senhor, diçe o mestre naõ tomeis nojo por

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁷⁸ *Coroniqua*, I, 5.

²⁷⁹ *Coroniqua*, V, 7 (sublinhados nossos).

²⁸⁰ *Coroniqua*, VII, 1 (sublinhados nossos).

os mortos porque morrerão no serviço de Deus e salvação das almas”,²⁸¹ remetem para o carácter confirmativo do sistema de pensamento cristão e de Cruzada.

Estando este sistema de pensamento e as suas crenças já devidamente enraizados e propagados nesta altura (a tomada do Algarve completava o alargamento progressivo da Fé na parte ocidental da Península Ibérica), já não seria talvez necessário recorrer a sinais ou prodígios para acentuar algo que era credível, admissível e – mesmo em caso de um possível fracasso – sempre possível de explicar dentro das premissas da Fé que eram geralmente aceites.

Keith Thomas²⁸², referindo-se ao declínio da magia que haveria de ocorrer em séculos posteriores na Inglaterra, mas que nos parece ter também alguma pertinência aqui, sublinha o carácter da auto-confirmação de sistemas de pensamento, como uma “*possession of self-confirming character by systems of thought*”, indicando que

Once their initial premisses are accepted, no subsequent discovery will shake the believer's faith, for he can explain it away in terms of the existing system. Neither will his convictions be weakened by failure of some accepted ritual to accomplish his desired end, for this too can be accounted for.²⁸³

Firmes na Fé e no combate aos Infiéis, os freires cavaleiros da Península Ibérica não necessitavam impreterivelmente de prodígios. Na mentalidade medieval e, sobretudo neste período da Reconquista, a “*resignação contemplativa*”²⁸⁴ fundamentava-se na convicção de estar do lado “certo” e da parte moral verdadeira: Deus conduzia a História e sabia distinguir quem moralmente merecia tais “vitórias” em batalha: “[...] e Deus lhe deo todos estes vencimentos porque sabia quão de vontade ho Mestre hera no seu santo serviço.”²⁸⁵

As imagens de prodígios ou de sinais já não eram necessárias; o combate era dual, de “vida ou de morte”, a possibilidade era somente a de “*senaõ vencer ou morrer*”²⁸⁶ e a

²⁸¹ *Coroniqua*, IX, 2 (sublinhados nossos).

²⁸² THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1973 (1971).

²⁸³ THOMAS, Keith, *ibidem*, p. 640.

²⁸⁴ “*contemplative resignation*”. Cf. THOMAS, Keith, *ibidem*, p. 643.

²⁸⁵ *Coroniqua*, *ibidem*.

²⁸⁶ *Coroniqua*, VI, 2.

força moral estava dentro de cada um; essa força bebia da Fé e da premissa que tudo o que acontecia provinha da vontade de Deus.

O fracasso ocorria devido à imensa superioridade numérica, à “sanha” ou à falsidade dos Mouros. Nesse caso, esse fracasso era inevitável, mas tinha conduzido previamente a grandes baixas nas hostes muçulmanas e levado a mártires cristãos que, deste modo, enobreceram este episódio de conquista – descrito muitas vezes sangrentamente – e ficaram na memória colectiva. Nos desígnios de Deus, encontrava-se sempre um elemento positivo e explicável, mesmo na eventualidade de um fracasso.

Enrique Rodriguez-Picavea Matilla²⁸⁷ refere que o propósito fundamental das ordens militares ibéricas – e neste texto dá-se relevo sobretudo à figura de Paio Peres Correia, Mestre da Ordem Militar de Santiago e dos seis freires cavaleiros-mártires – era a defesa dos territórios fronteiriços, mas esta função defensiva estava também ligada a uma função ofensiva contra os Muçulmanos. No primeiro quartel do século XIII, ocorreu o que Enrique Rodriguez-Picavea Matilla designa por “revitalização do espírito de Cruzada”,²⁸⁸ em que o Papa Inocência III se destacou, e em que, segundo este autor, a Ordem de Santiago de Espada (juntamente com a de Calatrava) será a ordem militar que se envolverá de forma mais decisiva na ofensiva cruzadística, sendo os freires cavaleiros vistos como o símbolo mais completo do movimento cruzado, que iria impregnar a sociedade cristã peninsular.²⁸⁹ O autor refere ainda que seria também no primeiro quartel do século XIII que as ordens militares ibéricas iriam ter um novo estímulo a nível institucional, um fortalecimento ideológico e uma melhor preparação militar. Na nossa opinião, é essa preparação militar que é posta em foco na *Coroniqua* mediante a descrição crua e pragmática das batalhas, em que é dado ênfase ao derramamento de sangue.

Deste modo, a ausência de elementos do maravilhoso (sinais, prodígios, milagres) na *Coroniqua* pode ser explicada com o facto de que, neste período, embora a empresa da Reconquista continuasse a ser realizada sob o manto e o conceito de Cruzada, como uma guerra “justa” ao serviço de Deus e a favor da Cristandade, o fundamental neste relato era a descrição da expansão do espaço do Reino e a consequente consolidação do poder político,

²⁸⁷ RODRIGUEZ-PICAVEA MATILLA, Enrique, “Guerra Santa y Órdenes Militares Ibéricas (1150-1250)”, in *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, n.º 17 (2011), pp. 129-165.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 144.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 145.

tarefa a que as Ordens Militares de radicação portuguesa se dedicaram e fomentaram e que levou à expulsão definitiva da presença muçulmana do que seria o território português a oeste do rio Guadiana.

Na *Coroniqua*, as figuras de vulto são portuguesas (Mestre Paio Peres Correia terá nascido em Monte de Fralães, perto de Barcelos) e na memória colectiva ficará esta gesta como uma empresa nacional, levada a cabo com sucesso e muito esforço por figuras do jovem reino português.

V.

**A MENTALIDADE E O IMAGINÁRIO NOS RELATOS DE CONQUISTA
A GUERRA, OS MILAGRES, AS IMAGENS E A RELIGIÃO**

V.

A MENTALIDADE E O IMAGINÁRIO NOS RELATOS DE CONQUISTA A GUERRA, OS MILAGRES, AS IMAGENS E A RELIGIÃO

- Características, semelhanças e disparidades nos textos analisados -

José Manuel Rodríguez García refere que existe, desde a primeira campanha à Terra Santa, uma produção escrita e oral que irá influenciar fundamentalmente a história da Literatura na Idade Média: se, por um lado, os relatos de conquista vão ser as primeiras obras literárias que irão “escapar” ao controlo da Igreja, sendo as obras escritas por nobres ou pelos seus acompanhantes nas Cruzadas (no nosso caso, veja-se os relatos da conquista de Lisboa e de Santarém), mas também por clérigos (o exemplo da tomada de Alcácer) ou por cronistas (o caso da conquista do Algarve), por outro lado estas narrativas não se limitam somente ao género cronístico, abrangendo outros géneros.²⁹⁰ Para este autor, a temática das Cruzadas não teria sido limitada à Idade Média, sendo este motivo utilizado por autores contemporâneos para justificar as grandezas²⁹¹ colectivas, transmitir e perpetuar uma determinada memória.

Quais serão, então, os conceitos de guerra ou a sua justificação e o conceito de religião que, aliados ao elemento do sobrenatural, aos milagres e às imagens visuais, são transmitidos e perpetuados na memória e na mentalidade nos relatos que analisámos, nomeadamente n’ *A Conquista Lisboa aos Mouros*, a *DEL*, n’ *A Tomada de Santarém*, a *DES*, n’ *A Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros*, o *Carmen* e n’ a *Crónica da Conquista do Algarve*, a *Coroniqua*?

A conquista de Lisboa foi um evento de grande importância para a Cristandade, sobretudo se tivermos em atenção o facto de que esta conquista constituiu o maior êxito para a Igreja, na época do chamamento à Segunda Cruzada.

O relato é feito, como já atrás enunciámos, em forma epistolográfica. Isso é assinalado pela forma com que a obra se inicia, partindo logo em seguida para uma narração que se pode considerar historiográfica, incorporando descrições mais ou menos detalhadas,

²⁹⁰ RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel, “Historiografía de las Cruzadas”, in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H^a. Medieval, 2000, Tomo 13, pp. 341-395.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 345.

reflexões (vide, por exemplo, a longa reflexão ética sobre certos comportamentos (*Se quid de huiusmodi iniuriosus dicemus ...*²⁹²), partes de discurso na primeira pessoa e passagens de diferentes fontes canónicas que atestam um narrador omnisciente, muito a par dos acontecimentos, com conhecimentos religiosos, geográficos e históricos, e que adquire, deste modo, autoridade e autenticidade.

Neste relato, são expressos vários sistemas de valores e de culturas (veja-se, por exemplo, o discurso de Hervey de Glanville sobre a memória de “louvor e glória” e de “virtude” do grupo normando²⁹³), valorizando-se, sobretudo, o ideal da Fé e da unidade colectiva cristãs.

Podemos verificar que neste relato do narrador, que é ao mesmo tempo um dos participantes da Cruzada, são utilizados – além da narração detalhada das fases do cerco com as respectivas peripécias – imagens, símbolos e milagres (o milagre do pão bento ensanguentado que deixa transparecer a opinião do cruzado R. sobre o contingente flamengo e serve simultaneamente de crítica a um comportamento desviante) os quais, para além de terem uma função religiosa, de fortalecimento da devoção e de comprovação dos desígnios de Deus, transmitem também uma memória, quiçá uma memória sensorial.

James Fentress²⁹⁴ referiu que a cultura da Idade Média estava orientada para as imagens visuais e para a relação destas com o mundo real, dependendo a transmissão da memória articulada do modo como a cultura representa a língua para si própria.²⁹⁵

Decerto que não poderemos dizer, com toda a certeza e clareza, o que o Homem medieval pensava e o que sentia, quais seriam os seus hábitos cognitivos. Mas podemos talvez pressupor, através das palavras, das imagens e dos símbolos utilizados o que o movia, para além da Fé.

²⁹² *DEL.*, p. 133.

²⁹³ *DEL.*, pp. 85-89.

²⁹⁴ Cf. FENTRESS, James J., e WICKHAM, Chris, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Pub., 1992, pp. 20-21.

²⁹⁵ FENTRESS, James J., *ibidem*, p. 45: “The transmission of articulate memory depends, in a more general sense, upon the way in which a culture represents language to itself. It depends on the extent on which a society can perceive language as a vehicle of expression and communication independent of immediate social context. It depends also on the group’s conception of knowledge it remembers: does it regard this knowledge as images or text to be analysed, or merely as sequenced patterns of sound to be committed to memory?”

Se atentarmos especialmente no relato sobre a conquista de Lisboa, parece-nos haver aqui uma certa preocupação com a desfiguração do corpo (“rostos disformes”, “braços mutilados”), com o verter de sangue (esta palavra surge várias vezes em quase todas as narrativas analisadas, na *Coroniqua* parece ter também muita importância a palavra “mortandade”) o qual, sendo um elemento vital, está relacionado com a vida e a importância desta. Denota-se também um cuidado com a tentação (expressa na *DEL* através da figura da Sereia), mas também com certos vícios (“ambição”, “cupidez”) que, a par da desonra, parecem ocupar um lugar no topo no pódio das condutas consideradas social e moralmente condenáveis.

A julgar pela maneira de reagir de certos cruzados na *DEL*, parece-nos que a “honra”, a “lealdade”, a “fidelidade”, o cumprimento da “palavra dada”, a “justiça”, a “valentia”, a “estirpe” (que deveria ser poupada à infâmia), as qualidades de liderança (demonstradas, por exemplo, na descrição do ataque sob as ordens de Saério de Archelle²⁹⁶) ocupavam um elevado lugar na escala de valores medievais, juntamente com a Fé, devoção e, sobretudo, o ideal da unidade cristã.²⁹⁷

Apesar da sua diversidade geográfica e cultural e a despeito dos conflitos surgidos no seio dos Cruzados (como entre os próprios Anglo-Normandos, o que ocasionou o episódio com o discurso de Hervey Glanville), esta unidade religiosa podia ser reposta e continuava intacta para o exterior.

A preconizada unidade do grupo e, conseqüentemente, a unidade religiosa não era somente expressa no texto através de episódios (fazemos novamente referência ao episódio de Hervey Glanville acima aludido) mas também pelo uso frequente do pronome pessoal e possessivo da primeira pessoa do plural *nos*, *noster*, através da utilização do pronome indefinido *omnes* pelo bispo do Porto, D. Pedro Pitões e pelo uso de vários verbos na

²⁹⁶ NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Coleção Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa: Vega, 2001, p. 113.

²⁹⁷ Marcus Bull considera que o tratamento dado aos líderes individuais dos Cruzados dentro dos eventos demonstra a insistência – presente no texto – dada ao valor da unidade da comunidade cristã. Cf. BULL, Marcus, *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018, p. 134: “A particularly sensitive index of the text’s insistence on the value of collective unity is its treatment of individual leaders within the crusade forces as initiators of or reactors to events.”

primeira pessoa do plural,²⁹⁸ os quais surgem logo na descrição da travessia marítima para Lisboa.

Estes elementos reforçam a ideia que, na *DEL*, se pretende transmitir também uma unidade religiosa cristã a nível europeu, capaz de permanecer uma mesmo em fases de conflito, à qual se consegue recorrer espiritualmente e com a qual se pode contar nas fases de maior aflição.

Porém, num grupo de Cruzados tão heterogéneo – como era o contingente internacional que participou na conquista de Lisboa – não se pode pressupor que este era um empreendimento meramente baseado no altruísmo ou realizado somente por motivos de devoção, o que nos leva a formular muito cuidadosamente a questão se de facto se tratava para todos e individualmente “só” de uma guerra santa, em prol da propagação da Fé (como parece ser a concepção do bispo do Porto, D. Pedro Pitões, com a sua noção eclesiástica do empreendimento e o propósito do narrador, o cruzado R.), ou se esta guerra não terá adquirido, na Segunda Cruzada, um outro valor adicional, atingindo uma outra etapa, bem mais pragmática do que a simples propagação da Fé e a mera salvação espiritual.

E como terá sido a situação na Península Ibérica, mais concretamente neste período em que se realizam as conquistas de Santarém e de Lisboa?

As diferenças no comportamento dos grupos dos Cruzados internacionais na *DEL* leva-nos a crer que o ideal de Cruzada não era partilhado da mesma forma por todos os grupos. Neste contingente estrangeiro tão variado e de origens sociais não homogéneas – o cruzado R. refere-se no momento dos insultos dos Mouros aos Cruzados a “homens de pouco valor, não importa quem eles fossem” (*sub qualibus cumque homunciis fieri*).²⁹⁹

Mais tarde, quando relata as desavenças entre os Cruzados que deram origem ao motim e à intervenção de Hervey de Glanville, o cruzado R. refere ainda que “era indigno de tantos e tão grandes homens, ilustres na sua terra e nos feitos militares” (*indignum ferentes tot et tantos domi militeque preclaros*)³⁰⁰ – seria um pouco arriscado pensar em termos de absoluta

²⁹⁸ Marcus Bull apresenta vários exemplos do uso dos pronomes e sobretudo dos verbos na primeira pessoa do plural utilizados no relato. Cf. BULL, Marcus, *op. cit.*, pág. 139, notas de rodapé 48-50.

²⁹⁹ *DEL*, p. 107. Marcus Bull parece partilhar também deste ponto de vista, quando refere que esta expressão *sub qualibuscumque homunciis* não parece enquadrar-se num significado de expressão de humildade. Cf. BULL, Marcus, *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018, p. 137.

³⁰⁰ *DEL*, p. 133.

unidade nos propósitos e no comportamento dos seus participantes, no seu estrato social, mesmo que esta unidade da comunidade cristã fosse propagada e constituísse uma das preocupações fulcrais da narrativa e da Igreja.

No *Carmen*, por exemplo, verifica-se igualmente a presença de Cruzados internacionais e aí é feita alusão aos “saques” e à conduta pouco dignificante destes Cruzados que, no momento da partilha do saque, não incluíram o bispo de Lisboa, Soeiro Viegas, o que lhes confere quase um estatuto de mercenários.

Voltando ao relato sobre a conquista de Lisboa, verifica-se que as hostes portuguesas são quase omissas, cabendo a D. Afonso Henriques o papel de conciliador-mediador, na medida em que, através do seu pacto, consegue resolver a disputa entre os Cruzados estrangeiros. É também sob a perspectiva de D. Afonso Henriques que o narrador mencionará a corrupção e o comportamento desviante e desleal de certos Cruzados que o rei desprezava: “nada mais queria em comum com homens corruptos, sem contenção, dispostos a tudo” (*hominibus impuris, audicissimus, quodlibet ausuris ultra associari nolle*).³⁰¹

O papel dos cruzados flamengos e dos colonienses não é também muito desenvolvido, a não ser para mencionar os seus comportamentos desviantes dos valores assumidos pelos Cruzados, sublinhando a sua “inata cupidez” (*innata cupiditas*)³⁰² e avidez habitual, em que estes esperam sempre por “oportunidades de se saciarem” (*uisis in urbe tot adminicullis cupiditatis*)³⁰³, espelhando, assim, uma outra atitude que contrasta com a atitude dos Anglo-Normandos cujo comportamento continuava fiel aos valores de Cruzada que tinham assumido.³⁰⁴

Steven Lay sugere até que os contingentes anglo-normandos, por um lado, e flamengos e colonienses, por outro, competiam entre si quanto à sua visão de Cruzada, tendo os Anglo-Normandos uma visão mais tradicional da Cruzada como peregrinação e como acto pacífico de martírio devido à pouca influência de Bernardo de Claraval, cuja autoridade

³⁰¹ DEL, p. 137.

³⁰² DEL, p. 135.

³⁰³ NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, p. 139.

³⁰⁴ *Normanni et uero atque Angli, quibus fides et religio maximo constabat* (“Os normandos e ingleses, que tinham em máximo apreço a palavra dada e o respeito divino”). Cf. NASCIMENTO, Aires A., *op. cit.*, p. 139.

era mais acentuada na Flandres e na Renânia³⁰⁵ e referindo ainda que o sermão do bispo do Porto, D. Pedro Pitões, tentava responder a estas dúvidas no seio dos contingentes dos Cruzados.³⁰⁶

O relato dá ainda a ilusão de que a conquista de Lisboa terá sido somente a obra dos Cruzados estrangeiros, destacando em especial o papel dos Anglo-Normandos (especialmente para a família Glanville) no empreendimento, contingente de onde era originário o cruzado R. e que explica a evidência dada a este grupo e a narração focada na sua perspectiva.

A guerra para a propagação da Fé e para a salvação espiritual surge na *DEL* aliada a um conceito de superioridade moral (“benignidade”) e de carácter da parte dos Cristãos face às tentações do Mal e aos infortúnios. Esta superioridade de carácter e a tenacidade contra os infortúnios justificava e comprovava, assim, e mais uma vez, para a Igreja e para os Cruzados, a superioridade da Fé, da devoção inabalável, da graça de Deus – ganha através de contrições e de súplicas – e da doutrina cristã, cuja memória imperava fixar.

A memória dos acontecimentos percebidos ocularmente e apreendidos através da própria experiência conferia ao narrador autoridade, sublinhando a importância cultural visual (Marcus Bull designa este aspecto de “cultural importance of the sight”³⁰⁷), a qual era importante para o Homem da Idade Média. A testemunha ocular surgia carregada de significado ético³⁰⁸ e não apenas como mera fonte de conhecimentos adquiridos através da experiência passada, como frisa ainda Marcus Bull.

³⁰⁵ Cf. LAY, Stephen, “Miracles, martyrs and the cult of Henry the crusader in Lisbon.”, Melbourne: Monash University, 2008. Disponível em:

<https://www.thefreelibrary.com/Miracles%2c+martyrs+and+the+cult+of+Henry+the+crusader+in+Lisbon.-a0177830239>

³⁰⁶ “Ecclesiastical assurances were one thing, however; a widespread acceptance of this vision by the secular knighthood was quite another. Despite the efforts of the senior clergy to equate the journey to Jerusalem with other theatres of operations, including those in Spain, in practice many pilgrims remained uncertain. Bishop Pedro Pitoes of Porto (1146-52), who welcomed the newly arrived crusaders in Portugal in 1147, recognized these lingering doubts in the men before him and attempted to meet them directly.” Cf. LAY, Stephen, *ibidem*.

³⁰⁷ Cf. BULL, Marcus, *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018, p. 9.

³⁰⁸ “Ethical meaning”. Cf. BULL, Marcus, *ibidem*, p. 1, nota de rodapé 1. Marcus Bull menciona ainda aqui Andrea Frisch, referindo que “[...] premodern eyewitness testimony should be seen as dialogic and performative, a social interaction charged with ethical meaning, rather than simply the articulation of knowledge gained from past experience [...].”

À doutrina muçulmana, expressa no relato da conquista de Lisboa como uma crença imbuída de um aspecto fatalista e resignado, contrapunha-se a doutrina e um Deus cristãos, com quem os seus crentes se identificavam, induzindo-os a não se render, a ultrapassar conflitos no grupo, a manter a sua unidade religiosa e colectiva, motivando-os a não desistir e conduzindo-os finalmente à vitória.

E o que sucede nas outras narrativas de conquista analisadas?

Um relato elaborado posteriormente, apesar de a empresa de conquista ter sido realizada uns meses mais cedo, é o relato em forma de cântico sobre a conquista de Santarém, citado por nós como *DES*, em que é exaltado um acto de conquista por um herói, celebrando, assim a gesta de um soberano: o rei D. Afonso Henriques.

Se no relato da conquista de Lisboa, o narrador era um narrador que assumia um ponto de vista onisciente e participante na empresa, na conquista de Santarém, estamos perante um sujeito de enunciação que se mete na pele da figura do protagonista e conduz a narrativa em nome do herói, o rei D. Afonso Henriques, que figura aqui como testemunha ocular. É pelos “olhos” do soberano que a conquista de Santarém nos é aqui descrita.

Em ambas as narrativas de conquista, Lisboa e Santarém, aparecem argumentos semelhantes para a tomada destas cidades: o direito de legítima defesa devido às guerras contínuas com os Mouros (vide discurso do rei na *DEL*) ou o direito de defesa legitimado com a necessidade de proteger o reino e o rei (vide *DES*). A estes argumentos, juntam-se, na *DEL*, ainda os argumentos do direito de posse (vide a exortação do arcebispo de Braga) e a justificação religiosa, como forma de reprimir a violência a que os Cristãos estavam sujeitos na Península, motivos amplamente destacados pelo bispo do Porto.

Esta justificação religiosa está, portanto, presente na narrativa da conquista de Lisboa e estará, mais tarde, também presente no *Carmen*, o poema sobre a tomada de Alcácer.

No *Carmen*, a justificação religiosa dada parece encaixar no conceito de “guerra santa”: um conceito que tem sido muito discutido entre os historiadores³⁰⁹, com alguns a referir que a noção de “guerra santa” deveria ser mais limitada e aplicada exclusivamente às ocorrências que tiveram lugar na Terra Santa e não à Península Ibérica (Carl Erdman³¹⁰, por

³⁰⁹ Sobre esta temática, vide RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel, “Historiografía de las Cruzadas”, in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª. Medieval, 2000, Tomo 13, pp. 341-395.

³¹⁰ O qual considerou que o conceito de guerra religiosa começou a ser acentuado nos séculos VII e VIII em que na liturgia da Sexta-feira Santa continuava a apelar-se para o princípio de defesa e salvaguarda do Império romano contra os seus inimigos, mas em que surge em alguns passos a especificação destes inimigos que eram

exemplo), outros a adoptarem uma perspectiva mais alargada (Johnathan Phillipps³¹¹, por exemplo) e até a considerar que é precisamente a tomada de Alcácer que pode ser vista como a “primeira Cruzada em Portugal”, como parece ser o caso da visão de Luís Filipe Oliveira.³¹²

Na tomada de Alcácer, no *Carmen*, o argumento para a tomada da cidade é justamente um argumento de cariz religioso, o qual é formulado por Gosuínio, o cónego que dedica o seu poema ao bispo de Lisboa, Soeiro Viegas. No seu poema de exaltação é sublinhado o mérito do bispo de Lisboa, sem no entanto, haver a ocorrência de grandes manifestações de Fé (orações, missas campais, apelos à oração, celebrações litúrgicas) como é o caso das manifestações religiosas que ocorrem no *DEL* e no *DES* e que estarão também, pelo menos nesta forma, completamente omissas na *Coroniqua*.

Nem no cântico sobre a conquista de Santarém, nem na crónica sobre a conquista do Algarve a justificação religiosa estará presente, ou será particularmente sublinhada. Significa isso que estará nos relatos de Santarém e do Algarve expresso mais o conceito de guerra levada a cabo como meio simultâneo de defesa do reino e da Igreja e não só explícito o elemento da Fé e da devoção?

Equivalerá, nestas narrativas, a vitória do reino (e do seu soberano) e do espaço geográfico à vitória (política) da Igreja, em que, conseqüentemente, a paz alcançada pelas armas conduziria ao alargamento da Igreja e da Fé, como Carl Erdmann apontou, quando se refere ao longo período de desenvolvimento do conceito de guerra religiosa que teve lugar especialmente desde o século V ou século VI?³¹³

designados por “infiéis” (*gentes*). Cf. ERDMANN, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 (1935), p. 25: “Die durchgebildeten römischen Sakramentare, sowohl die gelasianischen wie die gregorianischen, deren beider Überlieferungen wir ins 7.-8. Jahrhundert hinauf verfolgen können, enthalten in der Karfreitagliturgie ein Gebet für den römischen Kaiser, dem Gott die barbarischen Völker unterwerfen möge [...]. Auch hier handelt es sich meist um den Schutz des römischen Reichs gegen seine Feinde, aber an einigen Stellen werden diese Feinde jetzt schon als Heiden (*gentes*) bezeichnet. Damit akzentuiert sich der religiöse Charakter des Krieges.”

³¹¹ Cf. PHILLIPS, Jonathan, “Introduction - The Crusades: Sources; Impact and Context”, in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 1-13.

³¹² Cf. OLIVEIRA, Luís Filipe, “Guerra e Religião: As narrativas de conquista das cidades do Sul”, in AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, e PALACIOS ONTALVA, J. Santiago (eds), *Hombres de religión y guerra: Cruzada y guerra santa en la Edad Media peninsular (siglos X-XV)*, Madrid: Sílex, 2018, pp. 491-540.

³¹³ Cf. ERDMANN, Carl, *op. cit.*, p. 24: “Der Krieg sollte der Verteidigung der Kirche dienen, und der Staat sollte siegreich sein, damit die Kirche Frieden hätte.”

Estará presente no *DES* e na *Coroniqua* esta concepção de guerra mais antiga, com a exaltação das virtudes militares e da fidelidade (na *DES*, focada para a gesta e as virtudes de D. Afonso Henriques e na *Coroniqua* exaltando as virtudes de Mestre D. Paio Peres Correia), as quais conduzem o reino e a Igreja à vitória por vontade de Deus?

Corresponderá a noção de religião e de guerra na *Coroniqua* mais ao conceito expresso no Antigo Testamento, segundo o qual a História segue um plano divino, não necessitando, por isso, de “milagres”, como aponta Martin Heinzelmann?³¹⁴

O contrário sucede na concepção de guerra expressa na *DEL* e no *Carmen*, a nosso ver um conceito mais acentuadamente religioso, de inspiração divina (*DEL*), dando até bastante importância aos símbolos religiosos (*DEL*) e criando um ambiente claustal (*Carmen*).

Nestas duas narrativas, a honra da vitória cabe oficialmente aos Cruzados (sendo no *Carmen* “esquecido” o mérito do bispo de Lisboa, Soeiro Viegas na empresa) e à sua luta pela Fé. Nesta narrativa, os inimigos surgem geralmente designados por “Muçulmanos” (cf. *Carmen*), ou por “Infiéis”, “ímpios” (*DEL*) “perversos” (*DEL*), “pagãos” (*DEL, Carmen*), “inimigos” (*DEL, 12 vezes no Carmen*), “gentes que veneram Maomé” (*DES*), havendo alusões concretas à sua religião; a designação geral é, porém, mantida consequentemente na *Coroniqua*. Nesta narrativa, as hostes muçulmanas são simplesmente designadas por “Mouros” (designação focada mais na origem ou na etnia), sem haver, no entanto, qualquer alusão específica à religião, elemento que é sublinhado na *DEL*, especialmente no diálogo entre o ancião muçulmano e o arcebispo de Braga, D. João Peculiar.

A noção mais antiga de guerra, encarada simplesmente como plano divino inquestionável, que não necessita de milagres para o cumprimento do plano de Deus ou, como teria aludido Santo Agostinho, não ocorreriam milagres como os descritos na era apostólica porque estes já não eram necessários para a conversão,³¹⁵ justificaria por que

³¹⁴ HEINZELMANN, Martin, “Zur Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie”, in HEINZELMANN Martin, HERBERS, Klaus, e BAUER, Dieter R. (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeption, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2002, p. 33.

³¹⁵ Cf. NIE, Giselle de, “ ‘Divinos Concipere Sensus’: Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 69: “Although he had been in Milan during the incident, he [Santo Agostinho] writes that miracles such as those described in apostolic age were not happening in this day because they were not longer necessary for conversion.”

razão, na Crónica da Conquista do Algarve, na *Coroniqua*, se verifica a ausência de elementos do sobrenatural e em que o maravilhoso ou seja, os milagres e os sinais, são substituídos pelo conceito de “martírio”, consumado na morte dos seis freires cavaleiros e do mercador Garcia Rodrigues, cuja dedicação simboliza não só a ética de guerra e as virtudes da fidelidade e da honra, a qual levará ao martírio que conduzirá ao Paraíso.

A *Coroniqua* foca-se, a nosso ver, mais nas características morais das figuras principais e na questão prática da conquista de espaço do que no elemento religioso. Também não ocorrem na *Coroniqua* manifestações religiosas de peso (cânticos e entradas solenes na cidade, missas campais como o caso da *DEL*, celebrações litúrgicas e apelos à oração, como no caso do *DES*, com a oração final de agradecimento).

E quanto às manifestações do sobrenatural, na forma de milagres, sinais e prodígios? Ocorrerão os milagres nos outros relatos de conquista, *DES*, *DEL* e no *Carmen*, também como expressão de espiritualidade já preconizada no século IV, em que o milagre aparece aliado às virtudes, surgindo as virtudes no Novo Testamento como sinónimos de *prodigia* e *signa*³¹⁶ e estabelecendo, deste modo, como que um “paralelismo” entre as figuras e as situações coevas dos relatos com figuras e situações bíblicas³¹⁷ que ocorreram num passado longínquo? Estaremos, nestes três relatos, perante o que Martin Heinzelmann designa de uma “espiritualidade veterotestamentária” específica (tradução nossa)?³¹⁸

Na *DEL*, temos uma grande ocorrência de imagens e símbolos (as nuvens, o temporal, a Sereia, os 24 arcos), juntamente com os milagres, tais como o já referido milagre do pão ensanguentado, a captura inesperada e oportuna dos mensageiros mouros e a cura milagrosa dos dois mudos no cemitério organizado para os Flamengos e os Colonienses.

No *DES*, a ocorrência de milagres é mais parca (é dado mais espaço à invocação dos reis bíblicos), mas ainda ocorre o milagre da estrela cadente e o prodígio da serpente a arder que consiste num mau presságio para os Mouros. Aqui, por meio da serpente, é trazida para a narrativa a figura do réptil, uma figura comum que simboliza o antigo inimigo. Todos estes milagres ou prodígios revelavam o poder de Deus, ao mesmo tempo que provavam aos

³¹⁶ HEINZELMANN, Martin, *op. cit.*, p. 31.

³¹⁷ HEINZELMANN, Martin, *op. cit.*, p. 32.

³¹⁸ “[...] spezifisch alttestamentarische Spiritualität spiegelt der häufige Gebrauch von *mirabilia (Dei)* und *magnalia (Dei)*”. Cf. HEINZELMANN, Martin, *op. cit.*, p. 31.

Infiéis que os seus deuses nunca seriam capazes de rivalizar com o Deus dos Cristãos, como afirma Claude Lecouteux.³¹⁹

Martin Heinzelmann e Klaus Herbers³²⁰ referem, no seu capítulo de introdução, o aspecto positivo do *miraculum*, acrescentando que este conceito já possuía na Idade Média um significado complexo, pertencendo aos conceitos mais importantes da Alta Idade Média, juntamente com os conceitos *signum*, *mirabilia* ou *virtus*, estando o “milagre”, em parte, ligado à *virtus*. Provavelmente terá havido uma cisão neste conceito cerca de 1200, podendo os *miracula* ter-se tornando agora em exemplos que explicam as verdades basilares da Fé, adquirindo, deste modo, simultaneamente uma nova dimensão.³²¹

Giselle de Nie refere-se aos milagres que ocorriam nos primórdios da Cristandade e que eram encarados como “uma manifestação visível da realidade divina invisível” (tradução nossa)³²² e manifestação e sinal de uma dinâmica celeste invisível que age num mundo sensorial.³²³

Tendo a *DEL* sido provavelmente escrita no último quartel do séc. XII, é talvez provável que estes milagres tenham já sido utilizados também como elementos de apoio da Fé, estabelecendo também uma ligação entre as virtudes (morais) dos Cruzados e a ocorrência de milagres que premeiam uma certa conduta e atitude, não só religiosa como moral.

No *DES*, por outro lado, o milagre da estrela cadente e o mau presságio da serpente a arder³²⁴ e o conseqüente uso de dois conceitos *miraculum* e *prodigium* para designar estas

³¹⁹ Cf. LECOUTEUX, Claude, *Au-Delá Du Merveilleux: Des Croyances au Moyen-Âge*, Paris: Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 18-19.

³²⁰ HEINZELMANN, Martin, HERBERS, Klaus, “Zur Einführung”, in HEINZELMANN, Martin, HERBERS, Klaus, e BAUER, Dieter R. (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeption, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2002, pp. 9-21.

³²¹ Cf. *ibidem*, p. 17: “Der bekannte Jacobus von Voragine integrierte *miracula* in seine Dossiers, machte sie zu einem wichtigen Element für den akademischen Unterricht. Wurden *miracula* nun zu *exempla*, die Grundwahrheiten des Glaubens erläutern und damit zugleich eine neue Dimension gewinnen?”

³²² NIE, Giselle de, “«Divinos Concipe Sensus»: Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 69.

³²³ “[...] as a manifestation and sign of the invisible heavenly dynamic working in the sensory world”. Cf. *ibidem*, p. 79.

³²⁴ Este motivo da serpente a arder também está presente no *Poema de Fernan Gonçález*, como refere Isabel de Barros Dias que considera que os signos visuais assumem a função de iluminuras, estimulando a visão

ocorrências de forças sobrenaturais, estabelecem provavelmente uma separação entre duas realidades paralelas: o *miraculum* da estrela cadente demonstra a intervenção divina, o *prodigium* revela as forças sobrenaturais de origem pagã que, embora estas forças estejam ligadas também à doutrina cristã, parecem colocar-se aqui ao lado das forças do “Mal”, o que justificaria esta distinção das duas realidades, pelo menos a nível textual.

No *Carmen*, por sua vez, o sinal da Cruz³²⁵ que aparece no céu aos Cruzados e ao bispo de Lisboa, Soeiro Viegas, a quem cabe o maior mérito da empresa, faz lembrar o sinal de fogo em forma de Cruz que o Imperador Constantino terá avistado e que aparece documentado pelo monge Rufino da Aquileia na sua tradução da “História Eclesiástica” de Eusébio de Cesareia, após o ano de 400, ao qual se refere Martin Heinzelmann.³²⁶ A utilização deste elemento pelo cronista equipararia, o bispo de Lisboa, Soeiro Viegas, na visão do cronista Gosuino, ao nível do Imperador, estabelecendo, deste modo, um certo paralelismo entre o milagre do sinal da Cruz e a conduta meritória do bispo de Lisboa, a quem é dedicado o *Carmen*. Além disso, ao ocorrer, neste momento, o sinal da Cruz, é feito lembrar aos Cruzados o simbolismo da Paixão e da Redenção de Cristo.

Para além de elementos do sobrenatural presentes em três dos quatro textos analisados (*DEL*, *DES*, *Carmen*) há algo que todas as narrativas têm em comum: o uso de imagens visuais, mais ou menos explícitas e que nos revelam, além dos medos comuns do Homem da Idade Média referentes à própria mortalidade (já indicados mais detalhadamente,

mental do leitor através da descrição textual; além disso, as aparições milagrosas que anunciam a vitória do líder, transmitem as tradições bem enraizadas da Reconquista Ibérica e dos primórdios do Cristianismo.

Cf. DIAS, Isabel de Barros, “In hoc signo...”, in *Des(a)fiando discursos: Homenagem à Professora Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa: Universidade Aberta, 2005, pp. 315-326.

O motivo da serpente alada a que Isabel Barros Dias faz referência ocorre na estrofe seguinte do *Poema de Fernán González*: “Venie por el ayre vna sierpe rrauiosa / Dando muy fuertes gryutos la fantasma astrosa,/Toda venie sangruienta (commo) vermeja (asy) commo rosa”. Cf. MARDEN, Carroll C., *Poema de Fernan González*: Texto crítico, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1904, p. 68, verso 465 ss. Disponível em: <https://ia800303.us.archive.org/11/items/poemadefernangon00mard/poemadefernangon00mard.pdf>

³²⁵ O sinal da Cruz, mais propriamente de Cristo na Cruz, o qual aparece a D. Afonso Henriques antes da Batalha de Ourique, encontra-se também expresso na lenda do Milagre da Batalha de Ourique (1139), como Isabel Barros Dias ainda refere no seu artigo “In hoc signo...”, in *Des(a)fiando discursos: Homenagem à Professora Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa: Universidade Aberta, 2005. Cf. *ibidem*.

Nos inícios do séc. XX, D. Tomás de VILHENA, considerará a Batalha de Ourique como “nem mais nem menos que a felicíssima estreia da Cruzada Portuguesa”. Cf. VILHENA, D. Tomás de, *apud* CABREIRA, António, *O Milagre de Ourique e As Côrtes de Lamego*, Lisboa: A Peninsular Lda., 1925, p. 11.

³²⁶ Cf. HEINZELMANN, Martin, “Zur Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie”, in HEINZELMANN Martin, HERBERS, Klaus, e BAUER, Dieter R. (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeption, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2002, p. 34.

quando na análise da *DEL*, nos referimos aos receios que estão ligados ao corpo e que eventualmente se interligam com a própria espiritualidade e a Fé), nos transmitem ainda o acesso ao mundo invisível, como refere Andrew Louth no seu artigo sobre Dionísio, o Aeropagita, e a sua visão sobre a imagística³²⁷, segundo a qual o acesso à esfera divina só é conseguido se o divino se revelar ele próprio através de imagens, as quais surgem como meio de acesso ao mundo invisível.

Como são utilizadas essas imagens visuais nestas quatro narrativas de conquista? Já aqui fizemos alusão aos elementos do sobrenatural que nos são apresentados em forma de sinais, milagres e prodígios e que ocorrem na *DEL*, no *DES* e no *Carmen*. Referimos que a *Coroniqua* prescinde de elementos do maravilhoso. Mas, para além dos elementos do maravilhoso, quais são as outras imagens visuais que encontramos nestas narrativas e que ajudam os mortais comuns a aceder ao poder e à mensagem divinos?

Na *DEL*, somos confrontados, para além da evocação de determinados símbolos ou circunstâncias (a sereia, a ponte de pedra com os vinte e quatro arcos, o temporal) que surgem logo durante a viagem marítima dos Cruzados rumo a Portugal, com imagens visuais que desempenham o papel de alegorias acerca do poder de Deus e da religião. É este o caso da descrição altamente metafórica depois de os Cruzados terem passado Sintra e terem entrado no porto do rio Tejo.³²⁸

Foi o caso de umas nuvens grandes e resplandescentes que vinham connosco dos lados das Gálias nos apareceram a irem ao encontro de outras grandes nuvens de farrapos negros que vinham de terra firme; eram como fileiras em linha da batalha e juntando cada qual as suas alas esquerdas entravam em luta com ímpeto extraordinário [...].

A imagem visual das nuvens “grandes e resplandescentes” que vinham “dos lados das Gálias” com as “grandes nuvens de farrapos negros” que vinham de terra firme, evoca o poder moral da Fé que acompanha os Cruzados, os quais são confrontados com os elementos negros e impuros do Mal que anunciam uma dura batalha e que ofuscam a cor azul natural do céu. A imagem visual exprime movimento e serve de plano real prévio para a vitória dos Cruzados que, que deste modo, visualizam as dificuldades mas também a sua vitória sobre

³²⁷ LOUTH, Andrew, “ ‘Truly Visible Things Are Manifest Images of Invisible Things’: Dionysios the Aeropagite on Knowing the Invisible”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 15-24.

³²⁸ *DEL*, p. 75.

as forças do Mal, com a consciência de que um poder maior os acompanha sempre, desde o início e que vêm expressos na descrição

Quando finalmente a grande nuvem que nos acompanhava desde as nossas terras, arrastou consigo toda a impureza do ar de tal modo que parecia ficar para além dela uma espécie de azul extremamente límpido, no seu movimento dominou todas as outras que vinham de terra, como que proclamando vitória, dispôs prisioneiras na sua frente e, só, assumiu o domínio do espaço celeste [...].³²⁹

Conseguida a vitória, o céu torna-se límpido e o espaço celeste é conquistado pelas forças do Bem (“nuvens grandes e resplandecentes”), enquanto as forças inimigas se desvanecem (“grandes nuvens de farrapos negros”). Neste combate pela Fé e pelo espaço geográfico, não havia qualquer separação entre o céu e a terra. O espaço celeste e o espaço terreno completavam-se e ambos estavam unidos no combate ao Infiel.

Se havia possíveis dúvidas ou receios da parte de alguns Cruzados, as imagens que se desenvolviam na Natureza perante os seus olhos, serviam de motivação, mitigavam os receios e fortaleciam a Fé. Simultaneamente demonstravam, assim, a relação existente entre Deus e o mundo e os seus crentes.

Uma outra imagem visual importante na *DEL*, é a descrição dos episódios de provocação ocorridos durante tentativas isoladas da parte dos Cruzados junto às muralhas de Lisboa,³³⁰ em que se joga com a importância dos símbolos e figuras religiosas e com os receios do adultério, da mortalidade e da descendência, descrevendo depois a imagem dos Mouros que, por meio de gestos e de atitudes, injuriam a Fé cristã e o sinal da Cruz. A imagem visual é precedida, porém, de uma discussão teológica (citada indirectamente), em que é contestado a questão da Trindade e é reforçada a posição teológica unitarista de Deus pelos Mouros:

Insultavam-nos, dizendo que na nossa ausência nos haviam de nascer em nossa casa muitos filhos e que devido a isso as nossas esposas não se importariam com a nossa morte, bastando-lhes ter em casa os filhos adulterinos [...].
Em gracejos, por palavras injuriosas e torpezas, afrontavam sem cessar Santa Maria, a mãe do Senhor, amesquinhando-nos por venerarmos com tanto respeito, como se fosse Deus, o filho de uma pobre mulher, e por dizermos que Ele é filho de Deus, quando é sabido que Deus há só um. Aquele por quem foram criadas todas as coisas que alguma vez existiram, e não há ninguém que lhe seja co-eterno e participe da sua divindade [...] Ou então, porque não confessarmos que o filho de Maria é um profeta entre os maiores, já que é extremamente ofensivo para um homem usurpar o nome de Deus?³³¹

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ *DEL*, p. 105.

³³¹ *Ibidem.*

A imagem visual que depois se segue³³² e que descreve o desrespeito pelos símbolos religiosos cristãos, serve de confirmação para a ignomínia e desrespeito dos “adversários da Cruz”, motivando ainda mais os Cruzados que, deste modo, mais “acirrados” se tornavam:

Além disso, com grande irrisão, alçavam para os nossos o sinal da cruz e cuspidos-lhe limpavam com ele as partes traseiras da sua fealdade e, por fim, urinando sobre ela, em gesto de opróbio, arremessavam-nos a nossa cruz.

Estavam esquecidas as primeiras discórdias entre os Cruzados. Confrontados com a violação do símbolo da Cruz e com a necessidade de defesa da sua Fé, dissipava-se qualquer discórdia que pudesse ter ocorrido, prevalecia entre eles a união, união essa que era agora posta à prova pelo “vírus da maldade” .

No episódio sobre a entrega dos reféns ao rei (o que provocou quase um motim), é usada novamente a imagem visual das nuvens tenebrosas contrastando-as com raio de sol do meio-dia, expressando, mais uma vez, a oposição entre luz e sombra, entre as forças do Bem e da concórdia (luz) e as forças do Mal e da discórdia (sombra):³³³

[...] se não fosse o nosso Deus contrapor a sua dextra de propiciação, a boa harmonia ter-se-ia rompido. Efectivamente usou sempre Ele para connosco de clemência da sua bondade desde o início da nossa associação, a tal ponto que, quando já os nossos chefes abandonavam o leme da governação por múltiplas e desesperadas causas de divisão, era então que a brisa do Espírito Santo, trazendo a sua inspiração e como que fazendo reverberar as nuvens caliginosas do temporal com a vibração de um raio de sol do meio-dia, tornava mais agradáveis os laços de concórdia que regressava.

Parece-nos estar aqui perante ao que Andrew Louth se refere quando menciona Dionísio, o Aeropagita, segundo o qual (conceito expresso na *Epístola* 10) o Universo inteiro ou seja, o mundo visível e invisível, é considerado como uma teofania, a manifestação de Deus em que Deus chama a ordem das coisas para se unirem a Ele.³³⁴ Aqui, as forças terrestres uniam-se ao Espírito Santo que espalhava uma brisa, a qual conseguia dissipar as nuvens tenebrosas. Mais uma vez, temos aqui a dicotomia luz-sombra, Bem-Mal.

³³² DEL, pp. 105-107.

³³³ DEL, p. 131.

³³⁴ LOUTH, Andrew, “«Truly Visible Things Are Manifest Images of Invisible Things»: Dionysios the Aeropagite on Knowing the Invisible”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 19.

Neste trecho da *DEL*, estamos, então, também perante o que Patricia Cox Miller designou de “metáforas da luz” – *metaphors of light*³³⁵ –, quando se referiu, na época bizantina, aos elementos utilizados pelo patriarca de Constantinopla, Crisóstomo, os quais sublinhavam a sua visão de “percepção espiritual”³³⁶, a qual defendia que a realidade espiritual não pode ser propriamente “vista”, mas ela poderia ser percebida pelo espírito através da visão (pelos olhos) de certas ocorrências.

É esta “percepção espiritual” que Crisóstomo, ainda segundo Patricia Cox Miller, associava ao poder das relíquias de Santos e que iremos encontrar também na *Coroniqua*, quando se descreve plasticamente o processo de resgate dos corpos dos cavaleiros-mártires e a fundação do seu lugar de culto; esta descrição é feita através de imagens visuais emotivas e em que são utilizadas, por um lado, as emoções da “munta gente” perante a imagem dos corpos dos cavaleiros abandonados no próprio sangue e das suas espadas fora da bainha e, por outro lado, a imagem visual é reforçada com a construção do monumento fúnebre e com a colocação de símbolos religiosos da Ordem de Santiago (os sete escudos, as vieiras da Ordem), os quais reforçam a imagem e a mensagem que é transmitida.

Thomas Noble refere que, perante um Deus que era invisível e que tinha de ser compreendido só por palavras, foi a Encarnação que mudou tudo, tornando esta manifestação mais difícil de entender; era necessário, assim, arranjar maneira de comunicar coisas que não podiam ser “vistas”, levando os crentes a perceberem as coisas de outra maneira. O surgimento dos símbolos religiosos (o peixe, a cruz, a pomba) foram as primeiras consequências desta “confusão” entre o visível e o invisível.³³⁷

No fim da *Coroniqua*, para que o martírio se prolongue na memória e para a eternidade, são nomeados os nomes dos cavaleiros-mártires e do mercador que deixaram a vida e o sangue no combate pela Fé:

³³⁵ MILLER, Patricia Cox, “Relics, Rhetoric and Mental Spectacles”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 26.

³³⁶ “Chrysostom’s view of spiritual seeing”. Cf. *ibidem*, p. 27.

³³⁷ NOBLE, Thomas F. X., “The Vocabulary of Vision and Worship in the Early Carolingian Period”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 214: “This act of divine condescension demanded prodigies of spiritual cognition; it required people to «see» things in a new way: It force a reevaluation of the connection between seeing and knowing. [...] When Christian writers began to talk about art, there was already in existence a growing array of actual works of art. These began simply enough with symbols: a cross, a fish, a dove, a boat, a table laden with bread.”

[...] e tomada a villa deichou o mestre segura e otronou com munta gente as antas onde jaziaõ os cavaleiros mortos e com grandes gemidos de dor os tiraraõ os corpos delles lançados no sangue com as espadas nuas e trocheraõnos á Villa e fizeraõ na mesquita mor Igreja de Santa Maria e mandou o mestre fazer hum moymento em que poz sete escudos com as vieiras do Senhor Santiago e alli foraõ sobterrados todos seis e o mercador com elles os nomes dos quaes saõ os que se seguem dom Pero Paes commendador mor Mem do Valle, Damião Vaz Alvaro Gracia Estêvaõ, Vaz Vallerio de Ossa e o mercador Gracia Rodriguez, cujos corpos foraõ depois tidos em grande reliquia e reverencia e devoçaõ como a martyres que espargeraõ seo sangue por honrra da fee de Jezus Christo.³³⁸

Os corpos dos cavaleiros-mártires transmitem a desolação, mas também visualizam o alto preço pago pelos mártires pela defesa da “fee de Jezus Christo” e exprimem a sua abnegação, servindo o “sangue” como uma espécie de condutor do poder espiritual.

O exorcismo da religião muçulmana é feito através da fundação da Igreja de Santa Maria sobre a mesquita existente. A perpetuação da memória da devoção e a continuação da espiritualidade e do carisma dos cavaleiros-mártires e do mercador são completadas pela fundação do monumento fúnebre: um lugar onde a memória e a gesta poderão sempre ser recordadas e revisitadas, tornando-se os corpos dos cavaleiros mártires e do mercador em relíquias.

O monumento fúnebre dedicado aos cavaleiros-mártires e ao mercador Garcia Rodrigues leva os devotos não só a reviver os acontecimentos que conduziram ao martírio, mas também a identificar-se espiritualmente com os mártires. A sepultura dos mártires, como Patricia Cox Miller refere, parafraseando Prudêncio, seria o sítio propício para “conversas espirituais”.³³⁹

Referindo-se ao patriarca de Constantinopla, Crisóstomo, Patricia Cox Miller explica que a presença de relíquias de martírio provia estimulantes visuais direccionados para uma imaginação teológica. A veneração de relíquias consistia num ritual que era manifesto desde os séculos IV e V e que era descrito por autores latinos e gregos. A veneração dos mártires e a narrativa do martírio – na *Coroniqua* feita de forma emotiva através do resgate dos corpos dos cavaleiros-mártires e do mercador – junta-se às chamadas “metáforas da luz” atrás indicadas, que surgem na *DEL* e cuja tradição já vinha desde os primórdios do Cristianismo.

³³⁸ *Coroniqua*, VI, 7.

³³⁹ Cf. MILLER, Patricia Cox, “Relics, Rhetoric and Mental Spectacles”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl. F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 38.

Por outro lado, no *DES*, surgem também imagens visuais, mas estas concentram-se, a nosso ver, sobretudo na descrição da cidade (cuja beleza e memória histórica e a difícil conquista são acentuadas deste modo) para justificar a dificuldade da empresa e engrandecer ainda mais a gesta do rei.

No *DES*, estamos perante imagens visuais de uma paisagem que, através de metáforas e de descrições mais ou menos específicas (“de tal modo que partiam a coluna cervical e os seus corpos se espalhavam pela ribeira do Tejo”), apelam à memória histórica da cidade – um passado em que a cidade surge construída à custa do trabalho dos cativos e cujo declive na parte leste terá servido para o cumprimento de sentenças de morte – e justificam a praticabilidade e admissibilidade e também a necessidade económica da conquista deste paraíso divino na Terra, conduzindo o leitor simultaneamente a uma espécie de viagem, em que a paisagem exterior se deverá fundir com a vivência interior, levando o leitor a ter uma experiência palpável. Esta representação viva de coisas materiais era um elemento utilizado, como Patricia Cox Miller refere, já por Prudêncio, na *Antiguidade*:³⁴⁰

[...] havia ele levantado muralhas, trincheiras e torres pelo lado ocidental, que toma o nome de Alplan, pois em comparação com o precipício, que há em toda a volta, pareceria uma planície, já que encheu até acima, a modo de promotório, os antigos declives com terra transportada aos ombros dos cativos; pelo lado oriental, é tal a inclinação do local que em língua árabe se lhe dá o nome de Alhafa, ou seja, medo, pois daí eram precipitados aqueles que haviam sido condenados por sentença de morte, de tal modo que partiam a coluna cervical e os seus corpos se espalhavam pela ribeira do Tejo que, segundo dizem, tem areias de ouro; pelo lado sul, porém, em razão do precipício formado por uma natureza quase de boca escancarada e a um passo do abismo, tem o nome de Alhanse, ou seja, cobra, pois não se pode ali chegar de modo algum senão por desvios e alguns meandros; pelo lado norte, todavia, dotou-a a própria natureza do monte que é de rocha sem vegetação e como que projecta até às nuvens a cidade em si, que no cimo é plana e não é grande para não ser difícil de manter nem pequena para não ser posta à mercê de poucos.

Como poderei, pois, descrever a beleza desta cidade, pois nem o olhar sobre as paragens do oriente se sacia com os campos planos e férteis de todos os géneros, por uma extensão de uns cento e setenta estádios? Para o ocidente perde-se completamente o limite do olhar; para o lado norte ficam lugares serranos de vinhas e olivedos. Que dizer da sua fertilidade, se não fica abaixo da Apúlia e tem abundância de peixe e águas saudáveis? É na realidade, o paraíso divino, ou seja, o horto das delícias, como outrora o Egipto para quem vem dos lados de Segor.³⁴¹

Na descrição de Santarém, a beleza exterior da cidade e a sua riqueza contrastam com os as circunstâncias que levaram à construção das suas muralhas, feitas à base do trabalho cativo.

³⁴⁰ MILLER, Patricia Cox, *ibidem*.

³⁴¹ *DES*, pp. 477-478.

Mais uma vez, aparece-nos a luz e o brilho, simbolizados na palavra “ouro”, um metal com uma cor carregada de significado. Patricia Cox Miller refere que não há cor que tenha tido tanto significado ético na imaginação dos antigos Cristãos, como a cor dourada, a cor do sol.³⁴²

E no *Carmen*? Quais são as imagens visuais mais marcantes?

No *Carmen*, a imagem visual que nos parece bastante importante, é a descrição metafórica dos riscos provenientes da “inércia do espírito”, a qual é comparada a um rio cujas águas estagnaram e à degradação dos campos originada por falta de cultivo, degradação que é acompanhada por um estado de propagação selvagem.

Aires Nascimento refere que este início do poema mais lhe parece ser uma justificação pessoal do autor para escrever o poema do que uma exortação moral.³⁴³ A nós, ao contrário, parece-nos estarmos aqui precisamente perante uma imagem visual que pretende expressar uma moralidade e, ao mesmo tempo, transmitir a ideia de um certo comportamento moral desejado como meio de servir a Deus e de alcançar a vida eterna – uma ideia muito ligada a Bernardo de Claraval e ao seu *Elogio da Nova Cavalaria* – e que todos os Cruzados deveriam seguir.

Após o narrador preparar o leitor por meio desta breve reflexão moral, segue-se a imagem visual do temporal (a situação de temporal ocorre também na *DEL*), em que é descrito com certo pormenor, os destroços que ocorreram na frota dos Cruzados, os quais perdem companheiros e mercadorias:

Não há âncora para deter a embarcação, pois o calibre nela
Rompe-se. Aqui a âncora lançada varre o chão.
Esta depedça-se nos rochedos, no chão embate aquela
Vira-se esta embarcação, aquela fica cheia de água;
As outras entram no porto, mas não sem enorme
Pranto, pois foi duro quanto cada barco teve de sofrer:
Este, realmente chora a popa arrombada, aquele o casco,
Este lamenta a proa do navio e aquele a embarcação.
Amaina a invernia. Olhando, um chora companheiros, um mercadorias.
Outro, de destroços colhendo pedaços naufragados de navio [...].³⁴⁴

³⁴² MILLER, Patricia Cox, *op. cit.* p. 48.

³⁴³ Cf. NASCIMENTO, Aires A., “Poema de conquista: A tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol. I, p. 509, nota de rodapé 56.

³⁴⁴ *Carmen*, pp. 510-511, vs. 35-46.

Este temporal parece-nos constituir uma espécie de prova de fogo à Fé, um tipo de ritual de iniciação que põe os Cruzados à prova e os prepara para as provas e as lutas que hão-de vir. As imagens visuais do temporal estão presentes na *DEL* e no *Carmen* e, tanto em uma como na outra narrativa, segue-se ao temporal o “pranto” e ao pranto sucede-se depois a acalmia.

Reproduzirá esta descrição viva do temporal e da devastação causada por ele, a viagem interior que os Cruzados teriam de empreender e que, passada a prova de resistência, e ultrapassadas as vicissitudes dos elementos, os levariam a fortalecer ainda mais a sua confiança na empresa e nos desígnios divinos?

Servirão estas imagens visuais também como forma de credo ou de explicação teológica? Via-se para se crer?

Patricia Cox Miller menciona que, na visão de Santo Agostinho, as imagens visuais tinham uma grande utilidade, servindo para transmitir e simultaneamente ter dentro de si o processo de conceptualização e um juízo religioso.³⁴⁵

As imagens visuais serviriam, deste modo, como uma espécie de exercício espiritual.

Todos estes elementos contidos nas narrativas – metáforas, comparações, símbolos religiosos, sinais, milagres e prodígios, discursos retoricamente apurados (vide exortação do bispo do Porto e do arcebispo de Braga na *DEL*) – destinava-se ao que Patricia Cox Miller, referindo-se a Santo Agostinho e às narrativas de martírio, designa de “teatro mental”,³⁴⁶ estes elementos destinavam-se a trazer a memória para os “olhos do coração” (*oculus cordis*)³⁴⁷, em que as narrativas de mártires tomavam a forma de teatro espiritual.

O mundo sensível servia de veículo para a apreensão do divino, prática já defendida na Antiguidade. O mundo corpóreo experimentado fisicamente teria um efeito transformador na alma, desempenhando os mártires uma espécie de papel de “advogados” dos devotos, como preconizava Prudêncio a quem Patricia Cox Miller também alude.³⁴⁸

³⁴⁵ Cf. MILLER, Patricia Cox, “Relics, Rhetoric and Mental Spectacles”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 35 ss.: “What matters is the process of conceptualization and religious judgement that accompanies such imaging.”

³⁴⁶ MILLER, Patricia Cox, “Relics, Rhetoric and Mental Spectacles”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, p. 28 ss.

³⁴⁷ Santo Agostinho, *Serm.* 286, *apud* MILLER, Patricia Cox, *ibidem*, pp. 31-32.

³⁴⁸ MILLER, Patricia Cox, *op. cit.*, p. 37.

Esta conjugação entre a visão exterior física e a visão interior espiritual, em que a experiência espiritual não pode ser propriamente “vista”, mas pode ser evocada por meio de descrições vivas que estão contidas nas imagens visuais, leva à identificação do leitor com as figuras das narrativas: na *DEL*, com os Cruzados (sobretudo com um determinado tipo de comportamento ideal dos Cruzados); no *DES*, com a beleza da cidade de Santarém construída com o suor dos cativos, uma beleza construída com sofrimento; no *Carmen*, com a atitude moral do bispo de Lisboa Soeiro Viegas, o qual ascende com o poema quase que a um patamar celestial; na *Coroniqua*, com os cavaleiros-mártires e com o mercador Garcia Rodrigues.

Todos estes elementos textuais (metáforas, imagens visuais, reflexões, uso do discurso na primeira pessoa, sinais e símbolos religiosos, milagres e prodígios) serviam de meio de propagação da Fé, reforçavam a confiança dos devotos no poder divino, transmitiam normas e comportamentos morais e propagavam a memória da gesta cristã cuja devoção e poder conseguia superar todas as circunstâncias adversas, preservando simultaneamente a sua unidade.

O uso destes elementos em conjugação com o uso do maravilhoso cristão (sinais, prodígios e milagres e a figura dos mártires) desempenhavam também o papel de transmissores da mensagem divina e serviam de demonstração da sua onipotência.

Claude Lecouteux refere que é difícil precisar em que momento é que a Igreja passou a utilizar e “fabricou” conscientemente o maravilhoso, pondo-o ao serviço da glória de Deus. Mas sabe-se que Santo Agostinho recomendava aos Cristãos a utilização da riqueza do pensamento profano para melhor pregar o Evangelho (*ad usum justum praedicandi evangelii*).³⁴⁹

Lecouteux parece conferir ao uso do maravilhoso cristão por parte da Igreja uma intenção política: para ele, o maravilhoso cristão destinava-se a dar a conhecer o poder de Deus, a provocar as conversões, a extirpar as últimas raízes do paganismo, provando aos Infiéis a inutilidade dos seus deuses, os quais eram incapazes de competir e igualar ao Deus dos Cristãos.³⁵⁰

³⁴⁹ Cf. LECOUTEUX, Claude, *Au-Delà du Merveilleux: Des Croyances au Moyen-Âge*, Paris: Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 1995 (esp. p. 45).

³⁵⁰ Cf. *ibidem*, pp. 18-19.

CONCLUSÃO

O Concílio de Clermont, realizado em 18 de Novembro de 1095, constituiu o chamamento à Primeira Cruzada efectuado pelo Papa Urbano II.

Este chamamento - que não seria nem o único nem o último - levou a que Cruzados internacionais também passassem pela Península Ibérica no seu caminho para a Terra Santa e auxiliassem os soberanos locais na Reconquista de espaço da Península Ibérica.

É dentro destes diferentes contextos de Cruzada que se inserem as nossas narrativas que foram analisadas: A conquista de Lisboa, *De Expugnatione Lyxbonnensi (DEL)*, a conquista de Santarém, *Quomodo sit capta ciuitas a rege Alfonso comitis Henrici filio (DES)*, a Tomada de Alcácer do Sal aos Mouros, *Quomodo capta fuit Alcazer a Francis (Carmen)*, a Crónica da Conquista do Algarve, *Coroniqua de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este Reino do Algarve aos Moros (Coroniqua)*.

Estas narrativas, elaboradas em momentos diferentes das Cruzadas (com a excepção de Santarém e Lisboa, que se enquadram na mesma época cruzadística), espelham os diferentes momentos e, ao mesmo tempo, as concepções ligeiramente diversas ou o enfoque da própria época.

Trata-se de narrativas diversas – até do ponto de vista textual, pois temos uma crónica em forma epistolográfica (Lisboa), um cântico de exaltação de um soberano, D. Afonso Henriques (Santarém), um poema dedicado ao bispo de Lisboa (Alcácer) e uma breve crónica em que é destacado o papel de Mestre D. Paio Peres Correia (Algarve) –, estes textos transmitem valores e concepções de religião e de guerra, transportando mensagens dissemelhantes consoante os momentos, perpetuando-os na memória e pondo a descoberto a mentalidade vigente.

A crónica da conquista de Lisboa (24-25 de Outubro de 1147) surge-nos como uma empresa planificada, em que o narrador assume um ponto de vista onisciente e faz parte do contingente de cruzados anglo-normandos. Os argumentos para a tomada de Lisboa são variados: legítima defesa, devido às guerras contínuas com os Mouros (cf. *DEL*, discurso do rei), direito de posse (cf. *DEL*, palavras do arcebispo de Braga), revestindo a justificação religiosa uma noção de “guerra justa” (*iustum bellum*), uma guerra sacralizada, levada a cabo

como um “mal necessário”³⁵¹ para conter a repressão a que os Cristãos se encontravam sujeitos.

O cântico sobre a conquista de Santarém (15 de Março de 1147) sugere-nos ter sido uma empresa realizada pela calada da noite, em que se destaca a exaltação heróica de uma obra de conquista e, conseqüentemente, da gesta de um rei (D. Afonso Henriques).

Os argumentos para a tomada da cidade são, como os que se encontram também na conquista de Lisboa, o direito de legítima defesa e a necessidade de salvaguarda e defesa do jovem reino. Neste cântico de herói, o narrador coincide com a personagem do protagonista e conduz a narrativa em nome de D. Afonso Henriques que surge como um piedoso e corajoso combatente pela Fé, desempenhando o papel de intermediário da vontade e desígnios divinos.

A tomada de Alcácer do Sal (1217) é um poema dedicado a Soeiro Viegas, bispo de Lisboa, e revela-se uma empresa planificada cujo mérito se deve ao bispo de Lisboa que, no fim, não vê o seu empenho ser considerado pelos Cruzados. Neste poema de exaltação ao bispo de Lisboa, é notória a ausência de nomes individuais. Os argumentos para a tomada da cidade de Alcácer parecem ser de natureza religiosa, transmitindo-nos uma concepção de guerra religiosa, especialmente patente nas palavras do bispo (cf. *Carmen*, linhas 73-75) e na qualificação constante que utiliza para designar o Outro, denominado geralmente por “inimigos” ou “inimigos da Cruz”, “ímpio inimigo” em contraste com os Cristãos, os quais são apelidados de “peregrinos”, “servos de Cristo”. Trata-se de uma concepção de guerra aqui particularmente dirigida para a peregrinação e a “honra do martírio” (cf. *Carmen*, linha 60) e para o serviço de Deus através da Cruzada e da luta contra o Infiel.

A conquista definitiva do Algarve (1249-50) tem um carácter diferente das outras narrativas. Nesta crónica, o destaque é dado à participação portuguesa levada a cabo pela Ordem de Santiago. O narrador é anónimo e destaca especialmente a gesta do Mestre D. Paio Peres Correia e dos cavaleiros-mártires e do mercador Garcia Rodrigues.

Os argumentos para a conquista do Algarve são certamente cobertos pela ideologia legitimadora da Cruzada, mas parece-nos que aqui o destaque é dado mais ao esforço de

³⁵¹ Cf. FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001, p. 10: “La guerre n’est plus tenue pour un mal absolu, mais apparaît comme un mal nécessaire pour protéger les chrétiens et les églises de maux plus grands encore.”

consolidação do Reino que é conquistado ao serviço e por desígnio de Deus: “[...] que tinha de conquistar aquela terra que era por serviço de Deus” (cf. *Coroniqua* I, 1).

Aqui, a concepção de guerra sublinha o carácter confirmativo do pensamento cristão ao serviço dos desígnios de Deus, o qual pode conduzir ao martírio.

Em todas as narrativas (com a excepção da crónica da Conquista do Algarve – a *Coroniqua*) surgem fortes elementos do maravilhoso cristão, a par de certas *trigger words* e de imagens visuais que nos dão uma panorâmica da mentalidade e dos valores éticos do homem medieval e da memória que deveria ser perpetuada. Estes elementos do sobrenatural (milagres, sinais, prodígios) aparecem interligados com a concepção religiosa e com o pensamento cristão e destinavam-se a explicar por imagens o que dificilmente poderia ser explicado simplesmente por palavras; estes elementos serviam para fomentar a Fé e, por fim, para demonstrar a superioridade do credo cristão em relação ao deus (aos deuses) dos pagãos.

Numa época assolada por crises, guerras, rivalidades mesmo no próprio seio cristão (como, por exemplo, o cisma que ocorreu entre 1130 e 1138 entre o Papa Inocêncio II e o Antipapa Anacleto II ou também o conflito que opôs em 1077 o Papa Gregório VII a Henrique IV, o qual levou este último a deslocar-se ao Castelo de Canossa para pedir perdão), incertezas, doenças e devastação, a preocupação com a própria mortalidade e com determinados valores éticos e morais (adultério, descendência, fidelidade e honra), o dia-a-dia que se regia por festas religiosas, pelo trabalho rural e pelas estações do ano eram propícios à necessidade de encontrar uma explicação para certas ocorrências inexplicáveis ou para a não realização de certas esperanças e expectativas.

Estes elementos do maravilhoso que a Igreja soube integrar em prol da Fé, juntamente com a concepção de Deus como o condutor da História e a dificuldade de explicação de certas circunstâncias, levava a que o maravilhoso, o sobrenatural, fornecesse uma explicação para certos fenómenos e, ao mesmo tempo, reforçasse os crentes na Fé e na sua confiança quanto aos desígnios de Deus, fornecendo-lhes “provas” da Sua existência e do Seu poder, com o qual nenhum outro credo poderia rivalizar.

A crónica da conquista definitiva do Algarve, porém, prescinde grandemente dos elementos do maravilhoso. Aqui, o maravilhoso é substituído pelo “martírio”, levando-nos a crer que estamos neste contexto perante uma espécie de espiritualidade mais veterotestamentária, em que a salvação da alma e o serviço de Deus andavam a par com a

conquista (definitiva) do espaço³⁵² e com a certeza de que as características morais ajudariam os combatentes nessa empresa.

A História corresponde aqui, na *Coroniqua*, também a um plano divino que não necessita mais de milagres para se realizar. Conquistava-se o último espaço a sul dos soberanos portugueses. As experiências meritórias anteriores de conquista tinham demonstrado que Deus, o condutor da História, estava ao lado desta então jovem Nacionalidade.

³⁵² Empresa que não foi fácil, se tivermos em conta as barreiras naturais, as características e a natureza do solo, do clima e da topografia do Algarve, como refere João Carlos Garcia. Cf. GARCIA, João Carlos, *O Espaço Medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*, Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 1986, p. 90.

Estas características naturais do Algarve teriam conduzido, mesmo depois de integrado na monarquia portuguesa como reino próprio, como refere ainda Oliveira Marques, a que o Algarve tivesse uma posição “marginal” durante muito tempo. Essa posição poderá talvez ser explicada também pelo facto de o Algarve ter sido um espaço de disputa entre Castela-Leão e Portugal (levando D. Afonso X de Leão e Castela a desistir das suas pretensões e a conceder ao seu neto, o rei D. Dinis, a posse definitiva do Algarve, a qual foi reconhecida pelo Tratado de Badajoz, em 1267). A “marginalidade” denota-se também na lista de igrejas de 1320-1321, em que constavam apenas onze igrejas para toda a região algarvia, não se registando uma única igreja em alguns dos (actuais) concelhos (p.ex. Olhão, Lagoa, Portimão, Monchique, Lagos), nos quais continuavam a predominar mourarias e mesquitas. A falta (Oliveira Marques chama-lhe “pobreza”) de monumentos religiosos dos séculos XIII e XIV vem também confirmar a tese da singularidade do Algarve que, na nossa opinião, ainda mesmo hoje, continua a persistir em muitos campos. Cf. OLIVEIRA MARQUES, A. H. de, *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*, Lisboa: Editorial Presença, 1988, pp. 171-176.

Bibliografia

• Bibliografia activa

AGOSTINHO, Frei Joaquim de Santo, “Memória Sobre uma Crónica inédita da Conquista do Algarve”, in *Memorias de litteratura portugueza*, Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1792-1814, Tomo I, pp.74-97. Disponível em:

http://purl.pt/71/4/hg-7906-v/hg-7906-v_item5/hg-7906-v_PDF/hg-7906-v_PDF_24-C-R0150/hg-7906-v_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf [consultado a 10-07-2018]

CALADO, Adelino de Almeida (ed.), *Crónica de Portugal de 1419*, Aveiro: Universidade de Aveiro, 1998.

MACHADO, José Pedro (ed.), “Crónica da Conquista do Algarve: Texto de 1792”, in *Anais do Município*, Faro: Câmara Municipal, 1978, Vol. VIII.

NASCIMENTO, Aires A. (ed.), *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Coleção Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa: Vega, 2001.

NASCIMENTO, Aires A. (ed.), “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol. I, pp. 465-481.

NASCIMENTO, Aires A. (ed.), “Poema de conquista: a tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)”, in *Ler contra o Tempo: condições dos textos na cultura portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, Vol I, pp. 483-516.

• Bibliografia passiva

AGOSTINHO (Sto.), Obras online. Disponíveis em (latim e italiano):

http://www.augustinus.it/spagnolo/index_lat.htm

[consultado a 10-04-2018]

AGOSTINHO (Sto.), *Confessiones*, Liber V. Disponível em:

<http://www.thelatinlibrary.com/august.html> (latim)

ALVES, Adalberto, “Templarismo, Muridinismo e Portugalidade”, in *As Sandálias do Mestre: O Islão Iniciático na Formação de Portugal*, Lisboa: Ésquilo, 2009, Cap. IV, pp. 47-67.

ANDRADE, Amélia Aguiar, e FONTES, João Luís Inglês (eds.), *Inquirir na Idade Média: Espaços, protagonistas e poderes (sécs. XII a XIV): Tributo a Luís Krus*, Lisboa: IEM, Instituto de Estudos Medievais, Col. Escudos 12, 2015. Disponível em:

[https://run.unl.pt/bitstream/10362/29098/1/Inquirir na Idade M dia.PDF](https://run.unl.pt/bitstream/10362/29098/1/Inquirir_na_Idade_Media.PDF)

[consultado a 12-09-2018]

ANDREA, Alfred, “Innocent III, the Fourth Crusade, and the Coming Apocalypse”, in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 97-106.

ANTUNES, José, “Portugal, no seu dealbar histórico, face à unidade hispânica”, in *Revista da História das ideias*, Vol. 28 (2007), pp. 39-51. Disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/41619/1/Portugal%2C no seu dealbar historico.pdf](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/41619/1/Portugal%2C_no_seu_dealbar_historico.pdf)

[consultado a 01-11-2018]

AUERBACH, Erich, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen: Francke Verlag, 11^a. edição, 2015 (1946).

AYALA MARTINEZ, Carlos de, e FERNANDES, Isabel Cristina (eds.), *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular: bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X-XIV) / Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular: bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)*, Lisboa: Edições Colibri, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

BARQUERO GOÑI, Carlos, “Justificaciones ideológicas de la guerra con los musulmanes en la documentación de la Orden de San Juan en la Península Ibérica”, in AYALA MARTINEZ, Carlos de, e FERNANDES, Isabel Cristina (eds.), *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular: bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X-XIV) / Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular: bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)*, Lisboa: Edições Colibri, Universidad Autónoma de Madrid, 2015, pp. 213-230.

BASTO, Artur de Magalhães, *Estudos: Cronistas e Crónicas Antigas: Fernão Lopes e a «Crónica de 1419»*, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1960.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Bernard de Clairvaux: Sämtliche Werke - lateinisch/deutsch*, WINKLER, Gerhard B (ed.), Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1992, Tomo III, Carta 308, pp. 496-497.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle Chevalerie*, Poland: FV Éditions, 2015.

BERNAZZANI, Amélie, “Poetiser le récit biblique: L’inventivité convenable des images au service de la Vierge Marie”, in DIAZ, Elvire (dir.), *Poétisation de l’Histoire. L’événement en textes et images*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 73-87.

BÍBLIA SAGRADA, Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 2000.

BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa*, Vol. I – Idade Média, Lisboa: Imprensa Casa da Moeda, 3^a edição, 2005.

BRANCO, António, “Verdade factual e verdade simbólica na «Crónica da Conquista do Algarve»”, in *Revista Colóquio/Letras*, nº 142 (Out. 1996), pp. 111-119.

BRANCO, António, “O Lugar do Mestre Paio Correia na História 1: «A Crónica de 1419 e a Crónica da Conquista do Algarve»”, in *ACTAS del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de Setembro de 1995), Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá, 1997, Tomo I, pp. 9-51.

BRANCO, Maria João, “A Conquista de Lisboa na Estratégia de um Poder que se Consolida” (cap. I - Introdução), in NASCIMENTO, Aires A., *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, pp. 9-51.

BRANCO; Maria João, “Elites Eclesiásticas e Perspectivas Doutrinárias: do reino à nação (sécs. XII e XIII)”, in FERNANDES, Hermenegildo *et al.* (coord.), *Nação e Identidades: Portugal, os Portugueses e os Outros*, Lisboa: Caleidoscópio, 2009, pp. 135-155.

BROADHURST, J.C. (trad.), *The travels of Ibn Jubayr*, India: Goodword, 2016 (London, 1952).

BRUNDAGE, James A., “Crusades, clerics and violence: reflections on a canonical theme”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading: Western approaches*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 147-156.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Literatura Portuguesa Medieval*, Lisboa: Universidade Aberta, 1990.

BULL, Marcus, “View of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, ca. 1000-ca. 1200: reflections on the study of first crusaders’ motivations”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading: Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, pp. 13-38.

BULL, Marcus, *Eyewitness and the Crusade Narrative. Perception and narration in accounts of the second, third and fourth crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2018.

BUSH-JOSEPH, Kathleen, *Ibn Jubayr: The 'Rihla'*, trabalho em Senior Honors History, 2012-2013. Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/48a0/214a152e6fee8de0193d6c9c44c9c1a94443.pdf>
[consultado a 30-08-2019]

CABREIRA, António, *O Milagre de Ourique e As Côrtes de Lamego*, Lisboa: A Peninsular Lda., 1925.

CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando, e GARCÍA CANO, José Miguel (coords.), *La Literatura en la Historia y la Historia en la Literatura: in honorem Francisco Flores Arroyuelo*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2009.

CARRETO, Carlos F. Clamote, “Ali se mudou a aventura... O imaginário mítico no pensamento de Luís Krus”, in *Medievalista*, n.º 22 (2017). Disponível em:
<http://medievalista.revues.org/1371>, [consultado a 06-07-2018]

CATARINO, Helena, “A herança urbana”, in MARQUES, Helena (coord.), *O Algarve: da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 97-101.

CHAZAN, Robert, “Crusading in Christian- Jewish Polemics”, in RIDYARD Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*”, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 33-51.

CHEVALIER Jean, e GHEERBRANT, Alain (eds.), *Dicionário dos Símbolos: Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, s.l., Círculo de Leitores, 1997.

COELHO, António Borges, *Portugal na Espanha Árabe*, Alfragide: Editorial Caminho, 4.^a edição, 2008 (1971).

CONSTABLE, Gilbert, “A further note on the conquest of Lisbon in 1147”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, pp. 39-44.

COSTA, Avelino Jesus da, e MARQUES, Maria Alegria F., *Bulário Português: Inocência III (1198-1216)*, Série História, n.º 7, (Janeiro de 1989), Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 376-371 (Bula 207 de Inocência III, *Ad Liberandam Terram Sanctam*, de 14 de Dezembro de 1215).

COWDREY, H.E.J., “Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading”, in BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I, pp. 175-192.

COXITO, Amândio, “O que significam as palavras? O curso Conimbricense no contexto da semiótica medieval”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 25 (2004), pp. 31-61. Disponível em http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_que_significam_as_palavras [consultado a 16-02-2019]

DACOSTA, Arsénio, «Pelayo vive! Un arquetipo político en el horizonte ideológico del reino asturleonés», in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H.^a Medieval, 1997, Vol. 10, pp. 89-135.

DACOSTA, Arsenio, PRIETO LASA, José Ramon, e DÍAZ DE DURANA, José Ramon (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Madrid: Marcial Pons Historia, Estudios, 2014.

DACOSTA, Arsenio, “Geografías imperfectas: linaje y poder en la obra de Luís Krus”, in *Medievalista*, n.º 20 (Dezembro de 2016). Disponível em: <http://www2.fcsb.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA20/dacosta2002.html> [consultado a 17-11-2018]

DIAS, Isabel de Barros, *Metamorfoses de Babel*, Tese de Doutoramento em Estudos Portugueses, Lisboa: Universidade Aberta, 2000.

DIAS, Isabel de Barros, “In hoc signo...”, in *Des(a)fiando discursos: Homenagem à Professora Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa: Universidade Aberta, 2005, pp. 315-326.

DIAS, Isabel de Barros, “A migração dos portentos: Da Antiguidade a Fernão Mendes Pinto”, in CASAL, Teresa *et al.*, *Revisitar o mito/Mythos revisited*, V.N. de Famalicão: Ed. Húmus, 2015, pp. 749-762.

DUBOIS, Claude-Gilbert, “Image, signe, symbole”, in THOMAS, Joël (coord.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998, pp. 22-26.

DUBOIS, Claude-Gilbert, *Mythologies de l'Occident: les bases religieuses de la culture occidentale*, Paris: Ellipses, 2007.

DUBOIS, Claude-Gilbert, *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*, Bordeaux: PUB, 2009.

DUMÉZIL, Georges, “Avant-Propos”, in *Images et symboles*, Paris: (tel) Gallimard 1980 (1952), pp. 13-36.

DUMÉZIL, Georges, *Heur et Malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris: PUF, 1969.

DURAND *et al.*, *Le Symbole et les images*, excertos de artigos, disponíveis em: <https://www.initiationphilo.fr/file/symbole.pdf> [consultados a 26-06-2018]

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à la archétypologie générale*, Paris: DUNOD, 12.^a ed., 2016 (1969).

DURAND, Gilbert, *Introduction à la Mythologie*, Paris: Albin Michel, 1996.

DURAND, Gilbert, *Champs de l'imaginaire: Selected Writings of Gilbert Durand*, in CHAUVIN, Daniele (ed.), Grenoble: ELLUG Editions, Université Stendhal, 1996.

DURAND, Gilbert, *L' Imaginaire: Essai sur les sciences et la philosophie de l' image*, Paris: 1994.

DUVERNOY, Jean, *Le Catharisme: La religion des Cathares*, ed. Privat, 1976.

DUVERNOY, Jean, „Catharisme et hérésies medievales“. Disponível em: <http://jean.duvernoy.free.fr/heresy/cathare.htm> [consultado a 16-12-2018]

ELIADE, Mircea, *Images et symboles*, Paris: (tel) Gallimard 1980 (1952).

ERDMANN, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 (1935)

ESTEFÂNIO, Abel, “A data de nascimento de Afonso I”, in *Medievalista online*, n.º 8 (Julho - Dezembro 2010). Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/> [consultado a 03-07-2018]

FENTRESS, James J., e WICKHAM, Chris, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Pub., 1992.

FERREIRA, Maria do Rosário, „Amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha: Apontamentos sobre o prólogo do Livro de Linhagens do Conde D. Pedro“, in *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n.º 35 (2012), pp. 93-122. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2012_num_35_1_2276 [consultado a 17-11-2018]

FLEISCHMAN, Suzanne, “Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text”, in *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Vol. 65, n.º 1 (Janeiro 1990), pp. 19-37.

FLORI, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris: Hachette, 1998.

FLORI, Jean, *Les Croisades*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2001.

FLORI, Jean, *L' Islam et la Fin des Temps*, Paris: Seuil, 2007.

FLORI, Jean, *La fin du monde au Moyen Âge*, Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2008.

FLORI, Jean, *Chroniqueurs et propagandistes: Introduction critique aux sources de la Première Croisade*, Paris: Librairie Droz, 2010.

FONSECA, Fernando Venâncio Peixoto da, “Crónica da Conquista do Algarve: edições restituídas e críticas”, in *Boletim de Trabalhos Históricos*, 1987, Vol. XXXVIII, pp. 206-240. Disponível em: http://www.csarmento.uminho.pt/docs/amap/bth/bth1987_07.pdf [consultado a 06-05-2018]

FONSECA, Fernando Venâncio Peixoto da, “Crónica da Conquista do Algarve” (continuação), in *Boletim de Trabalhos Históricos* (1988), [continuação do Vol. XXXVIII, p. 240], pp. 81-109. Disponível em: http://www.csarmento.uminho.pt/docs/amap/bth/bth1988_04.pdf [consultado a 06-05-2018]

FRANCE, John, e FLORI, Jean, „L' Islam et la fin des temps: L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale“, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tomo 86, fasc. 2 (2008), pp. 457- 462. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2008_num_86_2_7479_t12_0457_0000_2 [consultado a 14-11-2018]

FRANCO, José Eduardo, e MOURÃO, José Augusto, *A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*, Lisboa: Roma Editora, 2005.

GALVÃO, Duarte, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

GARCIA, João Carlos, “A «Reconquista» cristã: uma perspectiva geográfica”, in MARQUES, Helena (coord.), *O Algarve: da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 107-109.

GARCIA, João Carlos, *O Espaço Medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*, Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 1986.

GARCIA DOMINGUES, José, *História Luso-Árabe. Episódios e figuras meridionais*, Lisboa: Empresa Editora Pro Domo Limitada, 1945.

GARRETT, João Baptista da Silva Leitão de Almeida, “A Moira Encantada”, *Suplemento do Diário de Notícias* (29 de Dezembro de 2004) Disponível em:
<http://fundacaomaitreya.com/artigo.php?ida=364>. [consultado a 12-02-2018]

GILDAS, F. M., “Saint Bernard of Clairvaux”, in *Catholic Encyclopedia*, 1913, Vol. 2., Entrada disponível em:
[https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/St._Bernard_of_Clairvaux](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/St._Bernard_of_Clairvaux)

GUIBERT DE NOGENT, “Monodies, I.26”, in *Moines et démons. Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII e-XIII.e siècle)*, Genève: École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, Droz, 2014, Annexe, pp. 204-207.

GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos, The Deeds of God through the Franks*, tradução em inglês de Robert LEVINE, Woodbridge: Suffolk and Rochester, 1997. Disponível em www.gutenberg.org [consultado a 20-12-2018].

GURJEWITSCH, Aaron J., *Das Individuum im Europäischen Mittelalter*, München: C. H. Beck, 1994.

GUSDORF, Georges, *Mythe et Métaphysique: Introduction a la philosophie*, Paris: Flammarion, 1953. Disponível em:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/gusdorf_georges/mythe_et_metaphysique/mythe_et_metaphysique.html
[consultado a 17-10-2018]

HARF-LANCNER, Laurence, *Les Fées au Moyen Âge: Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Genève: Éditions Slatkine, 1984.

HARF-LANCNER, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, Paris: Hachette Littératures, 2003.

HEHL, Ernst-Dieter, “Bernard von Clairvaux und die Zeit des Zweiten Kreuzzugs”, in *Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1980, Vol. 19, pp. 109-158; pp. 259-261.

HEINZELMANN, Martin, “Zur Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie”, in HEINZELMANN, Martin, HERBERS, Klaus, e BAUER, Dieter R. (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeption, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, pp. 23-61.

HENRIQUES, António Castro, *Conquista do Algarve. 1189-1249: O Segundo Reino*, Lisboa: Tribuna, 2003.

HENRIQUES, Pedro Nuno Medeiros de, *Os Portugueses e as Cruzadas (séculos XII -XIV)*, Dissertação de Mestrado em História Medieval e do Renascimento, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.

HERCULANO, Alexandre (ed.), “Chronica da Conquista do Algarve”, in *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, Lisboa: Academia das Ciências, 1856, Tomo I, fasc. 3, pp. 281-420.

HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal, desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de D. Afonso III*, LOPES, David (dir.), VIII Tomos, Paris-Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand, 4.^a ed. 1875, Tomo II (8.^a ed.). Disponível em <http://purl.pt/325/4/>

HERRERO GIL, Marta, “Introducción a las teorías del imaginario. Entre la ciencia y la mística”, in *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n.º 13 (2008), pp. 241-258.

Disponível em:

<http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/viewFile/ILUR0808440241A/25759>

[consultado a 02-08-2018]

JANOWSKI, Caroline, “L’ Imaginaire Médiéval Ancre le Présent dans la Trame du Temps et du Poème”, in DIAZ, Elvire (dir.), *Poétisation de l’Histoire: L’ événement en textes et images*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 51-71.

JUNG, Carl Gustav, “Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten”, in *Bewusstes und Unbewusstes: Beiträge zur Psychologie*, Frankfurt am Main: col. Psychologie Fischer, Fischer, 1988, pp. 11-53.

JUNG, Carl Gustav, “Die Funktion religiöser Symbole”, in *Traum und Traumdeutung*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag – dtv, 1990, pp. 67-87.

KRUS, Luís, “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, 2.^a série, n.º 2 (1986-7), Lisboa, pp. 59-74.

KRUS, Luís, *A construção do passado medieval: Textos inéditos e publicados*, Lisboa: Instituto dos Estudos Medievais – IEM, 2011.

LAKOFF, George, e JOHNSON, Marc, *Metaphors We Live By*, Chicago: Chicago University Press, 2003.

LANCIANI, Giulia, e TAVANI, Giuseppe (coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993.

LANHAM, Carol Dana, «Salutatio» *Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, München: Arbo-Ges., 1975, Vol. 22.

LAY, Stephen, “Miracles, martyrs and the cult of Henry the crusader in Lisbon”, Melbourne: Monash University, 2008. Disponível em: <https://www.thefreelibrary.com/Miracles%2c+martyrs+and+the+cult+of+Henry+the+crusa+der+in+Lisbon.-a0177830239> [consultado a 07-07-2018]

LECOUTEUX, Claude, *Au-Delá du Merveilleux: Des Croyances au Moyen-Âge*, Paris: Presses de L’Université de Paris-Sorbonne, 1995.

LE GOFF, Jacques, *Histoire et Mémoire* (folio histoire), Paris: Gallimard, 1988.

LE GOFF, Jacques, *Une autre Moyen Age* (Quatro), Paris: Gallimard, 1999.

LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l’Occident médiéval*, col. Champs, histoire, Paris: Flammarion, 2008.

LÉVY-BRÜHL, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inferieures*, 9.^a edição, Paris: Presses Universitaires de France, 1951 (1910).

LOPES, João Baptista da Silva, *A Cidade de Silves num Itinerário Naval do Século XII por um Cruzado Anónimo*: Fac-Simile da edição por João Baptista da Silva Lopes (Lisboa, Academia das Ciências, 1844), com um estudo de Manuel Cadafaz de Matos, Lisboa: Edições Távola Redonda, Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (C.E.H.L.E.) III, Câmara Municipal de Silves, 1999.

LOUTH, Andrew, “«Truly Visible Things Are Manifest Images of Invisible Things»: Dionysios the Aeropagite on Knowing the Invisible”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 15-24.

MARCUS, Jacob, *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*, New York: JPS, 1938. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1096jews-mainz.asp> [consultado a 04-12-2018]

MARDEN, Carroll C., *Poema de Fernan Gonçalez: Texto crítico*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1904. Disponível em:

<https://ia800303.us.archive.org/11/items/poemadefernangon00mard/poemadefernangon00mard.pdf> [consultado a 17-08-2019]

MARQUES, Maria da Graça (coord.), *O Algarve: da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, Edições Colibri, 1999.

MARTINS, Mário, *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval*, 2ª edição, Lisboa: Brotéria, 1980.

MATOS, Manuel Cadafaz de, “De Itinere Navali... Enquadramento histórico, religioso e cultural”, in *A Cidade de Silves num Itinerário Naval do Século XII por um Cruzado Anónimo: Fac-Simile da edição por João Baptista da Silva Lopes* (Lisboa, Academia das Ciências, 1844), Lisboa: Edições Távola Redonda, Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (C.E.H.L.E.) III, Câmara Municipal de Silves, 1999, pp. 7-152.

MATTOSO, José, “Léxico Feudal”, in *Penélope*, n.º 1 (1988), pp. 11- 40. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/197525> [consultado a 10-11-2017]

MATTOSO, José, *Portugal Medieval: novas interpretações*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, temas portugueses, 1992.

MATTOSO, José, “As Três Faces de Afonso Henriques”, in *Penélope: Fazer e desfazer a História*, n.º 8 (1992), pp. 25-42. Disponível em: <https://de.scribd.com/document/377408467/MATTOSO-Jose-as-Tres-Faces-de-Afonso-Henriques> [consultado a 03-07-2018]

MATTOSO, José, *Poderes Invisíveis: O imaginário medieval*, Mem Martins: Círculo dos Leitores, 2001, Vol. 4.

MATTOSO, José, *O Essencial sobre a Formação da Nacionalidade*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

MERETOJA, Fianna, “Narrative and Human Experience: Ontology, Epistemology, and Ethics”, in *New Literary Review* 45, n.º 1 (2014), pp. 89-109. Disponível em: [http://www.uta.fi/Itl/yhteystiedot/henkilokunta/meretoja/Narrative%20and%20Human%20Existence%20\(New%20Literary%20History,%20Meretoja\).pdf](http://www.uta.fi/Itl/yhteystiedot/henkilokunta/meretoja/Narrative%20and%20Human%20Existence%20(New%20Literary%20History,%20Meretoja).pdf) [consultado a 06-07-2018]

MESLIN, Michel, *Le Merveilleux, L’Imaginaire et les croyances en Occident*, Paris: Bordas, 1984.

MILLER, Patricia Cox, “Relics, Rhetoric and Mental Spectacles”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 25-52.

MONNEYRON, Frédéric, e THOMAS, Joël, *Mythes et Littérature*, 2.^a ed., Paris: Presses Universitaires de France, 2012 (2002).

MOREIRA, Filipe Alves, *A Crónica de Portugal de 1419: fontes, estratégias e posteridade*, Lisboa: FCG – FCT, 2013.

NASCIMENTO, Aires A., *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa: Edições Colibri, 2004.

NASCIMENTO, Aires A., “O júbilo da vitória: celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, in ALEMANY, Rafael, MARTOS, Josep Lluís, e MANZANARO, Josep Miquel (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de L’ Associació Hispànica de Litteratura Medieval*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana “Symposia Philologica”, n.º 12, 2005, Vol. III, pp. 1217-1232. Disponível em: [Dialnet-OJubiloDaVitoria-5279680.pdf](#) [consultado a 08-05-2018]

NASCIMENTO, Aires A., “Novos fragmentos de textos portugueses descobertos na Torre do Tombo: horizontes de uma cultura integrada”, in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, n.º 2 (2005), pp. 7-24. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2955.pdf> [consultado a 13-05-2018]

NIE, Giselle de, “«Divinos Concipe Sensus»: Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 69-117.

NOBLE, Thomas F. X., “The Vocabulary of Vision an Worship in the Early Carolingian Period”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 213-237.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de, *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*, Lisboa: Editorial Presença, 1988.

OLIVEIRA, Jonathas R.S.C. de, “Algumas reflexões sobre a Chronica Gothorum”, in *Actas da X Semana de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro: PEM, 2014, pp. 232-242. Disponível em: <https://hmedieval.wordpress.com/122-2/> [consultado a 06-07-2018]

OLIVEIRA, Luís Filipe, "Guerra e Religião: As narrativas de conquista das cidades do Sul", in AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, e PALACIOS ONTALVA, J. Santiago (eds), *Hombres de religión y guerra: Cruzada y guerra santa en la Edad Media peninsular (siglos X-XV)*, Madrid: Sílex, 2018, pp. 491-522.

OROSIUS, Paulus, *History against the Pagans*, The Great Library Collection By R. P. Pryne, Toronto-Canada, 2015 (Tradução em inglês de *Historiae adversum paganos*). E-Book. [carregado em 16-06-2019]

PAULET, Léon, *Recherches sur Pierre L'Hermite et La Croisade*, Paris/Bruxelles, 1856. Disponível em: <https://books.google.com> [consultado a 03-12-2018]

PELÁGIO, *Epistola Pelagii ad Demetriadem*, XVI. Disponível em: https://earlychurchtexts.com/main/pelagius/pelagius_letter_to_demetrias.shtml (latim) e em https://earlychurchtexts.com/public/pelagius_letter_to_demetrias.htm (tradução em inglês), [consultado a 13-04-2019]

PEREIRA, Armando de Sousa, "A conquista de Santarém na tradição historiográfica portuguesa", in 2.º Congresso Histórico de Guimarães / D. Afonso Henriques e a sua Época, 24 a 27 de Outubro de 1996, Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho, pp. 298-323.

PEREIRA, Armando de Sousa, "Silves no itinerário da terceira cruzada: um testemunho teutónico", in *Revista Militar*, n.º 2496 (Janeiro de 2010). Disponível em <https://www.revistamilitar.pt/artigo/538>, [consultado a 03-08-2019]

PEREIRA, Maria Teresa Lopes, "Memória Cruzadística do Feito da Tomada de Alcácer (1217) (Com base no *Carmen* de Gosuínio)", in 2.º Congresso Histórico de Guimarães / D. Afonso Henriques e a sua Época, 24 a 27 de Outubro de 1996, Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho, Vol. 2, pp. 321-356.

PETERSON, Jordan B., *Maps of meaning: the architecture of belief*, New York, London: Routledge, 1999.

PHILIPPS, Jonathan, "Introduction: The Crusades: Sources, Impact and Context", in RIDYARD, Susan J. (ed.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, pp. 1-13.

PICARD, Christophe, "A perda do Algarve vista do lado muçulmano", in MARQUES, Helena (coord.), *O Algarve: da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 103-106.

PIMENTEL, Manuel Cândido, “O Mito de Portugal nas suas Raízes Culturais”, in MATOS, Artur Teodoro de, e LAGES, Mário (coord.), *Portugal: percursos de interculturalidade*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008, Vol. III, pp. 7-52.

PIMPÃO, Álvaro J. da Costa, *História da Literatura Portuguesa: Idade Média*, 2.^a edição, Coimbra: Revista Atlântida, 1959.

PINTO, Amândio da Costa, “Memórias autobiográficas e cintilantes e o problema da datação”, in Núcleo de Análise e Intervenção Educacional da FPCE da UC (ed.), *Ensaaios em homenagem a Joaquim Ferreira Gomes*, Coimbra: Livraria Minerva, 1998, pp. 627-636. Disponível em:
https://www.fpce.up.pt/docentes/acpinto/artigos/10_memorias_cintilantes.pdf
[consultado a 07-04-2019]

PRANGER, M.B., “Augustine and the Return of the Senses”, in NIE, Giselle de, MORRISON, Karl F., e MOSTERT, Marco (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnout Belgium: Brepols, 2005, pp. 53-67.

RICOEUR, Paul, “Para una teoría del discurso narrativo”, in *Semiosis* (versão em espanhol), (1989), pp. 17-90. Disponível em:
<https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/6364> [consultado a 31-10-2017]

RILEY-SMITH, Jonathan, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt: Verlag wbg, 2016.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel, “Historiografía de las Cruzadas”, in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H^a. Medieval, 2000, Tomo 13, pp. 341-395. Disponível em:
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETF1C39A5ED-6725-E411-AC61-2C0501AE0382&dsID=Documento.pdf> [consultado a 30-04-2019]

RODRIGUEZ-PICAVEA MATILLA, Enrique, “Guerra Santa y Órdenes Militares Ibéricas (1150-1250)”, in *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, n.º 17, (2011), pp. 129-165.

RUBENSTEIN, Jay, “Guibert de Nogent et ses démons: Entre la psychologie et la sorcellerie”, in *Moines et démons: Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII.^e-XIII.^e siècle)*, Genève: École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, Droz, 2014, pp. 119-131.

RYDING, William W., *Structure in Medieval Narrative*, The Hague, Paris: Mouton, 1971.

SEBASTIÃO, Isabel Cristina dos Santos, *Retrato(s) de D. Paio Peres Correia*, Dissertação de Mestrado, Faro: Universidade do Algarve, 2005.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “Linhagem e identidade social na nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)”, in *Hispania. Revista Española de Historia*, n.º 227 (2007), pp. 881-898. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/274785206_Linhagem_e_identidade_social_na_nobreza_medieval_portuguesa_seculos_XIII-XIV/fulltext/5926e29aaca27295a8008535/274785206_Linhagem_e_identidade_social_na_nobreza_medieval_portuguesa_seculos_XIII-XIV.pdf [consultado a 17-11-2018]

SOUSA, Bernardo Vasconcelos, e BECEIRO PITA, Isabel, “Luís Krus (1954-2005). In Memoriam”, in *Hispania. Revista Española de Historia*, Vol. LXVI, n.º 222 (Janeiro-Abril 2006). Disponível em:

<http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/view/10/10> [consultado a 06-07-2018]

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “O Sangue, a Cruz e a Coroa: a memória do Salado em Portugal”, in *Penélope*, n.º 2 (1999), pp. 27-48. Disponível em:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2690758> [consultado a 07-07-2018]

SPIEGEL, Gabrielle, “History, historicism, and the social logic of the text in the Middle Ages”, in *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Vol. 65, n.º 1 (Janeiro 1990), University of Chicago Press, pp. 59-86.

STANESCO, Michel, *Lire le Moyen Âge*, Paris: Dunod, 1998.

TACITUS, *Germania*, edição em Latim-Alemão, Leipzig: Reclam, 1982.

THOMAS, Joël, *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris: Ellipses, 1998.

THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1973 (1971).

TROYES, Chretien de, *Lancelot ou Le Chevalier de la Charrette*, Paris: Ed. Belin-Gallimard, 2014.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *Lições de Filologia Portuguesa: segundo as preleções feitas aos cursos de 1911/12 e de 1912/13*, Lisboa: Dinalivro, s.d.

VENTURA, Margarida Garcez, “Portugal e Castela na Reconquista cristã e na partilha do Mundo: Legitimidades, Debates, Cedências (1249-1494)”, in *Revista Signum*, Vol. 12, n.º 1 (2011), pp. 126-146.

VIEIRA, António (Padre), “Sermões”, in *Citações e Pensamentos de Padre António Vieira*, Lisboa, Casa das Letras, 2010, p. 13 (sermão 147).

VILAR, Hermínia Vasconcelos, “D. Afonso II e as Navas de Tolosa: A construção de um rei”, in ESTEPA DÍEZ, Carlos, e CARMONA RUIZ, María Antonia (coords.), *La Península Ibérica en Tiempos de las Navas de Tolosa, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n.º 5, Madrid, Sociedade Española de Estudios Medievales, 2014, pp. 481-495.

VILLEHARDOUIN, Geoffrey de, *Memoirs or Chronicle of the Fourth Crusade and the 38 Conquest of Constantinople*. Disponível em: www.gutenberg.org [consultado a 01-04-2019]

WALTHER, Daniel, “A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari”, in *Church History*, Vol. 34, n.º 2 (1965), pp. 146–177. Disponível em: www.jstor.org/stable/3162901.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L’Imaginaire*, 3.^a edição, Paris: PUF, 2016 (2003).