

CIRCULAÇÕES, GUERRAS, DISCURSOS E RELIGIOSIDADES NAS FRONTEIRAS DA CRISTANDADE

(Séculos V-XV)



Dirceu Marchini Neto
Fabiano Fernandes
Renata Cristina de Sousa Nascimento
(Orgs)

Outremer



GRUPO DE ESTUDOS SOBRE CRUZADAS
E ORDENS MILITARES



LÆMEB

LABORATÓRIO DE ESTUDOS MEDITERRÂNICOS E ORIENTAIS



LABORATÓRIO DE
ESTUDOS MEDIEVAIS
NÚCLEO UNIFESP



A temática sobre as fronteiras da Cristandade é clássica dentro dos estudos medievais, mas a própria definição de seu significado é alvo de importantes debates que aparecem aqui no decorrer dos capítulos alinhavados nessa obra. O termo fronteiras, por exemplo, tem sentidos polissêmicos, pode se referir a territórios, a uma zona de contatos, a um contexto particular em que as partes constroem uma cultura específica e a diversas outras definições. Aqui foram elencadas algumas trilhas de abordagens, a saber, as circulações, as guerras, os discursos e as religiosidades como forma de organizar um solo comum para a discussão das fronteiras da Cristandade.



editora *fi.org*



**CIRCULAÇÕES, GUERRAS, DISCURSOS E RELIGIOSIDADES
NAS FRONTEIRAS DA CRISTANDADE (SÉCULOS V-XV)**

**CIRCULAÇÕES, GUERRAS,
DISCURSOS E RELIGIOSIDADES NAS
FRONTEIRAS DA CRISTANDADE
(SÉCULOS V-XV)**

Organizadores

Dirceu Marchini Neto

Fabiano Fernandes

Renata Cristina de Sousa Nascimento



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C578 Circulações, guerras, discursos e religiosidades nas fronteiras da cristandade (séculos V-XV) [recurso eletrônico] / Dirceu Marchini Neto, Fabiano Fernandes, Renata Cristina de Sousa Nascimento... [et al.]. – Cachoeirinha : Fi, 2023.
315p.

ISBN 978-65-85725-11-8

DOI 10.22350/9786585725118

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Religiosidade – Cristandade – História. I. Marchini Neto, Dirceu. II. Fernandes, Fabiano. III. Nascimento, Renata Cristina de Sousa.

CDU 271/279:93/94

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

APOIO:

Sacralidades Medievais.

Relicário – Rede de Pesquisa.

Outremer – Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares.

LAEMEB – Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos.

Laboratório de Estudos Medievais (LEME-Núcleo UNIFESP).



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Os Organizadores</i>	
1	17
CONEXÕES ARISTOCRÁTICAS SUPRALOCAIS NA ALTA IDADE MÉDIA: O CASO DE ALCUÍNO	
<i>Renato Rodrigues da Silva</i>	
2	47
RELAÇÕES TRANSFRONTEIRIÇAS ENTRE ARISTOCRACIAS ISLÂMICAS E BIZANTINAS ENTRES OS SÉCULOS IX E XI	
<i>João Vicente de Medeiros Publio Dias</i>	
3	100
DEFININDO AS FRONTEIRAS DA ORTODOXIA. PRÁTICAS RITUAIS NAS GESTA HAMMABURGENSIS E NA HISTORIA NORWEGIE	
<i>Lukas Gabriel Grzybowski</i>	
4	131
OS FORAIS TEMPLÁRIOS: ESTEIOS NA FIXAÇÃO DA FRONTEIRA DO TERRITÓRIO PORTUGUÊS	
<i>Joana Lencart</i>	
5	158
A SACRALIZAÇÃO DA URBE: LISBOA MEDIEVAL E OVIEDO. MODELOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA TOPONÍMIA SUBLIME	
<i>Renata Cristina de Sousa Nascimento</i>	
6	175
AS COMENDAS DA ORDEM DO TEMPLO EM PORTUGAL: PATRIMÓNIOS E INTERESSES EM EVOLUÇÃO PERMANENTE	
<i>Paula Pinto Costa</i>	

7

205

CLIGÈS, OU A QUE FINGIU DE MORTA (1164): UM ESTUDO SOBRE A FRONTEIRA COMO ESPAÇO DE CIRCULAÇÃO DE SABERES E PRODUÇÃO LITERÁRIA

Renato Viana Boy

Wesley Bruno Andretta

8

229

O PODER PONTIFÍCIO E SUAS RELAÇÕES COM A ORDEM DO TEMPLO EM PORTUGAL, NO TEMPO DE INOCÊNCIO III (1198-1216). NOTAS PARA O ESTUDO DO DISCURSO PONTIFÍCIO PARA UMA REGIÃO DE FRONTEIRAS

Fabiano Fernandes

9

260

“FAZER O SERVIÇO DE DEUS”: AS MEMÓRIAS DA CONQUISTA DE CEUTA EM 1415 COMO UM INSTRUMENTO DE LEGITIMAÇÃO DINÁSTICA DA CASA DE AVIS

Hugo Rincon Azevedo

10

291

PRIORADOS HOSPITALÁRIOS EM GUERRA DURANTE OS CONFRONTOS FRONTEIRIÇOS ENTRE PORTUGAL E CASTELA NO FINAL DO SÉCULO XV

Dirceu Marchini Neto

SOBRE OS AUTORES

310

APRESENTAÇÃO

Os Organizadores

A temática sobre as fronteiras da Cristandade é clássica dentro dos estudos medievais, mas a própria definição de seu significado é alvo de importantes debates que aparecem aqui no decorrer dos capítulos alinhavados nessa obra. O termo fronteiras, por exemplo, tem sentidos polissêmicos, pode se referir a territórios, a uma zona de contatos, a um contexto particular em que as partes constroem uma cultura específica e a diversas outras definições. Aqui foram elencadas algumas trilhas de abordagens, a saber, as circulações, as guerras, os discursos e as religiosidades como forma de organizar um solo comum para a discussão das fronteiras da Cristandade. Cada um dos capítulos reflete a experiência de especialistas de destaque que buscaram através de estudos específicos contribuir para a reflexão sobre a temática.

No primeiro capítulo, Renato Rodrigues da Silva aborda como as aristocracias alto medievais podem ganhar novas cores a partir da perspectiva de uma História Conectada. A sua hipótese central do trabalho é que a circulação (de pessoas, cartas e presentes) é parte fundamental para a coesão e a reprodução aristocrática. Durante os referidos deslocamentos os aristocratas possuíam o entendimento de que lidavam tanto com equivalentes quanto com outros da mesma extração social. Assim, o texto busca avançar, portanto, a proposição de uma identidade aristocrática potencialmente europeia.

No segundo capítulo, João Vicente de Medeiros Publio Dias preocupa-se em analisar as relações entre Bizâncio e o Islã, em particular por meio das relações transfronteiriças entre suas elites num período entre a metade do século IX e as primeiras décadas do XI. Segundo o autor, as fronteiras aparecem abundantemente nas fontes, mas elas são quase sempre o cenário dos embates e negociações entre enviados de Constantinopla e Bagdá (ou outros centros de autoridade política do mundo muçulmano). Segundo João Vicente Publio Dias, o imperador dependia de seus generais para defender ou expandir as fronteiras imperiais, e as linhagens aristocráticas, cuja identidade era profundamente ligada à carreira militar, dependiam do imperador para ascender na hierarquia, enriquecer e receber símbolos que eram fonte de prestígio e status.

No terceiro capítulo, Lukas Gabriel Grzybowski trata das fronteiras mitológicas ligadas ao espaço do norte da Europa nos séculos XI e XII tomando como base a *Gesta Hammaburgensis* e a *Historia Norwegie*. Segundo o autor, para Adam de Bremen as fronteiras entre o ‘eu’ e o ‘outro’ mítico se organizam em torno do projeto de cristianização da Escandinávia encabeçado pela arquidiocese em que atuava. Eram fronteiras sobretudo conceituais construídas no argumento historiográfico em torno da instituição eclesiástica e suas ambições no terreno das disputas pelas almas entre Hamburgo-Bremen com Colônia. Segundo Grzybowski, a *Historia Norwegie*, tal como na obra do cônego bremense, a identificação com o curso correto da história aparece como o principal elemento para a definição do que é pagão e o que é cristão e

as fronteiras míticas das duas visões de mundo são estabelecidas pela adesão ao propósito da escrita histórica.

No quarto capítulo, Joana Lencart aborda a partir dos forais templários a fixação das fronteiras do reino de Portugal. As cartas de foral eram concedidas por monarcas, por senhores leigos e eclesiásticos às comunidades que viviam nas suas terras. Segundo a autora, as Ordens Religioso-Militares instaladas no território desde o século XII concederam perto de três dezenas de cartas de foral a essas comunidades. Em consonância com esse movimento, segundo Lencart, no Ocidente peninsular, e no contexto da reconquista, as Ordens Militares assumiram a guerra santa procurando libertar os territórios da alçada do Islão, ficando por isso associadas ao conceito de fronteira.

No quinto capítulo, Renata Cristina de Sousa Nascimento afirma que no contexto ibérico a *inventio* de restos corporais de santos, e de vestígios materiais associados à vida e paixão de Cristo, fez da região um celeiro de relíquias. A chegada dos corpos e objetos sagrados nem sempre são bem documentadas, mas serviram como fator de atração para peregrinos de toda a Cristandade. Dentre o universo de possibilidades a autora pretende destacar alguns elementos simbólicos e compara Lisboa e Oviedo como exemplos da toponímia do sublime.

No sexto capítulo, Paula Pinto Costa analisa as comendas da Ordem do Templo em Portugal, as quais foram gradualmente constituídas a partir da instalação dos freires no Condado Portucalense. Grandes doações régias, seguidas por pequenas doações particulares, estiveram na base de um rápido aumento do património da Ordem do Templo. Este património estava em evolução permanente, dado o ingresso de outros

bens, fruto sobretudo de legados testamentários, e de interesses sociais que o modelavam. Paula Pinto Costa afirma que um panorâmica geral do patrimônio dos Templários em Portugal põe em evidência a singularidade da sua organização, com base nas comendas que instituíram. O processo de incorporação territorial em direção ao sul do reino deu lugar a distintos ritmos de formação e de evolução de comendas. Organizadas a partir de localizações estratégicas, serviram diferentes propósitos ao longo do tempo, formaram redes patrimoniais e estiveram expostas às aspirações de algumas famílias. Para além de serem plataformas econômicas e administrativas, as comendas eram bases de projeção simbólica da Ordem para o seu exterior.

No sétimo capítulo, Renato Viana Boy e Wesley Bruno Andretta analisam o conto *Cligès*, ou *A que fingiu de morta*, escrito em 1164 por Chrétien de Troyes. No texto, saberes de origens geográficas, espaciais e culturais muito distintas, como as francesas, da Grã-Bretanha e do oriente Império Bizantino aparecem articuladas de maneira harmônica. Foi demonstrado por este estudo de caso, como as fronteiras, de distintas naturezas, são fluidas e podem funcionar também como o local do contato e do encontro entre os diferentes espaços, físicos ou abstratos, e não sempre como o símbolo da separação e da distância. Neste capítulo, os dois autores, além das fronteiras e separações políticas entre corpos políticos distintos, também trataram da fluidez e dos movimentos que indicam fronteiras cronológicas e culturais, sempre entendidas como espaços pelos quais acontece a circulação de saberes. O texto apresenta uma abordagem das fronteiras como espaços de encontro com o *outro* e de reconfigurações.

No oitavo capítulo, Fabiano Fernandes afirma que a relação da Ordem do Templo com o poder régio em Portugal era bastante estreita, pois colaborava diretamente com os reis no processo de Reconquista, perspectiva de atuação bem-vista pelo papado. A Ordem mantinha também agenda própria, centrada nos combates, na Terra Santa, o que a tornava, para a Cúria Pontifícia, uma instituição particularmente prestigiada, juntamente com as demais ordens hierosolimitanas. De acordo com o autor, essa relação de dupla estima, estabelecida pela Ordem, alcança, no pontificado de Inocêncio III (1198-1216), um dos seus momentos mais significativos. Para o papado governar a Igreja, era necessário conceder, discutir exaustivamente as questões e aceitar pré-condições pontuais para afirmar a autoridade incontestável em questões globais, política particularmente importante para as fronteiras da Cristandade. Para Fabiano Fernandes, fronteira é uma região cultural, política, econômica e militarmente fluida, em que as partes concorrentes, de forma voluntária ou não, realizam trocas de diversas ordens em meio a relações de tensões e conflitos.

No nono capítulo, Hugo Rincon Azevedo analisou a construção de memórias produzidas pelas narrativas cronísticas e monumentais do século XV em Portugal sobre a conquista de Ceuta em 1415, problematizando-as enquanto instrumentos de legitimação do reinado de D. João I (1357-1433) e de afirmação dinástica da Casa de Avis. Hugo Azevedo analisou a evocação do ideal do “*serviço de Deus*” enquanto argumento central presente em registros do período, com ênfase nos escritos de Gomes Eanes de Zurara (1410-1474) e de outras narrativas contemporâneas ao autor, entendendo essa concepção como a

motivação apresentada para a empreitada portuguesa no norte africano, elemento de justificação para a expansão das fronteiras lusitanas no além-mar no final da Idade Média.

No décimo e último capítulo deste livro, Dirceu Marchini Neto apresenta uma pesquisa sobre a participação dos hospitalários portugueses e castelhanos nos confrontos fronteiriços envolvendo Portugal e Castela durante a guerra de sucessão pelo trono castelhano ocorrida após a morte do Rei Henrique IV (1475-1479). No século XV, os hospitalários dos reinos ibéricos encontravam-se envolvidos em vários conflitos militares. No caso específico desta guerra de sucessão, o conflito envolveu freires hospitalários de Castela e de Portugal, em campos opostos, com interesses divergentes, mesmo sendo todos eles freires da mesma Ordem Militar. Segundo Dirceu Marchini Neto, houve um confronto entre dois ramos da Ordem do Hospital: de um lado hospitalários portugueses, aliados do rei de Portugal e do Prior de Castela, Juan de Valenzuela, e de outro lado hospitalários castelhanos, sob a liderança do Prior em exercício, Álvaro de Estúñiga, aliados dos Reis Católicos. Acontecimento que mais uma vez demonstraria que mesmo dentro de uma instituição religiosa seria possível haver conflitos entre ramos ligados a diferentes monarquias, o que de fato já havia ocorrido outras vezes na Península Ibérica.

1

CONEXÕES ARISTOCRÁTICAS SUPRALOCAIS NA ALTA IDADE MÉDIA: O CASO DE ALCUÍNO

*Renato Rodrigues da Silva*¹

INTRODUÇÃO

Este texto objetiva destacar como a chave de leitura sobre as aristocracias alto medievais podem ganhar novas cores a partir da perspectiva de uma História Conectada. A hipótese central do trabalho é que a circulação (de pessoas, cartas e presentes) é parte fundamental da coesão e da reprodução aristocrática. Será defendido que o foco nestes elementos pode apresentar um caminho para romper com enquadramentos que geralmente são muito mais localizados, como em reinos (Mércia, Nêustria, Kent etc) ou em caráter étnico (“francos”, “anglo-saxões” etc). Para testar esta hipótese, a pesquisa se concentrou no estudo de caso que comporta por um lado, a trajetória de vida de Alcuíno, para na sequência avaliar as trocas de cartas entre ele e algumas cortes europeias. A ideia é tentar demonstrar como o deslocamento e as conexões faziam parte da vida aristocrática do período; e que durante estes deslocamentos, aristocratas possuíam um entendimento de que lidavam com equivalentes quanto lidavam com outros da mesma extração social. Assim, o texto tenta avançar a

¹ Universidade Federal Fluminense, PhD/Doutor pela University of Leicester. E-mail: silva_renato@id.uff.br

proposição de uma identidade aristocrática potencialmente europeia, embora certamente seja apenas um primeiro passo nesta direção.

A trajetória que o artigo irá desenvolver segue a seguinte uma linha argumentativa de localizar historiograficamente o texto. Assim, será destacada a proposição da História Conectada no âmbito da historiografia medieval, e no que ela potencialmente pode contribuir. Na sequência, o texto abordará como o caso de Alcuíno pode ser entendido nesta chave interpretativa, e investirá em fazer apontamentos (ainda que iniciais) sobre o potencial da abordagem para este personagem. Em seguida, o texto investirá na troca de cartas durante o período medieval, em especial a Alta Idade Média. Ele tentará investigar como estas revelam as conexões, fluxos e trocas do período, em especial a troca de presentes como um dos meios de conexão e equalização da aristocracia. Assim, a troca de presentes e cartas será entendida como uma ferramenta que permite em algum nível equalizar a aristocracia de diversas regiões, reforçando os laços de coesão e de equivalência entre as diferentes sociedades e localidades. É necessário, portanto, passar para entender como que a Idade Média tem sido reinterpretada à luz da conectividade, já que durante tanto tempo foi entendida como uma sociedade rural e isolada.

A medievalística clássica aponta como a ruralização da sociedade medieval é um fenômeno fundamental (BASCHET, 2006; BLOCH, 2016; LE GOFF, 2018). Esta ruralização teria sido responsável por tornar todas as pessoas, dos mais pobres aos mais ricos, reis a camponeses, judeus e cristãos, homens e mulheres dependentes do que é chamado por Georges Duby de “terra-mãe” (DUBY, 1988, p. 20). A identificação de um

mundo ruralizado com um mundo tendencialmente isolado e/ou sem inovações técnicas no início do século XX (por autores como Bloch) não ocorre por acaso. Segundo Peter Clark, neste período há uma forte identificação da modernidade com a cidade, e os traumas da primeira guerra teriam contribuído significativamente para uma visão negativa deste espaço (CLARK, 2009, 2016). É inclusive possível formular a hipótese que o interesse pelo mundo medieval (entendido na chave ruralizante) tenha sido também motivado em parte por esta interpretação do fenômeno urbano.

Um levantamento recente realizado por Eduardo Daflon e Thiago Magella verificou que a produção historiográfica (sobretudo a brasileira) sobre a Idade Média se compõe de estudos cujo foco se projeta sobre a parcela aristocrática da sociedade. Neste estudo, Daflon e Magella apontam o quanto o campesinato têm sido um grupo social deixado de lado por análises de maior ou menor fôlego – ou seja, de artigos a teses. Nos últimos anos, felizmente, a produção sobre o campesinato e a vida rural têm ganhado novo fôlego (BANHAM; FAITH, 2014; DYER, 2022; FAITH, 2019). Contudo, não é incomum tanto os recortes cuja ênfase recai sobre o campesinato quanto aqueles que se dedicam ao mundo aristocrático acabam por incorrerem em uma mesma questão: recortar o fenômeno em questão em apenas um reino e/ou região.

A natureza de um recorte espacial menor pode ser construída em função de motivações diversas: a natureza da documentação (parcelada quantitativamente e lacunar qualitativamente); as exigências de produção constante e volumosa, o que dificulta trabalhos de fôlego mais

amplo; o caráter progressivamente mais dividido do trabalho, incluindo naturalmente o trabalho intelectual; o sucesso de narrativas mais específicas e contidas na esteira da crise das grandes narrativas etc. Contudo, no campo de História Medieval, as restrições espaciais ganham contornos específicos, que vêm sendo problematizados na última década (pelo menos).

Grandes clássicos da historiografia sobre o período medieval se dedicaram a entender a sociedade que se formou no âmbito das fronteiras dos estados-nação modernos. Assim, a academia inglesa desenvolveu sínteses fundamentais sobre o período chamado de anglo-saxão; a academia francesa estudou amplamente o mundo carolíngio; os medievalistas portugueses da mesma forma focaram sua atenção no território nacional, mas ao final da Idade Média (Por exemplo, COELHO; HOMEM, 1999; LOT, 1970; STENTON, 1970). Parte fundamental deste interesse se deu pela identificação da Idade Média (e em especial da Alta Idade Média) com a gênese (ou pelo menos as bases) do Estado-Nação moderno. Esta perspectiva vêm sendo continuamente criticada no século XXI (CÂNDIDO DA SILVA, 2008; GEARY, 2002).

Estas críticas não se limitaram ao levantamento e inventariamento de problemas nestas grandes sínteses. A partir da identificação destas problemáticas, pontos de apoio teórico-metodológicos para superar este paradigma firmado em fins do século XIX e início do XX vêm surgindo. Uma possibilidade neste sentido vem sendo desenvolvida através do diálogo e aporte da História Global para os estudos medievais. Em um artigo fundamental para esta discussão, Aline Silveira destaca como para superar seus elementos eurocêntricos e

mesmo coloniais, a História Medieval precisa ser pensada em outra chave. Estas chaves podem ser tanto o deslocamento do foco de análise para outros recortes (como a África e a Ásia) como também focar nos eixos de contato, conexão e integração entre diferentes regiões e sociedades (SILVEIRA, 2019). A chave interpretativa do que pode ser a História Global é ofertada a Silveira por Sebastian Conrad, que destaca estes três níveis de conectividade (contato, conexão e integração) entre as diferentes sociedades e indivíduos, o que marcaria praticamente todo agrupamento humano (CONRAD, 2017). Embora tanto Conrad quanto Pamela Crossley não contemplem o período medieval como um campo fértil para esta abordagem, outros autores vêm desenvolvendo esta ideia e potencial (BELICH *et al.*, 2016; BOVO; BAYARD, 2020; CONRAD, 2017; CROSSLEY, 2015; MOORE, 2016). No que diz respeito à produção nacional, Marcelo Cândido tem se destacado ao propor uma história conectada da Idade Média, utilizando como exemplo de possibilidades metodológicas e teóricas ideias como “comunicação” e “circulação”, capazes de dialogar e iluminar fenômenos de natureza diversas (de objetos sacros à troca puramente econômica, por exemplo) (CÂNDIDO DA SILVA, 2020).

Este texto tem como objetivo oferecer uma introdução ao potencial que um personagem como Alcuíno e um tipo específico de fonte (seu conjunto de cartas) pode representar. Neste sentido, tentar-se-á apontar caminhos sobre o que estas cartas revelam no que diz respeito à circulação pessoas, da troca de presentes e da linguagem de poder aristocrática que estes presentes representam. Em especial, será destacado como estas cartas e presentes representam uma equalização

em algum nível nesta linguagem, embora também possam reforçar hierarquias internas à aristocracia. A partir destes elementos, o texto tentará identificar como estes compõem dinâmicas comuns à aristocracia europeia em âmbito supralocal, e não uma especificidade do mundo carolíngio ou do contexto insular. Ainda que o texto seja cômico de se tratar de uma reflexão cujo foco se limita à fatia aristocrática da sociedade, a intenção é que ele se torne um pequeno tijolo na construção de um entendimento da aristocracia enquanto fenômeno social amplo, articulado e reproduzido de forma conectada. Não esgotará o fenômeno, mas pretende iniciar o debate.

A TRAJETÓRIA DE ALCUÍNO: UMA JANELA SOBRE A CIRCULAÇÃO DE PESSOAS

Alcuíno goza de um privilégio em relação a outras no mundo medieval: há uma fonte especificamente dedicada a contar a sua vida. Uma *Vita Alcuini* foi escrita entre 821 e 829, sob a demanda de Aldrico, abade de Ferrières. Uma das principais fontes para a escrita deste texto foram as memórias de Sigvulfo, discípulo e amigo de longa data do próprio Alcuíno (DALES, 2012, p. 20). O texto, contudo, não pode ser entendido como uma biografia e ser lido de forma acrítica. Porém, além do conjunto de informações relevantes sobre este personagem, outro ponto importante merece destaque. O estilo textual e a preocupação com informações históricas (e apontar quem foram as fontes para tais informações históricas) podem ser interpretados como uma influência da escola de escrita hagiográfica da Nortúmbria, em particular a “Vida de Vilfrido” (*Vita Vilfridi*) e a “Vida de Ceolfrido” (*Vita Ceolfridi*)

(BULLOUGH, 2004a, p. 26–31). Em outras palavras, uma das principais fontes de informações sobre Alcuíno já apresenta a necessidade de se pensar na composição de circulações, discursos e memórias como algo fluido e supralocal, demonstrando a influência da Nortúmbria altomedieval na produção intelectual carolíngia.

Alcuíno provavelmente nasceu por volta de 740, muito próximo a região atual de York ou mesmo no espaço que hoje é a cidade de York (BULLOUGH, 2004a, p. 34). Desde muito criança, foi criado dentro da igreja, servindo no espaço que a historiografia costuma chamar de “catedral de York”, embora o termo “catedral” não seja preciso para este período (DALES, 2012, p. 19). Douglas Dales dispõe Alcuíno ao lado de Beda e Willibrodo como “crianças da Igreja”; isto é: pessoas cuja formação passam diretamente pela igreja e cuja maior parte da vida é passada no interior da instituição e seus espaços, moldando seus ensinamentos, visão de mundo e capacidade de intervenção na realidade (DALES, 2012, p. 20).

Alcuíno morre em Tours, em 804. Contudo, a trajetória deste intelectual entre a sua origem e formação em York e o seu final em Tours (a aproximadamente 1032 km de distância) pode nos revelar elementos importantes da aristocracia altomedieval, em especial sobre a capacidade de circulação de pessoas e alguns de seus significados sociais.

A origem social de Alcuíno é incerta. Na *Vita Alcuini*, escrita entre 821 e 829, afirma-se que ele era de origem nobre (*Vita Alcuini*, chap. 55 ALCUIN; MIGNE, 1863). Porém, na *Vita Vilibrodi*, cuja redação é atribuída ao próprio Alcuíno (anteriormente a 797), Alcuíno indica que ele é o

herdeiro de um pequeno mosteiro fundado por Vilgilso (ALCUIN; MIGNE, 1863, 92). Neste mesmo texto, ele é identificado como um *paterfamilias* (ou seja, responsável pela comunidade) que atraiu a generosidade da aristocracia e da realeza para fundar uma comunidade monástica dedicada a Santo André na foz do rio Humber (Cap. 11, 124. ALCUIN; MIGNE, 1863, p. 68).² Neste sentido, a historiografia em inglês tende a identifica-lo com tendo uma família *ceorlish*, o que significa de origem livre, em contraposição ao campesinato dependente (vinculado a uma família aristocrática, a quem deve trabalhos e rendas) (BULLOUGH, 2004b). Embora o termo não indique necessariamente uma origem nobre, alguns autores tendem a identifica-lo com esta origem, uma vez que este é um *topos* comum de hagiografias ou de textos que contam a origem e feitos de homens da igreja (BULLOUGH, 2004a). Muito jovem, entrou para a Igreja, a serviço de Elberto (*Aelberht*), e uma das hipóteses para a entrada no mundo clerical é a morte prematura de seus pais (DALES, 2012, p. 20).

Alcuíno cresceu em uma região conectada à York, um assentamento que na década de 740 crescia demográfica e economicamente, se conectando a redes de comércio, circulação e troca mais amplas. A paisagem em determinados pontos passa a contar com as figuras dos *emporía*, assentamentos relacionados ao comércio, em especial os de longa distância; York seria um *emporium* (MORELAND, 2000; SAUNDERS, 1995). Em outras palavras, a localização de Alcuíno também facilitou o acesso a redes mais amplas de circulação de pessoas,

² *Confisus igitur solertissimus paterfamilias de summa [...]*

ideias, riquezas, objetos etc. A rede de relações estabelecidas por Alcuíno dentro da Igreja e na sua própria comunidade são também fundamentais para entender as conexões com os nós de poder, locais e para além do local. Dentre as pessoas famosas que foram contemporâneas em sua formação intelectuais (os *condiscipuli*, nos termos da época), estudando junto a Alcuíno, é possível destacar um potencial santo (Sêneca), um futuro abade (Sigvulfo) e um futuro arcebispo de York (Eanbaldo I). Isso significa que por um lado, a comunidade eclesiástica da qual Alcuíno fazia parte absorvia pessoas, e potencialmente órfãos (como no caso de Beda e do próprio Alcuíno). Por outro, projetava seu poder e prestígio nas pessoas formadas por ela, ocupando cargos altos da hierarquia eclesiástica e social.

O alcance e legitimidade de membros do alto escalão da Igreja também eram construídos e ampliados a partir de um fenômeno que foi comum na Idade Média: a peregrinação. Em particular, na Igreja da Inglaterra alto medieval existem relatos importantes de viagens e peregrinações à Roma. Figuras proeminentes da igreja inglesa alto medieval tiveram importantes passagens da sua vida nas viagens que fizeram à Roma: Wilfrido, Ceolfrido dentre outros (VW, ch. 3-5; VA, ch. 17-18, VCA, ch. 20-30). Neste processo, Beda é uma exceção, por ter vivido quase a vida inteira dentro do mosteiro. Porém, Alcuíno fez este trajeto até Roma. É necessário, portanto, entender como ele foi de órfão até esta posição de emissário dos poderosos locais.

Durante a década de 740, Alcuíno passou pela formação dentro da Igreja de York, conforme explicado anteriormente. Na década de 750, se tornou professor. Pouco tempo depois de Etelberto se tornar arcebispo

de York (em 767), Alcuíno ascendeu em prestígio e na função de professor e reformulador da igreja. Embora tenha possuído grande impacto na Igreja de seu período, não há evidência de que Alcuíno tenha feito votos monásticos; também nunca foi ordenado sacerdote, se tornando apenas diácono na mesma época (fins da década de 760). Em 781, Eambaldo é eleito arcebispo de Iorque, e o rei Elfvaldo da Nortúmbria envia Alcuíno até Roma, enviando uma petição para a confirmação do status de York como um arcebispado. Esta petição também solicitava a confirmação de Eambaldo como o novo arcebispo (Etelberto havia falecido no ano anterior). Utilizando a ferramenta Google Maps, é possível ter uma noção da distância que esta viagem representa (em termos de escala, não de precisão numérica): entre as modernas York e Roma, a ferramenta calcula aproximadamente 2075 quilômetros. Embora saibamos que as cidades não sejam exatamente equivalentes e que as estradas e meios de transporte certamente diferem grandemente no mundo medieval e moderno, podemos ter uma visão aproximada do que significa um deslocamento desta magnitude.

Segundo a *Vita Alcuini*, no caminho de volta de Roma, em Parma (que dista 471 quilômetros de Roma, segundo o mesmo método do parágrafo anterior), Alcuíno teria encontrado Carlos Magno pela primeira vez. Porém, Mayr-Harting aponta que esta foi a segunda vez que ambos se encontraram; da mesma forma, Joanna Story aponta que Alcuíno já havia sido enviado até Carlos Magno (e sua corte) por Etelberto (MAYR-HARTING, 2016, p. 207; STORY, 2005, p. 137). Seja a primeira ou a segunda vez que teria encontrado a corte carolíngia, este passo indica que além de frequentar (e mesmo representar) a corte da

Nortúmbria, o palácio do bispo de Roma, agora Alcuíno estaria em outro espaço de poder, muito próximo da realeza e nobreza carolíngia.

Alcuíno adentrou a corte de Carlos Magno, se colocando não apenas sob o seu prestígio, mas também sob o seu patrocínio. Nesta corte, pode trocar ideias e discutir formulações de ensino juntamente a figuras como Pedro de Pisa (ou “Pedro Gramático”), Paulino (patriarca) de Aquiléia, e Fulrado de Saint-Denis. Conforme os qualificativos gentilícios indicam, o ambiente intelectual na corte carolíngia era formado por pessoas de origens diversas ao longo do território carolíngio. Por um lado, são pessoas não apenas com formações intelectuais de diferentes tipos e influências. Por outro, representam a elite de localidades diversas. Em 782, Alcuíno se tornou o mestre da escola palatina de Carlos Magno em Aachen (ou *Aix-la-Chapelle* em francês, que dista 954 km de Parma). Embora inicialmente ensinando os filhos de Carlos Magno, passou a educar os filhos de boa parte da nobreza (no sentido das camadas mais altas da aristocracia) carolíngia.

É possível que Alcuíno tenha retornado à ilha britânica em 786; já foi sugerido que ele fez parte dos emissários enviado pelo papa Adriano para verificar a condição da Igreja na ilha e extirpar eventuais heresias (DALES, 2012, p. 35). Fizeram parte desta expedição o bispo Jorge de Óstia e Teofilacto, bispo de Todi. Os emissários visitaram a Cantuária (395 km distante de Aachen); em seguida se deslocaram até um concílio conjunto entre a corte do reino da Mércia e de do reino de Wessex (supondo Brixworth como o local do concílio, este dista cerca de 206 km da Cantuária). Por último, Alcuíno e Jorge foram até o rei Elfvold da Nortúmbria e o arcebispo Eambaldo de York (203 km de distância).

Nesta viagem, portanto, Alcuíno teria frequentado e visitado cortes diversas dos diversos reinos alto medievais ingleses. Somava-se à sua experiência com o centro de poder nortúmbrio e carolíngio a proximidade com o poder em Kent, com a Mércia e Wessex. E em todos pôde participar de discussões e de mecanismos de poder social significativo: do aconselhamento do rei (no caso da Nortúmbria) até a participação em um concílio. Após esta viagem, ele retornou à corte de Carlos Magno, onde deveria estar em 792/793 (caso o retorno tenha sido até Aachen, a distância percorrida é de 642 km). Em 796, em função do falecimento do Abade Itério, Carlos Magno colocou a abadia de Marmoutier (em Tours, cerca de 606 km de Aachen) sob os cuidados de Alcuíno, onde ficou até a sua morte.

Considerando apenas o que temos como certo em função das fontes (desconsiderando viagens e encontros que a historiografia não consegue localizar), os deslocamentos de Alcuíno totalizam cerca de 5550 quilômetros. Por um lado, este número destaca como a visão de que deslocamentos e viagens eram incomuns na Idade Média não se sustenta. As pessoas circulavam, seja como parte da indicação da função de maestria, como peregrinação, como confirmação de posições de poder no xadrez aristocrático etc.

Este texto está focando na figura de Alcuíno. Contudo, ele não foi o único personagem a percorrer estas distâncias, em viagens de peregrinação e formação religiosa. Em 796, ao escrever uma carta congratulando o bispo Eanbaldo pela sua eleição como arcebispo, Alcuíno fala sobre “todos os meus filhos, irmãos e amigos: tanto aqueles que estão comigo em peregrinação e aqueles que retornaram à sua terra

natal” (169 DUMMLER, 1994, p. Ep. 114).³ Nesta passagem, Alcuíno destaca como durante o processo de formação intelectual, as pessoas poderiam buscar mestres famosos (ou mais próximos do poder), e não há referência direta a que estes sejam necessariamente membros da Igreja. Em outras palavras, Alcuíno menciona discípulos diversos que se deslocavam até ele. Da mesma forma, a “Vida de Liudegredo” (escrita no século IX) narra que Liudegredo foi da Frísia (seu local de origem) até Alcuíno para se tornar seu discípulo, e posteriormente se tornou o primeiro bispo de Munster, na Alemanha (160 WHITELOCK, 1955, p. 788–789). Assim, torna-se claro que a formação das elites locais (no caso, a de Munster) passavam por uma formação que exigia o contato com mestres de outras regiões, e também pelos eixos de poder em outras localidades. Certamente a proximidade de Alcuíno com a figura de Carlos Magno possuía peso relevante para que Alcuíno fosse buscado como mestre e professor. Em outras palavras, o deslocamento aristocrático (leigo e/ou eclesiástico) poderia fazer parte da formação intelectual e mesmo do jogo de poder do contexto. A capacidade de deslocamento implicava em impor uma presença, projetar sua família em outra e, conseqüentemente em outro âmbito aristocrático ou mesmo nobre. E faz parte de uma figura de projeção como Alcuíno não apenas se deslocar, mas também ser capaz de deslocar outros em sua direção. É importante não apenas estar no fluxo, mas também ter capacidade de orientá-lo e mudar seu sentido.

³ *Sed et post hanc conscriptionem animae meae etiam omnes filios meos, fratres et amicos - cive qui mecum sunt in peregratione, sive qui tecum versari videntur in patria - tuae commendo diligentissime fidelitati, ut habeas illos quasi proprios et non extraneos.*

O deslocamento aristocrático sugere por outro lado, uma capacidade de circulação, recepção e troca no âmbito de diferentes espaços por parte das pessoas que integram grupos específicos (as comunidades específicas, como reinos e sub-reinos). Esta circulação e diálogo entre pessoas de comunidades diversas também exige a percepção de que ambas estão inseridas em uma unidade e comunidade mais amplas. Conforme a historiografia já destacou, certamente a Igreja desempenha um papel fundamental neste pertencimento maior. Contudo, este texto gostaria de destacar outro aspecto: a permeabilidade entre as diferentes aristocracias. Não são apenas membros da igreja que circulam, mas também aristocratas leigos juntamente a eles, e também os que participam destas redes. Estes aspectos ficarão mais claros adiante quando o texto tratar da troca de cartas e presentes. Porém é fundamental pensar que, em algum nível, a participação de Alcuíno em cortes diversas e a proximidade com nexos de poder indica algum nível de identificação qualitativa destes espaços (embora certamente Alcuíno aquilatasse aqueles que seriam mais poderosos dentre estes espaços). Para entender melhor este processo, o passo seguinte é justamente a análise da troca de cartas.

CARTAS NA IDADE MÉDIA: FLUXOS, CONEXÕES, TROCAS

As cartas trocadas durante a Idade Média representam uma fonte de informação muito importante para a compreensão do período. Uma tendência historiográfica interpretativa do feudalismo (a corrente da “Revolução Feudal”) teve passos fundamentais consolidados a partir da

análise deste tipo de fonte por Georges Duby (DUBY, 2002). Porém, cada contexto exige metodologias e especificações para fontes de mesma natureza. Assim, analisar cartas redigidas durante o período medieval não é a mesma coisa que avaliar missivas do mundo contemporâneo. É necessário compreender o que caracteriza este tipo de fonte no contexto medieval.

Cartas carregam textos que são informações importantes para este período. É justamente através da palavra escrita que conseguimos alcançar (em parte) esta fonte de comunicação tão importante no período medieval. Neste sentido, os textos nelas contidos podem permitir visualizar e compreender diversas dimensões do mundo medieval (como economia, política, religiosidades etc.). Porém, uma compreensão mais tridimensional de cartas no contexto medieval não pode se limitar apenas ao seu texto.

As cartas não circulam através de um sistema postal. Em outras palavras, se na contemporaneidade, elas são manuseadas e entregues por pessoas que não possuem relação pessoal com destinatário ou remetente, não se pode dizer o mesmo para o período medieval. Considerando as possibilidades de abordagem que este tipo de fonte possibilita, esta seção irá abordar as cartas em duas dimensões. A primeira é sobre o transporte de cartas, e como são enviadas e recebidas. A segunda diz respeito a entender o processo de troca de presentes no(s) qual(is) a troca de cartas se insere.

A primeira coisa relevante a ser mencionada é que as cartas circulam através de emissários. Estes representam os remetentes, e são seus porta-vozes. O termo “porta-voz” é usado de forma deliberada. Em

primeiro lugar, porque textos não eram escritos para serem lidos silenciosamente (KELLY, 1990). Na Inglaterra alto medieval em particular, a influência de Beda (e as reflexões do próprio Beda sobre a escrita) fez com que boa parte da produção textual levasse isso em consideração no momento de composição do texto (BROWN, 2003). Ou seja, as ao carregar cartas, as pessoas estão transportando textos que serão lidos em voz alta e são pensados e redigidos para este tipo de leitura e audição.

Cartas também possuíam a função de projetar as vozes e a oralidade daqueles que escreviam. Assim, também poderiam se tornar suportes de comando, autoridade, e até mesmo legitimidade. Em uma carta para Aethelfrida, Alcuíno deixa claro que, apesar da distância que separa os lugares nos quais moram, a sua carta irá cumprir a função de sua língua e discurso (Ep. 105 DUMMLER, 1994, p. 105).⁴ Em outra carta à mesma pessoa, Alcuíno diz que “[n]o que a voz não prevalece, [que] esta carta diga” (Ep. 102 DUMMLER, 1994, p. 148–149).⁵ Ou seja, não só os emissários carregavam textos para serem lidos em voz alta, como carregam também a voz de quem escreveu a carta, e, portanto, também o seu status, seu prestígio e sua qualidade social.

A conexão que podemos observar nos textos das cartas, porém, não é apenas de vozes, textos e emissários. Também faz parte do envio e retorno de cartas o que ficou convencionado de ser chamado na historiografia de troca de presentes ou, para utilizar o conceito

⁴ *Quia praesentialiter verbis vestram dulcissimam dilectionem ob longitudinem habitationis nostrae ammonere nequeo, ideo litterarum officio implere non cesso, quae linguae ministratioe denegatur.*

⁵ [...] *quod vox non valet, hoc carta loquatur.*

antropológico, dom e contra-dom. A ideia de dom e contra-dom foi desenvolvida pela antropologia para notar que nas sociedades tradicionais, a circulação ou intercâmbio (até então tratados apenas como algo exclusivamente econômico) estava imbricado e conectado com práticas ritualísticas e sagradas. Marcel Mauss postulou que em diversas sociedades a circulação de símbolos, pessoas, objetos, serviços, riquezas, moedas etc. não são regidos pela lógica de oferta e demanda, mas por obrigações fundamentais e morais. Estas obrigações são doar, receber e reciprocitar. Da mesma forma, a doação implica que algo do doador vai no objeto doado, infundindo o que é doado na personalidade da pessoa que doa. (MAUSS, 2008). Desenvolvendo este conceito posteriormente, Maurice Godelier aponta como o dom está inserido no conjunto de relações sociais mais amplo, e que, portanto, não deve ser pensado como uma equalização que anula relações de poder. Godelier aponta que o dom deve ser pensado também como forma de reproduzir desigualdades sociais e as relações de poder vigentes, ou mesmo ser empregado de forma a ampliar estes fenômenos (GODELIER, 2001).

Um dos principais responsáveis pelo aporte do conceito de dom/contra-dom para a medievalística é Georges Duby (DUBY, 1993). A adoção do conceito por alguém da estatura de Duby resultou, segundo Eliana Magnani, em um “preocupante consenso, ao invés de provocar questionamentos e ampliar reflexões” (MAGNANI, 2003, p. 175). Assim, autores como Barbara Rosenwein e Michael Lauwers teriam perdido uma oportunidade de utilizar o conceito de forma mais criativa e crítica (LAUWERS, 1992; ROSENWEIN, 2006). A crítica de Magnani à utilização do conceito por medievalistas também está relacionada à atribuição de

uma estrutura de funcionamento da sociedade que é projetada sobre a mesma, sem levar em consideração as dinâmicas próprias do mundo medieval (MAGNANI, 2003, p. 173–176). Considerando o aviso da autora, é necessário passar aos exemplos e discussões sobre como estas trocas podem ser observadas nas cartas de Alcuíno, para poder compreender como este fenômeno se materializa na Europa alto medieval.

Uma carta de Alcuíno endereçada a Etelrerdo, arcebispo da Cantuária, e datada de 797, nos ajuda a entender como as cartas são apenas partes de um conjunto de presentes que são trocados entre destinatário e remetente. Da mesma forma, esta carta também indica a possibilidade (e muito possivelmente, o hábito) de que as pessoas enviadas para entregar cartas e presentes retornariam com itens similares. Esta carta relata que “Nosso filho, retornando de [do encontro que teve com] você, entregou[-nos] as mais doces palavras de amor, e ao mesmo tempo [estavam] em suas mãos os pequenos presentes [oriundos] de sua generosidade.” (DUMMLER, 1994 n. 128; WHITELOCK, 1955 n. 203).⁶

A carta a Etelrerdo nos apresenta um registro de felicitação pelos presentes trocados. Em outras palavras, para além da fórmula diplomática, a carta registra que os presentes enviados em troca foram considerados de igual valor aos enviados em primeiro lugar. Assim, houve uma avaliação do significado social de cada presente trocados e eles foram considerados equivalentes, fortalecendo laços entre iguais.

⁶ *Dulcissima caritatis verba filius noster per vos revertens retulit; simul et amabilia benignitatis vestre munuscula habuit in manibus.*

Porém, esta carta não deixa clara quais foram estes presentes. Mas não é sempre assim.

Os presentes trocados junto com as cartas algumas vezes são especificados. Em uma carta enviada para Colcu, datada do início da década de 790, Alcuíno nomeia os itens que envia juntamente com as cartas:

Eu enviei um pouco de óleo [...]. Também enviei para os irmãos [a comunidade monástica] 50 siclos [moedas] advindos da caridade do rei Carlos [Magno] e 50 ciclos de minha caridade; e para a os irmãos no sul da comunidade de Bealduno, 30 siclos da caridade do rei, e 30 siclos da minha caridade 20 siclos da caridade do líder de comunidade Arieda e 20 siclos da minha caridade; e três siclos de prata pura para cada um dos anacoretas; e que todos eles possam rezar por mim e pelo meu senhor, Rei Carlos [...]" (n. 7 DUMMLER, 1994; 192 WHITELOCK, 1955, p. 774–775).

Embora a questão das moedas apareça nesta passagem de forma mais nítida, é necessário também pensar na construção “possam rezar por mim”. Um dos elementos chaves para entender a conexão entre as comunidades eclesíásticas (e entre estas e as parcelas laicas da sociedade) são as preces e rezas que estas ofertavam. Na Inglaterra alto-medieval é possível observar inclusive um dispositivo que recordava as preces ofertadas, chamado de “Livro da Vida” (*Liber Vitae*). Estes dispositivos eram livros em que eram inseridos nomes de pessoas que haviam consagrado alguma oferta para a igreja, um presente (KEYNES, 2014). Em troca, os nomes das pessoas doadoras eram inseridos no livro, que ficava disposto no altar da Igreja, geralmente próximo a uma relíquia e próximo as orações e cânticos de párocos, padres e monges. A ideia é que com o tempo aqueles nomes acumulassem sacralidade com

a exposição a estes elementos (preces, orações, cânticos, as relíquias) e, desta forma, tivessem seu nome inserido no “Livro da Vida” mencionado no Apocalipse de João, no qual constam os nomes daqueles que serão salvos no Juízo Final (DA SILVA, 2015; Apocalipse, XX, 12 VÁRIOS, 2018, p. 599).⁷ Sob determinados aspectos, é provavelmente a este tipo de dinâmica que Alcuíno estava recorrendo. Também é fundamental destacar que ele está enviando os presentes no seu nome e no de Carlos Magno. Sob determinados aspectos, Alcuíno provavelmente está enviado presentes no nome do rei franco, assim como seu tesoureiro Magenfrith deve ter sido o responsável por redistribuir o tesouro ávaro por outras comunidades eclesásticas (incluindo provavelmente Lindisfarne) (STORY, 2003, p. 86).

A carta endereçada a Etelrredo nos deixa claro que presentes foram trocados e seus valores foram considerados equivalentes. A carta para Colcu também indica que havia outra forma de circulação de presentes que passava por moedas. Embora a princípio seja aparentemente mais fácil criar equivalências através desta, por serem mais obviamente quantitativas (20 moedas para um, 30 moedas para outro), a questão está longe de ser tão simples. Como podemos ver, moedas estão sendo trocadas por um serviço religioso, um trabalho de outra natureza e sem equivalente quantitativo. Da mesma forma, é importante observar nesta passagem que mesmo as moedas em si possuem variáveis qualitativas significativas. Não por acaso, o teor de para pura é mencionado nas

⁷ “E vi os mortos, os grandes e os pequenos, de pé diante do trono; e os livros estavam abertos. E outro livro foi aberto, que é o [livro] da vida. E os mortos foram julgados a partir de coisas escritas nos livros, segundo as suas ações.”

moedas direcionadas para os anacoretas, diferenciando os mesmos dos outros conjuntos de monges. Além disso, cada um receberá uma moeda para si, enquanto os demais grupos de moeda são enviados para uma coletividade. Em outras palavras, mesmo moedas precisam ser consideradas em termos qualitativos e também com a importância do teor religioso e sagrado nesta questão.

Os textos de Alcuíno também nos ajudam a entender este processo de troca e circulação de preces. Em uma carta escrita provavelmente em 794 na Gália destinada à comunidade eclesíastica de York, Alcuíno se refere aos integrantes da igreja de York como seus “amados e veneráveis irmãos” (ALCUIN; ALLOTT, 19742-3; JULLIEN; PERELMAN, 199445.42). A mesma carta contém ideias de que toda esta comunidade continuará no centro de suas preces ao longo de suas viagens (explicadas na seção sobre sua vida). Douglas Dale também nota que mais ou menos na mesma época, Alcuíno escreve um poema em tom parecido ao desta carta, na qual segue um modelo proposto por Virgílio, celebrando o espírito de irmandade que ainda nutria pelos seus pares em York (DALES, 2012, p. 169 n. 5).

A oferta de Alcuíno não deveria seguir apenas um sentido. Ele também requisita que as preces desta comunidade, ao mesmo tempo de cada monge individual e nas celebrações coletivas sejam direcionadas “para o seu filho Alcuíno”. Também inclui a necessidade de ser lembrado: “Ó amabilíssimos pais e irmãos, lembrai de mim: eu serei de vocês, na vida ou na morte!”. E não deixa de sinalizar uma certeza: “Acredito firmemente que as almas de nossa fraternidade serão

reunidas no paraíso” (Ep. VI, Ad Fratres Eboracensis Ecclesiae. ALCUIN; MIGNE, 1863).⁸

Outra carta pode iluminar como objetos e serviço religioso podem ser parte da rede de circulação mais ampla que as cartas são apenas uma parte, e a mais visível. Em uma carta de autoria atribuída tanto a Alcuíno quanto a Lutegarda (esposa de Carlos Magno) e endereçada a Etelburga, filha do rei Offa da Mércia e abadessa do convento de “Flaedanbyrgensi”. Nesta carta, há a especificação do quem enviou qual presente: Lutegarda enviou um vestido, Alcuíno um frasco (provavelmente para água benta) e uma pátena - um prato sagrado no qual a transubstanciação do corpo e sangue de cristo ocorrem durante a missa (Ep. 102 DUMMLER, 1994, p. 149).⁹ Esta troca de presentes é significativa porque ela revela que a mesma pessoa (no caso, Etelburga) poderia receber presentes que representam e dignificam simultaneamente sua condição de mulher nobre (como o vestido) e de sacerdotisa (como a pátena e o frasco). Além disso, a carta deixa claro como se tratam de pessoas em nível de equivalência, insistindo para Etelburga que a amizade de Lutegarda era do tipo ilustre e honorável (*honorabilis tibi est amicitia illius et utilis*). Justamente pela equivalência que Alcuíno insiste que o nome de Lutegarda seja escrito junto com os nomes das irmãs da comunidade de Etelburga (*illiusque nomen cum nominibus sororum tuarum per ecclesiasticas cartas scribere iube*). Assim, a conexão entre ambas as

⁸ *O omnium dilectissimi patres et fratres, memores mei estote: ego vester ero, sive in vita, sive in mort.*

⁹ *Liudgardam quoque nobilem feminam, quae tibi munusculi loco pallium direxit, habeto in Dei dilectione ut sororem; illiusque nomen cum nominibus sororum tuarum per ecclesiasticas cartas scribere iube. Honorabilis tibi est amicitia illius et utilis. Misi dilectioni tuae ampullam et patenam ad offerendam in eis domino Deo tuis manibus oblationem.*

mulheres nobres estaria mais consolidada a partir da inserção do nome de ambas em uma lista de nomes. Esta lista eram os nomes para os quais as irmãs do convento oravam, conforme explicado no parágrafo relativo ao *Liber Vitae* de Durham.

O contra-dom que Lutegarda solicita, portanto, seriam as preces em seu nome. Alcuíno solicita um contra-dom parecido, mas em caráter que ressalta ainda mais a personalidade destas conexões supralocais. No próprio texto da carta, Alcuíno pede explicitamente que os presentes sejam usados apenas pela abadessa, e que esta nomeie Alcuíno em suas preces quotidianas: “E enquanto teus olhos verem-nos [os presentes], dizei: ‘Cristo, tende piedade do teu servo Alcuíno’. E [em seguida] [que eu] queira que, conforme seu costume quotidiano, sejam ofertados a Deus presentes no altar.”¹⁰

O pedido de contra-dom de Alcuíno também revela a importância da qualidade da pessoa que contribuirá para o contra-dom. Ele deixa claro que reconhece esta posição social no apelido através do qual se refere a Etelburga em outra carta: “Eugenia”, que significa literalmente “bem-nascida” (Ep. 36 DUMMLER, 1994, p. 458). Em outras palavras, por um lado percebemos o quanto Alcuíno está conectado (e conectando) a mais alta nobreza de dois reinos distantes. Por outro, percebemos como ter seu nome lembrado por preces de uma abadessa representa preces de maior valor social, porque a sua posição na hierarquia social garante a esta pessoa uma projeção maior de sacralidade que as demais. A qualidade da prece da pessoa parece estar diretamente ligada ao

¹⁰ *Et dum oculis illa aspicias, dicito: ‘Christe, Miserere Alchuini servuli tui’. Et velim te cotidiana consuetudine usum habere offerendi Deo múnus ad altare.*

estatuto social daquela pessoa. Nem pessoas nem preces são entendidas como iguais neste contexto. Esta reflexão converge com o que Eliane Magnani apontou em relação às figuras medievais do doador: o que circula não é nunca separado de que doa (ou retribui).

A troca de presente surge então, como um dispositivo de circulação de objetos, serviços, riqueza etc. Porém ela também representa a ampliação dos laços aristocráticos e o esticar dos braços e pernas dos aristocratas, uma vez que estes objetos circulam encharcados de pessoalidade. Assim, seguem para seus destinos tintos com a identidade dos seus doadores. Justamente estas cores, a princípio invisíveis, podem ser reveladas a partir de uma leitura conectada da aristocracia do período. E também podemos compreender um quadro em que as cores são menos separadas e muito mais compostas, com tonalidades diversas e incidências de luzes e vozes múltiplas. Considerando como estas lógicas fazem parte da articulação aristocrática, e do nível de identificação que elas propõem e do aquilatamento qualitativo que produzem, é difícil pensar em aristocracias isoladas neste período. É necessário pensar nas formas de conexão entre estes grupos e famílias, resguardando seus níveis, frequências e importâncias.

CONCLUSÃO

Durante muito tempo, a Idade Média foi compreendida como uma sociedade ruralizada e, conseqüentemente, marcada por um nível de isolamento dos diferentes agrupamentos e assentamentos humanos. Porém, neste movimento a primeira metade do período medieval (entre

os anos 500 e 1000 em termos latos) foi caracterizada ainda mais negativamente, em especial pela comparação com o período anterior. Autores do quilate de Marc Bloch e Georges Duby contribuíram significativamente para a caracterização geral do período como marcado pelo retraimento das capacidades integrativas e conectivas em relação ao período romano.

A ruralização não impede, contudo, níveis de conectividades outros, em especial aqueles que não são tão mensuráveis. Se o período alto medieval é consideravelmente mais fugidio a análises econômicas mais quantitativas (embora hoje também haja iniciativas neste sentido), ele também possibilita outras formas de análise de redes de circulação. Sob determinados aspectos, o período alto medieval é um laboratório muito rico para se pensar em formas de circulação que extravasam a esfera puramente econômica, e que exige pensar em como outras dimensões estão imbricados no que, em sua aparência, é apenas uma relação pontual. Neste sentido, ela também pode servir de paralelo histórico para outros períodos.

Este texto tentou iniciar uma discussão sobre como a trajetória de um personagem conhecido (Alcuíno) pode expressar níveis de intercâmbio e circulação neste período. Assim, pode-se observar como este conseguia ser aceito e projetar o poder que representava em cortes diversas: possivelmente representante da corte da Nortúmbria na corte carolíngia; representante da sé de York (a mando do rei) até Roma para confirmar o arcebispado de York e a busca do *pallium* do arcebispo; representante carolíngio em cortes diversas dos diferentes reinos ingleses alto medievais. Em todos foi recebido e escutado; também

conseguiu projetar o poder que representava, com maior ou menor sucesso. Mas ao que tudo indica, sua circulação revela o entendimento de que há algum nível de coesão e identificação entre os membros de um grupo social – a aristocracia.

As cartas também revelam como diferentes grupos entravam em relações de pessoalidade e de conexão espiritual, assim como de pessoalidade espiritual e de conexão comunitária mesmo a distância. Em outras palavras, a troca de cartas fazia circular conselhos, pessoas, presentes e vínculos diversos entre grupos e comunidades distantes no espaço. Porém, estas eram aproximadas pelos seus mediadores e representantes, e a troca de presentes desempenhava o papel de tentar equivaler, em algum nível, aquelas pessoas. Estas poderiam também reproduzir hierarquias internas à aristocracia, porém mesmo estes mecanismos e movimentos são construídos a partir de dinâmicas que expressam o entendimento de que fazem parte de um mesmo grupo que compartilha uma linguagem de poder. Assim, é possível avançar um pouco a hipótese de que parte importante do que compõe as diferentes aristocracias alto medievais é o pertencimento à uma comunidade maior, uma aristocracia europeia. Estudos posteriores podem alargar (ou reduzir) este pertencimento. Por ora, os indícios apresentados parecem indicar que ao menos no eixo das regiões da Inglaterra, Gália e norte da Itália, estas conexões são significativas.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS:

ALCUIN; ALLOTT, Stephen. *Alcuin of York, c. A.D. 732 to 804: his life and letters*. York: William Sessions Ltd, 1974.

ALCUIN; MIGNE, Jacques-Paul. *B. Flacci Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri opera omnia*. v. 100. Paris: [s.e.], 1863. v. 100. Disponível em: <<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=107aebf107423fd91c903d3b3d4022fd>>. Acesso em: 22 dez. 2022.

DUMMLER, Ernst (Org.). *Monumenta Germaniae historica. Epistolae 4. Epistolae Karolini aevi II*. Berlin, 1994.

JULLIEN, Marie-Hélène; PERELMAN, Françoise (Org.). *Clavis scriptorum latinorum medii aevi: auctores Galliae 735-987*. Turnout: Brepols, 1994.

WHITELOCK, Dorothy (Org.). *English historical documents. Vol. I. c. 500 - 1042*. London: Eyre & Spottiswoode, 1955.

HISTORIOGRAFIA:

BANHAM, Debby; FAITH, Rosamond. *Anglo-Saxon farms and farming*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BASCHE, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Tradução Marcelo Rede. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BELICH, James et al. (Org.). *The prospect of global history*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2016.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Tradução Laurent De Saes. 1ª edição ed. São Paulo: Edipro, 2016.

BOVO, Cláudia Regina; BAYARD, Adrien. Histórias conectadas da Idade Média: abordagens globais antes de 1600. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 27, n. 44, fev 2020, p. 10–16.

- BROWN, G. H. The Dynamics of Literacy in Anglo-Saxon England. In: SCRAGG, DONALD (Org.). *Textual and Material Culture in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2003, p. 183–212.
- BULLOUGH, Donald A. *Alcuin: achievement and reputation: being part of the Ford lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980*. Leiden; Boston: Brill, 2004a.
- BULLOUGH, Donald A. The Oxford Dictionary of National Biography. In: MATTHEW, H. C. G.; HARRISON, B. (Org.). *The Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004b. p. ref:odnb/298. Disponível em: <<http://www.oxforddnb.com/view/article/298>>. Acesso em: 23 dez. 2022.
- CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Alta Idade Média e dilemas nacionais europeus. In: ALMEIDA, NÉRI DE BARROS (Org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX: Estudos de Historiografia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, n. 179, p. 1–19, 9 set. 2020.
- CLARK, Peter. *European Cities and Towns: 400-2000*. Illustrated edição ed. Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2009.
- CLARK, Peter (Org.). *The Oxford Handbook of Cities in World History*. Reprint edição ed. Oxford New York: Oxford University Press, USA, 2016.
- COELHO, Maria Helena da Cruz; HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Editora Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.
- CONRAD, Sebastian. *What Is Global History?* Reprint edição ed. Princeton Oxford: Princeton University Press, 2017.
- CROSSLEY, Pamela Kyle. *Que é história global?* 1ª edição ed. [S.l.]: Editora Vozes, 2015.
- DA SILVA, Renato Rodrigues. As palavras, as relações e a tridimensionalidade dos textos medievais. O exemplo do “*Liber Vitae*” de Durham (Inglaterra anglo-saxônica, séculos VII-IX). *SIGNUM - Revista da ABREM*, v. 16, n. 2, p. 73–97, 28 dez. 2015.
- DALES, Douglas. *Alcuin: his life and legacy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2012.

- DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 1ª edição ed. Lisboa: Estampa, 2002.
- DUBY, Georges. *Economia Rural e vida no Campo no Ocidente Medieval*. Vol. 1. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DUBY, Georges. *Guerreiros e Camponeses - os primórdios do crescimento económico europeu - séculos VII - XII*. 2ª edição ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- DYER, Christopher. *Peasants Making History: Living In an English Region 1200-1540*. New York: Oxford University Press, 2022.
- FAITH, Rosamond. *The moral economy of the countryside: Anglo-Saxon to Anglo-Norman England*. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2019.
- GEARY, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- GODELIER, Maurice. *O Enigma Do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- KELLY, Susan. Anglo-Saxon lay society and the written word. In: MCKITTERICK, ROSAMOND (Org.). *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 36–62.
- LAUWERS, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XIe –XIIIe siècles)*. Paris: Beauchesne, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *Civilização do Ocidente Medieval*. 1ª Edição ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- LITURGICAL COMMEMORATION. In: KEYNES, Simon. (Michael Lapidge, Simon Keynes, & Donald Scragg, Org.) *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 296–297.
- LOT, Ferdinand. *Naissance de la France*. Paris: Fayard, 1970.
- MAGNANI, Eliana. *O dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador*. *Signum*, v. 5, 2003, p. 169–193.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. 1ª edição ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

MAYR-HARTING, Henry. Alcuin, Charlemagne and the problem of sanctions. In: BAXTER, STEPHEN et al. (Org.). *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*. Farnham, England; Burlington, VT: Routledge, 2016. p. 209–210.

MOORE, Robert I. A Global Middle Ages? In: BELICH, JAMES et al. (Org.). *The Prospect of Global History*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MORELAND, John. The significance of production in eighth-century England. In: HANSEN, INGE LYSE; WICKHAM, CHRIS (Org.). *The long eighth century – Production, distribution and demand*. Leiden: Brill, 2000. p. 69–104.

ROSENWEIN, University Barbara H. *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

SAUNDERS, Tom. Trade, towns and states: A reconsideration of early medieval economics. *Norwegian Archaeological Review*, v. 28, n. 1, jan. 1995, p. 31–53.

SILVEIRA, Aline Dias Da. História Global da Idade Média: Estudos e propostas epistemológicas. *Revista Roda da Fortuna*, v. 8, jan 2019, p. 210–236.

STENTON, Sir Frank M. *Anglo-Saxon England*. 3ª edição ed. Oxford: Oxford University Press, 1970.

STORY, Joanna. *Carolingian connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750-870*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003.

STORY, Joanna (Org.). *Charlemagne: empire and society*. Manchester; New York: Manchester University Press, 2005.

VÁRIOS, Autores. *Bíblia - Volume II: Novo testamento - Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Tradução Frederico Lourenço. 1ª edição ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

2

RELAÇÕES TRANSFRONTEIRIÇAS ENTRE ARISTOCRACIAS ISLÂMICAS E BIZANTINAS ENTRES OS SÉCULOS IX E XI

*João Vicente de Medeiros Publio Dias*¹

1. INTRODUÇÃO:

Existem algumas concepções sobre Bizâncio e sua história que, embora já ultrapassadas no campo dos Estudos Bizantinos, ainda se mantêm bastante presentes no senso comum. Uma delas é, como afirma o título do livro de Michael Angold (2001), que Bizâncio era uma ponte entre a Antiguidade e a Idade Média. Embora o livro em si não necessariamente expresse tal visão, seu título faz lembrar do papel funcional e subordinado ao qual a história bizantina foi relegada no grande quadro da chamada História Universal, uma construção do passado razoavelmente linear que é quase sinônimo da história do Ocidente (OUSTERHAMMEL, 2002, p. 320-325). Nesse esquema, Bizâncio teve a função de guardar ciosamente o legado cultural greco-romano, que no fim do Medievo foi apropriado pelos intelectuais, escritores e artistas renascentistas. Eles o levaram a novos estágios de desenvolvimento e sofisticação, isto é, continuaram o trabalho iniciado pelos gregos, tomado pelos romanos e interrompido pelas invasões

¹ Bolsista do Programa de Bolsas de Pós-doutorado na UNAM, Instituto de Investigações Filológicas, Assessorado pelo Dr. José Ricardo Francisco Martínez Lacy. Doutor em História na Universidade Johannes Gutenberg de Mainz. Endereços de e-mail para contato: joaov.dias@daad-alumni.de

bárbaras que inauguraram a Idade Média, ou como foi por muito tempo conhecida, a Idade das Trevas. Bizâncio seria então uma ponte que ligaria dois mundos. Hoje sabe-se que os bizantinos não somente guardaram o *corpus* literário, artístico, científico e filosófico da Antiguidade, mas também trabalharam intensamente com ele: comentando-o, discutindo-o e utilizando-o como fonte de autoridade e inspiração para sua própria produção. No mais, as obras gregas que chegaram a nós foram exatamente aquelas que os bizantinos decidiram preservar por considerá-las cultural e pedagogicamente relevantes (DICKEY, 2017, p. 63-78).

Outra concepção utilitarista da História de Bizâncio é a de que ela teria sido o baluarte cristão contra as invasões islâmicas. Desde o surgimento do Islamismo no final do século VI até a tomada de Constantinopla pelos otomanos em 1453, Bizâncio teria lutado constante e incansavelmente contra os muçulmanos, que tomaram dos bizantinos o seu império ao longo de diversos séculos pedaço por pedaço até que finalmente caiu frente ao sultão otomano Mehmet II (1444-1446, 1451-1481). Teria sido uma resistência heroica, mas condenada ao fracasso, que permitiu a gestação da Europa cristã num momento em que ela estaria em sua infância e, por isso, potencialmente vulnerável a uma invasão islâmica (LILIE, 1998, p. 13). Assim como a concepção de Bizâncio como ponte, essa percepção sobre a relação com o mundo muçulmano resumida ao conflito sem esperança é rasa e igualmente equivocada. Se nos restringirmos aos conflitos bélicos, observamos que não foi somente um gradual avanço muçulmano até a conquista de Constantinopla em 1453, mas um constante pêndulo. Em certos

períodos, os muçulmanos avançavam sobre os bizantinos, principalmente em momentos de centralização política em consequência do surgimento de um império nômade, e em outros, os bizantinos levavam a vantagem, sobretudo em épocas de fragmentação política no Islã e estabilidade dinástica em Constantinopla. Ainda assim, a relação entre Bizâncio e Islã não pode se resumir ao conflito, pois intercâmbios culturais, comércio e diplomacia faziam parte dela.² Isso ficou evidente principalmente a partir da metade do século VIII, quando restou claro que os árabes não iriam conquistar todo o Império Bizantino, como o fizeram rapidamente com os sassânidas.

Neste capítulo analisaremos um aspecto bem específico dessa relação complexa, multifacetada e, principalmente, secular entre Bizâncio e o Islã: as relações transfronteiriças entre suas elites num período entre a metade do século IX e as primeiras décadas do XI. Infelizmente, esse não é um tema amplamente abordado pelas fontes literárias que preferem se concentrar nas relações interestatais, isto é, entre os representantes do Império Bizantino – o imperador e seus agentes – e as autoridades políticas do mundo islâmico. Inicialmente esses eram o Califado Omíada (661-750) e Abássida (750-1258), mas com o eventual enfraquecimento político do califa e a consequente fragmentação do mundo islâmico a partir do século IX, esses passaram a ser todo e qualquer potentado muçulmano que tinha seus domínios próximos às fronteiras bizantinas e aqueles que momentaneamente controlavam Bagdá e o califa. As fronteiras aparecem abundantemente

² A relação entre muçulmanos e bizantinos foi tema de numerosas obras, entre as quais VASILIEV, 1935; VASILIEV, 1968; CANARD, 1964; FELIX, 1981; LILIE, 1998; EL CHEIKH, 2004. Essa não é uma lista completa!

nas fontes, mas elas são quase sempre o cenário dos embates e negociações entre enviados de Constantinopla e Bagdá (ou outros centros de autoridade política do mundo muçulmano). Os fronteiriços, por sua parte, são menos visíveis.

2. A FORMAÇÃO DO MUNDO FRONTEIRIÇO:

A formação desse mundo fronteiriço é longa, complexa e já foi extensamente abordada em outros estudos, portanto apresentaremos aqui sua história em linhas gerais. Ela pode ser dividida em algumas fases. Contudo, é importante definir em primeiro lugar o conceito de fronteira. Diferentemente dos limites dos estados-nações modernos, claramente definidos por tratados internacionais, o contexto com o qual estamos trabalhando era bastante fluído, no qual regiões, cidades e vilas constantemente trocavam de mãos. O foco era assegurar a hegemonia de um dos lados através do recolhimento de tributos. (HOLMES, 2002, 83-104)

A primeira fase da história das fronteiras bizantinas e árabes é o período formativo desde as primeiras invasões árabes até o fim do Califado Omíada em 750. Essa fase é marcada pela rápida expansão do Império Árabe³, que mudou completamente o quadro do Mediterrâneo Oriental e do Oriente Próximo. Desde 224 d. C., as grandes potências

³ As primeiras entidades políticas surgidas a partir da fundação do Islamismo – o Califado Rashidum (Bem-guiado) e o Omíada – eram liderados por tribos árabes. A situação mudou a partir da Revolução Abássida em 750, iniciada em Coração, região histórica que englobava parte dos atuais Irã, Afeganistão, Tajiquistão, Turcomenistão e Uzbequistão, e motivada por ressentimentos de populações não árabes convertidas ao Islamismo, mas que não tinham o mesmo acesso ao poder político que os árabes. Com a ascensão dos Abássidas, o Califado se torna rapidamente menos árabe na medida que grupos iranianos e turcos ganham poder e influência, ver HOYLAND, 2015.

dessa região eram o Império Romano⁴ e o Império Sassânida. Apesar de eventuais guerras nas quais cada um dos lados pode temporariamente avançar sobre territórios historicamente controlados pelo outro, havia uma convivência tensa entre romanos e sassânidas e um certo entendimento de que os dois impérios eram parte essenciais de uma ordem mundial (MAKSYMIUK, 2018, p. 591-602). Essa teoria foi expressa pelo enviado do xá sassânida Narses ao imperador Galério (305-310) em que afirma que ambos os monarcas eram os dois olhos do mundo (MÜLLER, 1851, p. 188).

As invasões árabes acabaram com esse *status quo*, uma vez que o Império Sassânida foi completamente conquistado, e o Império Bizantino perdeu metade de seu território, sendo forçado a se reorganizar completamente. John Haldon (1999, p. 73) demonstra que as forças dos *magistri militum*, os comandantes do império tardo-antigo que tinham sob sua liderança grandes unidades militares, foram forçados a se retirar para Anatólia (atual Turquia). Assim, os distritos onde esses exércitos se instalaram receberam o nome da unidade (em grego: *thēma*) que lá se instalaram. Assim, as tropas do *Magister Militum per Orientem* originaram o *Thēma dos Anatolikōn* (*anatolikōs* significa “oriental” em grego). O *Magister Militum per Armeniam* se tornou o *Thēma dos Armeniakōn*. A única exceção ocidental foi o *Magister Militum per Thracias*, que se tornou o *Thēma de Thrakēsion*. O recrutamento das tropas também sofreu mudanças. Se anteriormente a maior parte dos soldados eram tropas profissionais que serviam a pago, os soldados dos

⁴ Para nossa época, chamamos esse mesmo império de “Bizantino”, terminologia em essência equivocada, mas já longamente estabelecida na historiografia

thēmata eram recrutados localmente em troca de benefícios fiscais (HALDON, 1999, p. 120-123). Ambos os métodos estavam de acordo com as necessidades táticas e estratégicas do momento. Os soldados profissionais eram ideais para campanhas militares ofensivas ou o enfrentamento de forças invasoras de grande porte, como eram os embates com os sassânidas. Já a organização dos *themata*, baseada no recrutamento local, era apropriada para defesa descentralizada e focada no controle de fortificações, que serviam de refúgio para população local e suas propriedades, e para estratégia de guerrilha, com objetivo de dificultar invasões inimigas (HALDON; KENNEDY, 1980 p. 84-85, HALDON, 1999, p. 60-66).

As regiões fronteiriças foram organizadas de forma correspondente. Com o fim do ímpeto expansionista dos árabes a partir do fracasso do cerco a Constantinopla em 717 e o surgimento do Califado Abássida em 750, entramos numa fase de consolidação da fronteira árabe-bizantina. Assim, estabeleceu-se que os limites orientais de Bizâncio seriam as montanhas de Tauro e Antitauro, e a fronteira árabe se localizaria nas planícies da Cilícia, no norte da Síria e na Jazira, atualmente leste da Turquia e oeste do Iraque (HALDON; KENNEDY, 1980 p. 82-86, 106). Contudo, a forma como ambos os lados organizaram suas fronteiras era distinta. Com o rápido arrefecimento das grandes campanhas militares com objetivo de conquistar territórios bizantinos, especialmente Constantinopla, elas deram lugar a incursões anuais nas quais butim material e humano era capturado. Em função disso, a fronteira do Califado Abássida foi organizada em dois distritos (*al-Thugur*): uma no Norte da Síria e a outra na Jazira. Seu centro eram

idades, principalmente Tarso, das quais ataques ao território bizantino saíam (HALDON; KENNEDY, 1980 p. 106; EGER, 2015, p. 22-181). Seus habitantes eram em sua maioria guerreiros, sejam profissionais pagos diretamente de Bagdá ou voluntários que aderiam a luta por fervor religioso. Os últimos sustentavam-se com os próprios meios, sendo alimentados pelo governo somente durante as campanhas. Essas campanhas costumavam ser lideradas pelo próprio califa ou membros da casa califal, porém mais frequentemente por lideranças locais do norte da Síria (HALDON; KENNEDY, 1980 p. 111-113).

Enquanto a fronteira islâmica era focada nas planícies e nas cidades, a bizantina o era nos planaltos e nas fortificações. A sua organização tem sua origem em subunidades dos exércitos dos *thēmata*: a *turma*. Estas eram alocadas para guardar os passes montanhosos (*kleisūra*) que davam acesso aos territórios no interior da Anatólia. A partir do século IX, as *kleisūrai* tornaram-se entidades militar-administrativas onde soldados fronteiriços (“*akritai*” do grego “*ākron*” que significa fronteira) eram postos. Sua função era vigiar as entradas fronteiriças, avisar os generais (*strategoī*) que comandavam os *thēmata* do interior sobre invasões árabes e, em caso de contraofensivas bizantinas, auxiliar as tropas enviadas a se localizar nos passes fronteiriços (HALDON, 1999, p. 79, 114). A estratégia tradicional não era de enfrentamento direto, mas de contenção de danos. Ao serem avisados de invasões, as lideranças militares locais se organizavam para que a população provincial, junto de seus rebanhos e posses, buscassem refúgio nas diversas fortificações existentes. Esses soldados fronteiriços também deviam fazer ataques ao território inimigo para

realizar saques e fazer prisioneiros (DAGRON; MIHĂESCU, 1986, p. 245-257, HALDON, 1999, p. 176-177). É importante dizer que, a partir do século VII, as grandes *poleis* da Antiguidade, de fácil acesso e geralmente desprotegidas, deram lugar a fortalezas, ou *kāstra*, povoaamentos fortificados e de difícil acessibilidade que serviam tanto como centros administrativos e eclesiásticos, quanto como ponto de refúgio para população local em épocas de invasões estrangeiras (HALDON, 1999, p. 247-252).

Certa estabilidade baseada em constante atrição fronteira e incursões anuais árabes ao território bizantino durou cerca de duzentos anos, isto é, entre a metade do século VIII a metade do X. Aqui entramos na terceira e última fase do período analisado: A reconquista bizantina. Iniciando com a conquista de Melitene em 934 durante o reinado de Romano I Lacapeno (920-944), outras conquistas e anexações no leste da Anatólia, na Mesopotâmia, no Cáucaso e na Síria ocorreram no século seguinte (SHEPARD, 2008, p. 493-536, KALDELLIS, 2017, p. 21-151). Essa mudança no pêndulo, que alterou as dinâmicas na fronteira árabe-bizantina a favor dos últimos, teve muitas causas, mas a principal foi o enfraquecimento político dos califas abássidas em função de instabilidades políticas no coração do Califado, isto é, Bagdá e regiões vizinhas, e tendências centrífugas já desde sempre existentes no mundo islâmico, mas que até então haviam sido mais ou menos contidas (EL CHEIKH, 2004, p. 162-181). Assim, surgem por todo Islã dinastias locais que exerciam o poder real, alguns reconhecendo a autoridade do califa abássida, outros a rejeitando. Logo, a fronteira com o Império Bizantino, assim como em muitas partes do Califado Abássida, foi dominada por

governantes que prestavam homenagem ao califa para que ele os legitimasse, mas ao mesmo tempo insistiam em sua autonomia política e viviam em constante tensão com Bagdá, o centro da autoridade califal, que, por essa época, foi dominada pela dinastia Buída (945-1055). Os Buídas tiravam sua legitimidade do califa abássida do qual eles se consideravam protetores (BONNER, 2011, p. 305-359, EL HIBRI, 2021, p. 131-185). Para não entrar nas minúcias do contexto político resultante do estilhaçamento do poder político do califa abássida a partir dos fins do século IX, tomemos o exemplo dos Hamdânidas.

Os Hamdânidas já estavam presentes há algum tempo nas disputas políticas do Califado Abássida e lograram conquistar o controle de Mosul, atualmente no Iraque. Assim, Al-Hasan recebe do califa o título de Nasir al-Daula (ajudante da dinastia) e seu irmão Ali o de Saif al-Daula (espada da dinastia). O último adquiriu fama duradoura para a dinastia Hamdânida, pois, desde 944, havia se estabelecido no norte da Síria e no distrito de fronteira com Bizâncio, tornando-se um emir *ghazi*, um guerreiro da *jihad* (BONNER, 2011, p. 354-355, EL HIBRI, 2021, p. 176-177). Embora Saif não tenha tido sucesso no fim, ele atinge renome devido à coleção de talentos literários reunidos por ele em sua corte, sendo o principal deles Al-Mutanabi, que glorificaram seus feitos e seu papel de resistência durante o período de expansão bizantina (EL CHEIKH, 2004, p. 166-168). Ao mesmo tempo, autores árabes contemporâneos reconheciam que Bizâncio estava em vantagem, mas atribuíam essa superioridade momentânea à desunião entre os líderes muçulmanos e à sua negligência (EL CHEIKH, 2004, p. 175-178). Ainda que os Hamdânidas fossem legitimados pelo califa abássida para lutar

nas fronteiras, eles viviam em tensão permanente com os Buídas de Bagdá (BONNER, 2011, p. 367).

As fronteiras entre Bizâncio e o Califado Abássida tornaram-se o ambiente ideal para a *jihad*. Esse termo, muitas vezes traduzido como “guerra santa”, é polissêmico, significando coisas diferentes dependendo do contexto histórico em que é usado. O conceito foi amplamente instrumentalizado nesse ambiente fronteiriço como um esforço bélico ofensivo e defensivo contra o “outro”, que é principalmente Bizâncio (EGER, 2015, p. 312, MARSHAM; HANNE; VAN STEENBERGEN, 2020, p. 359). Há um debate sobre se o fervor religioso inspirado por conceitos específicos de *jihad* de fato impulsionou as mencionadas incursões anuais ao território bizantino ou se eles serviram de pretexto para as reais motivações econômicas por trás dessas iniciativas, que seriam a tomada de butim material, animal e humano. Haldon e Kennedy (1980, p. 114-115) defendem que os custos dessas expedições eram demasiadamente altos para o retorno econômico que traziam, pois os alvos de tais invasões eram as regiões fronteiriças bizantinas, que estavam arruinadas pela guerra e por isso renderiam pouco espólio. Assim, os autores defendem que seu principal papel era ideológico. Líderes fronteiriços locais legitimavam sua posição apelando à ideia de *jihad* e conduzindo pessoalmente invasões ao território bizantino. Ainda assim, os autores não descartam que movimentos de transumância nômade tenham sido apresentados como incursões pela *jihad*. Durante o verão, os pastores deixavam a planície, majoritariamente de domínio árabe, e migravam para os planaltos, majoritariamente de controle bizantino, em busca de pastos mais

verdes, sendo protegidos por grupos armados. Esses movimentos teriam sido retratados pelas fontes árabes como guerra contra o infiel (HALDON; KENNEDY, 1980, p. 115-116⁵).

A sociedade bizantina também passou por mudanças fundamentais nessa época. De forma simultânea ao processo de expansão e conquista territorial a leste e oeste, observa-se o surgimento de uma aristocracia, ou seja, uma rede de linhagens que conseguiram transmitir posições de liderança na administração e, principalmente, nas forças armadas por diversas gerações. Por muitos anos, entendeu-se esse desenvolvimento como uma disputa entre grandes terratenentes, os quais se aproveitavam de seus cargos para adquirir terras de pequenos proprietários, e o governo imperial, que, por sua vez, era dependente dos pequenos proprietários e dos impostos que estes pagavam (OSTROGORSKY, 1965, p. 225-331, OSTROGORSKY, 1975, p. 1-32.). Essa hipótese foi, contudo, questionada porque, em primeiro lugar, as evidências de grandes propriedades dos principais personagens da época seriam bastante tênues e, em segundo, tratando das principais linhagens com projeção no exército, fica evidente que sua ascensão social e política estava estreitamente ligada aos seus cargos militares (HOLMES, 2003, HOLMES, 2005, KALDELLIS, 2017, p. 13-18.).

Ao observarmos as origens de famílias com relevo a partir do final do século IX, como os Focas, Maleinos, Ducas e Scleros, percebe-se histórias semelhantes: soldados de origens obscuras conquistando a

⁵ Asa Eger (2015, p. 278-285) apresenta essa suposição num trabalho mais recente, mas esse autor, ao contrário de Haldon e Kennedy, afirma que as incursões anuais árabes ao território bizantino, sendo parte do movimento nômade pastoralista, tinha um propósito primariamente econômico.

confiança de imperadores e tendo suas carreiras rapidamente impulsionadas.⁶ A relação pessoal com imperador continuou em gerações seguintes, assim como a promoção para cargos ainda mais importantes. Recordemos que estamos tratando de uma época em que Bizâncio era governado pelos integrantes da dinastia Macedônica (867-1056), que conseguiu manter o poder imperial por sete gerações, um feito inédito na história romana e bizantina. Provavelmente, essa continuidade foi importante para que o mesmo grupo de famílias tenha conseguido transmitir sua influência nas forças armadas por gerações, ao garantir os principais postos para os seus e impedir com razoável sucesso que outras linhagens atingissem o topo da hierarquia trilhando o mesmo caminho meritocrático que seus ancestrais trilharam. Foi igualmente importante que os imperadores macedônicos após Basílio I (867-886) deixaram a liderança de campanhas militares completamente nas mãos desses generais de origem aristocrática. Isso trouxe instabilidades resultando em perigosas rebeliões e tentativas de usurpações, mas falaremos sobre elas mais a frente.

Embora as linhagens acima mencionadas e outras tenham devido sua proeminência (ao menos nas fontes) a altos cargos no aparato estatal, principalmente no militar, sua origem era majoritariamente as fronteiras orientais do Império. Como já mencionado, há um questionamento recente muito forte sobre a relação dessas linhagens com suas províncias de origem, principalmente tratando de suas posses fundiárias, mas é inquestionável que, enquanto dedicavam tempo e

⁶ Sobre a origem dos Focas, CHEYNET, 2008, p. 473-480; dos Maleinos, KRSMANOVIĆ, 2003; dos Ducas, POLEMIS, 1968, p. 3,17; dos Scleros, SEIBT, 1976, p. 21-28.

recurso construindo carreiras para si, seus descendentes, parentes e protegidos na corte imperial em Constantinopla, os integrantes dessas linhagens não perderam sua conexão com o lar ancestral (CHEYNET, 1996, 209-237). Isso ficará claro em dois episódios de atrito entre oficiais militares e imperadores. Nessas ocasiões, os primeiros buscaram nas fronteiras (e além delas) apoio e refúgio quando necessitaram.

Aqui temos dois perfis de elite fronteiriça. Na fronteira islâmica, há líderes tribais, inicialmente árabes, mas posteriormente turcos e outras etnias, que, embora reconhecidos pelo califa em Bagdá, eram completamente independentes de qualquer poder externo. Seus interesses estavam totalmente focados na sua região, onde exerciam uma hegemonia legitimada pela luta contra infiel. Na fronteira bizantina, observamos a presença, ainda que rarefeita, do estado que cooptava as elites locais para liderar seus exércitos. Apesar de a corte em Constantinopla ser parte do trajeto de qualquer um que quisesse ter uma projeção extrarregional, as conexões com as fronteiras eram mantidas, pois lá eram feitas as alianças, buscava-se refúgio, principalmente em momentos de atritos com a corte, e estavam as bases de apoio criadas por relações patrimoniais, ainda que as evidências para isso sejam esparsas. Apesar das óbvias diferenças, a proximidade física e um contexto sociocultural semelhante foram importantes para que as elites de cada um dos lados da fronteira tivessem relações próximas, não somente pela guerra.

3. A FRONTEIRA COMO UM MOSAICO ÉTNICO-RELIGIOSO

Além das populações bizantinas, ou seja, ortodoxas de fala grega, e árabes muçulmanas, as fronteiras entre Bizâncio e o Califado Abássida e, posteriormente, os emirados autônomos, eram povoados por uma grande variedade de grupos étnicos e religiosos. O principal entre eles eram os armênios, os quais não somente habitavam os diferentes principados e reinos localizados no Cáucaso, formando assim estados-tampões entre os dois impérios, mas também povoavam regiões fora da “Armênia histórica”. Os armênios eram amplamente recrutados pelas forças armadas bizantinas, de forma que muitos se tornaram comandantes militares atingindo altos postos na hierarquia e se integrando à nascente aristocracia. Essa forte presença armênia se deve tanto à migração voluntária de indivíduos, quanto à transferência de população pelas autoridades imperiais (DÉDÉYAN, 2010). Ela era tão forte que os distritos fronteiriços (*kleisūra*) expandidos pelas conquistas militares a partir do século X eram chamados de *armeniakā thēmata*, ou seja, os “distritos armênios”, em oposição aos *romaikā thēmata*, ou seja, os “distritos romanos”, que eram aqueles que ficavam no interior do império (HALDON, 1999, p. 1984).

Anthony Kaldellis (2019, p. 155-195) recentemente apontou que a contribuição dos armênios para formação da elite bizantina tenha sido exagerada pelos especialistas. Contudo, o papel dos armênios nas fronteiras como soldados, comandantes e povoadores não pode ser menosprezado. A relação entre os armênios e o Bizâncio não foi livre de solavancos. Os armênios eram, em sua maioria, membros de uma igreja

independente com divergências doutrinárias com a Igreja Bizantina, de modo que eram considerados “monofisitas” pelos bizantinos. Assim, junto à sua história secular, a fé dos armênios se tornou a fundação de uma identidade distinta e consciente de si mesma, resultando num “nacionalismo pré-moderno”. Os bizantinos, por sua vez, desconfiavam dos armênios, apesar de não ignorarem seu valor no campo de batalha (KALDELLIS, 2019, p. 243-252).

Os georgianos foram outro povo de origem caucasiana que estava presente por toda fronteira bizantina. À diferença dos armênios, os georgianos compartilhavam da mesma fé ortodoxa dos bizantinos, assim a relação era menos conturbada do que com os primeiros, facilitando, no caso dos representantes da elite, a integração à aristocracia bizantina. Contudo, isso não quer dizer que não havia uma clara diferença entre bizantinos e georgianos. Monastérios importantes como de Iviron no Monte Atos, estabelecido no século X, e de *Theotokos Petritziotissa*, estabelecido no final do século XI, eram fundações de georgianos que migraram para Bizâncio cujo acesso era reservado aos conterrâneos dos fundadores (KALDELLIS, 2019, p. 243-252).

Além dos povos caucasianos, as fronteiras entre Bizâncio e os domínios muçulmanos eram também habitadas por árabes cristãos, muitos deles ortodoxos, que por isso eram chamados de melquitas. “Melquita” vem da palavra árabe *malik* que significa “rei” ou “imperador”, indicando a relação próxima que esses grupos mantinham com o Império Bizantino (GREGORY, 1991, p. 1332). É importante recordar que, antes da conquista árabe muçulmana a partir do século VII, uma parte significativa da população árabe já estava há séculos

baixo domínio romano e era amplamente cristianizada. Assim, embora a conquista dos exércitos árabes muçulmanos tenha sido rápida, as populações árabes locais não se converteram automaticamente ao Islamismo. Na verdade, havia pouco incentivo para tal, ou mesmo uma resistência por parte dos conquistadores, pois a conversão de populações conquistadas inicialmente diminuiria as entradas fiscais dos novos governantes árabes (HOYLAND, 2015, p. 229-230). Portanto, por muitos séculos, os governantes muçulmanos dos califados e emirados governavam uma maioria cristã. Com a reconquista bizantina do século X, esses árabes cristãos se tornaram importantes intermediários entre o aparato estatal e as populações conquistadas (HOLMES, 2005, p. 376-381).

As fronteiras eram também onde correntes heterodoxas perseguidas ou rejeitadas em suas sociedades de origem podiam buscar refúgio entre os adversários de seus perseguidores em troca de serviço militar. Um exemplo foi os Paulicianos, um grupo herético relacionado com os armênios. As tensões entre eles e as autoridades bizantinas, que rejeitavam o seu credo e tentavam impor a ortodoxia sobre eles, cresceu a tal ponto que os paulicianos buscaram refúgio junto as autoridades muçulmanas em Melitene na metade do século IX, acabando por se instalarem em Tefrique (atual Divriği no leste da Turquia). A partir daí, os paulicianos organizaram ataques ao território bizantino, muitas vezes participando das incursões anuais de verão organizadas pelos árabes. Finalmente, na década de 870, eles foram derrotados pelo imperador Basílio I e transferidos para diferentes regiões do Império. (BECK, 1987, p. 35-49; BECK, 1993, p. 71-75) Outro caso semelhante foi o

dos curraimitas, uma seita islâmica com inspirações zoroastristas, que, à semelhança dos paulicianos, entraram em conflito com autoridades abássidas em função de sua heterodoxia e buscaram refúgio em Bizâncio durante o reinado de Teófilo (829-842). Eles foram, então, absorvidos pelo exército, primeiramente como uma única unidade, mas posteriormente espalhados por diversas *thēmata* e postos sob comando de oficiais bizantinos. Os curraimitas acabaram por se integrar na sociedade bizantina, convertendo-se ao Cristianismo e casando-se com mulheres bizantinas, resultando no seu desaparecimento como grupo distinguível nas fontes (KALDELLIS, 2019, p. 127-132).

Os grupos étnicos e religiosos apresentados acima são apenas alguns dos muitos que existiram no contexto fronteiriço durante o período estudado. Porém, quadro apresentado já evidencia que a fronteira não era um cenário unidimensional de conflito com linhas claramente marcadas entre bizantinos cristãos e árabes muçulmanos, mas uma realidade complexa e multifacetada com diversos agentes, grupos e interesses, algumas vezes em conflito e outras em harmonia. Isso se refletiu nos episódios de interação entre representantes das elites fronteiriças que analisaremos abaixo.

4. AS FRONTEIRAS SEGUNDO A LITERATURA ÉPICA BIZANTINA

As fronteiras árabe-bizantinas serviram de inspiração para o mundo romantizado e fantasioso da literatura épica bizantina. Esse conjunto de obras é amplamente chamado de “akrítico”, pois seus protagonistas são guerreiros de fronteira bizantinos, os *akritai*, e o

principal representante do gênero é Digenis Akrites.⁷ Sua origem é misteriosa. Possuímos referências esparsas e ambíguas sobre a existência de cantares akríticos antes da produção dos manuscritos mais antigos que chegaram a nós, que são do século XIV. Ainda assim, o cenário, os valores representados e os personagens apresentam fortes indícios de que a gênese das canções akríticas está no período anterior à invasão turca da Anatólia bizantina, ou seja, antes da metade do século XI, mais provavelmente nos séculos IX e X. A seguir, daremos mais atenção a duas obras: o épico de Digenis Akrites, principalmente sua primeira metade que trata dos feitos de seu pai, e a Canção do Filho de Armuris.

O épico de Digenis foi transmitido em diversos manuscritos, mas trabalharemos aqui com os dois mais antigos: o de Grottaferrata (sec. XIV) e Escorial (séc. XV).⁸ Ambos os manuscritos possuem textos semelhantes, com exceção a alguns episódios que estão presentes em um, mas não no outro, além do registro linguístico, sendo o texto da versão Escorial mais próximo a um grego demótico do que o do manuscrito de Grottaferrata. Não iremos aqui entrar nas minúcias das discussões de transmissão textual e análise filológica das versões, mas basta dizer que ambas, assim como todas as outras, inclusive versões

⁷ Há uma ampla literatura sobre o épico bizantino de fronteira, mas cito aqui BECK, 1971, p. 48-97 que faz um apanhado geral ainda atual e fornece referências para literatura e edições mais antigas. Para abordagens mais recentes, ver BEATON, 1989, p. 27-48 e JOUANNO, 2016, p. 260-284. O estudo de Guglielmo Cavallo (2006, p. 293-302) faz interessantes apontamentos sobre o provável contexto literário no qual essas obras surgiram. Por fim, já desenvolvi uma análise histórica mais aprofundada da épica akrítica em minha tese de mestrado (DIAS, 2010a).

⁸ Ambos editados e traduzidos por Elizabeth Jeffreys (1998). Essa edição será utilizada nesse trabalho. Ao referenciá-las, iremos indicar as páginas, de qual versão se trata ("E" para Escorial ou "G" para Grottaferrata), livro (somente no caso da versão G) e os versos.

em idiomas eslavos, têm em sua origem um texto consolidado em algum momento no final do século XI ou início do XII (BEATON, 1989, p. 46-47, JEFFREYS, 1998, p. lvi-lvii).

A história do épico é dividida em duas partes. A primeira conta a história do pai do protagonista, o Emir da Síria, que captura a filha de um general durante um ataque árabe a territórios bizantinos. Seus irmãos vão até o emir para reavê-la. Este os desafia para um combate individual, do qual o vencedor ficaria com a Donzela. O Emir é derrotado e revela que, na verdade, estava apaixonado por sua prisioneira e queria se casar com ela. Para isso, estava disposto a se converter ao Cristianismo e a mudar de lado para os bizantinos. A proposta é comemorada e aceita pelos irmãos. Assim, todos retornam para a casa da família da Donzela. O filho único dessa relação é o herói do poema: Digenis, ou seja, aquele que tem duas origens, uma referência a sua mãe cristã bizantina e ao pai árabe muçulmano convertido ao Cristianismo. A segunda parte conta a história de Digenis, iniciando com seu crescimento acelerado e suas primeiras caçadas. Assim, com sua valentia provada, ele se envolve em uma série de aventuras, incluindo o rapto de uma donzela, também filha de um general, com quem ele se casa depois de derrotar os soldados enviados por seu pai. Digenis combate leões, dragões, bandidos e uma amazona. Na versão de Grottaferrata, ele se encontra com o imperador numa ocasião cheia de tensão, mas consegue impressionar o monarca que lhe concede o domínio sobre todas as fronteiras, de forma que ele também se torna (oficialmente) um *akrites*. Posteriormente, Digenis constrói um palácio na beira do rio Eufrates, onde morre ainda jovem e sem filhos.

Já a Canção do Filho de Armuris está preservada num manuscrito do século XV encontrado na biblioteca de Topkapi, mas, assim como o épico de Digenis, remonta suas origens a períodos muito mais antigos.⁹ Armuris é um jovem cujo pai havia sido levado a Síria como prisioneiro de guerra. Na adolescência, o Filho de Armuris decide que não mais toleraria ver as lamentações de sua mãe sem fazer nada. Ele toma as armas e o cavalo do pai para ir salvá-lo de seu longo cativeiro. O Filho de Armuris encontra no rio Eufrates uma barreira e a fronteira entre os territórios bizantinos e muçulmanos. Na outra margem, há um árabe que lhe faz troça. Depois de pedir ajuda divina, um anjo indica um caminho pelo qual o herói pode atravessar o rio de forma segura. O Filho de Armuris surpreende o árabe e o pressiona a revelar onde está o acampamento inimigo. Chegando lá, protagoniza um massacre. Porém, um árabe rouba-lhe o cavalo e sua maça. Depois de persegui-lo, o Filho de Armuris consegue alcançar seu adversário e o mutila. O árabe, todavia, foge. Finalmente, o sarraceno chega aonde está o Emir e o Armuris-pai, que, ao reconhecer a arma e o cavalo do filho, desespera-se acreditando que ele estava morto. O Emir o assegura que Armuris-filho ainda está vivo e solicita ao bizantino que envie uma carta ao filho pedindo que ele fosse misericordioso com os inimigos. O rapaz responde que, até o pai ser liberto, ele iria encher os rios da Síria com sangue árabe. Aterrorizado, o emir libera Armuris-pai com uma proposta de casamento entre o jovem herói e sua filha.

⁹ A versão aqui analisada é de Stylianós Alexiou, republicada por Miguel Castillo Didier (1994, p. 29-35, 313-329) acompanhada de aparato crítico, análise e tradução.

Apesar dos elementos fantásticos e literários dessas duas obras, como o crescimento acelerado dos heróis, sua força sobre-humana que lhes permite derrotar exércitos sozinhos, o aspecto romântico em Digenis que se sobrepõem as regras sociais, entre outras, elas possuem fortes conexões com o mundo fronteiro que estamos aqui estudando. Portanto, iremos utilizar alguns de seus elementos como base para estudar aspectos históricos da fronteira árabe-bizantina real, principalmente tratando de suas elites, das quais os personagens dessas obras épicas, tanto os protagonistas quanto os antagonistas, naturalmente fazem parte.

5. CAPTURA E CATIVEIRO

Nos sumários acima apresentados do Épico de Digenis e da Canção do Filho de Armuris fica claro a centralidade do tema “captura” e “cativeiro” nessas obras. Elas são o ponto de partida para a história: a captura da Donzela, filha do General, leva seus irmãos até o Emir resultando no duelo e, por fim, no casamento cujo fruto será o protagonista do épico. A captura do Armuris-pai faz sua esposa e filhas viverem anos de luto e lamentações, que por fim leva seu filho a tomar as armas do pai e a embarcar numa jornada brutal de vingança. Esse lugar-comum desse gênero tem fortes conexões com a realidade fronteira. Como vimos, tanto árabes quanto bizantinos realizavam incursões a territórios inimigos que resultavam em pilhagem e destruição de estruturas que poderiam sustentar forças adversárias. Nelas, a população local era capturada e levada de volta junto com os

invasores, caso não fosse resgatada antes que captores saíssem do território inimigo. O destino dessas pessoas era cruel. Elas podiam ser vendidas como escravas ou mesmo executadas pelos captores se de alguma forma comprometessem a marcha (HALDON, 1999, p. 245). No épico de Digenis, os irmãos, após derrotarem o Emir em duelo individual e antes de receberem a proposta de casamento dele, são levados a ravina onde encontram corpos de damas bizantinas de alta estirpe recém massacradas pelos soldados do Emir (JEFFREYS, 1998, p. 14-19, G, I, 205-261, p. 242-249, E, 58-133). O episódio é naturalmente um recurso literário para evidenciar a barbárie dos sarracenos, mas tais atos de extrema violência eram correntes na guerra fronteiriça e executados por todos os atores.

Embora não seja de origem fronteiriça, o relato composto por João Caminiate sobre captura de Tessalônica, a segunda maior cidade do Império Bizantino, em 904 por piratas árabes é ilustrativo, pois o autor descreve num relato de primeira pessoa o horror de ter a si próprio e a família capturada, levada embora e escravizada. Eles tiveram a sorte de serem resgatados (FREND; FOTIOU, 2000, KARATOLIOS, 2020, p. 19-32). Essa é uma ocorrência bastante comum na relação entre bizantinos e árabes muçulmanos. De tempos em tempos, trocas de prisioneiros eram realizadas. Elas eram tão frequentes que havia formalidades estabelecidas nesses eventos: a negociação envolvendo altas autoridades de ambos os lados, intermediários, testemunhas e até mesmo um local onde tradicionalmente a troca em si era executada: o rio Lamis, a oeste de Tarso (VASILIEV, 1968, p. 124-125, 182-183, 194, 316,

TOYNBEE, 1973, 388, ver lista de trocas registradas pelas fontes árabes e bizantinas, p. 390-393).

Apesar da infelicidade causada por ser capturado, os prisioneiros de origem aristocrática recebiam um tratamento diferenciado. Isso aparece nas duas obras épicas: a filha do general recebe todas as honras correspondentes (também porque seu captor pretendia casar-se com ela) e o Armuris-pai parece ser tratado como um hóspede do Emir, que até mesmo o convence a enviar uma carta para aplacar a fúria de seu filho. No seu Livro de Cerimônias, Constantino VII Porfirogênito (944-959) afirma que prisioneiros de guerra árabes levados à Constantinopla, após passarem por humilhações cerimoniais, eram convidados para banquetes imperiais em ocasiões especiais, nas quais os bizantinos asseguravam a seus convidados involuntários que carne de porco não seria servida (CANARD, 1964, p. 39-40, TOYNBEE, 1973, p. 383-384). Inclusive, havia uma mesquita em Constantinopla para atender as necessidades religiosas dos prisioneiros (EL CHEIKH, 2004, p. 164, ANDERSON, 2009, p. 86-113).

No lado muçulmano parece também ter havido uma cultura de respeito para com os prisioneiros de guerra bizantinos de origem aristocrática. No ano 342 d. H (953/954 d.C.), Saif al-Daula derrotou forças bizantinas no passo de Marwan. Durante a batalha, Leão, filho de Maleino, foi morto e Constantino Focas, filho do *domēstikos* Bardas Focas foi capturado. Enquanto estava preso em Alepo, Constantino se enfermou e faleceu. Saif, portanto, ordenou que os cristãos da cidade tomassem conta de seu corpo para dar-lhe um funeral adequado e escreveu uma carta de condolências ao pai (KRATCHKOVSKY; VASILIEV,

1924, p. 771). Após a batalha de Manzikert em 1071, quando as forças bizantinas foram derrotadas pelos turcos seljúcida e o imperador Romano IV Diógenes (1068-1071) foi capturado, observamos demonstrações semelhantes de respeito por parte do sultão Alp Arslan (1063-1073) (nas fontes bizantinas, pois as árabe relatam um trato mais severo, ainda que no fim ele tenha se mostrado generoso, ver VRYONIS JR., 2001, p. 439-450) Apesar de que o episódio – a captura de um imperador em batalha – tenha sido raríssimo e acontecido num período posterior ao nosso recorte, é plausível afirmar que Alp Arslan replicou na ocasião práticas estabelecidas em séculos de guerra entre bizantinos e lideranças políticas muçulmanas das fronteiras, ao oferecer ao imperador o tratamento como um igual tradicionalmente reservado a prisioneiros de guerra de alta estirpe.

6. MUDANÇA DE LADO E INTEGRAÇÃO

Em certas ocasiões, os prisioneiros de guerra não eram nem executados, nem vendidos como escravos ou trocados, mas estabelecidos no território do adversário como colonos, casados com mulheres locais e recrutados nas fileiras do exército. Isso também acontecia de forma voluntária, como vimos no caso dos Curraimitas durante o reinado de Teófilo. Na verdade, esse imperador não estava inovando em seu projeto bem-sucedido de integração dos Curraimitas em Bizâncio. O já mencionado Livro de Cerimônias de Constantino VII apresenta um manual sobre como árabes convertidos ao Cristianismo e que mudaram de lado deveriam ser recompensados. Eles deveriam

receber dinheiro e sementes das autoridades locais. As famílias bizantinas que adotassem árabes convertidos como genros receberiam imunidade fiscal temporária. Igualmente, prisioneiros de guerra ou colonos instalados em lotes de terra não tinham que prestar serviço militar e gozavam também de imunidade fiscal temporária (MOFFATT; TALL, 2012, p. 694-696, TOYNBEE, 1973, p. 82-83, KALDELLIS, 2019, p. 132-133).

Essas são conversões e mudanças de lado em massa, isto é, quando exércitos ou populações inteiras eram transferidas através da fronteira e reestabelecidas em outras regiões. A situação era distinta quando se tratava de casos isolados, como, por exemplo, quando governantes ou potentados mudavam suas alianças políticas, voluntariamente ou à força. Após a conquista bizantina de Creta entre 960 e 961, o emir da ilha, Abd al-Aziz, e sua família foram levados à Constantinopla, onde, após participarem do triunfo do general Nicéforo Focas, receberam presentes e honrarias do imperador e propriedades fora de Constantinopla. Somente não receberam títulos cortesãos porque rejeitaram a conversão ao Cristianismo (TOYNBEE, 1973, 384). Seu filho, contudo, chamado pelas fontes bizantinas de Anemas, parece ter se convertido, entrado na guarda imperial e lutado no lado bizantino contra os Rus (TALBOT; SULLIVAN, 2005, p. 192-193, LILIE et al, 2013, 20421). Seus descendentes estavam bem estabelecidos na aristocracia, sendo considerados lideranças militares do Império no fim do século XI e início do XII (SKOULATOS, 1980, p. 200-202).

Além desses, há diversos outros casos de membros da elite política do mundo muçulmano que, entre os séculos IX e XI, migraram para o

Império Bizantino depois de caírem em desgraça, se rebelarem ou serem derrotados em disputas políticas internas. Em Bizâncio, eles eram recebidos com títulos, propriedades e domínios regionais. Muitos se convertiam e eram integrados a aristocracia. Seus descendentes não diferiam em nada de outros membros da aristocracia: falavam grego, eram cristãos-ortodoxos e estavam inteiramente comprometidos com a ordem imperial, aspirando a promoções na hierarquia cortesã e exercendo cargos na administração, principalmente no exército. As origens estrangeiras desses indivíduos eram raramente ou nunca mencionadas (CANARD, 1964, p. 42-43).

Uma situação análoga era observada dentro do mundo muçulmano. Bizantinos poderiam ser integrados a força, em função de serem capturados. Eles se convertiam ao Islamismo, adotavam nomes árabes e serviam às autoridades muçulmanas, incluindo lutando em guerras contra os próprios bizantinos. Um exemplo é Leão de Tripoli, conhecido também pelo nome árabe Gulan Zurafa ou “servo de Zurafa”. Ele foi um almirante e governador de Tripoli. Sua origem era bizantina, tendo nascido na cidade de Antália, localizada no *thēma* de Cibirreota, mas fora capturado por piratas e se converteu ao Islamismo. Posteriormente, tornou-se governador e almirante de uma frota pirata, que, em 904, conquistou e saqueou Tessalônica, levando parte significativa de seus habitantes como escravos (LILIE et al, 2013, 24397, KAZHDAN, 1991, p. 1216).

Essas conversões não eram necessariamente forçadas. Andrônico Ducas era *domēstikos* das *scholai* sob Leão VI (886-912), na época o principal cargo do exército bizantino, mas ao se indispor com Samonas,

o eunuco-chefe da corte, decidiu fugir junto com a família e seu séquito pessoal para a fortaleza de Cabala, perto de Icônio, no distrito de *Anatolikôn*, em 907. Essa fuga foi inicialmente rebelião contra o imperador, uma vez que ela foi precedida pelo rechaço a um comando imperial. Contudo, ela foi a reação a um boato de que Andrônico Ducas seria cegado ao embarcar num barco que o levaria a campanha militar. Ao recusar o embarque, Andrônico fugiu pelo medo da reação de Leão VI. O imperador, então, enviou Gregório Iberitze, o novo *domēstikos*, para cercar Cabala e derrotar Andrônico. Ao ser informado disso, o rebelde pediu refúgio junto ao califa abássida al-Muktafi, que lhe concedeu. Assim, Andrônico partiu junto de seus familiares, dependentes e soldados leais, entre os quais, segundo fontes muçulmanas (ROSENTHAL, 1985, p. 180), duzentos soldados árabes. Primeiramente, eles foram para Tarso, posteriormente para Bagdá, onde o califa os recebeu com todas as honras. Contudo, o tratamento mudou quando o imperador tentou se reconciliar com Andrônico enviando um crisóbulo, um edito imperial, transmitindo o seu perdão. Esse documento, porém, caiu em mãos do califa (segundo as fontes bizantinas por ardil de Samonas). Sentindo-se melindrado, o califa mandou prender Andrônico e sua trupe, forçando-os a converterem-se, provavelmente sob tortura (LILIE et al, 2013, 20405, POLEMIS, 1968, p. 16-21). Um dos filhos de Andrônico, Constantino, pôde retornar a Constantinopla e se reconciliar com o imperador, para depois organizar uma rebelião e tentar tomar o poder. Constantino acabou morrendo nessa tentativa (LILIE et al, 2013, 23817, POLEMIS, 1968, p. 21-25). Não somente Andrônico foi convertido ao Islamismo, mas também

familiares e dependentes. Demetrios Polemis aponta que, entre 915 e 919, houve um governador do Egito chamado Abul-Hasan Dsuka al-Rumi, que ele supõe, pelo nome, ser alguém de origem bizantina e integrante da família Ducas (POLEMIS, 1968, p. 19, n. 15).

Antes de passar para o próximo caso é importante mencionar que, embora o ramo masculino da linhagem Ducas tenha se convertido ao Islamismo em 907 e sofrido um expurgo após a tentativa malsucedida de tomar o poder por Constantino Ducas em 913, sua fama e prestígio perduraram. Em 932, um impostor chamado Basílio passou a afirmar que era Constantino Ducas, logrando conquistar considerável apoio na Bitínia (POLEMIS, 1968, p. 24-25). No final do século XI, o historiador Miguel Pselo quis elogiar seus patronos, a dinastia imperial dos Ducas, que reinou entre 1059 e 1078, afirmando que eles seriam descendentes dos famosos Constantino e Pantério (IMPELLIZZERI, 1984, p. 296-297). Os imperadores Ducas – Constantino X (1059-1067) e Miguel VII (1071-1078) – podiam ser de fato descendentes dos Ducas do século X através de um ramo feminino, mas também é possível que eles eram parte de uma linhagem totalmente distinta mas com o mesmo nome, porém isso não impediu Pselo de tentar associar seus benfeitores aos feitos desses personagens célebres. As façanhas dos Ducas foram também uma das fontes de inspiração para a épica akritica (POLEMIS, 1968, p. 14-15). Tanto a mãe de Digenis Akrites quanto a donzela filha do General que o herói capturou e com quem se casou pertenciam a essa linhagem.¹⁰ Por

¹⁰ Sobre a ascendência da mãe de Digenis, JEFFREYS, 1998, p. 18-19, G, I, 267, p. 68-69, G, IV, 43, p. 70-71, G, IV, 59, p. 86-87, G, IV, 325, p. 248-249, E, 137. ¹⁰ Sobre a ascendência da esposa de Digenis, JEFFREYS, 1998, p. 86-87, G, IV, 325, p. 152-153, G, VI, 14, p. 176-177, G, VI, 414.

fim, uma obra encontrada num manuscrito do século XVIII conta os feitos de um certo Andrônico (Ducas?). Embora a versão disponível seja distante cronologicamente dos eventos acima narrados, é possível que eles tenham inspirado seu autor (BECK, 1971, 57-59).

Outro episódio relevante ao tema é a rebelião de Bardas Sclero entre 976 e 979 (LILIE et al, 2013, 20785). Essa rebelião possui elementos muito interessantes para o atual estudo porque Bardas, ao rebelar-se, não somente buscou apoio e recursos entre os bizantinos, mas também no outro lado da fronteira: ele se aliou com os emires Abu Dulaf de Amida e Abu Taglib ibn Hamdan de Martirópolis, com quem ele estabeleceu uma aliança matrimonial, recebendo deste tropas e dinheiro. Bardas também nomeou Ubaydallah, um xeique árabe convertido ao Cristianismo, como governante de Antioquia. Após sua derrota, Bardas Sclero acompanhado de trezentos soldados buscou refúgio junto ao emir de Bagdá, Adud al-Daula (949-978). Em Bagdá, ele foi recebido com honras. Nos anos que se seguiram, uma série de negociações entre os governantes buídas de Bagdá e o imperador Basílio II (976-1025) foi conduzida com objetivo de estabelecer condições para o retorno de Bardas. Os árabes utilizaram a situação para pressionar Constantinopla a aceitar concessões (BEIHAMMER, 2003, 21-57). Em 986, uma outra rebelião estourou em Bizâncio liderada por Bardas Focas. Assim, Sclero foi liberado pelos buídas com provável objetivo de aumentar ainda mais a instabilidade em Bizâncio. Depois de jurar retornar algumas fortalezas anteriormente tomadas pelos bizantinos dos buídas, Bardas Sclero é despachado acompanhado de seu séquito pessoal e outros soldados árabes.

Por fim, para exemplificar trocas de alianças políticas do lado dos bizantinos para dos muçulmanos, podemos mencionar, além do exemplo dos Ducas e de Bardas Sclero, o caso dos Gabras. No fim do século XI, quando a autoridade bizantina na Anatólia estava colapsando frente à invasão turca, os Gabras, até então uma linhagem de pouco destaque, lograram reconquistar a cidade de Trebizonda, no Ponto, sem auxílio imperial, de modo que passaram a se considerar governadores autônomos da região. No restante do século XI e ao longo do século XII, observa-se uma série de conflitos entre os Gabras e os imperadores em Constantinopla pelo controle da região. Para contrabalancear a pressão vinda da capital bizantina, os Gabras mantiveram uma relação muito próxima e amistosa com seus vizinhos muçulmanos do Sultanato Seljúcida de Rum e o Emirado Danishmend, sendo que alguns Gabras se ligaram por matrimônio a eles e lhes serviram como soldados e diplomatas (BRYER, 1980, p. 164-187).

Podemos então concluir com alguns apontamentos. As fronteiras eram um local de encontros, mas esses não eram necessariamente violentos. O outro lado não era somente uma fonte de agressão, mas também de possibilidades. Em momentos de conflitos com a autoridade central em Bagdá ou em Constantinopla, os potentados fronteiriços podiam buscar entre os vizinhos apoio, obviamente não de forma desinteressada, ou mesmo refúgio se suas ambições políticas fossem derrotadas. Em momentos de paz, a transição poderia igualmente acontecer, também motivada por cálculos políticos. A religião, esse aspecto considerado tão central na concepção comum do Medieval, poderia ser facilmente abandonada por outra caso os benefícios

oferecidos se mostrassem atraentes o suficiente. Obviamente, havia conversões forçadas, embora raras, principalmente em caso de prisioneiros de guerra ou pessoas capturadas durante ataques. Se fenômenos análogos poderiam ser observados em ambos os lados das fronteiras, o processo como isso era feito variava. As formas de integração de potentados cristãos convertidos ao Islamismo ao mundo muçulmano se davam por meio das estruturas tribais árabes e turcas. Essa era uma prática já existente desde os primeiros anos do Islamismo que foi mantida em épocas posteriores (PREISER-KAPPELLER, 2018, 99-100; HOYLAND, 2015, 158-161, EGER, 2015, p. 290-293). Já a forma de integração de elites locais muçulmanas convertidas ao Cristianismo era a através de sua inserção no sistema imperial.

7. RELAÇÃO COM AUTORIDADES CENTRAIS

As conclusões acima apresentadas sobre como Império Bizantino cooptava potentados fronteiriços vizinhos estão baseadas em fontes narrativas e prescritivas que descrevem com detalhes como esse processo era realizado. Além dessas obras, dispomos de uma série de recomendações composta por um certo Cecaumeno que viveu na segunda metade do século XI. Já houve tentativas de tentar identificar exatamente quem era o autor. Contudo, o nome “Cecaumeno” era relativamente comum na aristocracia bizantina e os detalhes autobiográficos fornecidos pelo autor não podem ser ligados ou associados com nenhum dos outros Cecaumenos que conhecemos através de outras fontes. Pela obra, é possível afirmar que o autor era

um grande proprietário da Grécia Central e um oficial militar ativo entre os anos de 1020 e 1078 (SAVVIDES, 1986-1987, p. 15-21).

Chegando ao final da sua vida, ele escreveu um conjunto eclético de conselhos que tratam de diversos temas: desde a vida de um grande proprietário rural até as razões pelas quais não se deve acreditar em dragões, passando por aspectos relacionados à carreira no Exército, na Igreja e na administração civil. As partes que nos interessam são os conselhos dirigidos aos *akritai* (SPADARO, 1998, p. 94-129) e aos toparcas (SPADARO, 1998, p. 232-243). É importante recordar que estamos tratando aqui de um período pós-expansão territorial bizantina, quando os antigos distritos fronteiriços – *kreisūrai* – foram expandidos e transformados em *thēmata* cujos objetivos não eram mais vigiar os movimentos dos vizinhos árabes e alertar os governadores dos distritos interiores em caso de incursões, mas servir de base para ofensivas. Ou seja, o foco da estratégia deixou de ser a defesa e passou a ser o ataque (HALDON, 1999, p. 84-85). Na obra de Cecaumeno, o termo *akrites* não define os vigilantes das fronteiras, mas os comandantes dos distritos fronteiriços. Já o termo toparca – similarmente ao *akrites* – não é um termo técnico, por isso seu sentido mudava de acordo com o contexto em que ele era usado (CHEYNET, 1984, p. 215-224). Na obra de Cecaumeno, os toparcas são príncipes autônomos estrangeiros cujos territórios eram contíguos à Bizâncio.

Cecaumeno diz que, caso um *akrites* for vizinho de um toparca, ele não deve provocá-lo, porque isso incitaria os outros toparcas a agir contra o *akrites* e contra os bizantinos. Contudo, se um toparca atacar o *akrites* sem provocação, o último deve operar cuidadosamente e não

reagir diretamente, mas fingir que está tudo bem, enviando presentes e dando sinais de conciliação. Aí quando o toparca estiver se sentindo seguro, o *akrites* deve organizar um ataque surpresa. Assim, ele derrotaria o inimigo, conquistando respeito dos amigos e inimigos, assim como recompensas do imperador (SPADARO, 1998, p. 102-103). Curiosamente, em suas recomendações ao toparca, Cecaumeno faz advertências sobre manifestações de boas intenções vindas dos comandantes dos distritos fronteiriços bizantinos. Ele diz que, se este enviar presentes ao toparca, ele deve enviar algo também. Porém, o toparca precisa estar atento a tais gestos porque a intenção do *akrites* era torná-lo seu amigo para, assim, criar uma sensação de confiança. Quando o toparca estiver se sentindo seguro, o comandante fronteiriço atacaria sua fortaleza e seus territórios (SPADARO, 1998, p. 242-243).

A intenção de Cecaumeno ao dar conselhos ao toparca sobre como lutar contra o representante do imperador nas fronteiras, a quem o autor serviu por toda sua vida, não está clara, mas as duas recomendações lidas em paralelo nos permitem entender as relações entre os potentados estrangeiros vizinhos do Império – sejam eles emires árabes, chefes tribais turcos ou príncipes caucasianos – e os *akritai*, que, nesse contexto, são os representantes do governo imperial na fronteira. É uma relação que na superfície era cordial e amigável, marcada por gestos de amizade como trocas de presentes, mas que, por trás de tais cortesias, era tensa e marcada pela desconfiança. Agressões podiam irromper a qualquer momento e qualquer distração poderia resultar na ruína tanto de um quanto de outro.

É também importante recordar os episódios das rebeliões de Andrônico Ducas em 907 e Bardas Sclero entre 976 e 979 acima analisados. Ambos foram altos oficiais militares bizantinos, inclusive exercendo o cargo de *domēstikos* das *scholai*, o mais alto da hierarquia militar da época, e com experiência no *front* oriental do Império. Eles aproveitaram esse tempo não somente para combater as guerras do imperador, mas também cultivar relações com as lideranças muçulmanas locais e as de Bagdá, provavelmente através dessa troca de gentilezas recomendada por Cecaumeno. Essas relações permitiram que ambos buscassem apoio político e encontrassem um refúgio quando suas rebeliões fracassaram.

Segundo Cecaumeno, os comandantes dos distritos fronteiriços bizantinos tinham que estar atentos não somente a seus vizinhos, mas a seus próprios soldados. O autor recomenda que, se um comandante fronteiriço perceber insubordinação, ele deve agir com tato, pois uma reação dura poderia resultar em caos e na própria ruína. Então, ele deve conduzir uma investigação cuidadosa, mas, ao mesmo tempo, ignorar outras coisas, sem mostrar preocupação. Se os subordinados perceberem que o comandante está inquieto, eles poderão, por desespero, iniciar uma rebelião ou perderão o respeito pelo comandante. Se esse método não obtiver resultado e uma repressão for necessária, o comandante deve garantir que ele seja bem-sucedido (SPADARO, 1998, p. 94-95). Ou seja, Cecaumeno reconhece que o comandante dos distritos fronteiriços deve exercer mais leniência e cuidado do que o normal em caso de insubordinação, mas não explica o porquê de tal recomendação. Porém, podemos inferir que ele estava

numa situação mais frágil do que de seus colegas do interior. A distância de Constantinopla e a proximidade com os inimigos resultavam que, em caso de rebelião, o auxílio ao comandante vindo da capital demoraria para chegar. Da mesma forma, os adversários do outro lado da fronteira poderiam se aproveitar da situação dando apoio aos revoltosos ou mesmo invadindo o território.

A relação direta, isto é, sem intermediários como governadores e comandantes, entre lideranças fronteiriças estrangeiras e o poder central em Constantinopla era, segundo Cecaumeno, igualmente tensa. Ele recomenda ao toparca a não confiar no imperador (!) quando ele lhe oferecer presentes e honrarias em troca de seu território, pois, no momento em que o toparca cedê-lo ao imperador, ele será desprezado pelo monarca e tratado como um escravo. O toparca começará a temer mesmo aos seus súditos, os quais, caso tenham algum problema, irão direto ao imperador com denúncias falsas. Isso será utilizado para arruinar o toparca, que será exilado e perderá suas propriedades (SPADARO, 1998, p. 232-235).

Aqui, Cecaumeno faz uma clara referência ao tradicional *modus operandi* bizantino para cooptar príncipes fronteiriços autônomos estrangeiros, mas o faz de forma negativa. É interessante apontar aqui que o conjunto de conselhos de Cecaumeno tem sido tratado por alguns bizantinistas como representativo de toda uma classe: os grandes proprietários e oficiais imperiais (ANGOLD, 1997, p. 97-98, SAVVIDES, 1986-1987, p. 16). Não saber claramente quem foi o autor ajuda a despersonalizar os seus escritos. Porém, seria equivocado tratar Cecaumeno e suas opiniões como representativa de todo um estrato

social. Pelo contrário, por toda sua obra observa-se um pessimismo com relação a humanidade e um fatalismo que lhe é muito particular, que não é um traço da mesma camada social dele, ou mesmo de toda sociedade bizantina (KAZHDAN; EPSTEIN, 1985, p. 208, GALATARIOTOU, 1996, p. 325-328, sobre amizade em Bizâncio, KAZHDAN; CONSTABLE, 1982, p. 28-29, MULLETT, 1988, p. 3-24). Assim, o temor de ser traído por pessoas que se apresentam como seus amigos não é exclusivo de seus conselhos relacionados ao mundo fronteiriço, mas está presente em toda obra. Mesmo assim, o ambiente tensionado apresentado por Cecaumeno em seus conselhos aos comandantes fronteiriços e aos toparcas deveria ser inerente às relações entre elites de diferentes lados da fronteira, entre lideranças políticas locais e populações fronteiriças, e entre fronteiriços e autoridades centrais em Bagdá e Constantinopla, mesmo em épocas de paz.

Pertinente à relação entre fronteiriços e autoridades centrais há um interessante episódio no Épico de Digenis Akrites na versão Grottaferrata: um encontro entre o herói e o imperador (JEFFREYS, 1998, p. 124-133, G, IV, 971-1093). Uma característica interessante na épica akrítica é que os poderes institucionais – Estado e Igreja – estão completamente ausentes. Há, sim, um entendimento claro de que a *Romania*, como os bizantinos chamavam o Império Bizantino, é a sua pátria, um território com identidade e delimitação próprias, mas ela se caracteriza pela beleza, por ser o lar do herói, por ser cristã, e não pelas autoridades políticas que a governavam, pelas leis que regulavam a vida social ou pela estrutura eclesiástica (KALDELLIS, 2019, p. 96-97). Dessa

forma, o imperador, quando aparece, é quase um estrangeiro no Épico de Digenis.

De acordo com o épico, o imperador “Basílio, o Afortunado” ouve falar dos feitos de Digenis quando estava em campanha contra os “persas” e envia uma carta convocando o herói a sua presença. Digenis responde com outra missiva afirmando estar honrado pelo convite, mas diz que o imperador deveria vir até ele com poucos soldados. O herói justifica o pedido pelo fato de o imperador ter jovens soldados que poderiam desrespeitá-lo, de modo que Digenis seria obrigado a privar o monarca de tais guerreiros. Ao invés de se sentir afrontado por tal resposta, a admiração do imperador pelo jovem aumenta. Assim, ele vai até a fronteira para encontrar Digenis com um pequeno séquito. Chegando lá, o herói vai de encontro ao imperador, prostra-se diante dele e lhe dá boas-vindas. O imperador desce de seu trono para abraçar e beijar o jovem e pergunta se ele deseja algo. Digenis responde que nada deseja. Em seguida, faz uma série de recomendações ao imperador de acordo com modelos tradicionais de virtude imperial e lhe dá o tributo que a cidade de Icônio anteriormente pagava ao imperador. O monarca se regozija com o ato e recompensa Digenis com o título de patrício (*patrikios*)¹¹ e vestes imperiais, assim como lhe restitui as posses de seu avô, anteriormente confiscadas. Mais importante, ele confirma a autoridade de Digenis sobre toda fronteira e promete ratificar essa decisão por meio de um édito imperial (*crisóbulo*). Em seguida, Digenis doma um cavalo chucro e mata um leão em frente do imperador. Após

¹¹ Um título cortesão de alta posição hierárquica

tais feitos heroicos, ambos se despedem e partem, o imperador de volta ao exército e Digenis à sua esposa.

Esse episódio é repleto de elementos relevantes para este estudo. Porém, é antes necessário tocar brevemente na questão da datação. A épica akrítica é um gênero literário e não um relato histórico. A de Digenis, por exemplo, é frequentemente datada como tendo sido composta no formato próximo do que conhecemos em algum momento entre o final do século XI e início do século XII, quando esse universo fronteiriço que serve de cenário já não mais existia ou tinha sofrido fortes mudanças em função da chegada de grupos nômades turcomanos. Desse modo, o épico demonstra claras influências da época na qual foi composta, seja pela ambientação romântica, que nos remete a literatura de corte da época dos Comnenos (1081-1182), ou por alguns detalhes que conecta a obra ao contexto político do período de sua composição. Um exemplo é a cessão por Digenis do tributo até então pago pelos habitantes de Icônio ao imperador que, de outro modo, somente seria pago “contra vontade deles (JEFFREYS, 1998, p. 128, G, IV, 1044: *παρ’ ἐκείνων ἀκόντων*)”. Até o final do século XI, Icônio era parte do Império Bizantino, mas, com a invasão turca, a cidade foi tomada por nômades turcomanos e posteriormente se tornou a capital do Sultanato Seljúcida de Rum (BEIHAMMER, 2017, p. 276-278). Logo, considerando o contexto entre o final do século IX e o início do XI, o pano de fundo da épica bizantina, Icônio estava sob domínio bizantino e naturalmente devia pagar os impostos devidos, de modo que não faz o menor sentido que essa cidade somente cederia tributos ao imperador contra a sua vontade. Porém, ao mencionar esse detalhe, a obra nos leva diretamente

ao século XII. É importante apontar que a reconquista da Anatólia pelos bizantinos – ainda uma possibilidade nessa época – culminaria com a tomada de Icônio, a capital seljúcida. Esse foi um objetivo perseguido com mais ou menos afinco pelos imperadores Comnenos. Então, a menção indireta de sua subjugação pelo herói, o qual epitomizava as virtudes da aristocracia que passou a controlar Bizâncio a partir de 1081, é bastante simbólico, pois conecta Digenis às aspirações políticas dos Comnenos (KAZHDAN; EPSTEIN, 1985, p. 117-119; DIAS, 2010b).

Ainda assim, o Épico de Digenis apresenta muitos elementos do passado anterior a invasão turca. A audiência do imperador ao herói (ou vice-versa) é um deles. O episódio ilustra com fidedignidade a tensa relação de desconfiança e de interdependência entre o poder imperial e o grupo de famílias aristocráticas que compunha o oficialato do exército a partir do século X, muitas das quais tinham sua origem nas regiões fronteiriças do Império. Embora possamos descrever o Império Bizantino como um “estado”, ele era bem diferente de um estado moderno. Seu nível de impessoalidade era limitado, de forma que ele estava todo imbricado por redes e interesses patrimoniais, no topo dos quais estava o imperador (MAGDALINO, 1989, p. 185-186). Além do mais, seu objetivo limitava-se somente a coleta de impostos e manutenção das fronteiras, de modo que sociedades provinciais eram deixadas para se regularem de acordo com as balanças de forças locais (NEVILLE, 2004, p. 2-3). Naturalmente, elites locais – grandes proprietários laicos e eclesiásticos, como mosteiros, assim como funcionários imperiais – acabavam tomando a função de lideranças locais e reguladores da sociedade provincial (IDEM, p. 165-167). Desse modo, a presença do

imperador naturalmente provocava um desequilíbrio, pois ele, principalmente acompanhado do exército, suplantava as lideranças locais e tinha capacidade de rearranjar as balanças de poder existentes. Assim, entende-se o melindre inicial de Digenis Akrites ao receber a notícia de que o imperador estava nas cercanias liderando seu exército, e o pedido (ou exigência) por parte do herói para que o imperador não viesse acompanhado de todos seus soldados.

A resposta de Digenis poderia ter sido entendida como uma afronta ao imperador, mas não o foi. O monarca decidiu ser generoso e aceitar ir até o herói com um pequeno séquito, ao invés de convocá-lo a sua presença. No encontro, vemos então o outro lado da relação: a de interdependência. Apesar da altivez do herói, ele reconhece a autoridade imperial, inclusive curvando-se frente a ele no tradicional gesto de *proskýnesis*, que representava submissão (BRUBAKER, 2009, p. 36-56), e lhe concede os tributos de Icônio, que há tempos não era mais pago. Em troca, o imperador reconhece através de um édito imperial, ou seja, oficialmente, a autoridade de Digenis sobre as fronteiras. O ato foi acompanhado da cessão dos tradicionais símbolos de autoridade delegada: o título de patrício e as vestes imperiais. Essa troca é característica da relação entre imperador e oficialato militar no século X. Nessa época, os imperadores não mais conduziam exércitos, deixando essa tarefa aos seus generais, que eram retribuídos com títulos, cargos, privilégios e isenções (KRSMANOVIĆ, 2008, p. 19-28).

O episódio, portanto, ilustra a dinâmica dessa relação: o imperador dependia de seus generais para defender ou expandir as fronteiras imperiais, e as linhagens aristocráticas, cuja identidade era

profundamente ligada à carreira militar, dependiam do imperador para ascender na hierarquia, enriquecer e receber símbolos que eram fonte de prestígio e status na sociedade em que viviam. Não era uma dinâmica perfeita, uma vez que o interesse dos imperadores e de seus generais não estavam sempre alinhados. Os monarcas não eram capazes de satisfazer todas as ambições. Essa aristocracia não era unificada, mas fragmentada em diversos grupos, cujos interesses eram fluídos e estavam frequentemente em conflito. Logo, insatisfações e crises eram inevitáveis. Ademais, para alguns as mais altas posições no exército ou os mais altos títulos cortesãos não bastavam, resultando em rebeliões encabeçadas por comandantes militares com objetivo de derrubar o imperador reinante e substituí-lo.

CONCLUSÃO.

Num estudo recente, Johannes Preiser-Kapeller (2018) afirma que, entre os anos 700 e 900, poderes imperiais criaram relações de clientelismo com elites fronteiriças para, assim, ter acesso a sua expertise bélica e administrativa. No período estudado, Constantinopla cooptou muitos indivíduos de origem armênia, e Bagdá grupos de origem turca. O autor então observou o surgimento de uma “koiné aristocrática”, isto é, “uma combinação de trocas rituais e elementos de um ‘habitus’ guerreiro mutualmente compreensível através da fronteira para estabelecer e manter ligações de clientelismo e fidelidade numa ampla área de Bizâncio a Ásia Central (p. 101)”. Essa linguagem em comum permitiria que o mesmo aristocrata se sentisse em casa nas

cortes de Constantinopla, Bagdá e na capital chinesa de Chang'an. Essa estratégia, no entanto, resultou em crises nesses núcleos imperiais, pois os membros das elites fronteiriças cooptados para o séquito do imperador ou do califa formavam, por sua vez, suas próprias redes de apoiadores que, frequentemente, competiam com as redes centradas nos monarcas. Além disso, origens em comum promoviam cooperação entre grupos diferentes (PREISER-KAPPELLER, 2018, 104-105). O resultado desse desenvolvimento teria sido o enfraquecimento do poder central em função de tendências centrífugas de fragmentação do poder e sua redistribuição nas mãos dessas elites anteriormente cooptadas por ele. Essa tendência teria resultado na perda de poder político real pelo califa abássida e sua transformação em um monarca cerimonial na segunda metade do século IX (IDEM, 110-111).

No caso de Bizâncio, Preiser-Kapeller (2018, p.111) afirma que “em oposição, a dinâmica de rede de clientela somente trouxe uma mudança na dinastia governante e não uma redução do poder central como no caso chinês e abássida [tradução minha]”. Aqui o historiador austríaco está se referindo a tomada de poder por Basílio, o Macedônio, que, ao assassinar o imperador Miguel III (842-867) em 867, depôs a dinastia Amoriana e fundou a dinastia Macedônica. Basílio foi inicialmente um camponês de origem balcânica que migrou para Constantinopla e logrou uma extraordinária ascensão social, tornando-se o favorito do imperador que o promoveu para a posição de coimperador. O assassinato de Miguel III foi realizado com participação de diversos membros do séquito imperial, muitos dos quais eram de origem armênia. Assim, Preiser-Kapeller interpreta esse evento como uma

consequência da dinâmica de cooptação de integrantes de elites fronteiriças ao aparato imperial. Ele também afirma que “a longo prazo, as dinâmicas de construção de redes entre a família imperial, a elite no núcleo e na periferia e a emergência de intermediários também resultaram numa modificação significativa nas balanças de poder no Império Bizantino, especialmente a partir do fim do século X, culminando na severa crise (com um quase colapso) no fim do século XI, mas isso está além do escopo do presente trabalho [tradução minha].”

O estudo aqui desenvolvido trata exatamente do período posterior ao do estudo de Preiser-Kapeller, e muitos aspectos estudados estão em consonância com o que foi por ele observado. Ele afirma, por exemplo, que uma das expressões da “koiné aristocrática” seria a literatura épica encontrada por toda a Eurásia que celebra cavaleiros heroicos demonstrando seu valor combatendo feras e inimigos em nome de seus patronos reais [tradução minha] (2018, p.103). A manifestação bizantina desse fenômeno foi, sem sombra de dúvida, a épica akrítica. Contudo, ela teve suas especificidades, sendo a principal delas a quase ausência do representante do poder central, o imperador. Quando ele aparece, sua autoridade é reconhecida *pro forma*, pois ele é um *outsider* naquele mundo e a tensão entre ele e o herói, representante literário da elite fronteiriça, é palpável. O herói akrítico luta por vingança, por honra e pelo amor à Romania, a terra dos romanos, que nessas obras é praticamente desvinculada de qualquer autoridade política. Já o estrangeiro, embora inimigo e agressor, é parte daquele mundo e, como já observou Hans-Georg Beck (1971, 74-75, 95), com quem a conciliação é sempre possível.

Essas composições literárias, apesar de fantasiosas e possivelmente compostas em suas versões atuais ou muito próximas das atuais num período posterior, refletem um contexto histórico real. Tanto no lado muçulmano quanto no lado bizantino, a autonomia era buscada com afinco. As fronteiras muçulmanas ficaram independentes por processos quase orgânicos: Bagdá, o centro do poder abássida, foi dominada por grupos de origens fronteiriços, no caso turcos vindos da Ásia Central. Na dinâmica explanada por Preiser-Kapeller, estes foram trazidos pelos califas para reforçar seu poder, mas acabaram por controlar seu patrono. Enquanto isso, as regiões distantes do núcleo de poder se tornaram autônomas. Algumas dessas novas lideranças romperam completamente com o Califado, como os Fatímidas no norte de África e Egito, mas outras continuaram a reconhecer no califa uma importante fonte de legitimidade. Um desses foram os Hamdanidas, a dinastia árabe que passou a controlar o norte da Síria. Além de buscar reconhecimento entre os Abássidas, sua legitimidade foi estabelecida através da *jihād*: a luta contra o infiel – no caso, os bizantinos – para proteção do Islã. Em Bizâncio, o poder central não entrou em colapso, mas isso não evitou o surgimento de uma elite fronteiriça com aspirações à autonomia. Isso inicialmente não resultou em esforços na direção de enfraquecer o poder central. Ele ainda exercia uma atração muito grande, de modo que essas elites fronteiriças buscaram no aparato estatal, principalmente nas forças armadas, poder, riqueza e prestígio. No entanto, à semelhança do que aconteceu com o Califado Abássida, esses comandantes fronteiriços se tornaram indispensáveis ao poder central pela sua expertise técnica e pelas redes de dependência

que eles formaram entre os soldados, passando a ambicionar não somente posições de liderança, mas o controle sobre a política militar do Império, principalmente no *front* oriental. Por fim, isso resultou em conflito com os imperadores em Constantinopla, culminando nas grandes rebeliões militares durante o reinado de Basílio II (976-1025).

Outro tema importante nas canções akriticas foi a relação aristocrática transfronteiriça. Temas como a guerra, rapto e o cativo refletem realidades históricas concretas das fronteiras árabe-bizantinas entre os séculos IX e XI. Nesse sentido, o personagem do filho do Armuris indo resgatar o pai e trucidando multidões de árabes em seu caminho era seguramente uma fantasia escapista para seus ouvintes e leitores, familiarizados com a tragédia de ter seus familiares e amigos capturados e levados a terras distantes para nunca mais os verem. Porém, todas essas histórias de conflito, morte e rapto terminam em conciliação. Talvez aí vejamos um indício do que observou Yannis Stouraitis: as populações provinciais se identificavam mais com aqueles que viviam nas proximidades do que com uma distante autoridade imperial (STOURAITIS, 2020, p. 6-12). Pode ser também a consequência da situação exposta pelos conselhos de Cecaumeno: o comandante fronteiriço tinha como obrigação estabelecer relações com o potentado estrangeiro vizinho para vigiar suas atividades e, caso ele se distraísse, tomar seu território. Embora a princípio essas ligações tenham sido estabelecidas segundo o interesse do governo imperial ao qual os comandantes fronteiriços serviam, elas muito bem podiam servir e de fato serviam para interesse próprio, pois resultavam em alianças políticas e matrimoniais que por sua vez eram utilizadas para expandir

a influência e o poder desses comandantes fronteiriços. No caso de conflitos com o poder central, essas ligações eram fonte de apoio e recurso, e, no caso de derrota, refúgio. Isso resta evidente no caso da fuga de Andrônico Ducas em 907 e da rebelião de Bardas Skleros iniciada em 976.

No final do século XI, as fronteiras orientais bizantinas passaram por mudanças profundas, resultantes da chegada de dois novos atores: os já mencionados grupos nômades turcomanos e os cruzados a partir de 1096. Após um período de intransigência dos soldados de Cristo com relação aos muçulmanos, eles foram forçados, principalmente devido à fundação dos estados cruzados, a coexistir com potentados turcos e árabes que lhes avizinham e governar uma população eclética, na qual o elemento muçulmano era numeroso. A partir de então, podemos observar alguns fenômenos já presentes na relação entre bizantinos e muçulmanos: por um lado, conflito bélico e violência, por outro, o estabelecimento de relações cordiais baseadas em interesses e valores compartilhados (FRIEDMAN, 2002). Assim vemos que, apesar da mudança de atores, algumas dinâmicas transfronteiriças desenvolvidas durante séculos de coexistência forçada entre bizantinos e muçulmanos foram continuadas pelos recém-chegados.

FONTES PRIMÁRIAS

Castillo Didier, Miguel (tr.). *Poesía Heroica Griega: Epopeya de Diyenís Akritas, Cantares de Armuris y de Andrónico*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994, p. 313-329.

Dagron, Gilbert; Mihăescu, Haralambie (ed.). *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*. Tradução por Gilbert Dagron. Apêndice "Les

- Phocas” por Jean-Claude Cheynet. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1986. FRENDO, David; FOTIOU, Athanasios (tr.). *John Kaminiates: The Capture of Thessaloniki*. Perth: Australian Association for Byzantine Studies, 2000.
- Impellizzeri, Salvatore (ed.). *Michele Pselo: Imperatori di Bisanzio (Cronografia) Volume II (Libri VI 76-VII)*. Comentário por Ugo Criscuolo e tradução por Silvia Ronchey. 4^o ed. Milão: Arnoldo Mondadori, 1984.
- JEFFREYS, elizabeth (ed., tr.). *Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial versions*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1998.
- Kratchkovsky, I.; Vasiliev, A. (ed., tr.). ‘*Histoire de Yahya-ibn-Sa’id d’Antioche: Continuateur de Sa’id-ibn-Bitriq’*, Fascículo I. In: Graffin, R.; Nau, F. *Patrologia Orientalis*, vol. 18. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1924, p. 699-833
- Moffatt, Ann; Tall, Maxeme (tr.). *Constantine Porphyrogenetos: The Book of Ceremonies*. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Müller, Karl (ed., tr.). *Fragmenta historicorum graecorum*, vol. 4. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1851, p. 181-199.
- ROSENTHAL, Franz (tr.). *The History of al Tabarī*. Vol. 38: The Return of the Caliphate to Baghdad. Albany: State University of New York, 1985.
- Spadaro, Maria Dora (ed., tr.). *Cecaumeno: Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*. Alessandria: Edizione dell’Orso, 1998.
- TALBOT, Alice-Mary; SULLIVAN, Sullivan (tr.). *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*. Com auxílio de George T. Dennis e Stamatina McGrath. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2005.

FONTES SECUNDÁRIAS

- ANDERSON, Glaire D. Islamic Spaces and Diplomacy in Constantinople (Tenth to Thirteenth Centuries C.E.). *Medieval Encounters*. Leiden: Brill, 15, 2009, p. 86-113.
- ANGOLD, Michael. *The Byzantine Empire: A Political History (1025-1204)*. 2a ed. Londres; Nova York: Longman, 1997.

- ANGOLD, Michael. *Bizâncio: A ponte da Antigüidade para a Idade Média*. Tradução Alta Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- BEATON, Roderick. *The Medieval Greek Romance*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1989.
- BECK, Hans-Georg. *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. Munique: C. H. Beck, 1971.
- BECK, Hans-Georg. Actus fidei, Wege zum Autodafé. *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1987*. Munique: C. H. Beck, 3, 1987, p. 3-72.
- BECK, Hans-Georg. *Vom Umgang mit Ketzern: Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*, Munique: C. H. Beck, 1993.
- BEIHAMMER, Alexander. Der harte Sturz des Bardas Skleros: Eine Fallstudie zu zwischenstaatlicher Kommunikation und Konfliktführung in der byzantinisch-arabischen Diplomatie des 10. Jahrhunderts. *Römische Historische Mitteilungen*. Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 45, 2003, p. 21-57.
- BEIHAMMER, Alexander. *Byzantium and the Emergence of the Muslim-Turkish Anatolia, ca. 1040–1130*. Londres; Nova York: Routledge, 2017.
- Bonner, Michael. The Waning of Empire 861-945. In: Robinson, C. F. (ed.). *The New Cambridge History of Islam, Vol. 1*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2011, p. 305-359.
- BRUBAKER, Leslie. Gesture in Byzantium. *Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, 203, 4, 2009, p. 36-56.
- BRYER, Anthony A. M. A Byzantine Family: The Gabrades, c. 979–c. 1653. In: Idem (ed.). *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Londres: Routledge, 1980, p. 164-187.
- CANARD, Marius. Les Relations Politiques et Sociales Entre Byzance et les Arabes. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington: Dumbarton Oaks, 18, 1964, pp. 33-56.
- CAVALLO, Guglielmo. Ai confini dell'impero: Appunti sulle culture di frontiera a Bisanzio. In: MERISALO, O. *Frontiers in the Middle Ages*. Louvain-la-neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2006, p. 293-302.

CHEYNET, Jean-Claude. Toparque et topotèrètès à la fin du 11e siècle. *Revue des études byzantines*. Paris: Institut français d'études byzantines, 42, 1984. p. 215-224.

CHEYNET, Jean-Claude. *Pouvoir et Contestations à Byzance (963–1210)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.

CHEYNET, Jean-Claude. Les Phocas. In: Idem. *La société byzantine: L'apport des sceaux*, Vol. 2. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008, p. 473-497 [publicado originalmente em Dagrón, G.; Mihăescu, H. *Le traité sur guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1986, p. 289-315].

DÉDÉYAN, Gérard. Le rôle des Arméniens sur la frontière sud-orientale de Byzance, puis dans les États de Croisade. In: MALAMUT, Élisabeth (ed.). *Dynamiques sociales au Moyen Âge, en Occident et en Orient*. Aachen: Presses universitaires de Provence, 2010, p. 137-149. Disponível em <<http://books.openedition.org/pup/6755>> e Acesso em 26/02/2023.

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio Dias. *Das fronteiras para Constantinopla: inserção da canção de Digenis Akrites no cenário político bizantino (Séculos XI e XII)*. Dissertação de mestrado, História, Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, 2010a.

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio Dias. La construcción de los dos palacios: la composición del Poema de Diyenís Acríta y la reivindicación de la hegemonía anatólica de Alejo Comneno. *Erytheia*. Madri: Asociación Cultural Hispano-Helénica, 31, 2010b, p. 55-73.

DICKEY, Eleonor. Classical Scholarship: The Byzantine Contribution. In: Kaldellis, Anthony; Siniosoglou, Niketas (ed.). *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2017, p. 63-78.

EGER, A. Asa. *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange among Muslim and Christian Communities*. Londres; Nova York: I. B. Tauris, 2015.

EL CHEIKH, Nadia Maria. *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University Press, 2004.

EL HIBRI, Tayeb. *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2021

- FELIX, Wolfgang. *Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert: Geschichte der politischen Beziehungen von 1001 bis 1055*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.
- FRIEDMAN, Yvonne. *Encounter between Enemies: Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Leiden; Boston; Colônia: Brill, 2002.
- GALATARIOU, Catia. Open space / closed space: the perceived worlds of Kekaumenos and Digenes Akrites. In: Mullett, Margaret; Smythe, Dion (ed.). *Alexios I Komnenos: Papers of the Second Belfast Byzantine International Colloquium, 14–16 April 1989*, Belfast: Priory Press, 1996, p. 302-328.
- GREGORY, Timothy E. Melchites. In: Kazhdan, Alexander (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium: Vol. 2*. Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1332.
- HALDON, John. *Warfare, State and Society in the Byzantine World: 565–1204*. Londres; Nova York: 1999.
- HALDON, John F.; KENNEDY, Hugh. The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands. *Zbornik radova Vizantološkog instituta*. Belgrado: Institute for Byzantine Studies, 19, 1980, p. 79-116 (reimpresso em BONNER, Michael (ed.). *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 141-178).
- HOLMES, Catherine. Byzantium's Eastern Frontier in the Tenth and Eleventh Centuries. In: ABULAFIA, David; BEREND, Nora (ed.). *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Londres; Nova York: Routledge, 2002, p. 83-104.
- HOLMES, Catherine. Political elites in the reign of Basil II. In: Magdalino, Paul (ed.). *Byzantium in the Year 1000*. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 35-69.
- HOLMES, Catherine. *Basil II and the Government of the Empire (976–1025)*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HOYLAND, Robert. *In God's Path: The Arab Conquest and the creation of the Islamic Empire*. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2015.
- JOUANNO, Corinne. Shared Spaces: Digenis Akritis, the Two-Blood Border Lord. In: CUPANE, Carolina; KRÖNUNG, Bettina (ed.). *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 260-284.

- KALDELLIS, Anthony. *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*. Nova York: Oxford University Press, 2017.
- KALDELLIS, Anthony. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Cambridge, EUA, Londres: Harvard University Press, 2019.
- KARATOLIOS, Konstantinos. Travelling as a Hostage: The Testimony of Kaminiates's Capture of Thessalonike. In: Stojkovski, Boris (ed.). *Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature*, Vol. 1. Budapeste: Trivent, 2020, p. 19-32.
- KAZHDAN, Alexander; CONSTABLE, Giles. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Medieval Studies*. Washington: Dumbarton Oaks, 1982.
- KAZHDAN, Alexander; EPSTEIN, Ann Wharton. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1985.
- KAZHDAN, Alexander. Leo of Tripoli. In: Idem (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium: Vol. 2*. p. 1216.
- KRSMANOVIĆ, Bojana. Maleinos Family. In: *Encyclopaedia of the Hellenic World, Asia Minor*. Foundation of the Hellenic World, 2008. Disponível em <<http://asiaminor.ehw.gr/forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaID=7766>> e Acesso em 26/02/2023.
- KRSMANOVIĆ, Bojana. *The Byzantine Province in Change: On the Threshold Between the 10th and the 11th Century*. Belgrado; Atenas: Institute for Byzantine Studies; Institute for Byzantine Research, 2008.
- LILIE, Ralph-Johannes. Byzanz und der Islam: Konfrontation oder Koexistenz? in: Piltz, Elisabeth (ed.). *Byzantium and Islam in Scandinavia: Acts of a Symposium at Uppsala University June 15-16, 1996*. Jonsered: Paul Åströms förlag, 1998, p. 13-26.
- LILIE, Ralph-Johannes et al (eds.). *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit: Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns*. 8 Volumes. Berlim, Nova York: De Gruyter, 2013. Disponível em <<https://www.degruyter.com/database/pmbz/html>> e Acesso em 26/02/2023.
- MAGDALINO, Paul. Honour among Romaioi: The Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos. *Byzantine and Modern Greek Studies*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 13, 1989, p. 183-218.

- MAKSYMCIUK, Katarzyna. *The Two Eyes of the Earth: The Problem of Respect in Sassanid-Roman Relations. Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Durham: Duke University Press, 58, 2018, 591-606.
- MARSHAM, Andrew; HANNE, Eric; STEENBERGEN, Jo Van. *Islamic World: Community, Leadership and Contested Patterns of Continuity*. In: HOLMES, Catherine et al (ed.). *Political Culture in the Latin West, Byzantium and the Islamic World, c.700–c.1500: A Framework for Comparing Three Spheres*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2021, p. 330-364.
- MULLETT, Margaret. *Byzantium: A Friendly Society? Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, 118, 1988, p. 3-24.
- NEVILLE, Leonora. *Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.
- OSTROGORSKY, Georg. *Geschichte des byzantinischen Staates*. 3a ed. revisada. Munique: C. H. Beck, 1965, p. 225-331.
- Idem, *Observations on the Aristocracy in Byzantium. Dumbarton Oaks Papers*. Washington: Dumbarton Oaks, 25, 1975, p. 1-32.
- OUSTERHAMMEL, Jürgen. *Weltgeschichte*. In: JORDAN, Steffan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft: Hundert Grundbegriffe*. Estugarda: Reclam, 2002, p.320-325.
- POLEMIS, Demetrios. *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*. Londres: The Athlone Press, 1968.
- PREISER-KAPELLER, Johannes. *Central Peripheries: Empires and Elites across Byzantine and Arab Frontiers in Comparison (700–900 CE)*. In: Drews, Wolfram (ed.). *Die Interaktion von Herrschern und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- SAVVIDES, Alexis G. S. *The Byzantine Family of Kekaumenos. Diptycha*. Atenas: Hetaireias Vyzantinōn kai Metavyzantinōn, 4, 1986-1987, p. 12–27
- SEIBT, Werner. *Die Skleroi: Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Viena: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976.

- SHEPARD, Jonathan. Equilibrium to Expansion (886–1025). In: Idem. *The Cambridge History of the Byzantine Empire c.500–1492*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2008, p. 493–536.
- SKOULATOS, Basile. *Les personnages byzantins de l’Alexiade: Analyse prosopographique et synthèse*. Louvain-la-neuve, Leuven: Nauwelaerts, 1980.
- STOURAITIS, Yannis. Trapped in the imperial narrative? Some reflections on warfare and the provincial masses in Byzantium (600-1204). *Byzantine and Modern Greek Studies*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 44, 1, 2020, p. 1-20.
- TOYNBEE, Arnold. *Constantine Porphyrogenitus and his World*. Londres: Oxford University Press, 1973.
- VASILIEV, A. A. *Byzance et les arabes*. Tome I : La dynastie d’Amorium. Traduzido por Henri Grégoire e Marius Canard. Bruxelas: Éditions de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales, 1935.
- VASILIEV, A. A. *Byzance et les arabes*. Tome II, 1^{er} partie: Les relations politiques de Byzance et des arabes à l’époque de la dynastie macédonienne. Traduzido por Marius Canard. Bruxelas: Fondation Byzantine, 1968.
- VRYONIS JR., Speros. The Greek and Arabic Sources on the Eight Day Captivity of the Emperor Romanos IV in the Camp of the Sultan Alp Arslan after the Battle of Mantzikert. In: Sode, Claudia; Takács, Sarolta (ed.). *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 439–450.

3

DEFININDO AS FRONTEIRAS DA ORTODOXIA. PRÁTICAS RITUAIS NAS GESTA HAMMABURGENSIS E NA HISTORIA NORWEGIE

Lukas Gabriel Grzybowski

INTRODUÇÃO

Ao nos apresentar em sua introdução os princípios norteadores de sua obra acerca das raízes medievais da Europa, Jacques Le Goff dedica um longo parágrafo para discutir as fronteiras, seu conceito e impacto para a compreensão da formação do espaço conhecido hoje como Europa. Para Le Goff, no período que se estende do século V ao XV, o espaço europeu viveu uma experiência singular no que se refere aos pontos de encontro, os limites entre espaços de poder, de encontro de culturas, de transposição de fronteiras. Estas, diferentemente das realidades da Roma antiga e dos Estados Modernos, seriam não espaços de exclusão e oposição, mas espaços fluidos, de contato, trocas e interação. Segundo Le Goff,

Les médiévistes ont justement rejeté la notion américaine de frontière élaborée par l'historien Turner pour le Far West qui ne s'applique pas à l'histoire européenne, et ils ont souligné que ce qui tient lieu de frontière au Moyen Age, jusqu'à l'établissement tardif des États, sont des zones de rencontre, lieux d'affrontements, mais aussi d'échanges et de mélanges dont Charlemagne, au début du IXe siècle, a fait des marches dont on ne saurait exagérer l'importance dans l'Europe médiévale. (LE GOFF, 2010, p. 17)

Para Le Goff, portanto, a noção de fronteiras claras e rígidas, espaços intransponíveis que separavam os povos e culturas, é equívoco para o estudo da Idade Média. Pelo contrário, como um filtro de osmose reversa, a fronteira na Idade Média seria um local de transição e permeabilidade, que retém somente os elementos indesejados. As fronteiras permitem a passagem do comércio, da religião e da cultura, enquanto impedem a usurpação dos direitos, a violência e assim por diante. Tal dinâmica, ademais, além de caracterizar as fronteiras geográficas e físicas do homem medieval, se apresentam igualmente no âmbito das mentalidades. O real e o imaginário se misturam e confundem no medieval. Segundo Le Goff, sua obra acerca das raízes medievais da Europa

aura recours aussi bien à ce qu'on appelle les faits historiques qu'aux représentations qui sont des phénomènes de mentalité. La formation de ces mentalités, de cet imaginaire particulièrement vif au Moyen Age, est un caractère essentiel de la genèse de l'Europe comme réalité et comme idée. Il faut avoir, dès le début de ce livre, la conscience que la frontière est de toute façon, au Moyen Age, floue entre la réalité et la représentation. La frontière stricte, linéaire, telle que le limes romain l'a dessinée sur de longues distances, a disparu, écho de la perméabilité entre l'ici-bas et l'au-delà. L'échelle de Jacob le long de laquelle montent, descendent, se croisent anges et hommes est une vision quotidienne des hommes et des femmes du Moyen Age. (LE GOFF, 2010, p. 16–17)

Nesse sentido, tratar das fronteiras na Idade Média nos leva necessariamente ao campo das ideias, e mais especificamente aos limites que os homens medievais se impõem durante esse período. Mais que tratar das realidades práticas do “cá” e “lá” de espaços físicos

bastante bem definidos, característicos do estado-nação moderno, voltar o olhar para as fronteiras na Idade Média exige um exercício de reconhecimento dos parâmetros singulares em que os sujeitos desse período pensam os seus espaços, físicos ou imaginados. No presente capítulo eu proponho, pois, um olhar sobre as fronteiras mitológicas ligadas ao espaço do Norte Europeu entre os séculos XI e XII.

Essa discussão se insere em um contexto bastante singular. O avanço tecnológico experimentado nas últimas décadas veio acompanhado de uma reflexão em torno das dinâmicas socioculturais diante de uma progressiva perda de sentido de referenciais modernos vinculados ao Estado Nação. As sociedades cada vez mais conectadas por meio das redes de comunicação e da economia globalizada se apresentam como franco contraste às noções até então vigentes de nação, tanto conceitualmente, como do ponto de vista das realidades práticas.

Manuel Castells é sem dúvida um referencial central em torno dessas reflexões. Sua tese central é que a sociedade atual é marcada pela formação de redes de comunicação e poder baseadas em tecnologias digitais e globais. Essas redes, segundo Castells, são o fator determinante da economia, política e cultura da sociedade contemporânea, moldando as relações sociais, econômicas e políticas, e criando novas formas de organização social e novas dinâmicas de poder. Ele argumenta que a sociedade da rede é caracterizada por uma economia baseada na informação, uma cultura globalizada e uma política fragmentada, e que essas tendências estão transformando profundamente a natureza da sociedade e da vida humana. O autor

também argumenta que a sociedade da rede é uma sociedade de controle, onde o poder é exercido através da capacidade de controlar a informação e a comunicação. Para Castells,

... as an historical trend, dominant functions and processes in the Information Age are increasingly organized around networks. Networks constitute the new social morphology of our societies, and the diffusion of networking logic substantially modifies the operation and outcomes in processes of production, experience, power, and culture. While the networking form of social organization has existed in other times and spaces, the new information technology paradigm provides the material basis for its pervasive expansion throughout the entire social structure. Furthermore, I would argue that this networking logic induces a social determination of a higher level than that of the specific social interests expressed through the networks: the power of flows takes precedence over the flows of power. Presence or absence in the network and the dynamics of each network vis-a-vis others are critical sources of domination and change in our society: a society that, therefore, we may properly call the network society, characterized by the pre-eminence of social morphology over social action. (CASTELLS, 2009, p. 500)

Em conjunto, tais considerações tocaram bastante cedo as investigações em torno das formas de organização sociocultural da Idade Média, atrelando-se àquilo que Le Goff aponta como a origem multicultural da Europa, espaço que, segundo a interpretação do autor, se difere fundamentalmente das experiências modernas e antigas por não conhecer a distinção rígida de espaços políticos definidos pelo *limes* ou pelas fronteiras dos estados nacionais. Daí encontramos cada vez mais investigações voltadas a compreender o caráter supranacional das relações socioculturais da Idade Média, esta vista a partir de perspectivas “conectadas”, “em rede”, e assim por diante. Com efeito, a

imposição de fronteiras nacionais na investigação da Idade Média, como se estabeleceu ao longo dos séculos passados, pouco corresponde, como se acredita hoje, aos horizontes de ação e imaginação dos homens medievais.

Ainda que cientes da diferenciação cultural e social, e dos limites do alcance político, os sujeitos da Idade Média entendiam, ao que tudo indica, a sua realidade a partir de categorias diversas das subsequentes, marcadas pelo Estado-Nação. Um indicativo possível dessa consciência distinta de suas identidades socioculturais e políticas pode ser observado, por exemplo, através da cartografia medieval, que, via de regra, reconhece os diferentes espaços de ocupação e exercício de poder das diferentes sociedades e culturas, não os separa, contudo, por linhas divisórias claras, fronteiras, como se observa na cartografia moderna e contemporânea. (ENGLISCH, 2002; HARLEY; WOODWARD, 1987; BIRKHOLZ, 2004). Não obstante, seria ingênuo pensar que os sujeitos da Idade Média desconhecessem critérios de identidade e alteridade, e que se imaginassem em um espaço desprovido de limites ou áreas transitórias que justificassem a identificação do “nós” em oposição ao “eles”.

Pelo contrário, a Idade Média, talvez mais que qualquer época desde então, orienta sua imagem de si mesma pela noção de ordem. Para o homem medieval, toda a existência segue um princípio pré-definido e ordenado pela divindade cristã desde a formação do mundo. E isso inclui os espaços ocupados pelos poderes e culturas. Conforme Brigitte Englisch,

Die Überzeugung einer vollendeten, planmäßigen Erschaffung der Welt, wie es beispielhaft Ambrosius von Mailand in seinem *Exameron* formulierte, bildet einen zentralen Faktor in der Mentalität der mittelalterlichen Menschen. Sie manifestiert sich in der kollektiven Vorstellung einer universellen Ordnung, welche die Welt in all ihren Bestandteilen durchwaltet. Es ist diese Ordnung, die den Menschen nach mittelalterlichen Deutungsmustern mit dem *Creator mundi* vereint; selbst ihr partieller Verlust, wie angesichts der Sprachverwirrung im Gefolge des Turmbaus zu Babel über die Menschheit verhängt, ist eine auf den Kern des Daseins abzielende Gottesstrafe. Demgegenüber ist die in der Regel des heiligen Benedikt eingeforderte *stabilitas*, d. h. die permanente Bindung des Individuums an die räumliche Ordnung des klösterlichen Mikrokosmos, Ausdruck einer gottgefälligen Lebensweise. Generell führt die Entdeckung des göttlichen *Ordo* den Betrachter aber zu den Wesenheiten der Schöpfung. Dies gilt insbesondere auch für den Lebensraum alles Irdischen, der ebenfalls von dieser allumfassenden Systematik geprägt ist. Nur wenn auch die Erde selbst dem göttlichem Plan unterworfen wird, wenn ihre Gestalt nach Maß und Zahl geordnet ist, kann nach dem Verständnis des Mittelalters das Resümee des Schöpfers einen Sinn ergeben: Und Gott sah, daß es gut war. (ENGLISCH, 2002, p. 17–19)

Assim, se por um lado não se pode considerar que a Idade Média se dividia em (proto-) Estados com fronteiras bem definidas e orientadas conforme critério modernos de nação cultural/linguística, conforme o argumento se cristalizou na historiografia desde o século XVII (WOOD, 2013), por outro não é correto assumir que a Idade Média, em sua ânsia por ordem e classificação, não soubesse estabelecer com precisão os espaços a serem ocupados pelos diferentes sujeitos em sua própria época. Isso será visto a seguir através das obras de Adam de Bremen e do autor anônimo da *Historia Nowegie*.

AS FRONTEIRAS DA RELIGIÃO: CRISTIANISMO E PAGANISMO NAS GESTA HAMMABURGENSIS DE ADAM DE BREMEN.

Adam de Bremen, membro do capítulo da arquidiocese ao norte da atual Alemanha, escreve os seus *feitos dos arcebispos* por volta dos anos 1070. Seu objetivo, declarado no prólogo, é estabelecer um monumento para a memória dos feitos daqueles que levaram o cristianismo para as populações do Norte¹. Com efeito, toda a narrativa de Adam gira em torno do privilégio da arquidiocese na cristianização — e, conseqüentemente, na submissão dentro da organização eclesiástica — das regiões da Escandinávia e das margens do Báltico (GRZYBOWSKI, 2021). Não admira, portanto, encontrar nas *Gesta Hammaburgensis* uma preocupação marcante com os limites do espaço sobre o qual os arcebispos de Hamburgo-Bremen reivindicavam primazia. Tal preocupação, que se apresenta já nos capítulos iniciais dos *feitos*, é especialmente acentuada no livro derradeiro da obra de Adam, intitulado *Descriptio insularum aquilonis* — descrição das ilhas do Norte.

Mais que uma preocupação de definição dos espaços físicos de atuação da arquidiocese e seus líderes, Adam de Bremen nos apresenta o alcance do esforço cristianizador — real ou imaginário — já realizado pelos arcebispos de Hamburgo-Bremen. Trata-se, não se deve esquecer, de uma história, mais que de um programa de ação futura. Ainda que elementos escatológicos sejam evidentes nas *Gesta Hammaburgensis*, o

¹ *Mox igitur ut oculis atque auribus accepi ecclesiam vestram antiqui honoris privilegio nimis extenuatam multis egere constructorum manibus, cogitabam diu, quo laboris nostri monumento exhaustam viribus matrem potuerim iuvare.* Adam de Bremen (1917, Prol. p. 1).

futuro vislumbrado pelo cômico da St. Petri Dom em Bremen já constitui história, por inexorável diante do plano divino.

Drawing on the high medieval appropriation of the Augustinian–Orosian theology of history, he shows that the *legatio gentium* is ultimately connected with historical development itself. In this sense, the *Gesta Hammaburgensis* is not concerned solely with the deeds of the archbishops, but also reflects on the course of history from a universal perspective, explored using the narrative of northern Christianization as an exemplar. (GRZYBOWSKI, 2021, p. 109)

Consequentemente, seguindo a inspiração de caráter agostiniano-orosiano, Adam de Bremen formula a sua narrativa também como a relação entre as *civitates*, identificadas tradicionalmente como as comunidades de cristãos e pagãos. É entre os espaços ocupados por essas comunidades que o cômico irá definir os limites do sucesso da cristianização das populações escandinavas e onde encontraremos o objeto de nossa investigação neste trabalho, nomeadamente, as fronteiras míticas entre o cristianismo e o paganismo, da maneira como foram percebidas, conceitualizadas e representadas na obra de Adam de Bremen.

Para entendermos a lógica do cômico bremense, é preciso voltar o olhar para o texto de suas *Gesta Hammaburgensis* e identificar os elementos centrais que caracterizam as concepções do autor em relação aos espaços imaginados ocupados pelos corpos míticos em disputa ao longo do processo de cristianização do Norte. Ainda que o quarto livro nos ofereça um terreno fértil, com diversos exemplos daquilo que Adam qualificou como paganismo — *paganismus, superstitio, ydolatria* — e a

obra de modo geral tenda a nos apresentar nos arcebispos de Hamburgo-Bremen modelos idealizados da perfeita conduta cristã, é preciso, ainda assim, voltar ao primeiro livro dos *feitos* para um adequado entendimento do tema aqui proposto.

Seguindo Paulo Orósio, Adam inicia seu primeiro livro com uma descrição geográfica da Saxônia, território em que se encontra a diocese de Hamburgo-Bremen. Nessa região, entre as margens do Elba e do Weser, onde se formaram inicialmente as dioceses de Bremen, Verden e Hamburgo, e posteriormente de Magdeburg, habitavam, segundo o autor, no período que antecedeu a conquista do território por Carlos Magno, um povo bravo e justo, cuja única deficiência teria sido a adesão ao paganismo e o desconhecimento dos ensinamentos cristãos, razão pela qual teriam sido finalmente subjugados pelo governante franco. Tornaram-se, então, pela adoção do cristianismo, o povo escolhido — ainda que Adam não utilize essa nomenclatura —, aqueles destinados a levar as boas novas da salvação aos confins da terra (GRZYBOWSKI, 2021). Para tanto, contudo, tiveram de abandonar o paganismo e assumir decididamente o cristianismo. E ainda que no grande quadro seja relativamente fácil definir as distinções entre essas práticas rituais e horizontes míticos, as continuidades nos âmbitos cultural, social e político exigiam uma minuciosa distinção daquilo que constituía uma e outra prática religiosa. Essa distinção, por sua vez, era conceitual, conforme eu defendo em minha recente monografia (GRZYBOWSKI, 2021, p. 40–42).

Antes da dominação dos francos, os saxões eram pagãos, e sua prática ritual, bem como seu horizonte religioso era marcado pelo culto

a diversas entidades. Para o cômico de Bremen, aqueles que não eram verdadeiramente deuses. Mercúrio, sobretudo, a quem ofereciam inclusive sacrifícios humanos em determinadas ocasiões.² Três elementos saltam à vista nessa introdução de Adam ao tema do paganismo saxão — e, como será visto, ao paganismo de modo geral em sua obra. Primeiramente, e em conformidade com as expectativas em relação a um cômico agostiniano do século XI, o autor não reconhece as divindades saxãs como tais, mas declara claramente que se tratava de demônios.³ Dessa maneira, torna-se evidente que, para Adam de Bremen, a relação entre as diferentes religiosidades não ocorreria conforme uma lógica de duas potências em confronto pela preponderância em determinado círculo cultural. Diferentemente de um modelo influenciado pelas reflexões e experiências da antropologia moderna, que vê nas diferentes manifestações de práticas religiosas expressões de visões de mundo essencialmente distintas, para o cômico o paganismo saxão é incorporado, ou seja, faz parte da lógica do pensamento cristão. Com efeito, somente dentro da visão cósmica cristã a demonologia, da maneira apresentada, faz qualquer sentido.

Um segundo aspecto abordado por Adam de Bremen nessa introdução ao tema do paganismo é a romanização das divindades pagãs, também chamada de *interpretatio romana*. A *interpretatio romana* não é uma novidade introduzida por Adam de Bremen. Com efeito,

² “Coluerunt enim eos, qui natura non erant dii, inter quos precipue Mercurium venerabantur, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare consueverant.” Adam de Bremen (1917, I, 7, p. 8).

³ “Erant enim, sicut omnes fere Germaniam incolentes, et natura feroces et cultui demonum dediti veraeque religioni contrarii neque divina neque humana iura vel polluere vel transgredi inhonestum arbitrabantur.” Adam de Bremen (1917, I, 7, p. 9).

enquanto conceito ela remonta à *Germania* de Tácito, e enquanto práxis ao menos aos escritos geográfico-etnográficos da tradição grega (ANDO, 2008; LUND, 2007). A formulação empregada por Adam de Bremen nesse trecho advém, com efeito, dos escritos clássicos, mais precisamente do *Bello Gallico* de Júlio César, através de Tácito e da *Translatio Alexandrii* (cf. LUND, 2007, p. 300–301; GRZYBOWSKI, 2021, 7ss.). A referência a Mercúrio como divindade saxã nesse momento cumpre um papel fundamental na construção do argumento autoritativo do cônego bremense. Contrariamente à argumentação anterior, que procura conferir um interesse etnográfico à obra de Adam⁴, o que se pode observar nesse caso é a tentativa do cônego de conferir autoridade à sua descrição dos feitos dos arcebispos de Hamburgo-Bremen por meio da adesão de modelos estabelecidos e amplamente aceitos entre a sua audiência. Não é possível atribuir, então, um interesse genuíno pelo registro preciso de crenças ou práticas rituais do “outro” à obra de Adam.

Certamente, o emprego da *interpretatio romana* aponta justamente nessa direção, pois, conforme Lund “Bei der Verwendung von *interpretatio Romana* geht es, wie betont, um Identifikation.” (LUND, 2007, p. 299). Ou seja, o processo de emprego da *interpretatio romana* está necessariamente conectado com o reconhecimento da identidade de divindades tidas por universais presentes no horizonte das práticas cúlticas de diferentes *gentes*. Ao mesmo tempo, transposta para o

⁴ “Adam’s text about the pagan cult fits in the classical ethnographic genre, where religion often is treated separately in one or two passages. For instance Strabo, Caesar and Tacitus follow this pattern.” Sundqvist (2002, p. 135) Contrariamente a esta perspectiva ver Janson (1998, 2010); Grzybowski (2021).

contexto letrado da Idade Média, cristã e, portanto, exclusivista em sua concepção do numinoso, essa noção perde sua característica identificadora e passa a constituir um discurso em torno do pagão ou do paganismo na condição de *tipo ideal*. Disso se conclui, segundo Lund, que “Dies legt nahe, daß moderne Interpretationen, die den Mercurius der Antike mit dem Wodan des Mittelalters gleichstellen wollen, anachronistisch sind.” (LUND, 2007, p. 301). Portanto, o cômico, que mostra especial interesse e preocupação em fundamentar seus argumentos com documentação e referências a testemunhas ao longo de sua obra, não está de fato buscando *descrever* o culto do paganismo saxão, como está interessado em *identificar* as práticas dos saxões como pagãs. Daí o seu recurso a modelos clássicos da descrição de paganismo como conceito, exploradas e transmitidas desde os autores romanos por meio dos polemistas da Antiguidade Tardia e de autores da Alta Idade Média.

A este aspecto está vinculado o terceiro elemento que destacamos nesse trecho inicial, nomeadamente os sacrifícios humanos. Assim como no caso da *interpretatio romana*, também a referência aos sacrifícios, e em especial aos sacrifícios humanos cumprem aqui o papel de estabelecer pelo discurso autoritativo a identificação das práticas cúlticas saxãs com o paganismo. O sacrifício humano agudiza, contudo, o paganismo apresentando-o igualmente como característica do barbarismo (cf. FRAESDORFF, 2005). Tal associação, embora já presente entre os autores clássicos — Tácito, por exemplo, sugere que a ausência de templos e imagens para as divindades germânicas seria um indício de seu primitivismo, além dos sacrifícios humanos, abominados pelo

autor latino — ganha novos contornos no contexto do cristianismo, que entende o sacrifício do Cristo como final e absoluto, único capaz de levar à expiação plena dos pecados e à salvação da alma. Assim, o sacrifício humano associado ao paganismo saxão — e mais adiante nas *Gesta*, também ao paganismo eslavo e escandinavo — é empregado como uma marca característica da oposição entre a civilização e a barbárie, entre o cristianismo, do autor, e o paganismo do *outro*, objeto da ação dos arcebispos que Adam engrandece em seu relato.

Após essa breve apresentação das características que identificam o paganismo em sua essência para o cômico de Bremen, bem como para sua audiência, o autor passa a enumerar uma série de práticas que estão igualmente associadas ao paganismo, as quais, conforme minha interpretação, são inseridas como elementos para apurar a distinção entre a ortodoxia e práticas heterodoxas, identificadas por Adam como idolatria ou superstição, e que aparecerão repetidas vezes nas *Gesta Hammaburgensis*. Estas descrições das práticas rituais pagãs servem, nesse sentido, à demarcação dos limites que separam os universos míticos discutidos pelo cômico, ou seja, para a criação de uma fronteira entre o cristianismo e o paganismo, fronteira esta que, conforme se verá, não condiz necessariamente com as fronteiras étnico-culturais, como querem alguns autores (cf. ABRAM, 2014; ANTONSSON, 2014).

Segundo Adam, citando o texto da *translatio Alexandrii* de Rudolph de Fulda, que por sua vez remete a Tácito,

Auspicia et sortes quam maxime observabant. Sortium consuetudo simplex erat. Virgam frugiferae arbori decimam in surculos amputabant, eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargebant. Mox

si publica consultatio fuit, sacerdos populi, si privata, ipse paterfamilias precatus deos celumque suspiciens ter singulos tulit, sublato secundum impressam ante notam interpretatus est. [...] / Avium voces et volatus interrogare proprium erat illius gentis. Equorum quoque presagia ac motus experiri hinnitusque ac fremitus observare. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed etiam apud proceres habebatur. Erat et alia observatio auspiciorum, qua gravium bellorum eventus explorare solebant. [...] Quomodo autem certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur, agendis rebus auspicatissimum initium crediderint aliaque innumerabilia vanarum supersticionum genera, quibus implicati sunt, observaverint, pretereo. [...] Erant enim, sicut omnes fere Germaniam incolentes, et natura feroces et cultui demonum dediti veraeque religioni contrarii neque divina neque humana iura vel polluere vel transgredi inhonestum arbitrabantur. [...] Haec tulimus excerpta ex scriptis Einhardi de adventu, moribus et supersticione Saxonum, quam adhuc Scavi et Sueones ritu paganico servare videntur. (ADAM DE BREMEN, 1917, I, 7, pp. 8–9)

Nesse extenso trecho observamos a inclusão de uma série de elementos que irão reaparecer a todo momento em que Adam trata da identificação do paganismo, e, interessante, também ao tratar das práticas heterodoxas entre as populações já cristianizadas. O cônego elenca como características as práticas de observação de auspícios e lançamento de sortes; a interpretação dos voos e canto das aves, bem como o comportamento dos equinos. Tais rituais se praticariam especialmente na busca de informações sobre o futuro, principalmente durante conflitos, a fim de prever o resultado de batalhas. Adam, por meio de sua fonte, sugere que haveria ainda muitas outras formas de superstição observadas pelos saxões (e demais pagãos), as quais não são mencionadas, dado que a informação pretendida, de que os saxões eram pagãos supersticiosos e bárbaros que observavam todo tipo de idolatria,

já estaria suficientemente fundamentada. Uma imagem oferecida pelo cronista sumariza a sua compreensão dos pagãos: ferozes; dedicados ao culto dos demônios e contrários à verdadeira religião; desavergonhados na transgressão e degradação das leis divinas e humanas. E sua justificativa para a inserção desses terríveis exemplos nas *Gesta* são para o cônego evidentes: porque é possível encontrar eslavos e suecos que ainda observam este *ritu paganico*.

A importância dessa declaração de Adam de Bremen se torna mais clara ao longo de sua narrativa. Em função da extensão limitada desse capítulo, contudo, alguns exemplos terão de bastar. Ao tratar do reinado de Olaf Tryggvason, rei norueguês amplamente reconhecido como um dos principais responsáveis pela introdução do cristianismo nos territórios sob seu domínio, o cônego coloca em dúvida a fé do governante norueguês. Segundo o relato das *Gesta*,

Narrant eum aliqui christianum fuisse, quidam christianitatis desertorem; omnes autem affirmant peritum auguriorum, servatorem sortium, et in avium prognosticis omnem spem suam posuisse. Quare etiam cognomen accepit, ut Olaph Craccaben diceretur. Nam et artis magicae, ut aiunt, studio deditus omnes, quibus illa redundat patria, maleficos habuit domesticos eorumque deceptus errore periit. (ADAM DE BREMEN, 1917, II, 40, p. 100-101)

Adam apresenta nesse trecho dúvida quanto ao cristianismo de Olaf. Segundo o cônego alguns afirmam que o governante norueguês seria cristão, outros que teria apostatado. A base para tal dúvida é apresentada, então, com base nos mesmos elementos característicos do paganismo já apresentados em relação aos saxões. Olaf seria habilidoso em relação aos augúrios e um observador das sortes. Além disso, seria

característico do governante confiar plenamente nas previsões das aves. Como se pode notar, Adam associa as práticas de Olaf Tryggvason com os principais elementos dos rituais previamente definidos como pagãos ou heterodoxos por ele. Ademais, o cômico atribui ao governante norueguês o domínio sobre as artes mágicas e a tolerância de *maleficos* em sua corte, os quais, inclusive, abundavam no território norueguês.

Este trecho foi recorrentemente interpretado como de forte influência do governante dinamarquês Sven Estridsen — que Adam indica como importante fonte de informações sobre os territórios escandinavos —, e por essa razão fortemente tendencioso, dado que Sven nutria ainda no século XI pretensões em relação ao território norueguês (cf. GRZYBOWSKI, 2021, p. 31; BAGGE, 2006). O trecho, contudo, se aproxima da narrativa dos Atos dos Apóstolos e a figura de Simão, o Mago.⁵ Tomado o contexto da narrativa do cômico sobre os feitos de Olaf Tryggvason, a intenção parece ser proposital. Pois Adam de Bremen relata poucos capítulos antes acerca da presença de missionários britânicos na Noruega, bem como de bispos que fundavam igrejas consagravam sacerdotes para o trabalho no território sob domínio de Olaf Tryggvason. Todavia, é possível observar como o bremense é crítico de tais ações, por considerar que são usurpações do direito da arquidiocese de Hamburgo-Bremen, que possuía primazia formal, por meio da *legatio gentium* concedida pela sé romana, sobre os territórios ‘invadidos’ pelos eclesiásticos trazidos por Olaf. É por essa razão que Adam de Bremen coloca em dúvida o cristianismo do rei

⁵ *Vir autem quidam nomine Simon, qui ante fuerat in civitate magus, seducens gentem Samariae, dicens se esse aliquem magnum* Weber e Gryson (2007, Act 8, 9, p. 1710).

norueguês. Ele recorre a uma descrição de práticas rituais previamente estabelecidas como características do paganismo, e associa o governante, além disso, às práticas mágicas, tais como o personagem dos Atos dos Apóstolos, que, mesmo batizado, se apresenta como “milagreiro”, que busca o poder para proveito próprio (WEBER; GRYSON, 2007, Act 8, 18-24, p. 1711).

Desse modo, interessa saber qual fundamento permite considerar que a descrição de Olaf Tryggvason como pagão se deve à influência de Sven Estridsen. Para este fim um paralelo com outras descrições de atividades míticas atreladas ao paganismo se apresenta como um caminho possível. Adam de Bremen nos oferece um interessante exemplo para esta finalidade na sua descrição do arcebispo Adalbert de Hamburgo-Bremen. Eva Schlotheuber sugere que a narrativa das ações de Adalbert frente à arquidiocese, que ocupa todo o terceiro livro das *Gesta Hammaburgensis* e com 70 capítulos se destaca frente às narrativas das demais quinze *vitae* apresentadas pelo cônego, corresponde de modo formulaico às expectativas referentes ao gênero das *gestae episcoporum*, ao qual a autora associa a obra do bremense.⁶ Todavia,

⁶ “Wenngleich der *Liber pontificalis* traditionsbildend war, so hatte sich doch bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts bereits eine reiche Tradition der Bistumsgeschichtsschreibung entwickelt, auf die Adam von Bremen für sein Vorhaben zurückgreifen konnte. Im Lotharingisch-westfränkischen Raum waren beispielsweise die *Gesta episcoporum* von Cambrai entstanden, die *Gesta episcoporum* von Verdun und die Geschichte der Reimser Kirche. “In Aufbau und Anlage durchaus vergleichbar mit der Hamburgischen Kirchengeschichte bietet die zwischen 1052 und 1056 entstandene Lütticher Bischofsgeschichte des Domkanonikers Anselm (gest. um 1056) ebenfalls topographisch-geographische Beschreibungen. Wirken Anselms erste Bischofsviten mit ihren knappen Nachrichten zur Lütticher Bistumsgeschichte noch recht formelhaft, so weitete er die letzte Vita des ihm persönlich bekannten Bischofs Wazo (1042-1048) zu einer echten Biographie aus, die die verschiedenen Aspekte bischöflichen Wirkens nach außen und nach innen berücksichtigte.” Schlotheuber (2003, p. 501–502) Essa posição também é defendida, embora não de maneira idêntica, por Thies Jarecki. “Adam orientierte sich an den vier Fragen, mit denen Gregor der Große seine Hirtenlehre strukturierte: wie der Bischof ins

dentro dessa perspectiva há pouco espaço para a constatação de um processo de transformação e evolução de caráter da parte do arcebispo, como reconhecido por Sverre Bagge⁷ e enunciado pelo próprio cônego em sua introdução ao terceiro livro das *Gesta*. Segundo Adam, “*Igitur narrationis initium tale faciam, ut statim ex moribus eius possint omnia cognosci.*” (ADAM DE BREMEN, 1917, III, 1, 143-144).

A narrativa do cônego gira em torno da deterioração do caráter de Adalbert e os problemas que com isso foram introduzidos na diocese. “*Nam cum talis fuerit ab initio, circa finem deterior videbatur. Ad quem virtutis suae defectum corrui vir non bene catus tam sua negligentia quam ceterorum inpelle malicia*”. (ADAM DE BREMEN, 1917, III, 1, p. 143). Dentre os elementos que se destacam nessa mudança de caráter do arcebispo diversos elementos vinculados à identificação do paganismo nas *Gesta*, notadamente os auspícios, a magia, a previsão do futuro e assim por diante (ADAM DE BREMEN, 1917, III, 62-65, p. 207-213). Sem dúvida chama atenção neste caso o paralelo com a descrição de Olaf Tryggvason como rei norueguês pagão ou apóstata alguns capítulos mais cedo nas *Gesta*. Pois ambos os personagens tratados por Adam de Bremen parecem apresentar se não as mesmas faltas, ao menos questões bastante similares, em todos os casos identificadas com as características do paganismo na obra do bremense. Todavia, embora Adam se queixe das ações de Adalbert e explore extensivamente todo

Amt kam, wie er lebte, was er lehrte, ob er sich demütig seiner Schwäche bewusst war.” Jarecki (2014, p. 66).

⁷ “Adam [...] presents Adalbert's deterioration of character as the main theme of the book.” Bagge (1995, p. 532).

tipo de problema que essas práticas trouxeram para a arquidiocese, ele em momento algum coloca em dúvida a adesão do arcebispo ao cristianismo, posicionando-se, inclusive, de maneira aberta contrariamente aos rumores de que Adalbert praticasse ele mesmo as artes mágicas ou que fosse um herege.

Chegamos assim à questão que norteia a presente investigação, qual seja, o que define as fronteiras míticas daquilo que é pagão e daquilo que é cristão para Adam de Bremen. O próprio autor oferece os elementos para a solução dessa dúvida. Contudo, para isso é necessário afastar-se nas perspectivas factuais e estruturais e voltar o olhar para os elementos conceituais que subjazem a escrita histórica do bremense. De acordo com o exposto até aqui parece claro que o problema da definição dos espaços do cristianismo e do paganismo na Escandinávia para Adam de Bremen não passa pelas práticas rituais ou pela confissão religiosa propriamente dita⁸, ainda que estas sejam referidas *a posteriori* como características daqueles já identificados aos dois lados da fronteira mítica que se propõe entre cristianismo e paganismo. Como se observou pelos exemplos oferecidos, que poderiam ser ainda mais numerosos, o cónego identifica e associa adivinhações e práticas mágicas com elementos negativos e, em geral, alheios ao ideal cristão propagado por si. Contudo, como o exemplo de Adalbert mostra, tais elementos podem aparecer junto a indivíduos cujo cristianismo é indubitável para o autor.

⁸ Em que pese ser essa uma concepção moderna, ela ajuda a estabelecer o sentido de identidade e pertencimento que determinados signos culturais e sociais associados ao ritual religioso despertam nas sociedades já durante a Idade Média e permitem, por exemplo, distinguir entre cristãos, pagãos, hereges, judeus e assim por diante.

Com efeito, se observado com atenção e cuidado para com os dados aparentes e subjacentes da narrativa de Adam, torna-se claro que, sendo a *legatio gentium* o tema central da argumentação do cônego, as fronteiras entre o paganismo e o cristianismo em sua narrativa historiográfica perpassam a adesão ou oposição a esse ideal. Assim, as descrições de práticas mágicas, a interpretação de auspícios e as previsões do futuro parecem ter sido bastante difundidas no contexto da Europa do Norte em torno da virada do primeiro milênio e, embora pudessem ser reprovadas pelos defensores da ortodoxia, sobretudo no contexto das reformas monástica e papal, em curso à época em que Adam compõe a sua obra, tais práticas não estavam imediatamente ligadas à identificação religiosa dos seus praticantes, sendo toleradas, ao que tudo indica, mesmo dentro das estruturas eclesiásticas do império romano.

Assim, podemos afirmar com segurança que para Adam de Bremen as fronteiras entre o ‘eu’ e o ‘outro’ mítico se organizam em torno do projeto de cristianização da Escandinávia encabeçado pela arquidiocese em que o cônego atuava. São fronteiras sobretudo conceituais construídas no argumento historiográfico em torno da instituição eclesiástica e suas ambições no terreno etéreo das disputas pelas almas (e bastante terreno, da disputa por dízimos) que caracteriza, por exemplo, os conflitos de Hamburgo-Bremen com Colônia, por um lado, e com os territórios escandinavos, por outro. Aquele reclamando ainda supremacia sobre a sé arquiepiscopal do Norte, estes reivindicando junto a Roma independência eclesiástica pela fundação de uma arquidiocese própria — que, aliás, só faria sentido em um território

amplamente cristianizado, o que muitos interlocutores contemporâneos insistem em rejeitar. Para Adam não há um outro pagão, do outro lado de uma fronteira onde religiões se encontram e precisam disputar fidelidades. Pelo contrário, em uma perspectiva marcadamente agostiniana, o cônego compreende sua realidade como *permixta* e as fronteiras, difusas, não podem ser aferidas pelo ritual praticado, mas somente pela adesão ao projeto alinhado ao destino manifesto do mundo, apresentado pela revelação divina na história.

A HISTORIA NORWEGIE E AS FRONTEIRAS MÍTICAS NA ESCANDINÁVIA DO SÉCULO XII

Esta perspectiva é particular a Adam de Bremen no sentido em que aparece de maneira singular em suas *Gesta Hammaburgensis*. Nesse sentido não se poderia afirmar de maneira generalizada que tal seria a posição dos pensadores ou cronistas do medievo, nem mesmo se o foco fosse ainda aprimorado em torno do gênero das *gesta episcoporum*, ou do espaço em que a obra do cônego foi composta. Ela é particular a Adam, pois parte de suas próprias concepções de história. Como outros autores viam, contudo, a questão das fronteiras míticas no espaço escandinavo? Para responder a essa questão proponho um olhar sobre a *Historia Norwegie*.

Essa obra historiográfica difere em muitos pontos das *Gesta Hammaburgensis* de Adam de Bremen no tocante às possibilidades de localização da obra e seu autor. Este, conhecido no texto produzido na arquidiocese de Hamburgo-Bremen como um cônego identificado em diversos documentos, nos oferece dados suficientes para uma

identificação precisa do trabalho, do contexto, dos motivos para a composição; aquele um anônimo, de um período e região incertos, que dedica a obra a um indivíduo hoje igualmente desconhecido, e cujos motivos apresentados para a composição se mostram difusos, na melhor das hipóteses. Como consequência, um universo de discussões das mais variadas foi produzido em torno da *Historia Norwegie*. De acordo com Ekrem, “Hardly any work in Latin from the Norwegian Middle Ages has been studied and dissected as stringently and as often as the seemingly insignificant work *Historia Norwegie*” (EKREM, 2006, p. 155).

A despeito das diferenças apontadas, uma comparação entre as obras parece justificada. Com efeito, os estudos em torno da *Historia Norwegie* apontam com frequência para a forte influência de Adam de Bremen sobre a crônica escandinava. De acordo com Carl Phelpstead,

In particular, medieval Scandinavian and Icelandic historical writing in both Latin and Old Norse is indebted to the *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* written by Adam of Bremen c.1068–75 (= *Gesta Hamm.*); Birgit and Peter Sawyer write that ‘The remarkable interest in Scandinavian history exhibited in the decades after 1170 was not directly caused by Adam, but none of the historians who wrote then, nor their successors, could escape his influence’ (1992, 48). Among those most deeply influenced by Adam’s work was the author of *Historia Norwegiae*. (PHELPESTEAD, 2001, p. XIII)

Essa influência a que os autores se referem aparece tanto na forma como no conteúdo da *Historia Norwegie*, nomeadamente na apresentação de uma descrição geográfica, que inclui discussões acerca dos povos e suas práticas religiosas — no que foi caracterizado como uma tentativa de correção ou contra-argumentação à narrativa do

cônego bremense — e uma narrativa da cristianização da Escandinávia centrada nas ações sobretudo de Olaf Tryggvason e Olaf Haraldsson. Ao mesmo tempo, no prólogo da *Historia Norwegie* encontramos nas palavras de seu autor a relação entre o paganismo e o cristianismo como tema central da sua escrita historiográfica, o que coloca esta obra no campo de discussões proposto nesse capítulo. De acordo com Mortensen,

Adam's work not only provided phrases and pieces of information (for which see the commentary), but defined the entire undertaking of our anonymous author. The geographical introduction of *HN* is a correction and an extension of Adam's missionary map of the North; the praise of Olaf Tryggvason is likewise an *Auseinandersetzung* with Adam's more ambiguous picture of the king. The author's ambition to show the present state of Christianity and paganism in the Norwegian realm forms a clear parallel between the contemporary concerns of the missionary mandate of the archdiocese of Trondheim and the former one of Hamburg-Bremen as described by Adam. (MORTENSEN, 2006, p. 17)

Para Mortensen, então, haveria uma relação simbiótica entre as obras que ultrapassaria conteúdos, mas estaria arraigado nos motivos das duas composições. Decerto, o autor da *Historia Norwegie* aponta elementos centrais em seu prólogo, ao afirmar “*Est enim [mihi] imperito grauis sarcina situm latissime regionis [ci]rcumquaque describere eiusque rectorum genealogiam retexere et aduentum christianitatis simul et paganismi fugam ac utriusque statum exponere.*” (2006, p. 50). Existe na obra uma relação entre a definição e identificação do espaço, do poder e da religião. Isso fica evidente logo ao início da obra, quando o autor se refere ao ‘eu’ como cristãos e ao ‘eles’ como pagãos. “*Quas nunc partes —*

Deo gratias — gentes colunt christiane. Versus uero septemtrionem gentes perplures paganismo — proh dolor — inseruientes trans Norwegiam ab oriente extenduntur, scilicet Kyriali et Kweni, Cornuti Finni ac utrique Biarmones.” (2006, p. 52–54).

Nota-se por essas passagens uma associação da parte do autor entre o espaço, o poder e a religiosidade. Pois, segundo o anônimo, as populações da Noruega, ou seja, sob o poder do rei norueguês, são em sua totalidade cristãs — o que nessa descrição inclui as populações insulares do Mar do Norte sob domínio norueguês. A estas populações se opõem os ‘outros’ pagãos, identificados como *Finnis*, os quais, segundo o relato, são incivilizados, quase animais, o que também justifica sua insistente adesão ao paganismo frente ao cristianismo dos noruegueses.

Tal como Adam de Bremen, o que caracteriza aquilo que o autor denomina paganismo constitui uma série de práticas rituais. Segundo o anônimo,

Horum itaque intollerabilis perfidia uix cuiquam credibilis uidebitur, quantumue diabolice supersticionis in magica arte exercent. Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophete a stolido uulgo uenerantur, quoniam per immundum spiritum, quem ‘gandum’ uocitant, multis multa presagia, ut eueniunt, quandoque percunctati predicent. Et de longinquis prouinciis res concupiscibiles miro modo sibi alliciunt, nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produnt. (2006, p. 60)

Vemos aqui novamente os presságios e previsões do futuro, bem com as práticas de magia e a interpretação dessas ações rituais como propiciação a demônios ou orientadas por espíritos imundos. Mais

tarde, tratando dos governantes da Noruega, ao falar daqueles que governaram antes da introdução do cristianismo, o anônimo, contudo, não remete a tais práticas, preferindo o recurso à *interpretatio romana*, como já observado no caso de Adam de Bremen. Um dos primeiros reis noruegueses, Dolmade, foi, por exemplo, morto em sacrifício a Ceres (2006, p. 74), e outro governante, Adils, morreu após cair de seu cavalo diante de um templo de Diana, enquanto preparava um sacrifício para a divindade romana (2006, p. 76–78).

Tal como Adam, ao mesmo tempo, a identificação do ‘outro’ com características marcantes do paganismo, conforme apresentado no início da obra, ocorre no caso do anônimo em relação às populações nas margens setentrionais do território norueguês, que escapavam, por seu estilo de vida, o controle do poder régio norueguês, as quais são recorrentemente desumanizadas e apresentadas como bárbaras; e, por outro lado, quando o autor trata de figuras que colocam empecilhos ao desenvolvimento de sua linha narrativa, atrelada aos reis noruegueses, especialmente os governantes da Dinamarca e seus associados. Assim, por exemplo, a esposa de Erik, Machado Sangrento, Gunhild, é identificada como *malificam* e *iniquissimam*, e apresentada como a fonte de diversos males durante o período que antecede a cristianização da Noruega por Olaf Tryggvason e Olaf Haraldsson.

Com efeito, mesmo dentro da linhagem que dará origem a ambos os reis-missionários da Noruega, as referências a práticas heterodoxas, ou à apostasia, como no caso de Håkon Aðalsteinsfóstri, terminam sempre com a eliminação do ramo dinástico na narrativa do anônimo, que, desse modo, vai formando uma interpretação da história

profundamente alinhada com a filosofia agostiniana e, portanto, próxima do modelo de Adam de Bremen nas *Gesta Hammaburgensis*. Na *Historia Norwegie*, tal como na obra do cónego bremense, a identificação com o curso correto da história aparece, então como principal elemento para a definição do que é pagão e o que é cristão e as fronteiras míticas das duas visões de mundo são estabelecidas pela adesão ao propósito da escrita histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema das fronteiras na Idade Média possui muitas facetas, como as diversas contribuições nesse compêndio deixam muito claro. Uma dessas facetas foi abordada nesse breve capítulo, nomeadamente, as fronteiras míticas estabelecidas entre diferentes práticas religiosas no contexto da expansão do cristianismo sobre o território escandinavo durante a Idade Média Central. Foi possível observar que as narrativas desse processo não procuram estabelecer fronteiras claras entre o ‘eu’ e os ‘outros’ na ocupação dos espaços religiosos na formatação de oposição ente cristãos e pagãos, tal como muitas vezes se apresenta na historiografia metódica. Pelo contrário, a construção das oposições, conforme se demonstrou, perpassa categorias diversas que empregam a identificação do outro como estratégia de afirmação do ‘eu’ no processo histórico. Desse modo, todo aquele de desagrada ou não se adequa ao projeto historiográfico do autor é apresentado como ‘outro’ do qual é preciso se distanciar conceitualmente, ainda que, do ponto de

vista factual ou estrutural, inexistia uma fronteira clara entre os indivíduos ou grupos identificados.

Para Adam de Bremen, nas *Gesta Hammaburgensis*, a fronteira é construída em torno do tema da *legatio gentium*. Os grupos que se colocam no contexto da cristianização da Escandinávia são organizados entre aqueles que se submetem à *legatio* e aqueles que interferem negativamente nesta, independentemente de sua adesão ou não ao cristianismo como ideal religioso mais amplo. Para o cônego o ordenamento correto do mundo perpassa necessariamente o papel da arquidiocese de Hamburgo-Bremen como sé do fim do mundo, antecipando o fim da história, dentro da perspectiva agostiniana.

Similarmente, o autor anônimo da *Historia Norwegie* organiza sua narrativa em torno da identificação de pagãos e cristãos em sua própria época, e identifica os primeiros em todos aqueles que atuam contrariamente aos governantes noruegueses associados aos reis missionários Olaf Tryggvason e Olaf Haraldsson. Estes, por sua vez, são colocados como apoteose do destino manifesto do reino norueguês dentro da ordem universal de expansão cristã, de acordo igualmente com uma interpretação agostiniana da história. Ainda que reste apenas um fragmento da *Historia Norwegie* (cf. MORTENSEN, 2006), resta evidente que a narrativa toma por princípio organizador os elementos vinculados à cristianização da Noruega e sua associação aos reis missionários. Ademais, sua vinculação com o presente do anônimo leva igualmente à identificação dos povos às margens do poder régio ao mesmo tempo como bárbaros e pagãos.

Retomando o tema da fronteira, especialmente a crítica de Le Goff à tese de Turner, encontramos por meio dos exemplos analisados um contraponto importante ao que o medievalista francês apresenta. Como sugerido, demasiadamente detido sobre uma noção moderna e europeia de fronteira, Le Goff diminui o papel e o poder das fronteiras construídas no âmbito conceitual ao longo da Idade Média, sobretudo nas zonas de contato e nas experiências *permixtis*. Interessantemente é aqui que Turner vem suprir as carências deixadas pelo medievalista. Assim como o historiador da expansão norte-americana reconheceu acertadamente as dinâmicas que formam o próprio conceito de fronteira e como este é vivenciado pelos sujeitos históricos, que sempre reconstroem essa ideia à medida que novos espaços vão sendo identificados com o 'eu' (Cf. TURNER, 2010), também o medievalista conheceu a construção conceitual de fronteiras, não menos no campo das práticas religiosas.

REFERÊNCIAS:

- Abram, Christopher. The Two 'Modes of Religiosity' in Conversion-Era Scandinavia. In: Garipzanov, I.; Bonté, R. (Org.). *Conversion and identity in the Viking Age*, Turnhout: Brepols, 2014 (Medieval identities, 5). ISBN 9782503549248, p. 21–48.
- Adam de Bremen. *Hamburgische Kirchengeschichte*. 3. ed. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1917. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, 2). ISBN 9783775252881.
- Ando, Clifford. *The matter of the gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2008. 239 p. (The transformation of the classical heritage, 44). ISBN 978-0-520-25083-3.

- Antonsson, Haki. The Conversion and Christianization of Scandinavia: A Critical Review of Recent Scholarly Writings. In: Garipzanov, I.; Bonté, R. (Org.). *Conversion and identity in the Viking Age*, Turnhout: Brepols, 2014 (Medieval identities, 5). ISBN 9782503549248, p. 49–73.
- Bagge, Sverre. Decline and Fall: Deterioration of Character as Described by Adam of Bremen and Sturla Þórðarson. In: Aertsen, J. A.; Speer, A. (Org.). *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin, New York: De Gruyter, 1995 (Miscellanea Mediaevalia, 24). ISBN 9783110824735, p. 530–548.
- Bagge, Sverre. The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 105, n. 4, p. 473–513, 2006.
- Birkholz, Daniel. *The king's two maps: Cartography and culture in thirteenth-century England*. New York: Routledge, 2004. 254 p. (Studies in medieval history and culture, 22). ISBN 0-415-96791-0.
- Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Volume I. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd, 2009. 657 p. (Information Age Series, v.1). ISBN 978-1-4051-9686-4. Disponível em: <<http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=470450>>.
- Ekrem, Inger. Essay on Date and Purpose. In: Ekrem, I.; Mortensen, L. B. (Org.). *Historia Norwegie*, s.l.: Museum Tusulanum Press, 2006. 230 p. ISBN 8763506122, p. 155–225.
- Englisch, Brigitte. *Ordo orbis terrae: Die Weltsicht in den « Mappae mundi » des frühen und hohen Mittelalters*. Berlin: Akademie-Verlag, 2002. 655 p. (Orbis mediaevalis, 3). ISBN 3-05-003635-4.
- Fraesdorff, David. *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*. Berlin: Akademie Verlag, 2005. (Orbis mediaevalis, 5). ISBN 3050041145.
- Grzybowski, Lukas G. *The christianization of Scandinavia in the Viking era: Religious change in Adam of Bremen's historical work*. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. 120 p. (Beyond medieval Europe). ISBN 9781641892308.
- Harley, J. B.; Woodward, David (Ed.). *Cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 599 p. (The history of cartography, Vol. 1). ISBN 0-226-31633-5.

Historia Norwegie. In: Ekrem, I.; Mortensen, L. B. (Org.). *Historia Norwegie*, s.l.: Museum Tusculanum Press, 2006. 230 p. ISBN 8763506122, p. 49–105.

Janson, Henrik. *Templum nobilissimum: Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Göteborg: [Historiska institutionen i Göteborg], 1998. (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, 21). ISBN 9188614263.

Janson, Henrik. What made the pagans pagans? In: Stepanov, T.; Kazakov, G. (Org.). *Medieval christianitas: Different regions, « faces », approaches*. 1. ed., Sofia: « Mediaevalia Christiana », 2010. ISBN 9789545094378, p. 13–30.

Jarecki, Thies Siebet. *Die Vorstellungen vom Bischofsamt bei Adam von Bremen*. 1. ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte (AKThG), 42). ISBN 9783374039050.

Le Goff, Jacques. *L'Europe est-elle née au Moyen Age?: Essai*. Paris: Points, 2010. ISBN 9782757819630.

Lund, Allan A. Zur interpretatio Romana in der ‚Germania‘ des Tacitus. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 59, n. 4, p. 289–310, 2007. doi:10.1163/157007307781787570.

Mortensen, Lars Boje. Introduction. In: Ekrem, I.; Mortensen, L. B. (Org.). *Historia Norwegie*, s.l.: Museum Tusculanum Press, 2006. 230 p. ISBN 8763506122, p. 8–48.

Schlotheuber, Eva. Persönlichkeitsdarstellung und mittelalterliche Morallehre. Das Leben Erzbischof Adalberts in der Beschreibung Adams von Bremen. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, v. 59, n. 2, p. 495–548, 2003.

Sundqvist, Olof. *Freyr's offspring: Rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala: Uppsala University Library, 2002. (Acta Universitatis Upsaliensis, 21). ISBN 9155452639.

The history of Norway and The passion and miracles of the Blessed Óláfr. London: Viking Society for Northern Research Univ. College, 2001. 143 p. (Text series / Viking Society for Northern Research, 13). ISBN 9780903521482.

Turner, Frederick Jackson. *The frontier in American history*. Mineola, NY: Dover Publ, 2010. ISBN 0486473317.

Weber, Robert; Gryson, Roger. *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. ISBN 9783438053039.

Wood, Ian N. *The modern origins of the early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 374 p. ISBN 978-0-19-965048-4.

4

OS FORAIS TEMPLÁRIOS: ESTEIOS NA FIXAÇÃO DA FRONTEIRA DO TERRITÓRIO PORTUGUÊS

*Joana Lencart*¹

INTRODUÇÃO

Uma carta de foral era um documento que regulamentava os direitos e obrigações de uma comunidade num determinado território. Regulava as relações não apenas entre os seus membros, mas também as relações com outras entidades e com o senhor que a concedeu. Um foral servia para reconhecer e legitimar uma vivência onde os vizinhos decidiam em comum assuntos relacionados, por exemplo, com a gestão da água, a utilização das pastagens e terrenos baldios, a definição de normas de conduta e o estabelecimento de penas para os infratores. Segundo António Matos Reis (2002, pp. 18-33) as cartas de foral poderiam ser de pendor exclusivamente agrário, as que regulamentam as comunidades a nível jurídico-administrativo e as que definiam regras de regulamentação interna resultantes de uma compilação de foros ou costumes (PEREIRA, 2013, p. 23).

As primeiras cartas de foral outorgadas ao território que mais tarde daria origem a Portugal datam do reinado de Fernando Magno de Leão (1055-1065) e são relativas essencialmente à zona da atual Beira. A

¹ Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura Espaço e Memória (CITCEM)/ Universidade do Porto (UP). PhD. Investigadora contratada. jlencart@letras.up.pt.

organização das comunidades de homens livres em concelhos no período medieval relaciona-se sobretudo com o movimento da reconquista, configurando uma necessidade de povoamento do território e do desenvolvimento de estruturas administrativas locais articuladas com o poder régio (COSTA, 2015, pp. 37-38).

As cartas de foral eram concedidas não apenas pelos monarcas, mas também pelos senhores leigos e eclesiásticos às comunidades que viviam nas suas terras. As Ordens Religioso-Militares instaladas no território desde os alvares do século XII, no caso a Ordem dos Hospitalários, concederam perto de três dezenas de cartas de foral a essas comunidades². A criação das Ordens Militares no Oriente Latino obedeceu à lógica da guerra santa e em estreita associação com o movimento das Cruzadas: fazer a guerra para proteger os lugares santos e os peregrinos. No Ocidente peninsular, e no contexto da reconquista, as Ordens Militares assumem a guerra santa procurando libertar os territórios da alçada do Islão, ficando por isso associadas ao conceito de fronteira, em particular as fronteiras do cristianismo.

A Ordem do Templo teve origem no Oriente Latino cerca de 1119/1120 e em pouco tempo os seus membros dilataram a sua esfera de atuação até ao ocidente peninsular. A presença Templária no território que é hoje Portugal remonta aos meados da década de 1120, quando os seus membros receberam as primeiras doações de bens fundiários³. É, porém, em março de 1128, que a Ordem dos Templários recebe da

² Sobre estas cartas de foral que as Ordens Militares do Hospital, do Templo, de Santiago e de Avis concederam às comunidades instaladas nos seus territórios ver PEREIRA, 2013, pp. 24-25.

³ Sobre os Templários em Portugal ver COSTA, 2019.

condessa D. Teresa o primeiro território com responsabilidade defensiva – trata-se do castelo de Soure, localizado nas proximidades da fronteira sul do Condado Portucalense, perto de Coimbra, e que urgia defender da ameaça almorávida. Esta doação incluía as povoações de Ega, Redinha e Pombal, o núcleo fundacional da Ordem do Templo no nosso território. Importa aqui lembrar que, uns meses mais tarde, em janeiro de 1129, o Concílio de Troyes fez aprovar a regra da Ordem do Templo, formalizando esta instituição por intervenção papal.

Com o assumir da regência do Condado por D. Afonso Henriques, após a batalha de S. Mamede, em junho de 1128, os Templários associaram-se ao jovem infante e às suas esferas governativas, contribuindo, por um lado, para a promoção da defesa do território e para a consolidação da fronteira e, por outro, para a projeção da Ordem e a dilatação do seu património, tanto a nível nacional como a nível internacional.

Na sua missão de povoamento, fortificação e integração dos novos espaços, as Ordens Militares obtiveram resultados notáveis, desenvolvendo uma colonização eficaz, organizando os territórios e estabilizando uma população que lhes permitia perpetuar o controlo das fronteiras (JOSSERAND, 2016, p. 214).

OS FORAIS TEMPLÁRIOS

O movimento da reconquista do território, liderado pelos condes portucalenses numa primeira fase e depois pelos monarcas, foi um movimento de avanços e recuos e que se dilatou num grande espaço de

tempo. No caso do reino de Portugal, a conquista definitiva do Algarve deu-se já em meados do século XIII e foi levada a cabo com o apoio das Ordens Militares. Aliás, estas milícias prestaram um apoio incondicional aos monarcas, não só acompanhando o exército régio, mas fixando-se nas linhas de fronteira, assegurando a defesa efetiva do território. A tomada de Faro, em 1249, não definiu a configuração da fronteira entre Portugal e Castela e o contributo das Ordens Militares manteve-se efetivo mesmo depois da conclusão da reconquista territorial, surgindo estas instituições associadas à “afirmação estratégica de Portugal frente a outros espaços” (COSTA, 2006, p. 85, 87-88).

Os monarcas agraciavam os serviços das Ordens Militares com territórios, castelos e outros bens. Seguidamente, os mestres das milícias, juntamente com os seus capítulos, outorgavam cartas de foral a esses territórios, promovendo a fixação da população, privilegiando em particular a cavalaria vilã, incentivando esses cavaleiros a fixarem-se nas zonas de fronteira (PEREIRA, 2013, p. 19). O esforço de concessão de cartas de foral por parte da Ordem do Templo deve ser compreendido no contexto dos castelos e das terras que detinha, os quais eram uma referência do seu poder, e sustentavam o exercício da sua jurisdição sobre as populações do território circundante (COSTA, 2016, p. 440).

A já referida doação de Soure aos Templários, em 1128, teria tido a intenção de promover a defesa do território, não obstante o castelo ter sido alvo de um violento ataque muçulmano em 1144 que ditou a prisão dos freires e a perda da fortificação. Até então, os membros da milícia estavam particularmente focados na gestão patrimonial dos bens que

recebiam e adquiriam, sobretudo em Trás-os-Montes, Beira Interior e sul de Coimbra⁴. A partir desse momento os Templários organizaram-se enquanto estrutura militar determinados a marcar uma presença efetiva na fronteira, tanto a sul, com o Islão, a fronteira religiosa, como a nordeste, com os reinos de Leão e Castela, a fronteira político-diplomática. Em 1145, os Templários receberam do cunhado de D. Afonso Henriques, Fernão Mendes de Bragança, o castelo de Longroiva, próximo da fronteira com Castela, e mais tarde terão recebido também do mesmo Fernão Mendes de Bragança os castelos de Mogadouro e Penas Róias (BARROCA, 1996/1997, pp. 174).

Em 1147, os Templários participam ao lado de D. Afonso Henriques na conquista de Santarém recebendo como recompensa os direitos eclesiásticos da vila (*Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, vol. I, nº 221, pp. 272-273), o que deu lugar a uma longa contenda com o bispo de Lisboa, que se considerava usufrutuário desses direitos em virtude de a vila de Santarém se localizar dentro dos limites da diocese de Lisboa. O acordo entre partes só viria a ser firmado em 1159, com a intervenção do Papado. Em compensação do eclesiástico de Santarém, D. Afonso Henriques concede aos freires Templários o castelo e terra de Ceras bem como os direitos da igreja de Santiago de Santarém (*Monumenta Henricina*, vol. I, doc. 3, pp. 5-9 e doc. 4, pp. 10-12). É, precisamente, na zona de Ceras que os Templários irão erguer o seu quartel-general. O castelo de Tomar começará a ser edificado por ordem do Mestre Templário, D. Gualdim Pais, recém-chegado do Oriente

⁴ Para se ter uma dimensão do património que pertencia à Ordem do Templo ver *Cartulário da Ordem do Templo em Portugal* [no prelo].

Latino, a partir de março de 1160. Sensivelmente na mesma cronologia são erguidos os castelos de Pombal, Redinha, Ega e Almourol, este último nas margens do Tejo (TOOMASPOEG, 2017, p. 110). A sul do Tejo, a Ordem tem uma implantação pontual: conhece-se um castelo em Nisa (BARROCA, 2001, p. 541), e alguns bens e propriedades em Elvas, Nisa e Portalegre (COSTA, LENCART, 2018, p. 662). No teatro das operações a sul do rio Tejo entram em cena outras Ordens Militares, nomeadamente, Avis e Santiago.

A par com a edificação de castelos e fortificações, os Mestres Templários concedem às populações cartas de foral com o objetivo de firmar os direitos e deveres dos seus habitantes. Neste sentido, foi possível identificar perto de uma dezena e meia de forais que os mestres da milícia Templária concederam às comunidades fixadas nas suas terras, e que sistematizamos na tabela seguinte:

DATA	LOCALIDADE	DESCRIÇÃO
1156.06	Ferreira [do Zêzere]	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, e Arnaldo da Rocha concedem foral à vila de Ferreira (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 385-386).
1159.06	Redinha	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, concede foral à vila de Redinha (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, p. 386).
1162.11	Tomar	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, e os freires da Ordem concedem foral à vila de Tomar (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 388-389).
1174.06	Tomar	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, concede foral à vila de Tomar. Foral viciado pelos moradores da vila de Tomar, com o objetivo de ficarem isentos do pagamento da jugada do pão, vinho e linho (<i>PMH, Leges</i> , vol. I, pp. 399-401).

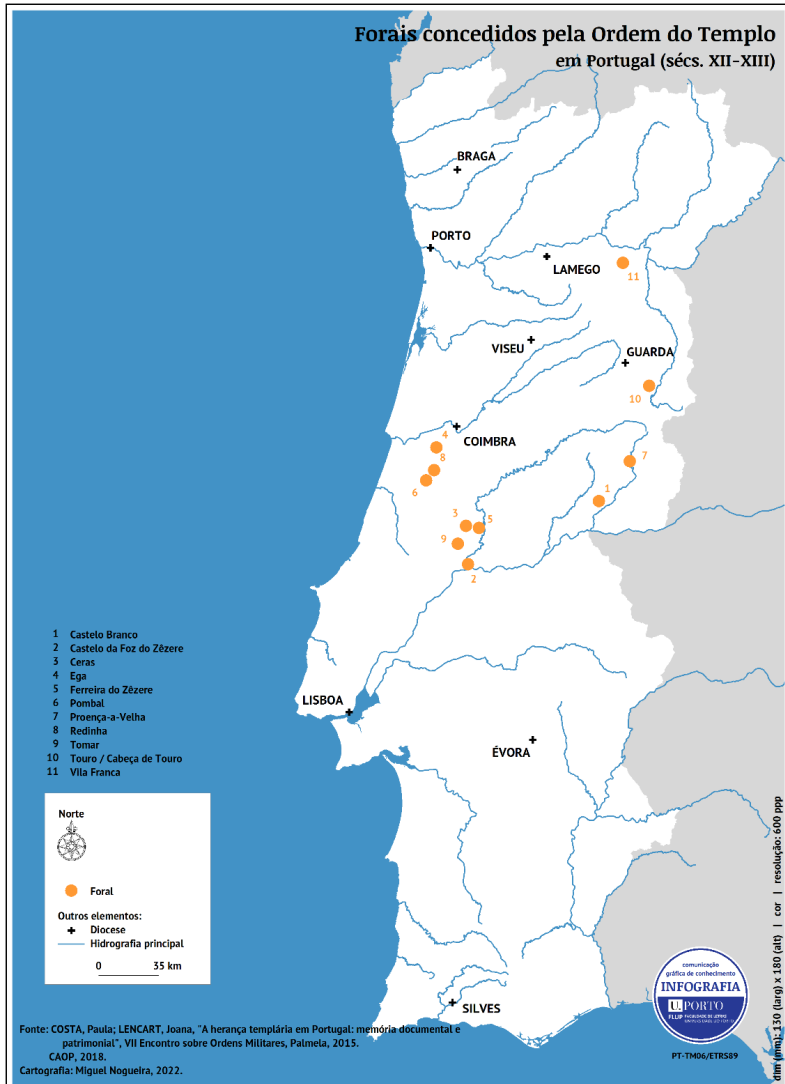
DATA	LOCALIDADE	DESCRIÇÃO
1174.06	Pombal	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, concede foral aos moradores de Pombal (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 398-399).
1174.06	Castelo do Zêzere	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, dá carta de foral à vila de castelo da foz do Zêzere (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 402-403).
1176.04	Pombal	D. Gualdim Pais, mestre da Ordem do Templo, concede foral aos moradores de Pombal (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. pp. 404-405).
[1208].04 ⁵	Carvalhal de Ceras	D. João Domingues, comendador de toda a Ordem do Templo em Portugal, com Fr. Fernando Gonçalves e Fr. D. Mendo Tio, comendadores de Tomar, dão foral a Carvalhal de Ceras (ANTT, <i>Leitura Nova, Mestrados</i> , fls. 77v-78r).
1213.10	Castelo Branco	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre da Ordem do Templo, e o convento da Ordem, concedem foral à vila de Castelo Branco (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 566-567).
1218.04	Proença-a-Velha	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre da Ordem do Templo, concede foral à vila de Proença, segundo o modelo de Idanha-a-Nova (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 577-579).
1220.12.01	Touro	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre da Ordem do Templo, concede carta de foral à vila de Touro (<i>PMH. Leges</i> , vol. I, pp. 586-589).
1231.09.01	Ega	D. Fr. Estevão de Belmonte, mestre da Ordem do Templo nos três reinos de Espanha, concede foral à vila de Ega (<i>PMH. Leges</i> , vol. 1, pp. 621-622).
1253.05.19	Vila Franca	D. Martinho Nunes, mestre da Ordem do Templo, concede foral aos habitantes de Vila Franca, segundo os costumes de Longroiva (ANTT, OC/CT, <i>Documentos Particulares</i> , mç. 1, nº 36).

Tabela 1 - Forais concedidos pela Ordem do Templo em Portugal entre os século XII e XIII
(Fonte: COSTA, LENCART, 2018, pp. 651-652).

⁵ Data atribuída com base em VITERBO, 1799, vol. II, p. 237.

De uma maneira geral, os forais podem ser associados a famílias de forais, que serviam de modelo à sua redação. No caso das Ordens Militares, em particular a Ordem do Templo aqui em estudo, os forais identificados na tabela acima entroncam sobretudo no modelo do foral de Coimbra (1111), a saber, o de Redinha (1159.06), os de Tomar (1162.11 e 1174.06), os de Pombal (1174.06 e 1176.04) e o de Castelo do Zêzere (1174.06). Por sua vez, o de Castelo Branco (1213.10) está associado ao de Évora (1166), o de Proença-a-Velha (1218) ao de Idanha-a-Nova (que por sua vez segue o modelo de Évora-1166 e de Salamanca-Numão 1130) e o da vila de Touro (1220.10) que entronca no modelo da Guarda (que segue o de Salamanca-Numão 1130) (PEREIRA, 2013, p. 24). É interessante verificar que os forais que seguem o modelo de Coimbra são os que estão na proximidade da fronteira cristã com o Islão e os outros, nos territórios fronteiriços com os reinos cristãos, que, por sua vez, seguem o modelo dos do reino de Leão.

De modo a termos uma ideia concreta da implantação geográfica destes territórios que receberam foral da Ordem do Templo, incluímos aqui o seguinte mapa:



Mapa 1 – Forais concedidos pela Ordem do Templo em Portugal nos séculos XII e XIII.

A observação do mapa permite-nos concluir que a Ordem do Templo, no século XII, atribui cartas de foral às localidades nas fronteiras do cristianismo, nomeadamente a Ferreira, a Redinha, a

Tomar, a Pombal e à localidade junto do castelo da foz do Zêzere. Constatamos, ainda, que estas localidades, à exceção de Ferreira, seguem o modelo do foral de Coimbra (1111), então no limite do Condado Portucalense, na fronteira com o Islão. Por sua vez, no século XIII, os mestres Templários atribuem forais sobretudo às localidades próximas dos reinos de Leão e Castela, assumindo-se como garante da fronteira política, em representação do próprio monarca.

É, ainda, interessante verificar que, na maioria destas localidades que receberam foral, a Ordem do Templo também detinha fortificações, o que reforça a associação entre povoamento e defesa do território. Assim, e tendo em conta as localidades com carta de foral outorgada pelos Templários, a Ordem tinha castelos e/ ou fortificações em Castelo Branco, Castelo do Zêzere, Ceras, Ega, Pombal, Proença-a-Velha, Tomar e Touro.

	Tomar	Castelo do Zêzere	Pombal	Ceras	Castelo Branco	Proença-a-Velha	Touro	Ega	Vila Franca
Foral	1162	1174	1174	1208	1213	1218	1220	1231	1253
Castelo	Séc. XII	Séc. XII	Séc. XII	Séc. XII	Séc. XIII	Séc. XIII	Séc. XIII	Séc. XII	Séc. XIII

Tabela 2 – Localidades da Ordem do Templo com forais e castelos nos séculos XII e XIII
(Fonte: COSTA, LENCART, 2018, pp. 651-652; BARROCA, 2001, p. 541).

Pela informação constante na tabela 2, a cronologia dos castelos e fortificações parece corresponder à cronologia das cartas de foral, antecipando-as. A exceção verifica-se nos casos de Ceras e Ega, cujas fortificações são muito anteriores à outorga do foral. Na realidade, impunha-se primeiro fortificar o território, assegurando a sua defesa,

para depois atrair a população a fixar-se aí e certificando-se que era possível proteger os seus habitantes em caso de ataque muçulmano.

Na maioria destas localidades, nomeadamente em Castelo Branco, Ceras, Ega, Pombal, Proença-a-Velha e Tomar, a Ordem tinha também comendas, o que é revelador de uma sólida presença dos Templários nestas localidades, traduzindo intenções concretas não apenas de povoamento, mas também de defesa do território e ainda de gestão patrimonial dos bens que aí possuíam.

Vejamos agora em concreto estas cartas de foral em função da sua cronologia, dos seus outorgantes e da sua localização geográfica, ensaiando a contextualização desses textos na conjuntura política nacional e internacional do reino e da Ordem dos Templários. Paralelamente, procuraremos aferir similitudes e divergências em função da intenção que presidiu à outorga desses mesmos textos. Atentemos na tabela seguinte que sistematiza os forais Templários em função dos seus outorgantes.

DATA	FORAL	OUTORGANTE(S)
1156.06	Ferreira [do Zêzere]	D. Gualdim Pais, mestre e Arnaldo da Rocha
1159.06	Redinha	D. Gualdim Pais, mestre
1162.11	Tomar	D. Gualdim Pais, mestre
1174.06	Tomar	D. Gualdim Pais, mestre
1174.06	Pombal	D. Gualdim Pais, mestre
1174.06	Castelo do Zêzere	D. Gualdim Pais, mestre
1176.04	Pombal	D. Gualdim Pais, mestre
[1208].04	Carvalhal de Ceras	D. João Domingues, comendador geral, Fr. Fernando Gonçalves e Fr. D. Martinho, comendadores de Tomar
1213.10	Castelo Branco	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre
1218.04	Proença-a-Velha	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre

DATA	FORAL	OUTORGANTE(S)
1220.12.01	Touro	D. Pedro Álvares de Alvito, mestre
1231.09.01	Ega	D. Fr. Estevão de Belmonte, mestre
1253.05.19	Vila Franca	D. Martinho Nunes, mestre

Tabela 3 - Os forais da Ordem do Templo e os seus outorgantes nos séculos XII e XIII.

Num primeiro momento, podemos concluir que os forais Templários do século XII foram todos outorgados pelo Mestre D. Gualdim Pais (c.1118/1120-1195), aguerrido cavaleiro, companheiro de D. Afonso Henriques, cruzado na Terra Santa e promotor da edificação de castelos Templários no reino com inovadoras técnicas construtivas. Terá regressado a Portugal, oriundo da Palestina, em 1156⁶.

Em junho de 1156 é concedido foral à vila de Ferreira do Zêzere. Os seus outorgantes são o mestre D. Gualdim Pais, “*magistro Galdino*” (PMH. *Leges*, vol. I, p. 385), Arnaldo da Rocha, não identificado no texto, mas que será um freire estrangeiro na sua companhia, e os freires Templários em associação com Paio Fernandes e Paio Peres (e respetivas mulheres), seriam talvez confrades, que afirmam que detinham a vila em conjunto e a davam a quem a quisesse habitar, enumerando direitos e deveres que assistiriam aos seus vizinhos. Anote-se que não há qualquer referência a mouros no texto. Desse ano de 1156, mais concretamente de dezembro, datam 14 doações de bens à Ordem do Templo (ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 45r-48r), feitas por particulares, alguns deles confrades da Ordem, em forma de testamento. Infelizmente, os textos não esclarecem onde se localizam esses bens, mas todos doam a terça parte do seu património à

⁶ Sobre D. Gualdim Pais ver GOMES, 2015, pp. 11-23; e BARROCA, 1996/1997.

instituição, não apenas propriedades, mas também bens móveis como cavalos.

A localidade de Redinha recebeu foral em junho de 1159, o qual foi outorgado pelo Mestre D. Gualdim Pais com os freires da Ordem. Importa destacar neste documento vários apontamentos. É interessante verificar que o documento já se reporta à existência de uma igreja da Ordem no dito lugar, referindo-se a “*nostram ecclesiam*” (*PMH. Leges*, vol. I, p. 386). Por outro lado, entre os confirmantes do documento encontra-se Fr. Arnaldo, que poderá tratar-se do mesmo que promulgou o foral de Ferreira com o Mestre D. Gualdim. Assinale-se ainda a confirmação de Fr. Pedro de Rio Frio, provavelmente originário de uma das propriedades que a Ordem possuía na diocese de Braga. Uma vez mais não há no texto do foral qualquer referência a muçulmanos, o que por si só é igualmente digno de nota. O ano de 1159 fora um importante marco para a Ordem do Templo, como já assinalado acima. Em fevereiro fora firmada a sentença que encerrava a contenda entre a Ordem e o bispo de Lisboa acerca dos direitos episcopais em Santarém e pelo qual a Ordem recebera o território de Ceras e, em junho, o papa Adriano IV estabelecera que as igrejas que fossem edificadas em terras de Tomar e Ceras ficavam sujeitas à Santa Sé (*Monumenta Henricina*, vol. I, doc. 5, pp. 12-13) e confirmara ainda todas as graças, liberdades e privilégios concedidos à Ordem do Templo por Eugénio III (*FERREIRA*, 1735, pp. 767-769).

Em novembro de 1162, D. Gualdim Pais, com os seus freires, concede foral à vila de Tomar⁷. Lembre-se que em março de 1160, D. Gualdim dera início à edificação do castelo de Tomar, imprimindo à fortificação importantes inovações técnicas oriundas das fortalezas da Terra Santa. De destacar no texto do foral as várias referências a cavaleiros e aos seus privilégios e ainda aos clérigos de Tomar que receberiam todas as honras concedidas aos ditos cavaleiros (*PMH. Leges*, vol. I, p. 389). Uma vez mais, não se encontrou no texto qualquer referência a muçulmanos. Três anos mais tarde, em novembro de 1165, D. Afonso Henriques doou a D. Gualdim Pais a terra de Idanha-a-Velha e de Monsanto, com a condição de esta milícia servir o monarca e o seu filho (*Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, Vol. I, nº 288, p. 370). Esta doação promovia o reforço da defesa da fronteira com os reinos cristãos vizinhos, mas também não tem qualquer referência a essa intenção.

O ano de 1174 é representativo na atuação de D. Gualdim Pais e dos seus freires. Deste ano datam os forais outorgados a Pombal e à localidade junto ao castelo da foz do Zêzere, bem como o chamado foral viciado de Tomar. Em junho de 1174, o mestre e os freires Templários doam foral aos habitantes de Pombal (*PMH. Leges*, vol. I, pp. 398-399). Também neste texto se destacam as referências aos cavaleiros e aos seus privilégios e aos clérigos de Pombal que receberiam todas as honras concedidas aos ditos cavaleiros. É ainda de destacar uma referência cronológica ao castelo de Pombal, cuja edificação iniciara 18 anos antes

⁷ Sobre os forais de Tomar ver CONDE, Manuel Sílvio Alves, "Os forais tomarenses de 1162 e 1174", *Revista de Guimarães*, 1996, pp. 193-249.

da outorga da carta de foral. Refira-se ainda entre os confirmantes a presença de Fr. Arnaldo da Rocha, já referido anteriormente. Mantém-se neste texto a ausência de referências a muçulmanos.

Na mesma data, junho de 1174, o Mestre D. Gualdim concede, com os seus freires, foral à localidade junto do castelo da foz do Zêzere. Pela primeira vez, depreende-se uma referência, velada, àqueles que pretendem atacar o seu povo “*duximus rapinas et iniurias a populo nobis subdito misericorditer remove*” (PMH. Leges, vol. I, p. 402) e, mais à frente, uma referência expressa a “*maurus*” num contexto de calúnia. Trata-se de um texto com a enumeração de várias penas para os infratores da lei e referências à necessidade de defesa do território “*in defensione sui agri aut vinee vel orti*”. Também neste texto há uma referência à data de edificação do castelo do lugar, “*anno secundo a constructi opidi populatione*”. Uma vez mais, entre os confirmantes surge Arnaldo de Rocha.

Ainda de junho de 1174 data o chamado foral viciado pelos moradores de Tomar com o objetivo de ficarem isentos do pagamento da jugada do pão, vinho e linho⁸. Importa apenas destacar neste texto que os seus autores nomearam D. Gualdim e os seus freires como outorgantes do documento, tal como em outros documentos semelhantes da mesma data. Aliás, o texto é muito semelhante ao foral outorgado à localidade junto do castelo da foz do Zêzere, mantendo-se as referências aos mouros e as penas para os infratores. Até a presença

⁸ A deteção do foral viciado de Tomar foi feita aquando das diligências para o foral novo de Tomar no reinado de D. Manuel (LENCART, 2018, p. 209).

de Fr. Arnaldo da Rocha entre os confirmantes se mantém (*PMH. Leges*, vol. I, p. 400-401).

O último foral que se conhece outorgado por D. Gualdim e seus freires é o segundo concedido a Pombal, em abril de 1176 (*PMH. Leges*, vol. I, p. 404-405). A redação é semelhante aos dois mencionados anteriormente. Inclui a referência àqueles que pretendem atacar o povo, à necessidade de defesa do território, aos mouros e às penas para os infratores. Neste documento é mencionado um “*domnus Arnaldus comendator de Thomar*” antes de Soeiro Vermudo comendador de Pombal, também confirmante do documento. Seria o mesmo Arnaldo da Rocha, companheiro de D. Gualdim? Não temos forma de aferir a veracidade desta suposição. Além do mais, entre os confirmantes do foral de Castelo Branco (1213) encontra-se um “*comendator frater Arnaldus Salamonis*”, o que adensa a questão.

Apesar de se encontrarem na chamada fronteira do cristianismo, na maioria dos textos destes forais não há referências aos muçulmanos, esperando-se apenas que as populações se fixassem nesses territórios e desenvolvessem as suas atividades económicas. As referências a muçulmanos são pontuais e em contextos específicos, como o de calúnia e nunca como o eventual “inimigo” a combater.

Existe um hiato cronológico entre os forais concedidos pelo Mestre D. Gualdim e os forais Templários da centúria seguinte, cerca de 30 anos. A nível da política nacional, destaque-se o reconhecimento por parte da Santa Sé da independência de Portugal, pela bula “*Manifestis Probatum*”, em 1179. Em 1185 morre D. Afonso Henriques sucedendo-lhe o seu filho D. Sancho I. Entre 1190-1191 a ofensiva de Almançor ditou a

perda de importantes praças, nomeadamente, Palmela e Almada, da Ordem de Santiago, e Moura e Serpa dos freires de Évora (mais tarde Ordem de Avis). A investida muçulmana foi travada por D. Gualdim Pais em Tomar que, com as suas tropas impediu o exército sarraceno de conquistar o castelo. A organização e fortificação do território a sul do Tejo foi levada a cabo sobretudo pelas Ordens de Santiago e de Avis, que senhoreavam vastas propriedades e numerosos castelos no Alentejo e Algarve.

No século XIII, os forais foram outorgados não apenas pelos mestres da milícia, como D. Pedro Alvito, D. Fr. Estevão de Belmonte e D. Martinho Nunes, mas também pelos comendadores da Ordem, nomeadamente D. João Domingues, comendador geral. Geograficamente, localizam-se na fronteira beirã, nas proximidades com o reino de Leão e Castela. A dimensão política e diplomática que assumem poderá justificar, em certos casos, a presença do monarca entre os subscritores dos documentos, como veremos.

Em abril de 1208, D. João Domingues, comendador de toda a Ordem do Templo em Portugal, com Fr. Fernando Gonçalves e Fr. D. Mendo Tio, comendadores de Tomar, dão foral a dez povoadores do lugar de Carvalhal de Ceras. Apenas temos conhecimento desta carta de foral através de uma cópia do *Livro dos Mestrados*, que integra a coleção da *Leitura Nova*, redigido no século XVI. Nesta cópia o documento está datado de 1178, porém tratar-se-á de um erro de transcrição da data, em virtude de o copista desconhecer o X aspado (X^L) e não o ter copiado. Assim, neste documento lê-se “Era M^a CC^a X^a VI^a”, o que tirando 38 anos à Era de César daria ano de Cristo de 1178. No entanto, diz-nos Viterbo

(1799, p. 237) que “No [ano] de 1208 se intitula D. João Dominguez Commendator Templi totius Portugalis no Foral, que deu no mesmo anno aos dez povoadores do Carvalhal de Cera. Doc. de Thomar”. Ou seja, o académico consultou o documento original no cartório do convento de Tomar, onde provavelmente estaria o documento e cuja data seria era de 1246, ano de 1208. Acrescente-se que a atividade de João Domingues no convento de Tomar está documentada entre 1201 e 1209 (COSTA, 2019, p. 147). Esclarecida a questão da data do documento, atentemos no seu conteúdo (ANTT, *Leitura Nova, Mestrados*, fls. 77v-78r). O foral é outorgado pelo comendador geral da Ordem D. João Domingues⁹, pelos comendadores de Tomar e pelo convento a dez moradores do lugar de Carvalhal de Ceras, em Tomar. O documento nomeia os moradores, esclarece os termos da propriedade e enumera as obrigações dos moradores no que respeita aos foros a pagar ao convento de Tomar. Trata-se de um documento cujas intenções são claras: o povoamento do lugar. Não há, porém, qualquer referência a muçulmanos. Este documento insere-se numa conjuntura de intensa atividade, institucional e patrimonial, da Ordem do Templo, refletida na copiosa documentação produzida. Desde finais do século XII, contam-se dezenas de doações patrimoniais aos Templários, sobretudo na zona de Tomar, mas também nas imediações de Castelo Branco. Em 1206 é, finalmente, resolvida a questão que opunha os Templários ao bispo de Coimbra e que se reportava a direitos nos lugares de Pombal, Ega e

⁹ Era então Mestre da Ordem D. Fernando Dias (COSTA, 2019, p. 145).

Redinha (MARQUES, 1987), o que promoveria uma maior estabilidade governativa na Ordem.

Em outubro de 1213, D. Pedro Álvares de Alvito, Mestre da Ordem do Templo, e o convento doam foral a Castelo Branco com a intenção de a “*restaurare atque populare*” (PMH. *Leges*, vol. I, p. 566). Uns anos antes, em janeiro de 1206, os freires Templários tinham recebido de D. Sancho I a vizinha terra de Idanha-a-Nova, cujo monarca confirmara ainda a doação de Idanha-a-Velha, feita por seu pai D. Afonso Henriques (*Documentos de D. Sancho I*, vol. I, nº 162, pp. 250-251). A posição Templária na raia beirã consolidava-se. É sabido que o mestre Templário tinha residência em Castelo Branco, tendo sido celebrados aí vários capítulos da Ordem. O texto do foral de Castelo Branco enumera obrigações, direitos e penas dos seus habitantes dos vários grupos sociais, acrescentando que os clérigos têm os mesmos direitos dos cavaleiros. Refere-se a cristãos, judeus e mouros em igualdade de circunstâncias, numa situação de fiadores, sem fazer qualquer menção a “inimigos” ou oponentes. Entretanto, os pontífices promulgam vários diplomas no sentido de privilegiar a Ordem do Templo, tanto a nível nacional como internacional, o que podemos interpretar como um reforço da esfera de atuação do Templários. Lembre-se, a propósito, a importante vitória cristã de Navas de Tolosa (1212). Declarada pelo papa como uma Cruzada, a ação das Ordens Militares de Santiago, Calatrava, Templários e Hospitalários, junto dos reis peninsulares, foi decisiva para a vitória fortalecendo a posição destas instituições na Península Ibérica.

Em abril de 1218, o mesmo D. Pedro Álvares de Alvito, Mestre da Ordem do Templo, juntamente com o convento, doam foral à localidade

de Proença-a-Velha, geograficamente muito próxima das Idanhas. Aliás, e como se lê no texto do foral, os costumes dados a Proença são os mesmos do foral de Idanha-a-Nova. A intenção é a mesma formulada no foral de Castelo Branco: “*restaurare atque populare*” (PMH. *Leges*, vol. I, p. 577). Aos clérigos são dados importantes privilégios e liberdades e são estabelecidos os direitos e deveres dos moradores. Tanto mouros como cristãos estavam obrigados ao pagamento de portagens e passagens, o que pressupõe uma igualdade de tratamento a ambos. Há ainda outras referências a mouros no texto do documento, mas enquanto moradores do concelho, sugerindo uma convivência pacífica entre povos. Trata-se de uma carta onde importantes figuras do reino figuram entre os seus confirmantes. Refira-se ainda que no final do documento o rei D. Afonso II, a sua mulher e filhos, surgem também como outorgantes desta carta. A par com D. Pedro de Alvito, Mestre Templário, surge Fr. Fernando Martins, comendador de Idanha, que se afirma como povoador de Proença. Entre as testemunhas presentes refiram-se o arcebispo de Braga e os bispos da Guarda, Viseu, Coimbra e Lamego; oficiais régios e alcaides de territórios circundantes, como Monsanto, Penamacor, Évora, Covilhã e Coimbra. A presença de ilustres dignidades entre os signatários reforça a autoridade do documento.

Contextualizando, em 1217, D. Afonso II renovara a sua proteção às pessoas e bens da Ordem do Templo em Portugal, à semelhança do que haviam feito seu pai e seu avô (ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 101v-102r). Nesse mesmo ano, o monarca alcança a conquista definitiva de Alcácer do Sal, antigo domínio espatário, com o auxílio dos cruzados que se deslocavam para a Terra Santa, no âmbito da quinta

cruzada, e das hostes das Ordens Militares do Templo, Hospital e Santiago. No ano seguinte, o mesmo monarca doara e confirmara a D. Pedro de Alvito, Mestre Templário, as vilas de Idanha-a-Nova e Idanha-a-Velha, confirmando carta de doação de D. Sancho I à Ordem do Templo da vila de Idanha-a-Nova, que por sua vez confirmava doação à Ordem da vila de Idanha-a-Velha (ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 58v-59v). De 1220 datam as primeiras inquirições do reino, ordenadas por D. Afonso II, com o objetivo de aferir a distribuição e efetiva posse da propriedade do reino. Acrescente-se que já em 1217 fora iniciado com este monarca o registo da chancelaria régia.

Em dezembro de 1220, o mestre Templário D. Pedro Álvares de Alvito, juntamente com o convento, concede carta de foral aos povoadores de Touro, definindo direitos e obrigações e determinando penas para os incumpridores. No texto do foral não há qualquer referência a muçulmanos nem à necessidade de defesa do território (PMH. *Leges*, vol. I, pp. 586-589). No final, o mestre declara que outorga o documento com o rei D. Afonso II e com o consentimento do concelho da Guarda, estabelecendo os limites da propriedade. Um mês antes, em novembro de 1220, o concelho da Guarda doara aos Templários o padroado e dízimo de certas igrejas que certos doadores tinham nas herdades entre o rio Ariorde e a Guarda e que o concelho dava à Ordem, na condição desta edificar um castelo em Touro para proteger os habitantes (COSTA, 1771, doc. 42, pp. 251-252). Na mesma data, o bispo da Guarda doara à Ordem do Templo uma igreja em Cabeça de Touro, no bispado da Guarda, e D. Pedro de Alvito reconhecia ao bispo da Guarda os direitos episcopais em Idanha-a-Nova e Proença (ANTT, *Leitura Nova*,

Livro dos Mestrados, fls. 33r-33v). É um período de intensa produção documental em favor da Ordem do Templo, destacando-se, a nível internacional, os diplomas pontifícios de proteção à instituição e, a nível interno, as doações e escambos patrimoniais de que a Ordem era beneficiária.

No primeiro dia de setembro de 1231, D. Frei Estevão de Belmonte, Mestre da Ordem do Templo nos três reinos de Espanha, com os seus freires, concede foral à vila de Ega, onde explana os direitos e deveres dos seus moradores. Neste texto lê-se a alusão a “*duximus rapinas et iniurias a populo nobis subdito misericorditer remove*” (*PMH. Leges*, vol. I, p. 621), expressão que já havíamos assinalado nos forais dados ao lugar de castelo do Zêzere (junho de 1174) e a Pombal (abril de 1176), mas não tem qualquer referência a muçulmanos. De destacar que, entre os numerosos signatários do documento, firmado na “casa” de Tomar, encontram-se oito comendadores Templários: de Pombal, de Soure, de Ega, de Santarém, de Almourol, de Dornes, de “Faro” e do Sabugal, além do marechal, do claveiro, do capelão do mestre e do capelão e do juiz de Tomar.

Neste período cronológico, a Ordem do Templo continua a ser beneficiária de importantes doações patrimoniais e de privilégios papais. Paralelamente, a Ordem está associada a conflitos que envolvem outras Ordens Militares e outras entidades, como senhores laicos e autoridades episcopais, relativos a direitos nas terras e igrejas da instituição. Refira-se a título de exemplo, o acordo entre o bispo da Guarda e a Ordem do Templo sobre os direitos eclesiásticos em Castelo Branco, Rodão e seus termos, de setembro de 1242 (*ANTT, OC/CT*, liv.

234, 2ª parte, fls. 88r-88v). De forma a evitar um reforço desmedido do poder das Ordens Militares, a coroa via-se obrigada, em certas ocasiões, a cercear os direitos e privilégios dessas instituições. As sentenças contra os Templários nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis são exemplo disso (COSTA, LENCART, 2018, pp. 649-650).

Em maio de 1253, D. Martinho Nunes, mestre da Ordem do Templo, com os seus freires, concede foral aos habitantes de Vila Franca, lugar entre Numão e Longroiva, nos moldes do foral de Longroiva com algumas exceções que enumera (ANTT, OC/CT, *Documentos Particulares*, mc. 1, nº 36). Também neste documento não há qualquer referência a questões de defesa do lugar, mas depreende-se a necessidade de organizar economicamente o território, nomeadamente os direitos devidos à Ordem.

Constatamos, uma vez mais, que os textos das cartas de foral concedidos pelos Templários às populações que habitavam as suas terras na raia beirã não referem muçulmanos enquanto adversários ou inimigos a combater. Seria interessante estabelecer uma comparação com os forais outorgados pelas outras Ordens Militares e demais senhores laicos e eclesiásticos para aferir semelhanças e/ou diferenças entre os recursos discursivos. Quanto aos forais promulgados pelos monarcas refira-se, por exemplo, o caso do foral de Elvas (1229), onde o rei D. Sancho II diz expressamente “*volo populare Elvas quam habeo ha sarracenis*”, ou seja, que conquistara aos sarracenos (PMH. *Leges*, vol. I, p. 619), feito reforçado pelo seu filho D. Afonso II na confirmação que integra o documento, onde se lê “*tempore sarracenorum et etiam postquam fuit reddita christianis*” (PMH. *Leges*, vol. I, p. 620).

CONCLUSÃO

A nível político e estratégico, as Ordens Militares contribuíram para a fixação de fronteiras e para a integração desses espaços fronteiriços na estrutura política do reino, reforçando o domínio territorial dos monarcas sobre as terras mais afastadas

Pela análise das cartas de foral outorgadas pela Ordem do Templo às populações dos seus territórios concluímos que não existe menção expressa aos muçulmanos enquanto inimigos a combater, nem a outros eventuais inimigos. Os documentos reforçam, sim, a necessidade de ocupar e popular o território, mas sem recurso à luta armada. Por outro lado, o movimento da Reconquista do território para sul faz-se à custa dos territórios sob alçada muçulmana, o que pressupõe uma atividade política e militar concertada entre soberanos cristãos, apoiados pelas Ordens Militares, contra soberanos muçulmanos pela posse de um território. A definição da fronteira leste implica, por sua vez, um confronto entre reis cristãos, apoiados uma vez mais pelas Ordens Militares. Enquanto senhores guerreiros, os membros das Ordens Militares dirigem a luta contra os inimigos de Cristo, a sul, e os inimigos do seu senhor, o rei, a leste. Enquanto senhores administradores de uma instituição, os membros destas Ordens promovem a organização económica, social e religiosa dos territórios sob a sua alçada, defendendo os seus interesses que, muitas vezes, colidem com os interesses de outros senhores, leigos e eclesiásticos, e que, por isso mesmo, obrigava, com frequência, à intervenção de entidades superiores, nomeadamente o Papa.

Os forais concedidos pelos Templários às populações fixadas ou a fixar nos seus territórios preconizavam sobretudo medidas de gestão económica e fiscal com as consequentes penas pecuniárias para os incumpridores. Serviram, contudo, de esteios porquanto deslocavam as populações para os lugares de fronteira, contribuindo assim para definir a sua demarcação.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*.

ANTT, OC/CT, *Documentos Particulares*, mç. 1.

ANTT, OC/CT, liv. 234.

BARROCA, Mário Jorge. A Ordem do Templo e a Arquitectura Militar Portuguesa no século XII. *Portugália*, 17-18 Nova Série, 1996/1997, pp. 171-209.

BARROCA, Mário. Os castelos das Ordens Militares em Portugal (séc. XII a XIV). In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.). *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*. Edições Colibri/ Câmara Municipal de Palmela, 2001, p. 535-548.

COELHO, Maria Helena da Cruz; MAGALHÃES, Joaquim Romero. *O Poder Concelhio. Das origens à s Cortes Constituintes. Notas de História Social*. Coimbra: Centro de Estudos de Formação Autárquica, 1986.

COSTA, Fr. Bernardo da. *Historia da Militar Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo*. Coimbra: Officina de Pedro Ginioux, 1771.

COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana. A herança templária em Portugal: memória documental e patrimonial. In FERNANDES, Isabel Cristina F. (ed.). *Entre Deus e o Rei. O Mundo das Ordens Militares*. Palmela: GESOS – Município de Palmela, 2018, pp. 647-669.

COSTA, Paula Pinto. Configurar el territorio: una prioridad para las Órdenes Militares presentes en Portugal. In TORRES JIMÉNEZ, Raquel e RUIZ GÓMEZ, Francisco (eds.).

Órdenes Militares y Construcción de la Sociedad Occidental. Valencia: Sílex Universidad, 2016, pp. 431-455.

COSTA, Paula Pinto. O que significa ter um foral? A construção de uma comunidade concelhia. *Boletim Cultural da Câmara Municipal*, vol. 47. Póvoa de Varzim, 2015, pp. 37-45.

COSTA, Paula Pinto. Ordens Militares e Fronteira: um Desempenho Militar, Jurisdicional e Político em Tempos Medievais. *Revista da Faculdade de Letras. HISTÓRIA*, III série, vol. 3, 2006, pp. 79-91.

COSTA, Paula Pinto. *Templários em Portugal. Homens de Religião e de Guerra*. Manuscrito, 2019.

Documentos de D. Sancho I (1174-1211). AZEVEDO, Rui de (ed.). vol. 1. Coimbra: Centro de História da Universidade de Coimbra, Universidade de Coimbra. 1979.

Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios, vol. I, Tomo I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1958.

FERREIRA, Alexandre. *Suplemento Historico ou Memorias e Noticias da Celebre Ordem do Templarios para a Historia da Admiravel Ordem de N. S. Jesu Christo*, 1735.

GOMES, Saul António. D. Gualdim Pais (c.1118/1120-1195). *População e Sociedade* (23). Porto: CEPES, 2015, pp. 11-23.

JOSSERAND, Philippe. Frontera y órdenes militares en la Cristiandad latina medieval. In TORRES JIMÉNEZ, Raquel e RUIZ GÓMEZ, Francisco (eds.). *Órdenes Militares y Construcción de la Sociedad Occidental*. Valencia: Sílex, 2016, pp. 209-221.

MARQUES, Maria Alegria. O litígio entre a Sé de Coimbra e a Ordem do Templo pela posse das igrejas de Ega, Redinha e Pombal. *Jornadas sobre Portugal Medieval. Actas*. Leiria: Câmara Municipal de Leiria, 1987, pp. 349-366.

Monumenta Henricina, vol. I. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960.

OLIVEIRA, Nuno Villamariz. *Castelos Templários em Portugal (1120-1314)*. Lisboa: Ésquilo, 2010.

- PEREIRA, Emanuel Cardoso. *Concelhos e Ordens Militares na Idade Média. Relações de dependência e de confronto dos séculos XII a XIV*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013.
- PMH. *Leges. Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita. Leges et consuetudines*. Lisboa: Tipografia Academia das Ciências, 1856.
- REIS, António Matos. *Origens dos Municípios Portugueses*, 2ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2002.
- TOOMASPOEG, Kristjan. The Marquis d'Albon, Carl Erdmann and the Templar sources in Portugal, in BORCHARDT, Karl; DÖRING, Karoline; JOSSELAND, Philippe; NICHOLSON, Helen (eds.) *The Templars and their Sources*. London: Routledge, 2017, pp. 106-122.
- VITERBO, Joaquim de Santa Rosa. *Elucidário das palavras, termos e frases que antigamente em Portugal se usaram*, 2 vols. Lisboa: Typographia Regia Silviana, 1798-1799.

5

A SACRALIZAÇÃO DA URBE: LISBOA MEDIEVAL E OVIEDO. MODELOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA TOPONÍMIA SUBLIME

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*¹

As relíquias são evocadas como produtoras de memória, que validam um passado de excepcionalidade, solidificando os lugares santos e os personagens singulares que constituem a identidade de uma região. Devotos de uma espiritualidade táctil e visível, os fiéis buscavam proteção, auxílio e alívio em algo concreto, que representasse o transcendente, o espiritual. A sacralização territorial, entendida aqui em perspectiva simbólica, se refere à construção de uma memória que liga a presença de vestígios e de personagens ilustres a uma determinada região. A mitificação do espaço geográfico, no sentido em que pretendemos abordar, revalorizou e santificou a história e identidade cristãs da *Hispania*. No contexto ibérico a *inventio* de restos corporais de santos, e de vestígios materiais associados à vida e paixão de Cristo, fez da região um celeiro de relíquias. As circunstâncias históricas da chegada dos corpos e objetos sagrados nem sempre são bem documentadas, mas seu simbolismo é indiscutível; estes serviram como fator de atração para peregrinos de toda cristandade, além de

¹ Doutora em História pela UFPR. Professora titular da Universidade Federal de Jataí, Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Coordenadora da Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas (CNPq). <https://redepesquisarelicario.com.br>. Email renatacristinanasc@gmail.com.

fomentarem a singularidade cristã frente aos reinos muçulmanos presentes na Península. Dentre o universo de possibilidades de análise pretende-se aqui destacar alguns elementos simbólicos, que tiveram seu grau de importância atribuído e chancelado pela hierarquia eclesiástica. No território peninsular a tradição herdada do período visigótico e moçárabe espalhou pelo território uma grande quantidade de corpos santos, e de objetos. Estes contribuíram para a idealização da presença de forças especiais, que garantiram a este espaço sua sacralidade diferenciada.

1. LUGARES SAGRADOS: O ESPAÇO COMO REFERÊNCIA.

As experiências religiosas são vivenciadas individual e coletivamente em espaços especiais, considerados sublimes. Estes locais simbólicos possuem, em seu interior, algo que para o crente, garante a possibilidade de acesso ao mundo espiritual. Estas manifestações do sagrado (nestes lugares), os tornam qualitativamente diferenciados e poderosos, separados do espaço comum, do cotidiano e do espaço profano. O espaço sagrado também implica a ideia de repetição da hierofania² primordial que consagra o espaço, e vai singularizá-lo e isola-o do espaço profano. (COSTA, 2013, p. 03). Objetos, ritos, cerimônias singulares, orações, etc., dão sentido e significados transcendentais a algo à princípio considerado humano. Existe uma

² Termo proposto por Mircea Eliade (1962), para designar a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas. A materialização do sagrado pode ocorrerem grutas, colinas, rios, pedras, árvores...e que, simbolicamente, origina o lugar sagrado, consagrando o espaço, tornando-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado. (ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. RJ: UERJ, 1996. p. 81).

ligação profunda entre os fiéis e os locais sagrados, produzindo também uma identidade religiosa, compartilhando sensibilidades e emoções entre membros da mesma comunidade.

O local seria o sustentáculo de uma experiência ou de uma narrativa entendida como real, concreta. O espaço sagrado é um lugar considerado uma zona de contato entre os deuses e os homens. Este é herdeiro de uma construção discursiva que o legitima, que produz um sentido simbólico aceito por um grupo, tornando-se presente na memória coletiva. Recordação individual e coletiva que é transposta a um espaço específico, divinizado pela presença desta recordação. O que o singulariza é sua ligação fixa e duradoura com a história que está sendo ali representada. (NASCIMENTO, 2021, p. 181)

A espacialização do sagrado também pode ser garantida pela presença de objetos que dignifiquem o ambiente, produzindo simbolicamente uma aura de santidade. Relicários e relíquias fazem parte de um sistema devocional, sendo consideradas mediadoras entre Deus e os homens. Sua divisão entre reinos e cidades era bastante comum, pois poderiam ser transportadas. Sua circulação e concorrência fomentou um incessante comércio do sagrado, além de roubos, trocas e saques. Estes vestígios produzem lembrança, pertencimento, fortalecendo a identidade de um grupo. São símbolos carregados de significado espiritual. Os restos de algo rememorado como sublime produzem experiências sensitivas. São provas vivas de algo especial, abrindo a possibilidade de acesso ao mundo invisível, celestial.

É preciso observar que o caráter espacial também pode ser mutável, atendendo a interesses vários. A conquista territorial é fator de novas imposições e diversificação ocupacional. Novas identidades

religiosas são transpostas, novos símbolos e signos que condizem aos interesses políticos e culturais dos conquistadores, contribuindo para uma metamorfose do lugar habitado.

2. A CONQUISTA DE LISBOA E AS RELÍQUIAS DE SÃO VICENTE.

Diacono de Saragoça e bispo em Valência, onde sofreu martírio, São Vicente viveu em um período bastante conturbado para os cristãos, devido às perseguições empreendidas pelo imperador Diocleciano e Maximiano, entre os anos de 303 e 304. Conforme o relato hagiográfico, São Vicente teria sido preso a mando de Daciano, governador da região cuja existência histórica é bastante problemática. Por se negar a abjurar a fé cristã, foi martirizado, falecendo em 22 de janeiro de 304. “Após a morte a hagiografia deixou-nos acontecimentos miraculosos, como o episódio do corvo e o do regresso do corpo a terra, após ter sido lançado ao mar.” (ALBERTO, 2012, p. 10)

Servindo de narrativa modelar, a hagiografia contribuiu na construção da fama de santidade do Mártir de Saragoça. Tendo por propósito fortalecer a difusão e ascensão do Cristianismo, a narrativa martirológica teve muita audiência e fama. A *Paixão de São Vicente* foi provavelmente composta ainda no século IV. Passionários e Livros Litúrgicos hispânicos estiveram na gênese da difusão do culto vicentino, que teria se espalhado por diversas regiões do Ocidente. Relatos da trasladação de seu corpo formam um conjunto de lendas e maravilhas que ocupam um importante espaço no cristianismo

medieval peninsular³. Vicente é o santo que Lisboa elege para patrono. Adesão coletiva, inovadora e necessária em um momento político conturbado, instável, marcado pela vitória frente aos muçulmanos em 1147.

A presença do culto vicentino na região do Algarve faz parte da narrativa da trasladação e milagres de São Vicente, de Mestre Estevão, entre outras muitas hagiografias. Os moçárabes tinham supostamente trazido as relíquias do santo para a região, devido ao avanço muçulmano.

...profanados os templos sagrados, destruídas relíquias, inspirou Deus em algumas pessoas virtuosas que se retirassem a lugares solitários e asperos e levassem consigo as relíquias dos santos, e, entre outras, foram os ossos e corpo do bem-aventurado mártir levita S. Vicente, que do reino de Aragão se trasladaram nesta ocasião ao Algarve, ao lugar que se chama cabo ou monte dos corvos, e agora se nomea Cabo de S. Vicente. Allí enterrarão mui secretamente as preciosas relíquias...⁴

Nau com o corpo de São Vicente (pintura)

³ Ver: NASCIMENTO, Aires A. S. Vicente de Lisboa: lendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais). Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2011.

⁴ *Recopilação da história que trata da trasladação* (BN Lisboa, Alc.116, fols. 214-216). In Apêndice III. DIAS, Isabel Rosa. Culto e Memória Textual de S. Vicente em Portugal. (da Idade Média ao século XVI) Faro: Universidade do Algarve, 2003. p 204.



<http://licoep praticas.blogspot.com/2017/10/lenda-dos-corvos-de-s- vicente.html>

Os significados que irão compor os espaços sagrados cristãos em Lisboa envolvem a presença das santas relíquias no território. Neste âmbito, é fundamental a influência dos moçárabes na divulgação das tradições ligadas ao culto vicentino. Terá impressionado

particularmente Afonso Henriques que, esperando uma ocasião politicamente favorável, mandou trasladar as relíquias do mártir para Lisboa. (DIAS, 2003). Este fato despertou rivalidades entre os grupos que desejavam manter para si os sagrados despojos. Conforme Pedro Picoito (2008), este traslado não foi pacífico, e teria sido uma tentativa dos moçárabes de resistirem ao domínio religioso imposto pelo rei de Portugal. Queriam os moçárabes que o corpo ficasse na Igreja de Santa Justa. Também os monges de São Vicente de Fora, teriam requerido as relíquias, declarando-se seus legítimos possuidores. A disputa pelas relíquias entre moçárabes, regantes de São Vicente e os cônegos da Sé mostram sua valoração política e simbólica, daí sua mobilidade intensa. (ÁLVAREZ; NASCIMENTO, 2020).

A verdade é que quando, ao romper da manhã, a ocorrência de tal fato tão excelso se tornou conhecida da cidade, acorreram os homens uns desarmados, mas outros armados. Estes sustentavam, em modos violentos, que o corpo do santo deve ser levado para o mosteiro de uns religiosos situados fora da cidade e aí deposto, os outros, mais ponderadamente, contrapõem que ele deve ser levado para a catedral.⁵

Ainda conforme a narrativa, graças à intervenção do cônego Roberto, foi o corpo santo levado para a Sé. Mestre Estevão, propagador da identidade cristã de Lisboa, e chantre da Catedral ulissiponense, foi autor do Livro de Milagres⁶, que popularizou o santo entre os lisboetas. Conforme Isabel Dias (2003), a leitura e a audição dos prodígios

⁵ Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estevão, chantre da Sé Ulissiponense. In *Miracula S. Vincentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do e Gomes, Saul A. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. In *Didaskalia*, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985.

⁶ *MSVincentii* foi editado nas *Acta Sanctorum*.

realizados pelo patrono de Lisboa constituíram certamente um meio privilegiado de edificação clerical, e um ato de glorificação do santo. As relíquias fazem parte desta construção simbólica, identitária e política. Este fato precisa ser historicamente considerado para uma compreensão da organização funcional e espacial da cidade, em seus primórdios identitários e políticos, enquanto cidade cristã. Levando sempre em consideração que as manifestações religiosas também ocorrem espacialmente.

3. CIDADE SANTA DE OVIEDO: MEMÓRIA E HISTÓRIA.

Na ânsia pelos tesouros espirituais que tornassem a fé cristã tátil e visível, os objetos associados à vida de Jesus Cristo na terra constituíram um intenso mercado de recordações. A religiosidade popular enxergava nas relíquias de prestígio o poder de mediação entre Deus, e seus anseios mais profundos. As peregrinações tornaram-se movimentos de caráter penitencial, e os locais onde se custodiavam vestígios sagrados possuíam ideário simbólico, premissa para a desejada intercessão. A contemplação do transcendente era possível nos santuários e capelas que guardavam coleções especiais, que eram portadoras de significados partilhados entre os fiéis. Imagens e objetos que constituíam uma intertextualidade entre o representado, e os discursos baseados nos relatos bíblicos.

A propaganda episcopal, promovida pelos bispos de Oviedo na Baixa Idade Média, transformaram o espaço catedralício em um local singular. As mudanças funcionais experimentadas pela Câmara Santa, a

projetou como uma capela de relíquias quando se instalou em 1075 a Arca Santa⁷. Neste objeto encontrava-se um conjunto de relíquias célebres. Entre estas (supostamente) ossos de profetas, dos apóstolos, de santos de prestígio, fragmentos da Vera Cruz, entre outras. A de maior valor é, sem dúvida, o Santo Sudário de Oviedo. O Sudário⁸ trouxe enorme prestígio para esta cidade contribuindo para sua fama de santidade.

A Câmara Santa (Oviedo- Astúrias)



<https://reliquiosamente.com/2022/09/07/el-arca-santa/>

⁷ A história lendária do trajeto da Arca Santa até Oviedo, e sua importância estratégica nesta comemoração, também é objeto de discussão, pois não há certeza absoluta quanto a sua definitiva instalação na Câmara Santa.

⁸ O lenço funerário não apresenta exatamente uma imagem, mas manchas de sangue e de linfa e tem forma retangular, medindo aproximadamente 83 por 53 centímetros.

É preciso destacar a importância de Don Pelayo de Oviedo, que foi bispo da cidade de 1101 a 1130, quando foi obrigado a renunciar ao cargo. Depois da morte de Afonso VI, e por sua proximidade à rainha de Leão D. Urraca, recuperou brevemente sua função entre 1142 a 1143, quando veio a falecer. D. Pelayo promoveu o conjunto de relíquias de sua sé, servindo-se dele para fortalecer sua posição hierárquica, inaugurando um discurso de legitimidade de largo alcance. *La Nueva tarea será ir directamente al nacimiento del cristianismo Y, a partir de allí, mostrar la filiación unívoca que existía entre Oviedo y Jerusalén* (GUIANCE, 2018, p. 218- 219). A expressão do sagrado no urbano também foi garantida pela presença de diversas igrejas de renome que, somadas ao conjunto célebre de relíquias na Catedral de São Salvador, fortaleciam a vivência, percepção e simbolismo do espaço sagrado.

A produção discursiva trouxe ao conjunto de vestígios sagrados a legitimidade histórica desejada e necessária, para a solidificação de uma tradição. Pelayo de Oviedo foi o artífice desta construção narrativa monumental. Conforma Álvarez (2017), *sus obras conocidas son el Liber Testamentorum Ecclesiae Ouetensis (LT) y el Corpus Pelagianum (CP)*. A estas obras somam-se outras de caráter cronístico e documental. Na *Historia Silense*⁹, é possível dimensionar a intenção narrativa do autor, ao forjar a participação ativa de Afonso II, o Casto na sacralização da cidade, e no fomento da veneração à Arca Santa:

⁹ *La llamada Historia silense es un texto cronístico que, a pesar del nombre que suele dársele, debió de ser escrito en las proximidades de la ciudad de León, hacia 1115, sin que por el momento haya podido ser identificado su autor. Aquí aparece una versión ampliada del traslado del Arca Santa.* (ALONSO ÁLVAREZ, Maria Raquel. A. La Cámara Santa de la catedral de Oviedo: de thesaurus a relicario. In: ÁLVAREZ, R. A. (Org.). *La Cámara Santa de la catedral de Oviedo y su relicario*. (Ed.) Oviedo: CSIC, 2017, p. 59-81.

Mas el rey Alfonso, luego que se vió divinamente enriquecido con tan gran dádiva, en lugar de la perdida Toledo, decreto fabricar una sede para la venerable arca. Para realizar este plan, dejadas las otras atenciones y ansiándolo más y más cada día, desde entonces por espacio de treinta años fabrico una iglesia en Oviedo de admirable obra, en honor de san Salvador, y en ella, a los lados derecho e Izquierdo del altar mayor, construyo dos grupos de a seis altares dedicados a los doce apóstoles. (HISTORIA, 1959, p. 31)

Nesta complexa construção histórico- memorativa os monarcas ibéricos também foram promotores do culto às relíquias, exaltando o prestígio político e religioso da cidade santa de Oviedo, redimensionando sua topografia. A aura de espiritualidade perpetuou-se, solidificando a geografia sagrada. Para a religiosidade popular o maravilhoso revela-se aos olhos humanos, os santos objetos abrem as vias do invisível. São mediações mágicas. O mistério torna-se tangível, possível de ser tocado, requalificando qualitativamente os objetos, produzindo novos sentidos. O exercício do poder engloba domesticação e imposições, que se reflete em todos os âmbitos da existência. Signos identitários fornecem e fortalecem a ideia de pertencimento, e de coesão social. O cotidiano da vida terrena é modificado, e revalorizado pela presença das relíquias. Estas eram importantes na valoração e santificação dos lugares, atraindo peregrinos, comerciantes, e promovendo o aumento demográfico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As descobertas e a transladação de relíquias fomentaram a religiosidade do homem medieval. A posse destes fragmentos e objetos

contribuiu para a sacralização, e também para a ocupação cristã do espaço. Reinos e cidades disputavam e colecionavam relíquias, na tentativa de dar ao lugar uma ordem diferente, uma lógica espiritual que promovia, divinizava. Deseja-se sugerir uma maneira particular de olhar as cidades em relação a seu contexto cultural, estabelecendo um elo entre religião e a organização funcional e espacial das cidades. (ROSENDAHL, 1996). Sobre o ato de crer na Idade Média, Schmitt (2001) aponta que a questão da crença não se limita exclusivamente a fé religiosa, mas engloba muitos outros objetos e maneiras, que fazem parte da totalidade de acreditar em algo. Estes sinais possuem também dimensão pedagógica, e inserem o fiel em um âmbito maior da devoção.

Não é apenas algo subjetivo, é um sentimento além do que foi interiorizado. É algo que também pode ser palpável, como são as relíquias. Além disso, a sacralidade destes objetos era atestada pela tradição, possuindo legitimidade. Quem conferia esta reputação e status era a própria Igreja. Mesmo que muitas tradições sejam produtos da memória coletiva, podem sim serem percebidas como transmissão de memórias, ou mesmo memorização das tradições. A expressão emocional era garantida por um ritual específico, que deveria impor formas de fervor religioso, de controle gestual e até espacial. Cada sociedade desenha assim uma organização sensorial própria.

A visualização de cenas bíblicas, associadas à um redimensionamento espacial, poderia trazer uma experiência sensitiva da Jerusalém celestial. Estes locais fixam na memória um acontecimento sublime, que seria a redenção e salvação da humanidade. A Terra Santa foi a primeira fonte de inspiração cristã para a

transposição de cenários de interesse, sendo o modelo de referência maior. A Jerusalém terrestre é uma amostra, uma miragem. O imaginário cristão conduz seus anseios para a celestial. Também as representações mais paupáveis como, desenhos, esculturas e pinturas fazem parte desta construção imagética, que reforçam a importância deste espaço divino junto às massas. (NASCIMENTO, 2023). A presença do sagrado no urbano forja uma conexão entre a terra e os céus, entre os ritos sociais e religiosos, entrelaçando as cerimônias religiosas e a vida nas vilas e cidades. A religiosidade interfere, e até impõe, a forma de ocupação espacial.

Subjugado pela ação e intenções diversas, ao espaço pode ser atribuído valores morais e afetivos. Sua ressignificação perpassa por expressões de permanência, cristalizadas em objetos e monumentos, como capelas e santuários, com grande eficácia simbólica. Lugares vivos que viabilizam o controle político, a imposição de costumes e comportamentos. A autoridade daquele espaço é atribuída ao transcendente. Ordem marcada pela presença material de algo considerado espiritual, como fragmentos do corpo santo, no caso de Lisboa, e de objetos sagrados, como em Oviedo. Os agentes políticos interferem nos signos que compõem a ressignificação espacial, projetando valores, que colaboram no prestígio regional.

Em capítulo clássico sobre o visível e o invisível o medievalista G. Duby (2022), conseguiu vislumbrar com precisão o imaginário do homem medieval, em relação ao transcendente: De fato, incontestavelmente, o maravilhoso brota sem cessar de pessoas e objetos sagrados... (p.76) “Todavia, existiam então objetos nos quais,

melhor ainda do que na aparição dos mortos e nos poderes maravilhosos do rei, se via o outro mundo penetrar no cotidiano da vida terrena e operar-se o encontro entre o cristianismo e as crenças profundas do povo.” (DUBY, 2022, p. 77). O autor assinala a vitória do culto das relíquias, especialmente após o Ano Mil; “A prática de tais crenças mostrou-se por vezes tão forte que os mais sábios se deixaram arrastar por ela.” (2022, p. 86) A clara e visível proteção divina manifestava-se através da presença física dos sagrados despojos. As relíquias são consideradas recurso eficaz também na construção ideológica-eclésiástica. Estas outorgavam um sentido de antiguidade às igrejas que as exibiam, fomentando discursivamente e simbolicamente sua ancestralidade.

No contexto ibérico os vestígios santos são usados, como vimos, para a consolidação identitária da região, frente ao passado visigodo e às disputas territoriais e políticas com os sarracenos. Neste sentido as relíquias contribuem com a construção da memória dos reinos cristãos, que se colocam como herdeiros de uma tradição. Para Guiance (2018, pág. 204- 206), corpos santos e objetos fornecem um passado glorioso, e servem para diversos fins:

- Forjam uma identidade comum
- Sustentam determinados direitos seculares
- Tentam reforçar a supremacia eclesiástica (nas disputas entre os santuários de prestígio)
- Lutam (simbolicamente), pela supremacia metropolitana entre as várias dioceses.

As narrativas hagiográficas servem para fomentar uma memória artificial do sucedido, daí as diversas interpolações textuais presentes nas fontes. Em relação à São Vicente o corpo santo foi, desde cedo, objeto de manipulações, e o traslado de suas relíquias há muitos lugares, serviu para acrescentar e popularizar seu culto em diferentes regiões, sendo seus despojos espalhados entre os reinos da França, *Hispania* e posteriormente Portugal. A necessidade de contar com relíquias para afirmar essa identidade local fará que muitas localidades compartilhem recordações dos mesmos santos (GUIANCE, 2018, p.218). Uma tipologia das funções das relíquias nos mostra seus diversos usos litúrgicos, sociais, políticos e históricos, sacralizando reinos, discursos e poderes.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO, Paulo Farmhouse. Introdução. *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal. São Vicente, Diácono e Mártir. Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. Lisboa: FCT, 2012.

ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso. & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

ALONSO ÁLVAREZ, Maria Raquel. A. La Cámara Santa de la catedral de Oviedo: de thesaurus a relicário. In: ÁLVAREZ, R. A. (Org.). *La Cámara Santa de la catedral de Oviedo y su relicario*. (Ed.) Oviedo: CSIC, 2017, p. 59-81.

ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória Cultural*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2011.

Crónica de Portugal de 1419. Edição crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998.

COSTA, Paula Pinto & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.

DIAS, Isabel Rosa. *Culto e Memória Textual de S. Vicente em Portugal (da Idade Média ao século XVI)*. Faro: Universidade do Algarve, 2003.

DUBY, Georges. *O Ano Mil*. Lisboa: Edições 70, 2022.

GEORGE, Philippe. *Reliques. Se Connecter à L'au- Delà*. Paris: CNRS ÉDITIONS, 2018.

GOUVEIA, António Camões. Relíquias. in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Carlos Azevedo (Dir.). Lisboa: Círculo de Leitores e Centros de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

GUIANCE, Ariel. Memoria Y Reliquias en la Castilla Medieval: De San Isidoro al Arca Santa de Oviedo. In HERRERO, José Sánchez (coord). *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2018. páginas 205-223.

HISTORIA SILENCE. Edición de Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.

Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estevão, chantre da Sé Ulissiponense. In *Miracula S. Vincentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do e Gomes, Saul A. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. In Didaskalia, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985.

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

NASCIMENTO, Aires A. *S. Vicente de Lisboa: lendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais)*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2011.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Espaço Como Produtor de Memória: A Arte de Cláudio Pastro no Interior do Brasil. In VARGAS, Lorena da Silva. *Medievalismo: A Idade Média nos imaginários moderno e contemporâneo*. Curitiba: Appris Editora, 2021. pgs 181- 191.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs*. Curitiba: CRV, 2023.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, (20), p. 130-142.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (org). *Sacralidades Territoriais*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2022.

PICOITO, Pedro. A Transladação de S. Vicente: Consenso e Conflito na Lisboa no século XII. In *Revista Medievalista Online*. Lisboa, Número 4 - ano 4/2008, p. 1- 11.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. RJ: UERJ, 1996.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaaios de antropologia medieval*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da & SILVA, Leila Rodrigues da (Org). *Mártires, Confessores e Virgens. O Culto Aos Santos No Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

6

AS COMENDAS DA ORDEM DO TEMPLO EM PORTUGAL: PATRIMÓNIOS E INTERESSES EM EVOLUÇÃO PERMANENTE

Paula Pinto Costa

INTRODUÇÃO

As comendas da Ordem do Templo em Portugal enquanto patrimónios e espaços geradores de interesses em evolução permanente constituem um objeto de estudo pertinente no contexto de um livro em que se problematizam as *Circulações, Guerras, Discursos e Religiosidades nas Fronteiras da Cristandade (Séculos XI-XV)*. As comendas medievais, embora tivessem uma implantação local plasmada no património edificado, natural e ambiental que as constituía, excediam claramente essa dimensão e traduziam articulações profundas com a cúpula governativa da Ordem a que pertenciam, com os objetivos políticos delineados para o reino em que se inseriam e com as aspirações sociais das pessoas que ingressavam na Ordem, dificilmente perceptíveis em toda a sua vivacidade e complexidade à distância de tanto tempo.

A fase embrionária da constituição da Ordem do Templo teve lugar em Jerusalém e deveu-se à visão, à estratégia e à tenacidade de Hugo de Payns, um leigo originário do reino franco, em particular da zona de Champagne. Este homem empreendeu várias viagens à Terra Santa, tendo partido da sua terra natal em 1104 e em 1114. Imbuído da aura religiosa e política que caracterizava esses territórios, concebeu um

plano que resultaria na criação da Ordem do Templo. Os primeiros Templários, congregados em torno de Hugo de Payns e dos cónegos do Santo Sepulcro, isto é, a comunidade religiosa que garantia a vigilância e as celebrações cultuais neste lugar icónico do Cristianismo, organizaram-se entre 1119 e 1120, adquiriram vida autónoma e procuraram a legitimação da sua organização nascente. Nesta conjuntura de afirmação, Hugo de Payns, acompanhado de alguns dos seus correligionários, em 1127, fez um périplo por uma parte da atual França e de Inglaterra. Provavelmente depois de passar por Roma, esteve em Provins, Anjou, Le Mans, Poitou, Normandia, Inglaterra, Escócia, Cassel, Troyes, onde se encontrava em janeiro de 1129 (DEMURGER, 2006, pp. 59-62). Deste modo, estes homens persistiam na procura da necessária legitimação junto de notáveis figuras europeias, depois de já a terem tentado frente às autoridades religiosas e civis do reino de Jerusalém. Procuravam o seu reconhecimento, bem como riqueza e pessoas que viabilizassem o seu plano. Para tal tinham de divulgar o seu propósito e tinham de ser convincentes para lograrem os indispensáveis apoios. O concílio de Troyes, realizado nos inícios de 1129, culminou este processo e é dado como o momento de reconhecimento oficial da Ordem do Templo.

Tendo em consideração o contexto traçado, as duas principais questões abordadas neste trabalho são, antes de mais, a instalação dos Templários no Condado Portucalense e a organização de uma rede de comendas, muito dependente da configuração do território português ao tempo da chegada dos Templários, dos objetivos políticos e expansionistas que D. Afonso Henriques delineou e da influência que D.

Gualdim absorveu no Oriente Latino. Este processo acompanhou a transformação deste território político de um condado em um reino e o desafiante domínio da linha do Tejo, frente aos almorávidas e aos almôadas sobretudo no século XII. Neste cenário, o exercício de identificação das comendas é crucial, embora seja limitado pela base documental disponível nos arquivos portugueses, havendo, por vezes, hiatos de informação que comprometem a reconstituição da rede de comendas e da cronologia rigorosa de organização da mesma. A segunda grande questão que importa discutir recai nas dinâmicas governativas e sociais refletidas na gestão das comendas. Estes núcleos eram constituídos por patrimónios que não eram estáticos e que atraíam interesses, também eles, em evolução permanente e que tanto expressam forças endógenas como exógenas à Ordem.

1. A INSTALAÇÃO DOS TEMPLÁRIOS NO CONDADO PORTUCALENSE E A ORGANIZAÇÃO DE UMA REDE DE COMENDAS

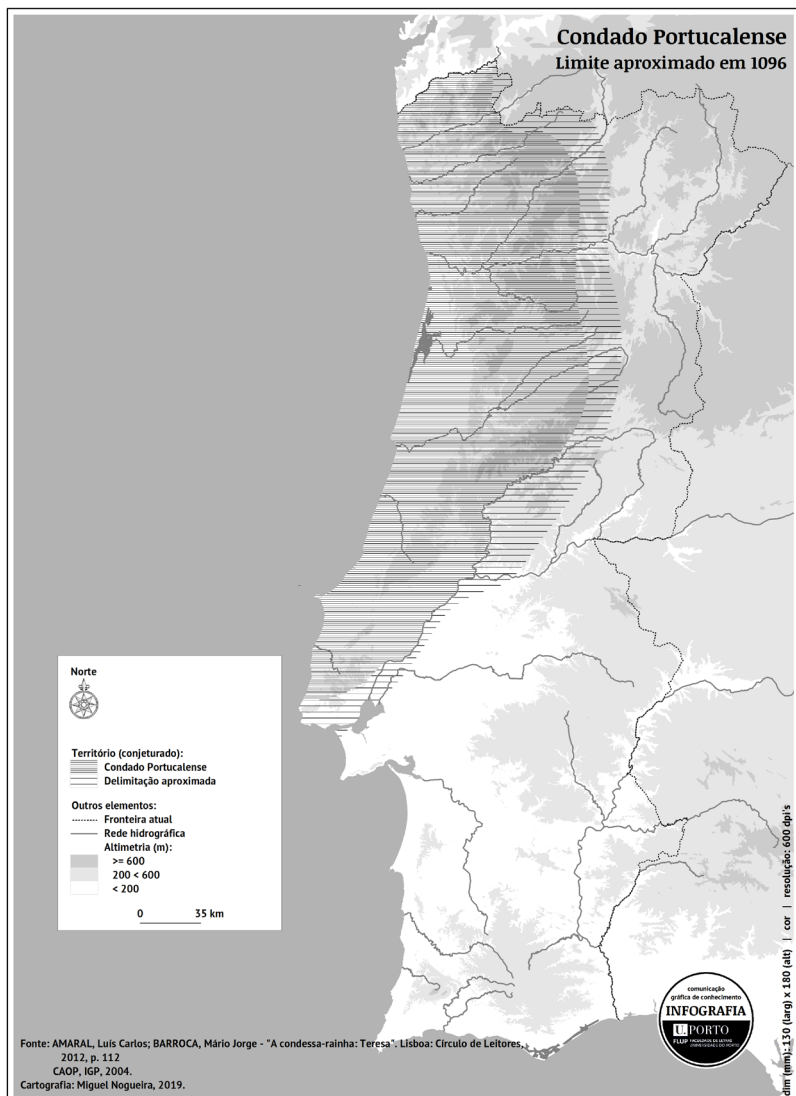
A famosa viagem que os primeiros Templários fizeram pelo ocidente europeu na década de 20 do século XII não esgotou o seu esforço de reconhecimento e de expansão. Muito provavelmente, tal ambição implicou outras viagens mais informais e com outros destinos mais afastados desse eixo gravitacional da vida do ocidente europeu (França e Inglaterra) visitado por Hugo de Payns. O noroeste ibérico foi com certeza um alvo prioritário pelas suas características peculiares no que toca à sua afirmação enquanto destino de peregrinação (Santiago de Compostela) e enquanto território com ambições de expansão frente ao domínio muçulmano. A fixação em Portugal pode ter resultado de uma abordagem

deste género. Braga, a norte, e Soure, a sul, destacam-se no processo de fixação inicial dos Templários. Duas forças parecem irradiar a partir destes dois pontos: uma para norte, menos significativa para os Templários e abafada pelo poder crescente que os Hospitalários tinham no noroeste peninsular graças ao papel exercido pelas peregrinações a Santiago de Compostela, reforçado pela transferência da sede da dignidade metropolítica de Mérida para Compostela no ano de 1120; e uma outra, muito mais forte, para sul e que atinge os espaços entre os rios Mondego e Tejo na conjuntura de alargamento de fronteiras. À Galiza, os Templários terão chegado mais tarde e em momento incerto. A data recentemente proposta é o ano de 1138, em articulação com o papel desempenhado pela família Traba, embora a primeira referência documental segura seja de 1169 (BOUZÓN CUSTODIO, 2021, p. 43 e p. 48).

O projeto de Hugo de Payns estava associado à Terra Santa, e em particular a Jerusalém, e à cruzada, circunstâncias que mobilizavam interesses na Península Ibérica, onde a reconquista se alimentava de referências semelhantes. Como é sabido, a peregrinação e a cruzada desenvolveram-se em paralelo e modelaram o mundo medieval. À época, Jerusalém tinha um enorme prestígio que atraía muitas pessoas de vários estratos sociais (MATTOSO, 2006, pp. 58-66), o que criava um ambiente propício ao desenvolvimento dos Templários, inclusivamente neste extremo ocidental da Europa.

Quando os Templários se fixaram no espaço que viria a ser o reino Portugal, o território tinha o estatuto de um condado. Estendia-se, ao longo de uma área relativamente estreita, entre o rio Minho e as terras próximas da margem norte do rio Tejo, e para o interior tinha os seus

confins pelas zonas de Vila Real, Seia e Santarém (MARQUES, 1996, pp. 13-23; AMARAL & BARROCA, 2012, p. 112). A configuração do condado condicionou a da implantação dos Templários e traduziu-se na organização da rede de comendas que aqui instituíram.



Em Portugal, a primeira grande doação feita em benefício dos Templários foi Soure, uma terra que já tinha recebido foral, dado por D. Henrique e D. Teresa em junho de 1111 (*PMH. Leges et consuetudines*, III, p. 357), e que tinha sido governada por Fernão Peres de Trava, na qualidade de seu tenente, até ao momento em que passou para os Templários. Os Templários receberam Soure em 19 de março de 1128 (*DMP. Documentos Régios*, doc. 79 e *Cartulaire Général de l’Odre du Temple*, doc. 10)¹ por carta de D. Teresa, a qual se refere a eles como Cavaleiros do Templo de Salomão, colocando em destaque o seu lugar matricial. Por este diploma, os freires ficaram na posse do velho castelo situado numa zona crucial para o território envolvente e assumiram o governo de uma terra que tinha costumes antigos, alguns dos quais consagrados na referida carta de foral. Soure era uma terra de fronteira, grande, despovoada e, como tal, desprotegida, mas central para o futuro de Portugal. O ano de 1128 foi especialmente agitado para a família condal portugalense, que atravessava um período de difícil equilíbrio político, resultante das divergências entre as forças portugalenses e as galegas, propício à afirmação de Afonso Henriques e das pessoas que o rodeavam, em detrimento das forças aliadas da condessa D. Teresa (MATTOSO, 2006, pp. 36-46; AMARAL & BARROCA, 2012, pp. 210-233).

Apesar de se considerar Soure o marco de início da presença dos Templários no condado Portugalense, em virtude da carta de doação que acabamos de citar, há indícios históricos, suportados por cópias de

¹ Tradução para português por AMARAL & BARROCA, 2012, p. 340.

alguns documentos incluídas no cartulário da Ordem de Cristo feito por Fr. Pedro Álvares Seco no século XVI, de que os freires podem ter chegado ao norte do condado Portucalense um pouco antes (COSTA, 2013, pp. 231-243). A hipótese mais credível é que estivessem a negociar a instalação neste condado nos inícios da década de 20 do século XII. Tudo aponta para que tivessem comprado alguns bens em Braga, a partir de 1122, cidade onde se situava a sé catedral que albergava o mais influente clero português. Braga tinha um prestígio incontornável. Tinha sido a capital do reino dos suevos nos séculos V e VI e era a sede da principal diocese portuguesa, restaurada em 1071 (COSTA, 2000) no contexto da reconquista. Era aí que os primeiros Templários tinham de procurar apoios que acreditassem a sua ação e que viabilizassem a sua instalação no território condal, nomeadamente a partir de doações significativas. Há indícios históricos de que algo deste género possa ter acontecido em Lourosa, sob Monte Souto, a norte de Santa Maria da Feira, em 1125, e em Fonte Arcada de Penafiel, pelos anos de 1126-1128, onde também há vestígios da sua presença. Esses primeiros Templários procuraram espaços que, no seu conjunto, eram compatíveis com a configuração política do território português nessa cronologia precoce, com a proximidade à Ordem do Hospital, com a qual tinham alguma afinidade e que se encontrava a fazer um caminho de afirmação facilitado pelo seu envolvimento no apoio aos peregrinos compostelanos e, ainda, com os grupos sociais aristocráticos em que poderiam encontrar simpatizantes, os quais estavam arreigados no norte e que aí permaneceriam mesmo depois de a reconquista para sul ter tido grande projeção (PIZARRO, 2009, pp. 143-155).

A partir de 1128, D. Afonso Henriques ganhou expressão política e desenvolveu uma aposta crescente no sul do condado, transferindo-se de Guimarães para Coimbra pelo ano de 1131, a cidade que tinha a sul uma linha defensiva bem delineada e na qual estava integrado o castelo de Soure, entregue aos freires em março de 1128, como já foi referido. A partir daqui a implantação da Ordem do Templo em Portugal acelerou-se e tornou-se decisiva para a evolução da história do reino.

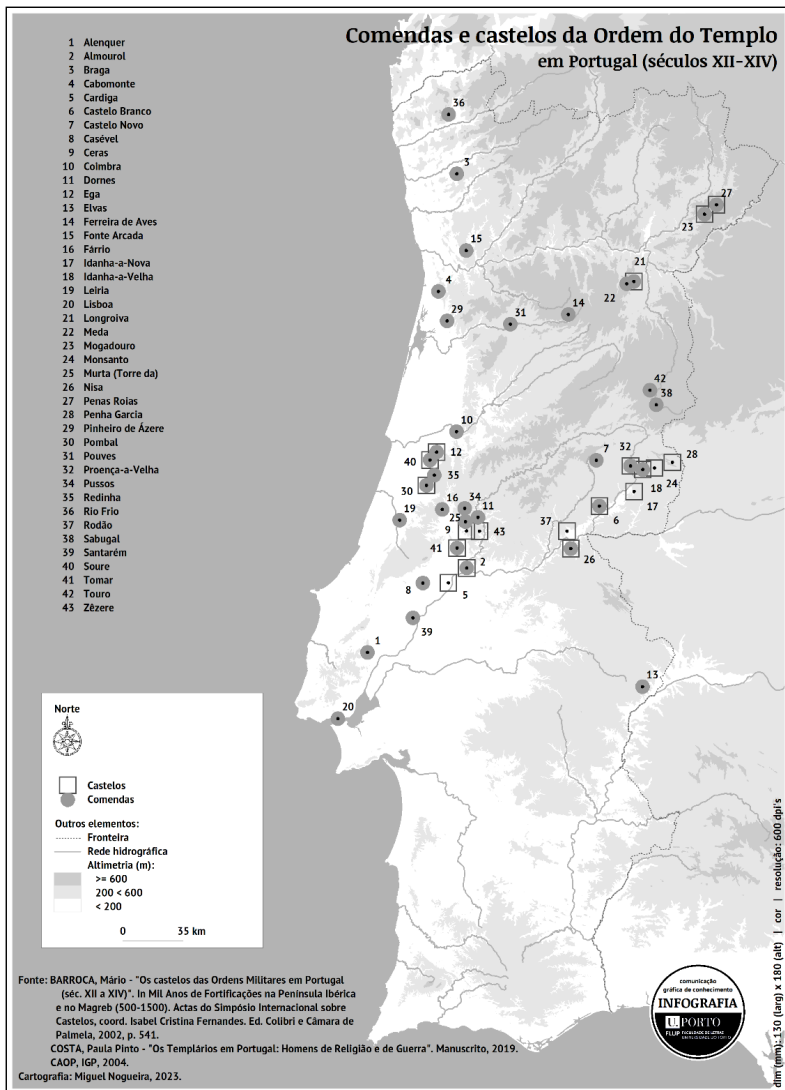
A distribuição das comendas da Ordem do Templo identificadas no Portugal Medieval traduz a evolução da geografia política do território, nomeadamente o peso da sua dupla condição fronteiriça, quer frente ao reino castelhano-leonês, quer frente ao de al-Andaluz, e não é homogénea. As comendas da Ordem do Templo em Portugal configuram dois grandes núcleos completamente desequilibrados do ponto de vista quantitativo e da densidade que apresentam: um disperso a norte e um outro concentrado entre os rios Mondego e Tejo.

A norte configurou-se um eixo vertical, paralelo à costa atlântica, estruturado com base nas comendas de Rio Frio, local onde também estavam os Hospitalários, de Braga e de Fonte Arcada, fruto da ação da condessa D. Teresa, que se prolongaria para sul até à de Cabo Monte.

A partir daqui estabelecia-se uma articulação com o que podemos considerar uma segunda área de implantação a norte e já de transição, delineada pelo vale do rio Vouga, o limite da tradicional senhorialização de Portugal, assinalada pelas comendas de Pouves e de Ferreira de Aves. Por fim, no norte transmontano, face à zona de influência castelhano-leonesa, havia um núcleo desenhado a partir das comendas de Mogadouro e de Penas Roias.

Por sua vez, na zona beirã a sul do rio Douro, a Ordem do Templo assumiu um papel relevante na emblemática fronteira do rio Côa, através das comendas de Meda, Longroiva, Touro e Sabugal.

O núcleo duro e mais denso da fixação das comendas Templárias em Portugal situava-se entre os rios Mondego e Tejo e apresentava dois subgrupos. A guerra frente aos almóadas fez emergir a importância do vale do rio Tejo, um espaço em que os Templários se notabilizaram. A partir das comendas de Pinheiro de Ázere e de Coimbra, o primeiro subgrupo estendia-se até à de Santarém. Era aqui que estava o epicentro da Ordem em Portugal associado à emblemática comenda de Tomar. O segundo subgrupo desenvolvia-se em torno das comendas de Castelo Novo, de Penha Garcia, de Ródão e de Nisa, anunciando uma espécie de um triângulo, demarcado pelos vales dos rios Ocreza e Ponsul, que confluem para o Tejo. Este espaço era, verdadeiramente, de fronteira, quer frente ao reino castelhano-leonês, quer frente ao de al-Andaluz. Fora destas áreas, os Templários tiveram uma implantação residual, contando-se apenas as comendas de Alenquer, de Lisboa e de Elvas, esta última, que juntamente com a já referida de Nisa, são as únicas documentadas a sul do rio Tejo.



Os primeiros sinais de organização comendatária por parte da Ordem do Templo em Portugal, e os únicos documentados para o século XII, encontram-se em Rio Frio, pela primeira vez em 23 de julho de 1145 (*Liber Fidei*, II, doc. 826, pp. 1109-1110), em Tomar, a partir de abril de

1176 (*PMH. Leges et consuetudines*, I, pp. 398-399 e pp. 404-405) e em Coimbra, em julho de 1197 (GOMES, 1999, p. 58). Os dados que se conhecem para a Ordem do Hospital são compatíveis com os da Ordem do Templo, pois a primeira referência documental a um comendador Hospitalário reporta-se a Aboim, precisamente no ano de 1146 (*Liber Fidei*, II, doc. 842, pp. 1133-1135). Este comendador era apontado no ano anterior como procurador do Hospital (*Liber Fidei*, II, doc. 826, pp. 1109-1110). Aboim, dos Hospitalários, e Rio Frio, dos Templários, distam entre si cerca de 75 km e são, mais ou menos, equidistantes de Braga, um dos mais fortes centros de poder do noroeste peninsular e que condicionou a evolução destas duas Ordens.

Às principais manchas de comendas Templárias correspondem diferentes cronologias e circunstâncias históricas específicas. A implantação a norte ocorreu desde o primeiro momento em que há vestígios da presença dos Templários em Portugal. O documento que sinaliza a presença dos freires em Fonte Arcada (Penafiel) é muito significativo e testemunha a doação que D. Teresa fez em favor dos “*militibus Templi Salomonis*”, ato reforçado pela preparação de 18 concessões provenientes de beneméritos mencionados no mesmo diploma (*DMP. Documentos Régios*, doc. 77)². Fonte Arcada fica junto ao mosteiro beneditino de Paço de Sousa, um foco entre as redes do poder sociopolítico dessa altura, o que adensa a problemática em torno da preparação da citada doação. Por sua vez, o avanço para sul, em concreto em direção ao vale do rio Tejo, esteve relacionado com a consolidação

² A propósito deste documento encontram-se esclarecimentos na mesma obra, vol. II, tomo 2, nota XXI, p. 593.

da fronteira do reino e com a transferência do poder em direção ao sul por parte da facção de D. Afonso Henriques e com a necessidade de reforçar a defesa da cidade de Coimbra, projeto em que se incluiria o castelo de Soure dado aos freires.

A rede de comendas dos Templários consolidou-se sobretudo com o apoio régio, mas houve outros fatores decisivos para este processo. A par do incentivo régio, o perfil da Ordem, a ação que levava a cabo e o prestígio que foi alcançando foram, com certeza, fundamentais para mobilizar o contributo de algumas figuras particulares para o aumento patrimonial. Assim aconteceu com as importantes doações dos castelos transmontanos de Penas Róias e de Mogadouro, bem como com o de Longroiva, este situado já a sul do rio Douro, feitas por D. Fernão Mendes de Bragança, em junho de 1145, no âmbito do processo de senhoriação de Trás-os-Montes (PIZARRO, 1999, vol. 2, pp. 498-499). Numa área distinta, a proximidade aos prestigiados cistercienses de Alcobaça também pode ser um fator a ponderar na compreensão da configuração do conjunto de comendas dos Templários, uma parte do qual era próxima dos referidos domínios cistercienses. O couto de Alcobaça foi instituído a 8 de abril de 1153 e a construção da abadia foi iniciada em 1178, quatro anos depois de Bernardo de Claraval ter sido canonizado, precisamente o homem que tinha acabado por ser o mentor da Ordem do Templo. Estes factos estão repletos de significado e ter-se-ão refletido na evolução histórica da Ordem do Templo em Portugal, sem que, no entanto, haja prova documental que ofereça pistas esclarecedoras.

Apesar de, por definição, uma comenda ser constituída por um conjunto de bens patrimoniais geridos por um comendador e se inserir no sistema administrativo global de uma Ordem Religioso-Militar e na sua hierarquia governativa, não há um padrão de comenda que possa emanar da aplicação deste conceito genérico, dado a singularidade que caracteriza cada uma delas. Diferem entre si, sobretudo, pela localização, pela área geográfica, pelas características geomorfológicas, pelos recursos naturais, pelas atividades económicas, pelo património edificado e pelos centros de poder que têm nas proximidades (COSTA, 2009, pp. 9-24). Estas questões condicionavam o rendimento de uma comenda, o prestígio e o interesse que sobre ela recaía. Sendo que uma comenda funcionava como um mecanismo institucional em que a gestão patrimonial era delegada num comendador, que canalizava uma parte dos rendimentos obtidos para os cofres da Ordem (RILEY-SMITH, 2002, pp. 9-17; JOSSERAND, 2009, pp. 245-246), há que procurar aceder às lógicas que conduziam à escolha destes homens.

As comendas da Ordem do Templo estavam inseridas em dinâmicas locais, que decorriam da sua localização geográfica e da sua atividade económico-social, e em dinâmicas internacionais, pela sua integração na hierarquia governativa da Ordem. Submetidas às autoridades provinciais (Mestre em Portugal, Leão e Castela, ou nos três reinos de Espanha, como ficou registado em vários documentos, e Capítulo Provincial) e ao governo central da instituição (Mestre / Grão-Mestre da Ordem e Capítulo Geral), integravam, em simultâneo, o binómio centro-periferia que caracterizava a estrutura orgânica e funcional da Ordem do Templo.

Uma comenda poderia não ter unidade espacial e ser o resultado da acumulação de parcelas patrimoniais descontínuas mais ou menos próximas umas das outras. Esta dispersão aumentaria as dificuldades de gestão e os problemas logísticos relacionados com a canalização de produtos agropecuários para a casa central da comenda. Em simultâneo colocar-se-ia a questão da identificação da área da comenda. O recurso a marcos divisórios, munidos muitas vezes das insígnias da Ordem, ao curso de linhas de água, a algumas características orológicas, ao saber veiculado pela tradição oral e à posse de documentos escritos seriam os mecanismos mais comuns para a identificação das várias parcelas patrimoniais e do perímetro de uma comenda. No caso de a base de uma comenda ser constituída por bens dispersos, este processo de identificação deveria ser reconhecido sobretudo na ótica da própria Ordem e mais dificilmente seria apreendido por elementos estranhos à instituição. A incorporação destes territórios na memória e na herança da Ordem, enquanto representação jurídica e conceptual da própria instituição, era um processo implícito à administração das comendas.

No seu conjunto, as propriedades formalmente designadas por comendas da Ordem do Templo em Portugal, entre a primeira metade do século XII e os inícios do século XIV, altura em que teve lugar a supressão da Ordem, totalizaram 35 núcleos, de acordo com as referências documentais a que temos acesso. Nem em todos os lugares onde está documentada a presença da Ordem do Templo, há referências documentais à atuação de um comendador. Por vezes, é referido um castelo, ou mesmo a concessão de uma carta de foral, sem que se refira expressamente a condição de comenda. Por exemplo, em fevereiro de

1159, D. Afonso Henriques doou ao Templo o castelo de Ceras com o seu termo, a troco de os freires terem prescindido dos direitos eclesiásticos que até então usufruíam em Santarém (*DMP. Documentos Régios*, I, doc. 271, pp. 344-345), sem que alguma vez tenhamos encontrado uma referência a um eventual comendador de Ceras, facto explicado talvez pela construção do castelo de Tomar dentro desta grande área territorial, e que deu origem à constituição quase imediata de uma comenda de grande projeção, isto é, a comenda de Tomar.

2. DINÂMICAS GOVERNATIVAS E SOCIAIS REFLETIDAS NA GESTÃO DAS COMENDAS

As comendas da Ordem do Templo eram atrativas numa sociedade ávida de terras, de diretos a ela associados e do prestígio que emanava de uma instituição com origem em Jerusalém. A administração de uma comenda, embora confiada a um comendador, podia implicar uma autoridade partilhada no que toca à gestão do património. Mestre, capítulo e comendadores envolviam-se nesse processo (GOMES, 2005, p. 122). Os exemplos dos forais outorgados em favor de Tomar em 1162 e de Castelo Branco em 1213 são bastante elucidativos em relação a esta situação. No primeiro lê-se que foi dado por “*Ego magister Gaudinus una cum fratribus meis*” (*PMH. Leges et consuetudines*, pp. 388-389) e no segundo por “*Ego magister militie Templi Petrus Alviti cum omni conventu Portugalis*” (*PMH. Leges et consuetudines*, pp. 566-567).

Para a Ordem do Templo está documentado o cargo de sub-comendador, mais um indício que ajuda a problematizar a assunção de responsabilidades divididas. Na reunião do capítulo que ocorreu em 26

de dezembro de 1222 na comenda de Castelo Branco, uma das mais emblemáticas em Portugal, participou um freire, de nome Vicente, apontado como sub-comendador (ANTT, *Gaveta VII*, m. 13, nº 4). E não é caso único. A associação de um sub-comendador pode ser explicada por exigências administrativas mais complexas, sobretudo numa comenda como a de Castelo Branco, pela necessidade de suprimir lacunas decorrentes da ausência do comendador titular ou, ainda, pela estratégia de treinar freires para o posterior exercício da função plena de comendador.

Regra geral o número de freires que vivia em cada comenda era baixo. Por exemplo, pelos anos 30-40 do século XII, o castelo de Soure teria uma guarnição composta, no limite máximo, por cinco freires (FERNANDES; OLIVEIRA, 2005, p. 138). E, em 1201, a segurança do castelo de Almourol era garantida por cinco freires (VITERBO, 1984, p. 585). O reduzido número de freires também se pode inferir da acumulação de cargos por parte de alguns comendadores. São prova disto os exemplos de Fr. Soeiro, que acumulava o cargo de comendador e o de capelão de Pussos (ANTT, *Gaveta VII*, m. 7, nº 22), de Fr. João Soares, que era prior de S. João de Marialva e comendador de Castelo Novo (ANTT, *Gaveta VII*, m. 10, nº 27), e de Fr. Martinho Gonçalves que era em simultâneo comendador e presbítero de Tomar (ANTT, *Gaveta VII*, m. 9, nº 8).

Numa análise sobre as comendas da Ordem do Templo, torna-se importante apurar o número de freires mencionados em simultâneo, uma vez que pode ser um indicador indireto do número de comendas e de comendadores em funções, assim como do modo de governação e de participação no capítulo. Em documentos de outubro de 1180 (ANTT,

Gaveta VII, m. 10, nº 26) estão documentados 23 freires em simultâneo, o máximo que se conhece para Portugal. Em várias outras reuniões realizadas já no século XIII, como aconteceu em outubro de 1213 (*PMH. Leges et consuetudines*, I, pp. 566-567), em dezembro de 1219 (*ANNTT, Gaveta VII*, m. 10, nº 13) e em setembro de 1231 (*PMH. Leges et consuetudines*, I, pp. 621-622), o número de participantes oscilou entre os 13, 15 e 19 freires, respetivamente, não se percebendo de forma objetiva a razão de tais valores.

A configuração territorial da Ordem do Templo e o modelo administrativo que implementou obrigavam a frequentes deslocações dos freires, alguns dos quais tiveram carreiras transmediterrâneas que traduziam a organização da instituição. As dinâmicas governativas da Ordem refletiam-se na vida ao nível das comendas: o envio de recursos humanos e materiais para o convento central, o acolhimento de freires que se deslocavam de comenda em comenda e a organização de reuniões capitulares para as quais eram convocados os comendadores eram os sinais mais notórios da exigência de deslocações.

A mobilidade no quadro da Ordem pode ser aferida através da titularidade das próprias comendas. A documentação conserva exemplos da acumulação de comendas sob a gestão de um mesmo comendador, talvez para mitigar a escassez de recursos humanos, ou os baixos rendimentos de algumas propriedades, ou mesmo para viabilizar as ambições de poder de algumas famílias que pretendiam colocar os seus parentes no cargo de comendador, especialmente em locais vizinhos das suas áreas de influência. A este nível, as interrogações multiplicam-se e raramente encontram respostas seguras.

Na prática, conhecem-se comendadores que tanto administravam comendas próximas entre si, como outros que cumpriam essas funções em comendas bastante distantes. Numa perspectiva mais logística, compreende-se melhor a acumulação frequente das comendas beirãs de Longroiva e da Meda, separadas apenas por cerca de 8 km, e das comendas transmontanas de Mogadouro e de Penas Róias, a cerca de 13 km uma da outra. Esporadicamente aparecem associadas ao comendador de Leiria (1256.04, ANTT, *Gaveta VII*, m. 10, n.º8; 1260.08.15, GOMES, 1999, pp. 65-66) e ao de Pombal (1264.06.24, GOMES, 1997, pp. 181-182), o que levantaria enormes problemas na gestão quotidiana, dada a distância que separa estes núcleos patrimoniais. Por outro lado, e entre as que se encontravam muito afastadas, incluem-se as comendas de Ega (Condeixa-a-Nova) e de Cabomonte (Santa Maria da Feira), governadas por Álvaro Peres em abril de 1281 (ANTT, *Leitura Nova, Mestrados*, fls. 29r-29v), e as de Rio Frio (Arcos de Valdevez), Nisa e Almourol (Vila Nova da Barquinha), por Gonçalo Fernandes em abril de 1306 (ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 111-112).

A par das situações de acumulação de comendas, a rotatividade de alguns comendadores pelas comendas está também documentada e, em teoria, pode justificar-se pelas necessidades decorrentes da gestão de propriedades dispersas, pela escassez de recursos humanos, pelo reconhecimento das competências de alguns freires ou pelo desenvolvimento de uma política de promoções. Sem que se consiga identificar com clareza as razões específicas de cada um dos casos, é interessante recordar alguns deles para ilustrar a ocupação sucessiva de comendas por parte do mesmo indivíduo.

Tanto quanto a documentação permite reconstituir, os freires que mais comendas ocuparam foram Afonso Gomes, comendador de Mogadouro em 1267, de Tomar em 1272, comendador-mor e também comendador de Pombal e de Santarém nas décadas de 70 e de 80 e mestre no final dos anos 80; Martinho Gonçalves que começou por ser comendador de Longroiva e Meda na década de 50 do século XIII, de Pombal e depois de Tomar já no final dessa década, passando nos anos 60 para Pombal e, por fim, para Santarém; e Pedro Fernandes que, nos anos 50 do século XIII, era comendador de Soure, passou para Mogadouro e Penas Róias e voltou a ficar responsável por Soure e, na década seguinte, era comendador de Ega e também de Soure (COSTA, 2019, pp. 152-160).

Em função dos dados que se conhecem, é possível identificar comendadores que fizeram trajetórias de Coimbra a Tomar, de Mogadouro a Leiria, de Rio Frio a Nisa, de Tomar a Pombal e também de Pombal a Tomar, de Lisboa a Castelo Novo e de Mogadouro a Santarém. Sem que se possa definir uma carreira-padrão, e com base numa investigação mais sistemática que levamos a cabo, podemos concluir que os comendadores, a partir de lugares mais a norte ou mais periféricos, se aproximavam do centro de implantação da Ordem do Templo, onde estavam as comendas de maior prestígio, fazendo percursos centrípetos. Os percursos feitos por alguns freires sugerem carreiras diversificadas e, algumas delas, admiráveis. A rotatividade entre comendas e a acumulação de cargos, como o de comendador com o de representante de instâncias hierárquicas superiores da Ordem e que conferiam o exercício de uma autoridade transversal ao território

português pertencente à Ordem do Templo, são bastante expressivas do perfil das carreiras destes homens. Os comendadores de Tomar foram os que acumularam essas funções com mais frequência, seguidos do de Pombal, o que se compreende pela notoriedade de ambas (COSTA, 2019, pp. 160-165).

A assunção da dignidade de mestre por parte de alguns freires que geriram as prestigiadas comendas de Santarém, de Pombal, de Mogadouro, de Casével e de Tomar também é significativa. Por exemplo, Lopo Fernandes foi mestre e comendador de Tomar (BARROCA, 2000, vol. II, tomo 1, pp. 483-491, inscrição 188); Lourenço Martins foi mestre, procurador geral da Ordem em Portugal e comendador de Pombal e de Santarém (BARROCA, 2000, vol. II, tomo 2, pp. 1362-1365, inscrição 520); Afonso Gomes foi mestre (COSTA, 1771, n° 74, pp. 290-291) e comendador de Mogadouro (*Livro de Bens de D. João de Portel*, 2003, doc. XLV), Tomar (ANTT, OC/CT, n° 234, 2ª parte, fls. 54v-55v), Pombal (ANTT, OC/CT, n° 234, 2ª parte, fl. 145v) e Santarém (ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fl. 95v); e Vasco Fernandes foi mestre e comendador de Casével (ANTT, *Gaveta VII*, m. 10, n° 27) e de Santarém (COSTA, 1771, n° 76, pp. 293-294).

O conhecimento mais profundo das comendas da Ordem do Templo em Portugal implica o estudo das dinâmicas sociais que se desenvolveram em seu torno. Dinâmicas endógenas e exógenas à Ordem tornariam o processo de escolha dos comendadores, tanto quanto se pode imaginar, complexo e bastante concorrido. Neste sentido, as comendas tanto serviam a estrutura governativa da Ordem, como contribuía para a consolidação de redes externas de poder. Registe-

se, por exemplo, o facto de determinados homens da mesma família estarem à frente de uma comenda em gerações distintas, como aconteceu com Paio Gomes Barreto e Gil Fernandes Barreto, responsáveis pela prestigiada comenda de Castelo Branco entre a segunda metade do século XIII e os primeiros anos do XIV (PIZARRO, 1999, vol. 1, pp. 405-407).

Os critérios de atribuição das comendas, tendo em conta os interesses de natureza mais pessoal e familiar típicos da afirmação do poder a uma escala local, embora nunca tenham sido encontrados em documentação escrita produzida na Idade Média, seriam, pelo menos, discutidos em capítulo e tacitamente reconhecidos pelos interessados. Assim como não se conhecem vestígios da exposição de argumentos que conduzissem à posse de uma determinada comenda. As comendas encerravam um conjunto de oportunidades bastante apelativas, tendo em conta o potencial do seu património imobiliário e dos direitos jurisdicionais que lhe estavam associados. Num inquérito feito em 1314, na sequência da supressão da Ordem do Templo, o que seguramente lhe deu contornos muito especulativos, foi registado que o rei português mandava sempre um ou dois homens da sua casa às reuniões capitulares da Ordem para supervisionar a concessão das bailias e impedir a luta entre os freires (GOMES, 2011, pp. 100-116). As pressões poderiam ser de vária natureza. Aliás, a normativa da Ordem define simonia como a oferta de um presente ou a promessa feita a um irmão do Templo ou a outra pessoa que pudesse ajudar o interessado a entrar na Ordem, o que constituía uma ação punida com a expulsão da própria Ordem (UPTON-WARD, 2006, p. 99).

Os Templários implantaram-se em Portugal num momento de profundas transformações sociopolíticas. Entre elas há que incluir a afirmação do estatuto político do território, o alargamento das suas fronteiras e o desaparecimento de linhagens da alta nobreza (MATTOSO, 1987, p. 311-312). Na generalidade, as Ordens Religioso-Militares mostraram-se especialmente atrativas para alguns grupos sociais de uma nobreza de segunda linha e mesmo para indivíduos que não tinham este estatuto. Em bom rigor, todas estas circunstâncias contribuíram para modelar o perfil dos freires.

O papel de D. Gualdim Pais nas importantes terras da margem direita do rio Tejo parece ter sido o elemento decisivo para a configuração da rede de comendas Templárias. Influenciado pela experiência que tinha vivido no Oriente Latino e pelo seu dinamismo e ligação a D. Afonso Henriques, empenhou-se profundamente num programa de construção militar e de organização do território que lhe cabia gerir, como está descrito na produção historiográfica (BARROCA, 2000, vol. II, tomo 1, pp. 522-527, inscrição 203; GOMES, 2015, pp. 11-23).

A singularidade da ação de Gualdim Pais terá atraído novos ingressos para a Ordem do Templo, constituindo um eixo da sua composição social. Alguns exemplos demonstram estas redes sociais. A sua irmã Sancha Pais Carpinteiro casou com Paio Gomes Gabere, dos Penela-Gravel-Gabere, uma família que fez um percurso de expansão da área do rio Minho para a do Cávado (PIZARRO, 1999, vol. 2, pp. 201-202). E Estevainha Pais Gabere, sobrinha-neta de Gualdim Pais, casou com Martim Anes de Riba de Vizela, rico-homem da corte régia e titular do cargo de alferes-mor, cuja família se expandiu da sua zona de origem,

Guimarães, para outros espaços mais a sul, como Coimbra, área importante para o Templo (PIZARRO, 1999, vol. 1, p. 544; VILAR, 2005, p. 275; FERNANDES, 2006, p. 276).

Alguns exemplos são bastante significativos. Os Barreto são um ramo da família nobre dos de Baião e mostraram especial interesse pela corte régia e por bens patrimoniais situados na Estremadura, o que o pode ter alimentado uma aproximação a Gualdim Pais. Gomes Mendes Barreto casou com uma sobrinha deste Mestre e vários dos seus descendentes ingressaram no Templo (VENTURA, 1992, vol. II, p. 611; PIZARRO, 1999, vol. 1, pp. 403-408). Os Templários tiveram também ligações com as famílias de Cambra-Lambaz e de Sande, ambas com origem nos de Riba de Vizela, e com a de Barbosa. Por exemplo, Gonçalo Nunes de Cambra, freire da Ordem era irmão de Soeiro Nunes de Cambra que, em 1283, tinha uma propriedade em Cambra, que deveria ser entregue à Ordem (PIZARRO, 1999, vol. 1, p. 586). Por sua vez, João Pires de Barbosa ascendeu a Mestre em Castela e testemunhou uma doação a D. João Peres de Aboim, nobre da corte régia e mordomo-mor de D. Afonso III, no dia 15 de maio de 1267 (PIZARRO, 1999, vol. 1, p. 524). Os senhores da Maia, apesar de terem entrado num período de decadência a partir do século XII, entregaram à Ordem Martim Martins da Maia, filho de D. Martim Peres da Maia e de D. Teresa Martins, mais uma senhora dos de Riba de Vizela. Este homem, que era colação do rei D. Sancho II, circunstância que alimentava uma proximidade muito grande entre si desde pequenos, culminou a sua carreira de Templário ao exercer a dignidade de Mestre, pelo menos entre 1242 e 1244

(PIZARRO, 1999, vol. 1, p. 254 e p. 259; BARROCA, 2000, vol. II, tomo 1, pp. 808-811, inscrição 324).

Em síntese, tentar reconstituir as relações familiares e as articulações de poder que se iam estabelecendo e consolidando em torno das mesmas, são questões difíceis, uma vez que a documentação escrita não era reservada a este tipo de relatos. Só por dados indiretos e partindo de extensos trabalhos de investigação sobre a nobreza (MATTOSE, 1982; VENTURA, 1992; PIZARRO, 1999; BARROCA, 2000), é possível saber que famílias como a da Maia, Barreto, Barbosa, Riba de Vizela, Sande, Cambra-Lambaz, Penela-Gravel-Gabere, Alvito, Espinhel e Valverde colocaram alguns dos seus parentes na Ordem do Templo.

Em função dos dados da investigação, é impossível advogar a existência de um padrão no que toca às dinâmicas sociais que se geravam em torno das comendas. A Ordem do Hospital, que partilhava algumas características com a do Templo, tinha a este nível um perfil singular. A análise das áreas de implantação das diferentes famílias nobres no Portugal medieval (PIZARRO, 1999, vol. 2, pp. 495-511) e da localização das comendas da Ordem do Hospital e dos seus respetivos comendadores (COSTA, 1999/2000, pp. 121-132) revela que uma parte significativa dos comendadores assumia a gestão de comendas na mesma área de implantação da sua família ou numa área próxima. Usavam o património e os direitos jurisdicionais da Ordem como meios para dilatar a influência das suas famílias e para lograrem a preservação da sua própria inclusão em lógicas de atuação senhorial típicas do grupo a que pertenciam (COSTA, 2005, pp. 605-621).

CONCLUSÃO

Os reis e os Templários partilharam estratégias cruciais para o território português. O projeto de expansão territorial, a fronteira, a guerra, o povoamento e a exploração económica da terra foram áreas estratégicas de profundos compromissos e pretextos para o aumento progressivo do controlo régio sobre os Templários. Se, por um lado, a Ordem foi um apoio decisivo para a coroa, em particular na segunda metade do século XII, por outro, os seus freires estavam inseridos em redes sociais que, por vezes, tinham interesses além-fronteira e objetivos divergentes.

A fronteira foi uma das principais forças modeladoras da Ordem do Templo e da organização das comendas em Portugal, pelo menos, na sua primeira etapa de existência; a outra grande força terão sido os interesses gestionários da Ordem, havendo a hipótese de ter existido uma matriz de organização de propriedades que emanasse dos órgãos conventuais centrais, sem, no entanto, a conseguirmos captar na análise documental; e a terceira terão sido os interesses sociais, alguns deles moldados pela nova religiosidade militante que se afirmou a partir do 2º milénio por via das Ordens Militares.

No que toca à formação e organização das comendas Templárias em Portugal, a ocupação progressiva de territórios, conducente à criação e consolidação do reino, foi determinante. Este processo evidenciou diversos ritmos de formação das comendas em torno de alguns pontos cruciais e aos quais estavam associados objetivos específicos: Soure (a defesa de Coimbra), Mogadouro e Penas Róias (a

disputa pela senhoriação do espaço transmontano), Tomar e Castelo Branco (a projeção do Oriente Latino em Portugal) correspondem a ciclos distintos de territorialização.

As comendas tinham perfis heterogêneos e umas eram mais importantes do que outras. Para o *ranking* das comendas contavam a área geográfica em que se localizavam, a mancha territorial que ocupavam, a envergadura do seu património edificado, a realização de reuniões capitulares nas suas instalações e o estatuto social do comendador responsável por essa estrutura de comando. Mas, a história das comendas não se resume a esta dimensão mais local, relacionada com a exploração da terra e as ambições sociais que se alimentavam em seu torno. As comendas integravam dinâmicas internacionais, decorrentes da articulação com os órgãos centrais de governo.

O senhorio templário tinha uma dimensão territorial extensa e dispersa pelo Entre-Douro-e-Minho, por Trás-os-Montes, pelas Beiras e pela área entre os rios Mondego e Tejo, onde tinha especial incidência e concentração. Aqui exerciam prerrogativas jurisdicionais do foro religioso e civil que projetavam o poder da Ordem e o dos respetivos comendadores. As propriedades que o constituíam foram sendo acumuladas, sobretudo, em resultado das doações régias. Para viabilizar a administração das propriedades que recebia, a Ordem organizou núcleos administrativos que designou por comendas, como todas as restantes Ordens Religioso-Militares. Por esta nomenclatura, o comendador assumia-se como *encomendado*, terminologia muito conotada com a feudalidade medieval e que se prolongaria pelos tempos senhoriais mais tardios. As comendas tinham uma dimensão simbólica

que, de facto, as projetava e que tornam o seu estudo bastante desafiante.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

ALBON, Marquis. *Cartulaire Générale de l'Ordre du Temple 1119?-1150: recueil des chartres et des bulles relatives à l'Ordre du Temple*. Paris: H. Champion, 1913-1922.

AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge. *A condessa-rainha: Teresa*. Círculo de Leitores, 2012.

ANTT, *Gaveta VII*, m. 7, nº 22; m. 9, nº 8; m. 10, nº 8, nº 26, nº 27; m. 13, nº 4.

ANTT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*.

ANTT, *OC/CT*, nº 234.

BARROCA, Mário. *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, 3 volumes. Lisboa: FCG-FCT, 2000.

BOUZÓN CUSTODIO, Almudena. *La Orden del Temple en el Reino de Galicia en la Edad Media*. Santiago de Compostela: tese de doutoramento apresentada à Universidade de Santiago de Compostela, 2021.

COSTA, Avelino de Jesus da. *O bispo D. Pedro e a organização da Arquidiocese de Braga*. 2 volumes. Braga : Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 2000.

COSTA, Fr. Bernardo da. *Historia da militar Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo*. Coimbra: na Off. de Pedro Ginioux, 1771.

COSTA, Paula Pinto. A nobreza e a Ordem do Hospital: uma aliança estratégica. In *As Ordens Militares e de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Atas do IV Encontro sobre Ordens Militares*, FERNANDES, Isabel Cristina F. (coord.). Lisboa: Edições Colibri and Câmara Municipal de Palmela, 2005, pp. 605-621.

COSTA, Paula Pinto. *A Ordem do Hospital em Portugal: da Idade Média à Modernidade*. *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 3 / 4. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999/2000. Disponível em: <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.0-3-4>.

COSTA, Paula Pinto. As comendas: enquadramentos e aspetos metodológicos. In *Comendas das Ordens Militares na Idade Média*. *Militarium Ordinum Analecta*. Fontes para o Estudo das Ordens Religioso-Militares, vol. 11. Porto: CEPES / Livraria Civilização, 2009, pp. 9-24. Disponível em: <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11>.

COSTA, Paula Pinto. *Templários em Portugal. Homens de religião e de guerra*. 1ª edição. Lisboa: Manuscrito / Ed. Presença, 2019.

COSTA, Paula Pinto. Templários no condado portugalense antes do reconhecimento formal da ordem: o caso de Braga no início do séc. XII. *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, Porto, 2013, volume XII, pp. 231-243.

DEMURGER, Alain. *A grande aventura dos Templários. Da origem ao fim*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006.

Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios, vol. 1/1 e 1/2. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1958-1962.

FERNANDES, Hermenegildo. *D. Sancho II*. Círculo de Leitores, 2006.

FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira; OLIVEIRA, Luís Filipe. As Ordens Militares no Reino de Portugal. In *As Ordens Militares na Europa Medieval*, AYALA MARTÍNEZ, Carlos; NOVOA PORTELA, Feliciano. Lisboa: Edições Chaves Ferreira, 2005, pp. 136-165.

GOMES, Saul António. A Extinção da Ordem do Templo em Portugal. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 11, Coimbra: Universidade de Coimbra (2011), pp. 75-116.

GOMES, Saul António. A presença das Ordens Militares na região de Leiria (séc. XII-XV). In *As Ordens Militares em Portugal, e no sul da Europa*, Actas do 2º Encontro sobre Ordens Militares. Palmela: Câmara Municipal e Edições Colibri, 1997, pp. 143-204.

GOMES, Saul António. As Ordens Militares e Coimbra Medieval: tópicos e documentos para um estudo. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.). *Ordens Militares: Guerra, Religião, Poder e Cultura*, vol. 2. Lisboa: Ed. Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1999, pp. 43-72.

GOMES, Saúl António. D. Gualdim Pais (c.1118/20-1195). *Revista População e Sociedade*, 23 (2015), pp. 11-23.

- GOMES, Saul António. Observações em torno das Chancelarias das Ordens Militares em Portugal, na Idade Média. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.). *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental*. Lisboa: Ed. Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 2005, pp. 111-167.
- JOSSERAND, Philippe. *Commanderie*. In *Prier et Combattre. Dictionnaire Européen des Ordres Militaires au Moyen Âge*, BERIOU, Nicole; JOSSERAND, Philippe. Paris : Fayard, 2009, pp. 245-246.
- Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*. MARQUES, José (ed.). 2 vols. Braga: Arquidiocese de Braga, 2017.
- Livro de Bens de D. João de Portel*. AZEVEDO, Pedro de (ed.). Portel: Ed. Colibri / Câmara Municipal de Portel, 2003.
- MARQUES, A. H. Oliveira. A constituição de um condado. In *Portugal em definição de fronteiras (1096-1325): do Condado Portucalense a crise do século XIV*. Nova História de Portugal, SERRÃO, Joel Serrão ; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.), vol. III, COELHO, Maria Helena da Cruz ; HOMEM, Armando Carvalho (coord.). Lisboa : Editorial Presença, 1996, pp. 13-23.
- MARQUES, José. Caminhos portugueses de peregrinação a Santiago de Compostela. Pressupostos históricos e condicionalismos de uma caminhada. *Mínia*, III Série, nº 6 (1998), pp. 1-44.
- MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. Círculo de Leitores, 2006.
- MATTOSO, José. *Ricos-homens, infanções e cavaleiros : a nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*. Lisboa : Guimarães & Cª Editores, 1982.
- PIZARRO, José Augusto de Sottomayor. A participação da nobreza na Reconquista e nas Ordens Militares. In *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente*. Actas do V Encontro sobre Ordens Militares, FERNANDES, Isabel Cristina F. (Coord.). Câmara Municipal de Palmela / GESOS, 2009, pp. 143-155.
- PIZARRO, José Augusto de Sottomayor. *Linhagens medievais portuguesas. Genealogias e estratégias (1279-1325)*, 2 vols. Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família e Universidade Moderna, 1999.
- Portugaliae Monumenta Historica. Leges et consuetudines*. Lisboa: Typis Academicis, 1856-1868.

RILEY-SMITH, Jonathan. The Origins of the Commandery in the Temple and the Hospital. In LUTTRELL, Anthony; PRESSOUYRE, Léon (dirs.). *La Commanderie, institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*. Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 2002, pp. 9-17.

UPTON-WARD, Judith M.. *A Regra dos Templários*. Tradução de Francisco Paiva Boléo. A esfera dos livros, 2006.

VENTURA, Leontina. *A nobreza de corte de Afonso III*, 2 volumes. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1992.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. *D. Afonso II*. Círculo de Leitores, 2005.

VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa de. *Tempreiros*. In *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, ed. crítica por Mário Fiúza. Porto: Livraria Civilização Editora, 1984, pp. 582-602.

7

CLIGÈS, OU A QUE FINGIU DE MORTA (1164): UM ESTUDO SOBRE A FRONTEIRA COMO ESPAÇO DE CIRCULAÇÃO DE SABERES E PRODUÇÃO LITERÁRIA

*Renato Viana Boy*¹

*Wesley Bruno Andretta*²

INTRODUÇÃO

As obras literárias que chegaram até a contemporaneidade, produzidas no decorrer do século XII, foram aquelas que tinham algo importante a dizer, ou ao menos, as que passaram no crivo do julgamento das sociedades posteriores que as mantiveram. (DUBY, 1995, p. 45). Essas obras, em sua maioria, foram produzidas principalmente dentro das cortes palacianas, onde originou-se o gênero do romance cortês (SPINA, 2007, p. 37). As cortes, para além de espaços de poder, também se apresentavam como centros artísticos, recheados de poetas, cronistas, músicos e escritores. Elas serviram como laboratórios para a construção das narrativas e enredos dos romances cortesões.

Um dos expoentes desses círculos artísticos e de poder foi Chrétien de Troyes. Em sua escassa biografia foi apontado como um clérigo, arauto das armas, que serviu à duas cortes, primeiramente a de Maria de Champanhe e, após a condessa abandonar a vida palaciana em razão

¹ Doutor em História e professor de História Antiga e Medieval da Universidade Federal da Fronteira Sul. Endereço de e-mail: renatoboymedieval@gmail.com.

² Graduado em História e mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Fronteira Sul. Endereço de e-mail: wesbrunoandretta@hotmail.com.

da morte do seu esposo Henrique I de Champanhe em 1181, Chrétien decide ingressar na corte de Felipe de Alsácia, no Condado de Flandres (FOUCHER, 1998, p. 19-20). Como pertenceu às cortes, também foi levantada a possibilidade de Chrétien de Troyes ter viajado como acompanhante dos condes a outras localidades, como à Nantes, a capital da Bretanha no século XII. Isso, a partir das descrições que faziam em suas obras, muito semelhantes a episódios narrados em outras fontes, como a coroação de Godofredo II Plantageneta, em 1158 (FOUCHER, 1998, p. 21).

Chrétien de Troyes escreveu uma série de obras, algumas sabemos que as fez somente por menções feitas pelo próprio autor nas obras que chegaram até a contemporaneidade ou pela descrição de outros autores do período, pois não foram preservadas. Suas obras versam sobre o Ciclo Arturiano, todo o conjunto de histórias que remetem à corte do rei Artur, seus cavaleiros e, principalmente, a região que elas acontecem, sendo a Grã-Bretanha, em especial o País de Gales. Sobretudo, sua última obra, *Perceval ou O Conto do Graal* (1191) foi apontada como a principal expoente do Ciclo Arturiano e responsável pelo início da demanda do Santo Graal (SPINA, 2007, p. 24).

O cenário utilizado na maioria das obras por Chrétien de Troyes segue nas regiões mencionadas. Como por exemplo em *Erec e Enide* (1162), *Lancelote, O cavaleiro da Carreta* (1168), *Ivain, O cavaleiro do Leão* (1173) e *Perceval ou O Conto do Graal* (1191). Apesar de outros locais serem mencionados, no decorrer da narrativa ou em diálogos, o enredo acontece na Grã-Bretanha. Contudo, em *Cliges, ou A que fingiu de morta* (1164), o autor utiliza para além do cenário usual a corte do imperador

da Grécia.³ As representações sobre as cortes, a cavalaria e as relações sociais nas diferentes regiões mencionadas ou utilizadas como cenário pelo autor ora se aproximam ou se distanciam. Essas descrições vão ser pensadas a partir da análise de *Cligès*, ou *A que fingiu de morta* com objetivo de perceber como estão representadas as diferentes regiões na obra de Chrétien de Troyes. Bem como, para compreender como os espaços de produção das obras influenciaram a construção das mesmas.

O conto de Chrétien de Troyes nos permite pensar a questão da fronteira não como barreiras que separam espaços distintos. Para além disso, *Cligès*, ou *A que fingiu de morta*, permite ao historiador pensar na questão da fronteira em aspectos muito mais amplos e mais complexos. Nesse breve estudo, o conceito de fronteira poderá ser pensado em múltiplas facetas. A primeira delas é geográfica, ao propor uma narrativa sobre um encontro entre personagens vindos de espaços politicamente distintos, originários do mundo britânico e bizantino do século XII. A segunda, consequência direta da primeira, diz respeito às fronteiras identitárias que tais encontros nos propiciam verificar na leitura: a de personagens de origem helênica medieval, vindas do Império Bizantino, e personagens da cultura britânica do mesmo período, além das referências deixadas no texto pelo próprio autor, de origem francesa e língua latina. Uma terceira diz respeito às fronteiras entre os diferentes campos do saber que o leitor e a leitora precisam transpassar para se inteirar, compreender e apreciar a leitura do conto

³ Ao falar sobre a Grécia no conto, Chrétien de Troyes está se referindo ao Império Romano medieval, historiograficamente conhecido como Império Bizantino, com sua capital em Constantinopla. O fato de Bizâncio ser uma estrutura imperial medieval de tradição helênica nos faz entender a escolha do autor em chamá-lo de 'Grécia' ao longo do conto.

em questão. Falamos da fronteira entre Literatura e História. Nesse caso, como em diversos outros, a fronteira não pode ser compreendida como uma linha divisória entre duas naturezas narrativas distintas. Ao contrário, por meio de uma leitura que exige um trânsito interdisciplinar entre a Literatura e a História, a fronteira entre as duas disciplinas não pode ser encarada como uma linha divisória. Ao contrário, a fronteira aqui é a própria interdisciplinaridade. Sendo assim, ela não deve ser tomada como o símbolo da separação e da divisão, mas se converte, a fronteira, no espaço por excelência a ser ocupado pela leitura e a compreensão da narrativa de Chrétien de Troyes através da interdisciplinaridade entre Literatura e História. Por fim, um último espaço de fronteira que destacamos em *Cliges, ou A que fingiu de morta* é a fronteira cronológica, que é vez por outra transpassada pela narrativa do conto, estabelecendo pontes que ligam a narrativa medieval de torneios, amores, poderes políticos e religiosidade do século XIII, com referências à mitologia e teatro do mundo grego antigo, referências estas que já não eram mais presentes na cultura e nas crenças do Império Bizantino do segundo milênio, que desde fins do século IV era um corpo político oficialmente cristão e defensor da ortodoxia teológica construída ao longo de quase mil anos de concílios ecumênicos e sínodos regionais.

Em qualquer um dos casos mencionados, a fronteira não deve ser tomada como uma barreira ou um obstáculo na relação entre os diferentes. Como dissemos, o espaço de fronteira, seja ela política, de identidade, cronológica ou entre diferentes disciplinas, será aqui abordado como o espaço do contato entre os diferentes, das trocas, da

mescla, das conexões. Neste sentido, interessa-nos aqui também, e principalmente, pensar nas fronteiras como espaços que marcam as diferenças, mas que não impedem e, por vezes, favorecem as circulações.

Nesses casos, as fronteiras não devem ser analisadas como obstáculos rígidos e fixos, mas como estruturas maleáveis, fluidas, que permitem não apenas a circulação de pessoas, mas também de ideias, conceitos e saberes. É essa característica da fronteira como o espaço do contato e do movimento que permite pensar nas circulações entre elementos do mundo grego/bizantino, britânico e francês, em temporalidades distintas, numa mesma narrativa, mesmo que ficcional.

Embora não se possa falar de uma história global ou mesmo de uma história conectada na perspectiva de Chrétien de Troyes, é importante destacarmos que a circulação de saberes já estava presente em outras construções narrativas dos últimos séculos da Idade Média, inclusive fora da Europa. É que nos mostra Sanjay Subrahmanyam, ao referir-se às epopeias gaznévidas da Ásia entre os séculos XI e XIII (embora o autor critique o fato de se tratar de autores que fazem suas obras circularem especificamente nos espaços muçulmanos), como a obra do historiador Rashid al-Din. (SUBRAHMANYAM, 2013, pp. 226-227).

A percepção dessas circulações do conhecimento no período medieval nos permite afirmar que o conto de Chrétien de Troyes, mesmo não sendo de natureza histórica, mas ficcional, não teria significado uma inovação completa na construção de um texto que circula saberes antigos e medievais, latinos e gregos, cristãos e pré-cristão. Também não nos permite dizer que o autor seja um exemplo

isolado do período no que tange ao trato com saberes de origens distintas (no tempo e no espaço). Por outro lado, o uso de saberes de distintas origens no conto *Cligès* ou *A que fingiu de morta* nos mostra que a circulação de pessoas, objetos e culturas no século XII não era uma questão pontual ou própria de alguns pequenos grupos, visto que não só a escrita, mas o reconhecimento dos contextos pelos leitores nos induz a pensar que tais elementos presentes no conto poderiam ter um alcance relativamente maior que exclusivamente seu autor e um pequeno grupo ao seu redor.

A CIRCULAÇÃO DE BIZÂNCIO À INGLATERRA PELA PENA DE CHRÉTIEN DE TROYES

Chrétien de Troyes, no prólogo do conto, se preocupa em apresentar que *Cligès* fora escrito com base em um livro, a qual não diz o nome, mas que se encontrava na biblioteca do monsenhor Saint-Pierre, na região de Beauvais. Aqui percebe-se a circulação do livro ou do autor, que se encontrava em Troyes, condado de Champagne, até a região de Beauvais, a mais de 250 km de distância. Todavia, o autor menciona que foi a partir dos livros que ele obteve os conhecimentos sobre os povos antigos. “Ensinam nossos livros que a Grécia teve grande renome na cavalaria, tanto quanto em ciência. Depois veio a cavalaria para a Roma, e com ela grande soma de saber que agora passou para a França.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 77).

Portanto, a partir dessa citação é possível compreender a noção sobre a trajetória da cavalaria para o autor. Ela não era vista como uma instituição propriamente francesa, a cavalaria tinha como origem a

Grécia, passou por Roma e chegou até a França. Curiosamente, a extensão da cavalaria não é colocada nesse trecho até a Inglaterra, que é o cenário habitual das obras de Chrétien de Troyes. Não obstante, sabe-se que Roma também chegou a conquistar terras na Grã-Bretanha. Portanto as histórias narradas por Chrétien, em alusão à cavalaria, não dizem respeito a uma cavalaria contemporânea ao autor, mas uma que já não existia mais.

Permita Deus que elas [as cavalarias] aqui fiquem guardadas; que a permanência neste lugar lhes apraza e que jamais saia da França a glória que aqui se deteve! Deus tinha apenas emprestado àqueles gregos e romanos; deles já não mais se fala, pois sua viva brasa está extinta. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 77).⁴

A concepção de Chrétien de Troyes sobre o conhecimento, segundo Le Goff, era ligado aos conceitos de *translatio imperii* e o de *translatio studii* (LE GOFF, 1990, p. 307). Isto é, que o poder no primeiro caso e o saber no segundo são obtidos a partir da transmissão de uma cultura para outra. Chrétien é o autor mais representativo da literatura cortesã, com releituras de obras da antiguidade como “*Tebaida* de Estácio, da *Eneida* de Virgílio e do *pseudo-Calístenes*.” (2007, p. 77 e 79).

O autor relaciona o poder da cavalaria grega, que em sua experiência literária era, como mencionado, o princípio da cavalaria, com a existente em um período romano, onde já se encontra também na Grã-Bretanha. A utilização desses espaços como cenário de Cligès está intimamente relacionada com os conceitos *translatio imperii* e o de

⁴ O ano e as páginas aqui indicadas no texto do documento de nosso estudo se referem à edição traduzida que por nós é aqui utilizada. O texto é originalmente de 1164, como já dito acima.

translatio studii, o poder da cavalaria e do conhecimento sobre a mesma é ligado a outras regiões que outrora foram o centro do poder. Portanto, essa associação expressa a legitimidade que Chrétien busca ressaltar ou construir sobre a cavalaria.

Ao adentrar na narrativa da obra percebe-se que *Cligès ou a que se fingiu de morta* foi dividida em duas partes.

Começa aqui novo romance, de um jovem que vivia na Grécia, da casa do rei Artur. Antes que eu dele vos fale, ouvires a vida de seu pai, sua origem e linhagem. Tanto ele foi bravo e de alta coragem que, para obter honra e renome, viajou da Grécia para a Inglaterra. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 77).

Na primeira parte, como exposto na citação acima, Chrétien de Troyes apresenta a história da linhagem do cavaleiro protagonista, com foco na figura de Alexandre, filho do Imperador Alexandre da Grécia e de Constantinopla, e de Soredamor, dama de companhia da rainha Guinevere. A segunda parte narra o romance entre Cligès, filho das personagens citadas, com Fenice, esposa de Alis, que atua como novo Imperador da Grécia e de Constantinopla, após embates políticos com seu irmão, Alexandre.

Percebe-se de início que o enredo envolve personagens de regiões diferentes. Além da novidade de cenário, não usual nos romances de cavalaria do período, é justamente em Constantinopla que a maior parte da narrativa acontece. A circulação entre a Grécia e a Grã-Bretanha, realizada por barcos no conto, iniciou-se pela busca de Alexandre por honra. Ainda na primeira parte da jornada de Alexandre, ele apresenta

a partir de um monólogo para seu pai, o imperador, que deseja ir em busca do rei Artur para se tornar cavaleiro.

— Sire, quereis saber o que acabais de prometer-me? Desejo ter grande plenitude de vosso ouro e de vossa prata e tais companheiros de vossa casa que escolherei, porque tenho intenção de deixar vosso império. Irei apresentar meu serviço ao rei que reina na Bretanha, para que cavaleiro me faça. Asseguro, jamais terei armada a face, nem elmo na cabeça, antes que o rei Artur me cinja com a espada, caso se digne fazê-lo. Não quero receber as armas de outra mão que não a dele.

O imperador prontamente lhe responde:

— Caro filho, por Deus, não faleis assim! Este país todo vos pertence, mais Constantinopla a rica! Não me tomeis por mesquinho quando vos quero conceder tão grande dom! Amanhã mesmo vos farei coroar. Também sereis cavaleiro. Toda a Grécia estará em vossa mão. De nossos barões recebereis, como deve ser, os juramentos e as homenagens. Recusar não seria sensato. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 78).

Alexandre renunciou ao poder em Constantinopla para ir em busca da honra em se tornar cavaleiro através do rei Artur. Na sequência, percebe-se que o período histórico a qual Chrétien de Troyes se refere em *Cligès*, somente mencionado como um passado remoto, diz respeito à um momento em que o centro de poder que não compreende à Grécia. Todavia, como já apresentado, a partir do entendimento do autor, onde menciona que a cavalaria teve início na Grécia e passou a Roma e só posteriormente chegou a França.

— Caro pai, se quereis fazer como desejo em meu pedido, dai-me veiros e petigris e bons cavalos e panos de seda. Antes de ser cavaleiro gostaria de servir o rei Artur. Mérito ainda não tenho para poder portar as armas. **Por rogos e promessas ninguém poderá desviar-me de ir para terra estrangeira ver o rei e seus barões que têm tão grande renome de cortesia**

e bravura. Tantos altos senhores perdem por preguiça a glória que poderiam ter, se pelo mundo caminhassem! Repouso e renome não combinam! Senhor que sempre repousa não se ilustra. E servo de seu bem quem sempre o aumenta e acrescenta. Caro pai, como me é lícito conquistar renome, nisso quero pôr lida e esforço. Por essas palavras, sem nenhuma dúvida, o imperador sente alegria e tristeza. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 79, grifo nosso⁵).

Fica evidente, a partir da busca pela honra de Alexandre, apesar de toda riqueza do império que ele sucederia, o espaço de onde emana o poder da cavalaria é pertencente a outra localidade. Ao considerar a afirmação que a cavalaria circula da Grécia a Roma e este, no período Imperial dominou parte da Grã-Bretanha, o período a qual Chrétien se refere diz respeito ao segundo estágio da cavalaria. Sendo o centro de poder da cavalaria o Império Romano, sobretudo, pautado na figura do rei Artur que governava, segundo a literatura cortesã, na região da Grã-Bretanha, é a partir dele que um indivíduo pode tornar-se cavaleiro com grande honra.

Esse entendimento de *translatio imperii*, perceptível na narrativa, sendo um dos alicerces do enredo do conto, possibilita compreender a visão do autor sobre a sua própria época e região, no que diz respeito a cavalaria. Se no passado, por mais que remoto, a busca em adquirir honra estava atrelada a um centro de poder distante, sendo necessário se deslocar, circular entre as regiões para obtê-la, no século XII não seria diferente. Como o poder se desloca e, no momento da escrita das obras de Chrétien, ele se encontra na França, cabe a eles a função de

⁵ Todos os grifos nas obras de Chrétien de Troyes são grifos nossos.

legitimar quais ações seriam honrosas a partir do seu entendimento sobre a cavalaria. Em Síntese, o autor se utiliza de um conto para expressar a importância da cavalaria francesa do século XII.

Além da Grécia, como cenário principal, o enredo leva as personagens a outros espaços. Quando as personagens desembarcam na Grã-Bretanha é a região de Southampton que é mencionada. O rei Artur nesse conto não possuiu um local fixo, ele vai de uma região a outra com a sua corte. No começo do conto ele se encontra em Winchester (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 80). A narrativa segue o romance de Alexandre com Soredamor, dama da companhia da rainha Guinevere, e o desenlace acontece com o casamento das personagens no País de Gales (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 91). Após, o casal parte com um exército, reunido a partir das regiões de Gales, da Escócia e da Cornualha para conquistar a Grécia. Eles falham, mas conseguem um acordo onde Clígès, filho das personagens mencionadas, será coroado rei após o imperador Alis morrer, uma vez que ele jurou não se casar novamente.

A segunda parte da obra, com foco em Cligès, narra como ele, que cresceu na Grécia, vai em busca da filha do imperador da Alemanha, cujo tio Alis a propôs em casamento. Percebe-se que a promessa feita aos pais de Cligès realizada por Alis é quebrada, com o casamento há a possibilidade de descendentes, o que desvia a sucessão do trono. Contudo, quando o protagonista encontra Fenice, a futura imperatriz da Grécia, ambos acabam por desenvolver um sentimento recíproco de amor.

Por amor honesto e não por artifício ela lhe dá seus olhos e toma os dele. A troca parece-lhe deliciosa, e inda mais pareceria se conhecesse melhor o sentimento de Cligès: se deve amar um homem por sua beleza, seria justo amar alhures? Os olhos e o coração pôs nele, que prometeu o seu. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 93).

No decorrer da segunda parte são mencionados outros espaços. Dentre estas localidades, onde as personagens se encontram ou se direcionam, estão as regiões de Colônia, na região da Alemanha onde Cligès vai buscar Fenice. Ademais, também são citadas pelo autor outras regiões para elucidar as relações de circularidade de conhecimento, como Roma e Antioquia (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 110).

Inclusive, a circulação cultural também é perceptível em *Cligès*. Chrétien de Troyes fez uma série de referências à cultura greco-romana. No decorrer do texto ele faz alusão a episódios retratados na Odisseia como recurso comparativo. Por exemplo, quando Cligès sugere a Fenice que ambos deveriam fugir para a corte do rei Artur. “Cligès fala em primei-ro lugar: — Senhora, penso e creio que não poderíamos fazer melhor que partir para a Bretanha. Para lá vos pensei levar. Guardai-vos impedir-me, pois em tão grande ale-gria nem Helena foi recebida em Tróia, quando Páris para lá a levou.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 108). Nesse caso, o recurso foi usado em um diálogo, ou seja, expressa que a personagem é conhecedora dessa história grega.

Outro exemplo, agora na descrição do autor sobre Cligès, há a seguinte comparação: "Para evocar a beleza de Cligès, quero fazer uma descrição que será apenas uma breve passagem. Ele estava na flor da idade, pois tinha cerca de quinze anos. Era mais belo e gracioso que

Narciso.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 93). Ambos os casos partem da concepção de que o leitor ou o ouvinte tenha conhecimento das personagens citadas, caso contrário a própria explicação sobre a descrição da personagem do conto, no segundo exemplo, fica incompleta.

Nesse caso, podemos perceber que o autor explora o cruzamento de dois dos tipos de fronteiras apresentadas no começo deste estudo: a fronteira geográfica e a cronológica (sem mencionar as diversas possibilidades de entrecruzamentos culturais). Primeiro, o autor traz à narrativa elementos e personagens originários da mitologia grega antiga, o que já nos aponta para uma circulação de saberes que transpassa não apenas espaços, da Grécia para a Grã-Bretanha, mas também temporalidades, do mundo antigo para o século XII de Chrétien de Troyes. Mais do que isso, é uma circulação que também faz se instalar num período e espaço religiosamente dominados pelo cristianismo, elementos culturais advindos de narrativas pré-cristãs e, na perspectiva britânica ou francesa do período de escrita do conto, pagãs.

Entretanto, as fronteiras religiosas, culturais e espaciais transpassadas pelos elementos narrativos de Chrétien de Troyes não nos mostram uma destruição do espaço original, uma sobreposição de uma cultura ou população que migra e se faz presente em território outro ou mesmo uma conquista política ou militar. Exemplos como os acima citados nos indicam que, no conto de *Cligès* ou *A que se fingiu de morta*, o que o autor nos mostra é que, primeiramente, as fronteiras em questão não são marcos fixos e rígidos que separam populações e práticas culturais de maneira definitiva, funcionando como barreiras

intransponíveis entre dois ou mais grupos. Ao contrário, são linhas fluidas e cambiantes, em constante movimento de expansão e retração. Tratamos aqui as fronteiras não apenas como espaços de divisão, mas também como espaços, ela mesma, do encontro das diferenças. A segunda observação, decorrente da primeira, é que as fronteiras aqui indicadas, como as geográficas, culturais ou temporais, não impedem as circulações, recepções e novos usos de diversos saberes de origens distintas.

Há também uma série de referências ligadas ao cristianismo. Como é comum em obras do período há a evocação do nome de Deus nos diálogos. A passagem a seguir demonstra essa prática, assim como apresenta uma referência sobre histórias bíblicas.

— Então, senhora, pelo que dizeis, nossos dois corações estão aqui conosco, pois o meu é inteiramente vosso.

— Amigo, tendes o meu pois muito nos convimos um ao outro. Ficai sabendo que, Deus me guarde, vosso tio jamais teve algo de mim. Ele não me agradou e nada pôde. **Nunca me conheceu da forma como Adão conheceu sua mulher.** Erradamente sou chamada senhora. Quem assim me chama não sabe que sou donzela. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 108).

Neste caso, a relação entre a referência bíblica segue o mesmo que aquelas feitas sobre a cultura greco-romana, o leitor precisa conhecê-las para então compreender o conto.

Para além das referências bíblicas e latinas, há alusão à cultura bretã especificamente. Chrétien de Troyes menciona a história de Tristão e Isolda, entre outras, como recurso comparativo. Em um diálogo entre Cligès e Fenice, sobre como deveriam agir para

conseguirem viverem juntos, ao cavaleiro propor que fugissem, ao que a damizela responde “— Digo que não irei assim convosco, pois pelo mundo inteiro falaria de nós dois como de Tristão e Isol-da. Quando tivéssemos partido, todos recriminariam nossa paixão.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 108). Após essa menção sucedesse uma breve explicação, não direta sobre o conto Tristão e Isolda, mas sobre as particularidades e problemáticas de uma mulher casada, apesar de não ter cometido o ato sexual como já apontado, em fugir a outro espaço.

Esse conjunto de referências demonstra que existe uma circulação de culturas e que Chrétien de Troyes se encontrava em um espaço de fronteira. Foi a partir do conhecimento adquirido nesse local, através da circulação de pessoas, de livros e de ideias que ele produziu suas obras. Elas não estavam isoladas, *Cligès ou a que se fingiu de morta* demonstra que o conhecimento erudito estava tanto na oratória do autor quanto no conhecimento de quem lê ou ouve. Caso contrário, os recursos não seriam utilizados ou haveria uma descrição minuciosa das histórias para além de uma simples referência. Como Chrétien de Troyes faz quando necessário explicar algo, através de um monólogo ou da descrição narrativa⁶.

Vale ressaltar que Cligès e Fenice, após o diálogo sobre como deveriam proceder para ficarem juntos, decidem que Fenice enganaria novamente o imperador Alis. A primeira vez que ela agiu contra o esposo foi na noite do casamento, onde, com a ajuda da sua dama de companhia Tessala, ela envenena Alis. Isso acontece devido ao fato de

⁶Chrétien de Troyes utiliza de um monólogo extenso de Cligès para apresentar o conceito da morte. Para tanto, ver CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 112.

que Fenice não desejava consumir o casamento a partir do ato sexual. Ela trama e produz um *filtro*, uma bebida que entorpece os sentidos, que foi ingerido no banquete após o casamento. Quando Alis se deitou em sua cama, e depois que foram chamados os “bispos e padres para abençoar com o sinal-da-cruz o leito nupcial” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 99), a bebida produziu no imperador delírios. A partir dessa noite, e nas que se seguiram, ele acreditava que sempre realizava o ato sexual, quando na verdade estava sob jugo do veneno produzido por Fenice. Segundo a narrativa de Chrétien de Troyes, a relação sexual nunca aconteceu. A segunda vez que Fenice buscou ludibriar seu esposo, para viver junto do protagonista, foi apresentada da seguinte maneira:

Eis a idéia que tive: que-ro me fazer passar por morta. Primeiro me fingirei doen-te, e pensareis em providenciar minha sepultura. Aten-tai e cuidai bem que o túmulo e o ataúde sejam feitos de tal maneira que eu não sufoque e morra. Que nin-guém de nada suspeite quando vierdes retirar-me de lá, ao chegar a noite. Que ninguém me veja a não ser vós. Que ninguém me forneça o necessário a não ser vós, a quem me confio e entrego. Por nenhum outro homem quero ser servida. Sereis meu senhor e servidor. Tudo o que fizerdes por mim me será bom. Jamais serei rai-nha de um reino em que não fordes o rei. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 109).

O plano de Fenice é colocado em prática, contudo, não sai como planejado. Ao fingir uma doença e, posteriormente, também com o uso de um *filtro*, simular sua morte, seu corpo é colocado aos serviços dos médicos do imperador. Acontece que eles acabaram por bater, jogar chumbo quente em suas mãos e quase a jogaram nua no fogo (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 111). Não obstante, mesmo que o segundo título *A que se fingiu de morta* confere o direcionamento do

enredo e, no decorrer da narrativa, o leitor sabe que a personagem não está morta, essa passagem cria um suspense sobre o seu desfecho. Por fim, Cligès consegue salvá-la antes que um fim trágico aconteça e foge com Fenice para a Grã-Bretanha, o que provoca a ira de Alis.

Antes de apresentar a conclusão da história, é necessário compreender outra particularidade da narrativa desenvolvida por Chrétien de Troyes. Além das referências é importante compreender a forma que o autor descreveu o contato entre os indivíduos oriundos de locais distintos. Chrétien de Troyes retrata essas aproximações de duas formas diferentes. Na primeira, ao considerar a passagem que apresenta Alexandre e o primeiro contato com corte do rei Artur, fica evidente que tal situação não foi problemática nem conflituosa. Os barões que estavam na corte de Artur compreenderam que os indivíduos que se apresentavam eram todos de um nível social nobiliárquico. “São todos nobres e bem parecidos. E todos portam iguais vestimentas do mesmo tecido e mesmas cores. [...] Diante do rei ele ajoelha e os doze por afeição, ajoelham ao seu redor. Alexandre saúda o rei, ele cuja língua era hábil em falar bem e sabiamente.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 81). Não é mencionado, pelo autor, nenhuma diferença linguística nestes personagens. Ao contrário, é somente elucidada a destreza que o protagonista da primeira parte tem em se apresentar ao rei. Neste caso, mesmo com origens em um local distante, os traços materiais e a fala dos mesmos colocou-os como iguais frente aos barões.

Nessa primeira descrição, para o leitor, talvez possa ser considerado que para haver o diálogo entre as personagens o autor acabou por utilizar uma língua comum. Contudo, isso não pode ser

afirmado, uma vez que Chrétien de Troyes se preocupou em evidenciar as diferenças linguísticas na segunda demonstração de contato entre indivíduos de locais diferentes. Ao se encontrar com o imperador da Alemanha, Cligès descobre que o duque de Saxe também deseja a mão de Fenice para o seu senhor. O sobrinho do duque de Saxe propõe um combate para decidir quem sairá da Alemanha com a filha do imperador. Para dialogar com o protagonista ele recorre a uma terceira pessoa: “assim quer o duque, que por um intérprete conhecedor de grego e alemão faz saber aos dois imperadores que está pronto a combater nessas condições definidas. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 102). Ou seja, o uso de diferentes idiomas foi levado em consideração na construção da narrativa. Isso demonstra que Alexandre, no primeiro momento, pode ter se apresentado ao rei Artur em grego ou na língua utilizada na região da Grã-Bretanha. Essa, se considerarmos o período histórico a qual Chrétien se refere, seria o latim.

A disputa retratada no conto pela mão de Fenice, entre o imperador Alis e o duque de Saxe, foi resolvida a partir de um combate, mais precisamente, de um torneio. Os representantes de cada lado, sendo Cligès e o sobrinho do duque de Saxe, se preparam para lutar. “Para justar, montam a cavalo trezentos campeões de cada lado, em número igual. O salão fica vazio. Não resta ali cavaleiro nem damizela, pois todos sobem às galerias, às seteiras, às janelas, para ver o combate dos que vão à justa.” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 94).

Para compreender a descrição de Chrétien de Troyes sobre a justa, recorreremos à análise de George Duby acerca da canção de Guilherme Marechal. Uma vez que, segundo o autor “Nenhum documento, a meu

conhecimento, dá informações mais ricas sobre como então se praticava tal esporte.” (DUBY, 1995, p. 124). Os torneios se configuravam como um esporte, uma forma de combate com o objetivo de capturar ou derrubar os adversários, quem conseguisse essa proeza era considerado vitorioso. Vale ressaltar que essas justas eram realizadas entre dois times, cada um a serviço de um senhor.

Duby também apresenta que os torneios, em sua maioria, aconteciam em espaços de fronteira dos principados. Das dezesseis justas analisadas, somente duas aconteceram no centro dos principados, “todas as outras foram organizadas nos confins, nas ‘marcas’ dessas formações políticas, junto às velhas florestas fronteiras que desde tempos imemoriais separavam as etnias” (DUBY, 1995, p. 125). Dentre as regiões citadas, todas elas compreendiam regiões da França. Champagne, por exemplo, aparece três vezes. Esses espaços, para além de serem considerados como fronteiras políticas, também representavam fronteiras culturais. Os torneios não eram limitados aos cavaleiros dos condados franceses. Os times eram formados por cavaleiros oriundos de vários espaços, o que nos permite afirmar que era comum a circulação de combatentes. “Quem vivesse na Inglaterra e desejasse tomar parte nele [...] via-se obrigado a atravessar o canal da mancha” (DUBY, 1995, p. 124).

Dito isso, retomamos a passagem do conto.

Dirige-se para o sobrinho do duque, que ia quebran-do muitas lanças e fazendo os gregos debandar. Cligès galhardeia e apóia nos estribos; e com tal força o gol-peia que o belo sobrinho cai, deixando vazios a sela e os arções. O jovem saxão levanta e torna a montar, pen-sando em bem vingar

sua desonra. Investe contra Cligès, que em sua direção baixa a lança e tão duramente o trata que mais uma vez o atira por terra. Eis assim a desonra duplicada, e os de seu partido estão em grande pavor, pois sabem que não vencerão e que não há den-tre eles ninguém para manter-se nos arçães perante Cligès. Os da Alemanha e os da Grécia jubilam vendo co-mo os seus dominam os outros, que se retiram derrota-dos. Os vencedores os rechaçam e escorraçam, até atin-girem um rio onde os vencidos têm de mergulhar e em bom número tomar um banho. No mais profundo do rio Cligès derrubou o sobri-nho do duque e tantos outros que fugiram, todos muito doridos e vexados. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 95).

A narrativa do combate em *Cligès* se assemelha à análise dos torneios de Duby. Há os dois times, cada um em disputa por um único prêmio, eles buscam derrubar o adversário e não infligir golpes fatais. Ademais, apesar de Chrétien de Troyes não mencionar o local do torneio, ele acontece na Alemanha, por grupos que representavam, de um lado um duque local e de outro o imperador da Grécia. As semelhanças apontadas demonstram que a descrição de Chrétien é relativa à região da França, sobretudo ao condado de Champagne, de onde o poeta escrevia e não a mencionada no conto.

A obra tem como desfecho, após a fuga de Cligès e Fenice à corte do Rei Artur, o deslocamento do mesmo para buscar reaver ao protagonista, devido a legitimidade da sua linhagem, o poder sobre Constantinopla e o Império da Grécia.

O rei diz que sua frota irá diante de Constantinopla. Ele encherá mil navas de cavaleiros e três mil navas de soldados. Nem cidade nem burgo nem castelo poderão sustentar o assalto. Cligès não deixa de agradecer a ajuda que lhe presta. Artur faz chamar às pressas todos os altos barões de sua terra. Manda equipar navas e dromundas, galeras e barcos. Convoca toda a Inglaterra, as duas Flandres, a Normandia, a França, a Bretanha e todos os

países até os desfiladeiros de Espanha. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 117-118).

O conflito não chegou a acontecer, pois, ao chegarem na Grécia são notificados que o imperador Alis faleceu de tristeza. O império passou a ser governado por Cligès e Fenice.

A Cligès dão por esposa sua amiga. Ambos juntos são coroados. Da amiga Cligès fez esposa, mas a chama senhora e da-ma, pois com isso ela nada perde. Ama-a como amiga. Ela por seu lado o ama como se deve amar o amante, e cada dia aumenta o amor de ambos. Jamais Cligès teve falta de confiança nela, nem a repreendeu por cousa alguma. Feni-ce nunca ficou enclausurada, como foram mantidas as que vieram depois. Não houve desde então imperador que não temesse ser enganado pela esposa, ao ouvir contar como Fenice enganou Alis com o filtro que lhe deram e depois com o outro estratégia. Por essa razão a imperatriz, por mais ativa e nobre que seja, é guardada como em prisão. Permanece em seus aposentos, mais por temor do que pa-ra proteger a cútis. Junto dela não haverá homem que não seja castrado desde a infância. Com estes não há risco nem temor de que amor os prenda em seus laços! Aqui termina a obra de Chrétien. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1998, p. 118).

Chrétien de Troyes apresentou em sua obra uma mistura de elementos culturais oriundos de vários espaços diferentes. Ele encerra com uma breve explicação sobre o desenlace da história e deixa evidente um de seus propósitos. Os imperadores e demais senhores, ao conhecer o conto *Cligès*, devem zelar pelas suas esposas. Ao citar Helena de Tróia no decorrer do texto, como mencionado, o autor demonstra que conhece os textos de Homero. O tema do matrimônio e dos problemas decorrentes dele são explorados de formas singulares em todas as obras de Chrétien de Troyes. Em *Cligès*, ao contrário da *Ilíada*, a jovem senhora

não é sequestrada ou foge junto ao príncipe, ela sabe que essa prática não é efetiva. É a mulher que engana seu marido, que trama contra a aliança estabelecida pelo casamento. Chrétien de Troyes ao ler a literatura greco-romana vai além de exclusivamente traduzi-la, ele inova, adapta e repensa como os temas recorrentes na arte podem ser pensados a partir do seu tempo histórico. *Cligès* é uma das expressões culturais próprias de Champagne do século XII, porém, a partir da fluidez de textos, pessoas e ideias ela carrega uma somatória de influências de vários espaços e tempos distintos.

APONTAMENTOS FINAIS

Este não é um estudo acabado sobre as possibilidades de circulação de saberes e culturas distintas entre fronteiras geográficas, políticas, identitárias e temporais distintas. Ao contrário, é uma análise preliminar e um breve estudo de caso, que tem como objetivo apontar para um tipo de reflexão historiográfica mais complexa, que permite mesclar elementos tradicionalmente tratados em espaços de conhecimento e pesquisa distintos, como o antigo e o medieval, ou o ocidental e o oriental. Em *Cligès* ou *A que se fingiu de morta*, encontramos elementos de origens distintas se relacionando numa narrativa coesa, na qual o contato entre os diferentes, irrompendo fronteiras físicas ou abstratas, é uma recorrência em todo o conto.

O fato de ser uma construção de uma narrativa fictícia não diminui a importância da percepção dessas circulações no texto. Como afirma Paul Zumthor, o texto se encontra como mediador do contato entre o

escritor (Chrétien de Troyes) e o leitor (seja do século XII ou do XXI). Nesse caso, o texto, “historicizado enquanto palavra pronunciada (...); enquanto combinação formal trans-histórica: [é] perceptível tanto na verticalidade das cronologias como nesta horizontalidade transcultural” (ZUMTHOR, 2009, p. 38). Dito de outro modo, a natureza do texto de Chrétien de Troyes nesse conto não coloca em xeque a percepção de que, para que tal construção acontecesse, a circulação, recepção e usos dos saberes nele presentes deveria ser uma prerrogativa, um pré-requisito para sua compreensão. O que nos indica que, diferente das construções compartimentadas do conhecimento no campo científico contemporâneo, a abordagem do autor com elementos de origens distintas, tanto no tempo quanto no espaço, não era uma exclusividade da formação e da personalidade de Chrétien de Troyes, mas também de um grupo significativo de seus potenciais leitores.

Por outro lado, uma análise como esta não nos permite generalizar os apontamentos, indicando se tratar de uma circulação que alcança toda o mundo britânico, francês e oriental grego-bizantino. Trata-se de uma abordagem e dos usos de saberes distintos, manejados especificamente por Chrétien de Troyes. São suas abordagens, seus conhecimentos e seu trabalho de construção de uma narrativa a partir de aspectos culturais que, ultrapassando fronteiras espaciais ou cronológicas, apresenta personagens, contatos, conflitos e amores compreensíveis a seus leitores, fossem eles seus contemporâneos ou de épocas futuras. Este é um exercício que nos permite perceber que, para além das compartimentações científicas, o estudo das circulações nos

apresenta possibilidades tanto mais ricas quanto mais complexas a serem exploradas.

REFERÊNCIAS

FONTES

CHRÉTIEN DE TROYES. *Romances da Távola Redonda*. Tradução: ABÍLIO, Rosemary Costhek. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 29-72.

CHRÉTIEN DE TROYES. *Perceval ou O Romance do Graal*. Tradução: ABÍLIO, Rosemary Costhek. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 262 p.

BIBLIOGRAFIA

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria*. Da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. Tradução, Renato Janine Ribeiro. 1ª ed. 3ª reimpressão. Edições Graal: Rio de Janeiro 1995. 211 p.

FOUCHER, Jean-Pierre. “Introdução”. In: TROYES, Chrétien de. *Romances da Távola Redonda*. Tradução: ABÍLIO, Rosemary Costhek. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval: uma introdução*. 3ª ed. Cotia, São Paulo: Ateliê editorial, 2007.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da História Global: aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de novembro de 2013. *Revista Estudos Históricos*. Vol. 30. n. 60. Rio de Janeiro, janeiro-abril 2017. Pp. 219-240.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

8

O PODER PONTIFÍCIO E SUAS RELAÇÕES COM A ORDEM DO TEMPLO EM PORTUGAL, NO TEMPO DE INOCÊNCIO III (1198-1216). NOTAS PARA O ESTUDO DO DISCURSO PONTIFÍCIO PARA UMA REGIÃO DE FRONTEIRAS

*Fabiano Fernandes*¹

1. INTRODUÇÃO

A Ordem do Templo, como é de conhecimento comum, surge na Terra Santa, por volta de 1119 e 1120, tendo como tarefa prioritária inicial a proteção aos peregrinos que rumavam à Cidade Santa. Ao longo das décadas de 1120 e 1130, os Templários se expandem e se institucionalizam, recebendo, em 1139, a Bula *Omne datum optimum*, de Inocêncio II, que concedia inúmeros direitos e privilégios para a Ordem.

Ao encarnar institucionalmente as ideias e práticas da guerra santa e cruzada, a Ordem foi favorecida por diversos papas ao longo do século XII, que emitiram bulas de proteção e privilégio, tal como no caso de Inocêncio III. Analisar as relações entre o Pontificado de Inocêncio III e a Ordem do Templo em Portugal, é o principal objetivo deste texto.

Lotário Segni, que veio a ser conhecido como Inocêncio III, nasceu em Savignano, entre os anos de 1160-1161. Pertencia a uma família da

¹ Professor de História Medieval da Unifesp. Doutor pela UFRJ. Pós-doutor pela USP.

nobreza local e, cedo, veio a Roma, onde recebeu a educação básica (COSTA; MARQUES, 1989, p.VII-IX).

Na sua juventude, estudou Teologia na Universidade de Paris e direito canônico em Bolonha, onde teve por mestre o célebre decretalista Hugúcio de Pisa. Regressando a Roma, entrou para o serviço da Cúria Pontifícia, em 1185. Pouco depois, em 1189, foi promovido a cardeal-diácono. No serviço da Cúria, distinguiu-se por sua inteligência e grande dinamismo intelectual, escrevendo duas obras que ficaram célebres em sua época: ***De contemptu mundi*** e ***De sacro Altaris Mysterior*** (COSTA; MARQUES, 1989, p.VII-IX).

Após a morte de Celestino III (1191-1198), foi eleito papa, em 1198, sendo entronizado no dia 22 de fevereiro do citado ano. Depois da eleição, iniciou uma intensa atividade no campo religioso e político da Cristandade, procurando, sobretudo, conduzir a reforma da Igreja e a cruzada na Terra Santa. Para dar continuidade à reforma da Igreja, combateu a venalidade e os excessivos apelos à jurisdição de Roma. Empenhou-se, ainda, no reforço da autoridade dos bispos e metropolitas e aconselhou a reunião de concílios provinciais nos diversos reinos da Cristandade (COSTA; MARQUES, 1989, p.VII-IX).

O pontificado de Inocêncio III foi marcado ainda por um dos mais importantes Concílios Gerais da Igreja durante a Idade Média: o Concílio de Latrão IV, de 11 a 30 de novembro de 1215, que sancionou institucionalmente o processo de reforma, sobretudo pela vasta legislação canônica promulgada nos campos do dogma, da moral, da disciplina e da organização eclesiástica.

Inocência III promoveu também a reforma dos mosteiros e favoreceu a fundação de novas ordens religiosas, que correspondiam melhor às necessidades do novo tempo marcado pelo crescimento urbano, tal como franciscanos e dominicanos. Em paralelo, incentivou o combate às heresias, em particular à heresia cátara, que culminou na Cruzada Albigence, a qual se estendeu pelo longo período de 1209 a 1244 (COSTA; MARQUES, 1989, p.VII-IX).

Outras perspectivas da Igreja Militante foram enfatizadas em sua época, tais como os esforços para a realização da 4ª cruzada para reconquistar Jerusalém (1202-1204), que se salda pela tomada de Constantinopla pelos cruzados e a atenção que dedicou ao processo da Reconquista na Península Ibérica, buscando mediar os conflitos entre os reinos cristãos.

Vale lembrar que, na Península Ibérica, a ameaça do poder almóada levou o papado a tentar congregar as forças cristãs, ação que cooperou para a iniciativa vitoriosa na batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212. Essa batalha se tornou um marco na Reconquista Ibérica e apontou para uma modificação da situação política e militar das forças cristãs. A hegemonia militar cristã se consolidou a partir da dissolução do Império Almóada e do surgimento das novas taifas (CHEJNE, 1993, p.54-56) (KENNEDY, 1999, p. 153-164; 215-223; 265; 303; 335).

Grande parte da política de Inocência III para a Península, de uma maneira geral, e para Portugal, em particular, ligava-se a uma das suas principais diretrizes: incentivar a cruzada peninsular. Compreendemos por cruzada uma expedição autorizada pelo papa, cujos principais

participantes fizeram votos e, conseqüentemente, gozaram dos privilégios de proteção de seus bens e de indulgência dos pecados (RILEY-SMITH, 2003). A noção de cruzada que nos orienta inclui situações em que o esforço militar era equiparado (oficialmente ou não) ao dos cruzados na Terra Santa pelo papado, tal como em certos contextos dos reinos ibéricos. Mantemos essa definição formal, a despeito de Tyerman (2010) ressaltar que, durante boa parte do século XII, o esforço cruzadístico era conceitualmente flexível, mas consideramos necessário indicar o que orienta, mas não limita, nosso horizonte de trabalho.

Em um primeiro movimento do texto, discutiremos brevemente alguns aspectos do contexto de produção e circulação das cartas papais. Por fim, a partir da análise de algumas cartas, buscaremos evidenciar certos aspectos da chancelaria pontifícia com relação à Ordem do Templo. Enfatizaremos, na discussão das cartas, a análise de discurso, levando em conta que o discurso cruzadístico, ao longo do século XII, se tornou um tópos no âmbito da chancelaria pontifícia e um dos pilares que sustentavam as sucessivas emissões de cartas em favor da Ordem do Templo.

Além da contextualização básica dos textos - tarefa básica do ofício do historiador - buscaremos nos aproximar de algumas estruturas mais profundas que viabilizam a própria possibilidade da elaboração de uma narrativa e que, em certa medida, contribuem para a construção do próprio objeto sobre o qual os enunciados tratam. O discurso envolve mais do que palavras e textos, trazendo também ações, instituições e rituais. Seguindo nessa linha de pensamento, inspirados em Foucault

(1996) e em Deamacopoulos (2013), entendemos que o discurso delimita seu próprio horizonte epistemológico, apresentando uma estrutura na qual enunciados ou práticas são oferecidos, compreendidos, medidos, abraçados ou rejeitados. (DEMACOPOULOS, 2013, p.10).

O discurso cruzadístico foi fundamental para a legitimação do recebimento de direitos eclesiásticos. O poder eclesiástico da Ordem, em larga medida, envolvia: a administração da nomeação de párocos; o recolhimento dos dízimos; a recepção das prestações chamadas colheitas, oblatas, ofertas e primícias; o recebimento dos bens de alma de pessoas que não faziam parte da Ordem, mas utilizavam os serviços religiosos das igrejas da templárias, dentre outras questões. Essas prestações citadas eram, ao mesmo tempo, econômica e simbolicamente importantes e tocavam o âmago do prestígio das instituições religiosas envolvidas (FERNANDES, 2005).

Como será possível atestar em breve, uma ampla gama de direitos eclesiásticos foi oferecida aos templários, com o intuito incentivá-los na defesa da Cristandade, como um todo, e de Portugal, em particular. Isso se intensificou a partir da década de 1180, época em que a cidade de Jerusalém volta para domínio muçulmano e os almoçadas pressionam na Península Ibérica.

Nas décadas de 1170 a 1190, a pressão do império almoçada aumentou, ameaçando os territórios mais recentemente conquistados pelas forças cristãs. O contexto da década de 1190 a 1200 é conturbado por surtos de doenças, conflitos sociais, fomes e desastres naturais, que contribuíram bastante para a instabilidade social em Portugal

(MATTOSE, 1991, p.90). Nas duas últimas décadas do século XII se intensificaram também os conflitos entre importantes instituições eclesiásticas, como pode ser aferido em uma leitura preliminar do próprio Bulário Português, de Inocêncio III, que utilizamos na pesquisa. Os conflitos entre a Sé de Braga e a Sé de Compostela reacendem. Em simultâneo, ocorrem conflitos acirrados entre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a Sé de Coimbra, entre estes e o Mosteiro de Lorvão, entre o Bispo de Coimbra e os templários. Conflitos em que o poder real interfere, mas que também recebem atenção do poder pontifício. É desse contexto de afrontamentos eclesiásticos que parte da documentação que utilizamos brotou.

Para fundamentar a análise, cabe aqui uma breve referência às fontes utilizadas. Recorremos ao Bulário Português de Inocêncio III, editado pelo Padre Avelino Jesus da Costa e Maria Alegria Fernandes Marques; as cartas régias presentes na coleção Documentos Medievais Portugueses (1958 e 1962); ao registro de cartas de Inocêncio III, em particular o volume de 1198 a 1202; bem como consultamos o livro das Igrejas e Padroados da Ordem de Cristo, no que tange especialmente a documentos papais emitidos para a Ordem do Templo.

Temos consciência de que os critérios de organização dessas coleções são distintos e a forma de compilação e agrupamento dos documentos reflete visões de mundo heterogêneas. Consideramos que, nessas coleções, a forma de organização, em boa parte, acaba direcionando parcialmente o olhar do historiador para certas questões consideradas prioritárias por aqueles que organizaram as compilações.

Discutiremos, a seguir, alguns aspectos da organização do próprio registro de cartas pontificais na época de Inocêncio III.

2. A DOCUMENTAÇÃO PONTIFÍCIA: TIPOLOGIA

No século XII, a chancelaria papal emitiu principalmente dois tipos de documentos: privilégios e cartas. Os privilégios eram os documentos mais elaborados, em favor de instituições eclesiásticas, para as quais conferiam direitos permanentes ou confirmavam direitos anteriormente concedidos. Algumas cartas também conferiram favores aos seus destinatários (eram conhecidas como cartas de graça), enquanto outras forneciam decisões sobre pontos de direito (decretos e cartas de justiça) ou apontavam juízes delegados. Os privilégios eram cartas patenteadas e muitas cartas foram enviadas fechadas. O uso de cartas fechadas garantiu maior grau de confidencialidade, pois elas só poderiam ser lidas se fossem abertas cortando o pergaminho ou destacando o selo de chumbo (HIESTAND, 1995).

Embora seja claro que a chancelaria papal no século XII tinha a capacidade de produzir documentos em grandes quantidades (HIESTAND, 1995), infelizmente os procedimentos desse processo são pouco compreendidos, dentre outros motivos, pelo fato de não se encontrarem maiores evidências da elaboração nos próprios documentos. Parece claro, no entanto, que na virada dos séculos XII para o XIII, a cúria teve que lidar com a crescente maré de petições. Existiram vários abusos, notadamente a falsificação de documentos papais (HIESTAND, 1995).

Existia certa intertextualidade entre as cartas, pois tinham uma fonte de emissão comum, a Cúria Pontifícia. Contudo, a rotina escriturária tinha certos nuances: algumas cartas eram copiadas no registro oficial, fosse porque o documento parecia importante o suficiente para ser registrado, ou porque o próprio peticionário pedia para ser mantida uma cópia do que foi emitido, pagando algo por esse registro. Muitas das cartas do registro pontifício não podem ser datadas corretamente, pois entre o tempo de produção ou cópia do texto e seu efetivo registro existia uma decalagem temporal (HIESTAND, 1995).

Contudo, algumas cartas papais, de certa importância, também não foram copiadas em registro e por vezes são conhecidas por menções em outros textos que relatam sua existência. As que permaneceram registradas, em geral, não seguem uma ordenação cronológica. Fica-se com a impressão de que várias cartas permaneciam como rascunhos por vários dias, por vezes por várias semanas. Algumas poderiam ser registradas mesmo muitos meses mais tarde após sua elaboração. Alguns rascunhos de cartas, inclusive, podem ter permanecido não concluídos, logo não registrados, mas podem ter servido de modelo para outros textos (MOORE, 2003).

Durante o pontificado, Inocêncio III emitiu inúmeras bulas para toda a Cristandade, as quais funcionavam como instrumento administrativo e de propaganda, entendida aqui como a proposição de certa imagem, que poderia ser ou não aceita pelos receptores da mensagem. O reforço da imagem do papado passava também pelo envio de seus legados, que lidavam localmente com os conflitos. A bula era um

escrito que extrapolava o mero propósito de sua emissão, pois era uma espécie de celebração do poder pontifical.

Na verdade, a classificação de uma série de documentos papais traz implícitas distinções formais que não comprometem a análise textual. Ao lado das bulas, propriamente ditas, há as **Epistolae decretales**, ou, mais simplesmente, **decretales**, que normalmente se referiam a atos consequentes a alguma consulta feita a Santa Sé, as **Litterae apostolicae**, destinadas, em sua maioria, aos assuntos administrativos, como a ereção de algum vigário apostólico. Entre a documentação apostólica, destacava-se, ainda, as **Litterae encyclae**, comumente dirigidas aos bispos e fiéis, de sentido universal ou destinadas a parte significativa da Igreja. Sem falar nas **Bullae** ou **Litterae apostoliccae sub plumbo**. É interessante ressaltar que **plumbo** significa o selo de manutenção pendente do documento por fio ou fita de seda. O selo, em forma de pequena esfera ou bola (que podia ser de ouro, prata ou mais comumente chumbo), era usado para autenticar documentos de reconhecida importância. Autenticavam-se os documentos de menor importância com selo de lacre vermelho, com o nome do pontífice, sem o número ordinal, precedido da fórmula **Servus servorum Dei** (servo dos servos de Deus) e, na datação, acrescentavam-se os anos do pontificado (LIMA, 1999).

Na produção documental pontifícia, também eram importantes os chamados Breves, cartas apostólicas de menor solenidade, pois omitiam fórmulas usuais nas bulas e caracterizavam-se por possuir um estilo mais sucinto (LIMA, 1999).

Ao emitir tal gama de documentos, o poder pontifício pactuava com instituições poderosas, no plano local, para consagrar o seu poder de instância de apelação. Eventualmente, o poder pontifício efetuava uma arbitragem relativamente equânime, para assim evitar o agravamento de conflitos entre instituições religiosas. Para governar a Igreja era necessário conceder, rediscutir exaustivamente as questões e aceitar pré-condições pontuais para afirmar a autoridade inquestionável em questões globais.

Em geral, Inocêncio III delegava as questões para serem arbitradas por dignidades eclesiásticas mais próximas ao local da Cristandade de onde o apelo provinha. Em certa medida, o acolhimento de grande fluxo dos apelos foi uma das estratégias mais bem sucedidas do papado para consolidar o seu poder. E, nesse aspecto, a circulação de cartas teve um papel muito importante.

3. DISCUSSÃO DE ALGUMAS CARTAS QUE TIVERAM INCIDÊNCIA NA ORGANIZAÇÃO DA ORDEM OU QUE FORAM ESPECIFICAMENTE EMITIDAS PARA A ORDEM DO TEMPLO EM PORTUGAL

Em finais do século XII, as relações entre o poder imperial e o do papado eram bastante complexas. E é também, à luz desses conflitos, que as bulas emitidas para uma das fronteiras da cristandade também devem ser entendidas.

Entre os anos 20 do século XII e meados do século XIII, operou-se uma grande transformação na economia e na sociedade e parte da teoria das pretensões hierocráticas do papado foram postas em prática. Resume-se, assim, essa evolução: os dois domínios_ temporal e

espiritual_ não se tornam somente distintos, mas, do ponto de vista das representações, verdadeiramente separados, segundo a ordem estabelecida por Deus, governados por poderes que gozavam de uma certa independência: o imperador e o papa (PACAUT, 1976, p.202).

As monarquias feudais se organizaram e se afirmaram como ordens estabelecidas. A *ordo* fazia reinar a ordem, que seria apoiada pelo poder eclesiástico, se o poder secular não se imiscuísse nos assuntos do poder espiritual.

A redescoberta e o ensino do Direito Romano ofereceu os argumentos para a autoafirmação do poder dos imperadores e dos reis, da mesma forma que o Direito Canônico fundamentara o poder do papado e as jurisdições eclesiásticas.

As ideias hierocráticas não aparecem de forma muito clara em Eugênio III, mas tomam vigor com Alexandre III, cuja oposição a Frederico Barba Ruiva ofereceu-lhe a oportunidade para afirmações mais categóricas quanto aos direitos eclesiásticos. A partir de Alexandre III, verifica-se uma intensificação do processo de centralização da Igreja, acompanhado por posicionamentos mais definidos quanto ao projeto hierocrático.

No contexto do pensamento hierocrático, segundo a herança da concepção gelasiana, os poderes são efetivamente autônomos; mas, devido à condição de pecadores dos imperadores e dos reis, o poder temporal fica parcialmente subordinado à jurisdição eclesiástica.

Os canonistas colaboraram com essa posição. Etienne de Tournai, contemporâneo de Alexandre III, insistia sobre a distinção dos dois domínios, permanecia fiel aos conceitos gregorianos e admitia a

existência, na mesma cidade, e sob o mesmo poder, de dois povos, dois gêneros de vida, dois governos (PACAUT, 1976, p.203). Mas, para Etienne de Tournai, a cidade era a Igreja, na qual são incluídos e submetidos dois governos: o sacerdócio e o reino (PACAUT, 1976, p.203).

Em contrapartida, os professores de Bolonha afirmavam que um poder não depende do outro, como escreve Simon de Bisignano (por volta de 1177-1179), e que o imperador não devia ao papa o poder de seu gládio, mas unicamente a Deus (PACAUT, 1976, p.204).

Mas é Hugúcio, mestre de Inocêncio III, que faz a síntese mais significativa, pois afirma que:

Um e outro poder, a saber o poder apostólico e o poder imperial foram instituídos por Deus, um não depende do outro, e o imperador não têm seu gládio do papa. Foi Deus somente que para os negócios temporais, fez ao imperador a entrega de seu gládio, e para os negócios espirituais, o papa; e é desta forma que se divide o governo (...)

Outros dizem que o imperador tem o seu poder do gládio e a dignidade imperial, e que o papa faz o imperador e que pode lhe depor. Mas, eu digo que o imperador tem o poder do gládio e a dignidade imperial não do papa, mas dos príncipes e do povo por eleição. O imperador existe, com efeito, antes do papa e o império antes do papado (Apud PACAUT, p.204).

Segundo essa concepção, o papa é superior ao imperador quanto ao poder espiritual, assim como o imperador é superior ao papa quanto ao poder temporal. Ao separar, assim, os dois domínios, alargou-se a competência da Igreja e estabeleceu-se definitivamente o papel do papado como autoridade máxima do corpo eclesial.

A partir de Alexandre II, o papa, vigário de S. Pedro, passou a gozar de prerrogativas especiais, pois recebera de Cristo o poder de reger

todas as causas de todos os homens. Ao papa, autorizava-se um mandato especial para apascentar as ovelhas do senhor e confirmar religiosos. Ao término do século XII, Inocêncio III afirma que, da mesma forma que Jesus Cristo instituiu sua Igreja e confiou aos seus discípulos o poder sobre os crentes de ligar e de desligar, o papa teria a mesma proeminência sobre a Igreja (PACAUT, p.205).

Inocêncio III insistiu na responsabilidade do papa em manter a estabilidade e a solidez da Igreja que a Divina Providência a ele teria confiado. Retomando o pensamento dos canonistas, passou a qualificar o poder pontifical de plenitude de poder (***plenitudo potestas***) para exprimir o caráter teoricamente absoluto e ilimitado do poder papal. A partir de Inocêncio III, o papa é considerado Vigário de Cristo, princípio que lhe conferia uma jurisdição incomparável. Inocêncio III propõe, ainda, como ideal a seguir, a organização de uma ***Res Publica Christiana***, que deveria englobar todos os reinos e principados e da qual o imperador era o chefe temporal, encarregado por Deus da missão particular de conduzir os homens rumo à salvação. Os imperadores e os reis revestiam-se de uma missão menos eminente e promoveriam a moral e a religião em estreita colaboração com a Santa Sé que os guiava. No seu domínio, cada um deles exercia um poder supremo, que se originava em Deus, e ao qual todos os homens, clérigos e laicos, estavam submetidos (FERNANDES, 2005).

Em certo sentido, dizia-se que o Estado existia, contanto que fosse cristão e colaborasse para a obra de cristianização, condição primeira de sua legitimidade.

Nesse modelo de república cristã, caberia ao pontífice romano a autoridade suprema no domínio espiritual, que ele exerceria sobre todos os homens, até mesmo reis e imperadores.

O dualismo gelasiano, retomado por Inocêncio III, não exclui, à manutenção da soberania absoluta do papa, o direito de intervir nas questões políticas, direta ou indiretamente. Assim, influiria o papa em diversas questões na qualidade de Vigário de Cristo, com poderes herdados diretamente de Cristo.

Segundo essa visão providencialista da eclesiologia, a dualidade das funções de cada um dos poderes deveria convergir para um só corpo: a Igreja. A partir da herança carolíngia, a reforma gregoriana aprofundou a distinção entre Sacerdócio e Império, conferindo à primeira categoria um lugar de proeminência na **Res Publica Christiana**.

A função de escolher um imperador pertencia ao colégio eleitoral dos príncipes alemães, cujo direito constitucional de exercer a função fora-lhes conferido em virtude de um ato de transferência proferido pelo papado na coroação de Carlos Magno, ou seja, devia-se pretensamente ao papado a transferência da coroa imperial dos gregos aos francos (**translatio imperii**). Nesse sentido, caberia ao papa verificar se cada eleição era efetuada de maneira legal e examinar as capacidades do candidato escolhido, tendo direito de veto ao candidato considerado inadequado. Confirmada a eleição do candidato, só se tornaria imperador quando fosse coroado pelo papa e dele recebesse o seu gládio.

A eclesiologia, o Direito Constitucional e o simbolismo convergiam para uma só conclusão: o papa possuía os dois gládios. Extraiu-se essa

conclusão dos decretalistas, em inícios do século XIII, mas já estava subtilmente presente no pensamento de Inocêncio III. Se idealmente existia um só corpo na Igreja, da mesma forma, devia ter uma única cabeça. Segundo a lógica hierocrática, a dualidade só tinha sentido se o papa fosse a cabeça, pois um corpo com duas cabeças formaria um monstro.

Nesse sentido, as armas do poder espiritual eram de outra natureza, como a excomunhão, que levava o indivíduo à exclusão da comunidade, já que se cria que podia “contaminar” os outros; portanto o excomungado devia ser banido e isolado.

Outra importante arma era o interdito. Ao levantar um interdito sobre uma diocese ou sobre um reino, os serviços religiosos seriam automaticamente suspensos. Na prática, a medida era frequentemente burlada, ainda que o impacto de sua aplicação fosse bastante significativo, ao menos no plano das representações.

A dignidade da função régia, a sua elevada posição social, o brilho de sua majestade não colocavam os indivíduos ao abrigo do poder sacerdotal de julgar e de punir. Teoricamente, se um dirigente fosse excomungado, seria alijado por seus servidores, oficiais e vassalos, que estariam desligados do seu juramento; mas, na prática, muitos vassalos se mantinham fiéis.

O princípio hierocrático estabelecia o domínio do papado sobre os demais poderes da Cristandade, sem se constituir necessariamente em um projeto de governo direto dela.

Se os príncipes desejassem, por eleição, estabelecer o império, apenas o papa teria autoridade de transferir a coroa imperial para o

futuro imperador. A proclamação solene do poder do papado acompanhou-se de uma série de intervenções em importantes questões políticas da época. Entre as proclamações teóricas de longo alcance e as atitudes concretas da política cotidiana existia uma zona intermediária de negociação, excomunhão e anátema. Um dos principais instrumentos de comunicação e admoestação eram as bulas papais (FERNANDES, 2005).

Durante o pontificado, Inocêncio III emitiu inúmeras bulas para toda a Cristandade, as quais funcionavam como instrumento administrativo de um poder que, apesar de seus legados, estava efetivamente distante dos conflitos e das dissensões. A bula era uma espécie de rito de construção do próprio poder pontifical, que extrapolava, com certa frequência, o propósito específico de emissão do texto.

Dentre as diversas bulas emitidas para a Península, enfatizaremos algumas emitidas e reemitidas para a Ordem do Templo.

Começaremos com a análise da bula ***Omne datum optimum***, de 29 de março de 1139 (renovada em 1199, dentre outras datas), e de algumas cartas pontifícias de intervenção em conflitos eclesiásticos entre o bispado de Coimbra e Ordem do Templo pelas igrejas de Soure, Redinha, Ega e Pombal. A ideia central deste texto é que a confirmação da bula de 1139 em 1199 não reflete apenas uma prática burocrática de confirmação de direitos concedidos em pontificados anteriores, mas está relacionada, dentre outras coisas, com a intenção de fortalecer a Ordem do Templo em um momento de conflito agudo, com várias instâncias eclesiásticas, no âmbito da Cristandade. Reforçar os privilégios da

Ordem era, na concepção pontifícia, fundamental para a prossecução dos esforços de cruzada, inclusive no campo da Península Ibérica, preocupação bastante acentuada em Inocêncio III.

O pesquisador Ramos (2010) afirma que a referida bula é um pilar das liberdades templárias e foi reemitida ao menos em seis ocasiões: 7 de janeiro de 1163; 17 de julho de 1179; 6 de outubro de 1179; 30 de março de 1164; 26 de outubro de 1173; 13 de julho de 1180. Acrescentamos a de 15 de julho de 1199, emitida no contexto de reveses cristãos, tal como o período após Alarcos. Uma re-emissão tardia de 15 de dezembro de 1199 tratou também da bula de *Omne datum optimum*, de 1139, à luz de um conflito eclesiástico específico. Em fins do século XII, a sua reemissão se deveu aos conflitos entre a Ordem e o bispo de Tiberíades sobre determinadas rendas diocesanas, tendo sido enviado, como mediador, o próprio bispo de Sidón pela Sé Apostólica, que excomungou o mestre da Ordem, decisão revogada de imediato por Inocêncio III (RAMOS, 2010, p. 87).

Inocêncio III, por meio de bulas e legados, buscou defender, com todo o empenho, a liberdade e os direitos da Igreja, procurando restabelecer a paz e a união entre os príncipes cristãos e instituições eclesiásticas. A preocupação comum entre o papado e a coroa portuguesa, em finais do século XII, era a guerra contra os muçulmanos. A ameaça almóada intensificou a situação de conflito, principalmente após a derrota cristã, na batalha de Alarcos, em 1195. Neste contexto, a perspectiva cruzadística era reforçada por uma noção renovada de guerra santa.

Certa sacralização da guerra pode ser atestada em alguns setores das elites Ibéricas, com uma ideia de cruzada mais alargada, que a despeito de enfatizar Jerusalém como ponto fulcral, tendia a lançar, sobre iniciativas militares contra o Islã, na Península, um tom de guerra santa, desde tempos longínquos.

As doações precoces de terras aos templários em Portugal indicam o apreço de parte das elites do condado à essa espiritualidade de cunho hierosolimitano. Em março de 1129, Afonso Henriques confirma a doação que D. Teresa, sua mãe, havia feito do castelo e do Termo de Soure à Ordem Militar do Templo de Jerusalém. Em 1128, a rainha, juntamente com grande contingente de nobres, teria subscrito à mesma Ordem outros tantos bens, em Fonte Arcada (Penafiel), local em que viria a se constituir, também, outra comenda. Inclusive aventava-se a possibilidade da Ordem ter comprado bens em área próxima à Braga, pouco após sua formação, em 1122 (COSTA P., 2019, p. 61-77).

A doação de Soure, vila fronteira com seu castelo, estrategicamente importante, foi entregue por D. Teresa em mãos de Raymond de Bernard, um dos companheiros de Hugues de Payans, co-fundador da Ordem do Templo. Essa doação é, do ponto de vista cronológico, notável, na medida em que a organização da Ordem era bem recente (1120) e contava, na prática, por esta altura, com poucos cavaleiros.

A doação e a confirmação da posse de Soure para os templários, para além dos imperativos militares mais pragmáticos, estavam ligadas também a certa espiritualidade cruzadística, bem quista na cúria papal.

Na Cúria Pontifícia, o nascente reino de Portugal era visto como um importante baluarte cruzadístico de luta contra as forças muçulmanas, em uma perspectiva um tanto mais ampla, que tinha como cenário o embate no conjunto do mediterrâneo. A própria legitimação do nascente reino, junto à Cúria e aos demais reinos da cristandade, passou pela luta contra o Islã. A chefia da guerra deu aos reis portugueses uma posição de prestígio perante os súditos e os demais poderes, possibilitando a afirmação de um novo poder soberano, que busca construir sua legitimação jurídica a partir do estreitamento dos laços de dependência para com a Sé de Pedro, na qualidade de reino vassalo, algo consolidado na bula *Manifestis Probatum*, de 1179.

A re-emissão da bula de 1139 em 15 de julho de 1199 ***Omne datum optimum*** (*Tudo de melhor é dado*), aproximadamente quatro anos após a batalha de Alarcos, confirma privilégios anteriormente concedidos, sendo uma das bulas mais significativas para compreensão do alcance do poder eclesiástico da Ordem do Templo, inclusive em Portugal. Embora não seja dirigida especificamente para Portugal, os privilégios contidos eram de grande importância.

Nela, inicialmente, são referidas outras bulas, expedidas por papas anteriores, e a Ordem é louvada pelo caráter empreendedor no contexto amplo da Cristandade, pois os que pertencem a Ordem são:

Os muito instruídos guerreiros [***bellatores***] da batalha divina [***Divinii prelii***] inflamados verdadeiramente pela chama da caridade e totalmente preenchidos pelas palavras do dito evangelho: ninguém tem maior amor que aquele que coloca a sua alma em favor dos seus amigos'(...), colcai vossas almas em favor dos irmãos e os defendam das incursões dos pagãos.

Temeis minimamente colocar vossas almas em favor dos irmãos e nós acreditamos que vos sois cavaleiros [**militēs**] pelo Senhor da Igreja católica e atacantes [**impugnatores**] dos inimigos de Cristo² (COSTA; MARQUES, 1989, p.26).

Os valorosos **bellatores** não conduziam uma guerra qualquer, mas efetuavam verdadeiramente a vontade de Deus, guiados pela palavra divina, a qual louvava os que entregavam a vida pela causa cristã. Nesse sentido, não só a morte em campo de batalha era meritória, mas, de fato, a prática guerreira era guiada indiretamente pela voz do sumo pastor.

Justificava-se a posse de privilégios pelo fato dos templários exercerem a função de defensores dos cristãos e de “**inimicorum Christi impugnatores**” (defensores atacantes dos inimigos de Cristo). O trabalho meritório, segundo a carta, deve ser louvado como sagrado e feito com todo o coração e toda a mente (COSTA; MARQUES, 1989, p.26)³ e não é realizado sob qualquer autoridade, mas sob a autoridade de Deus e do Beato Pedro, príncipe dos apóstolos, para a remissão dos pecados⁴ (COSTA; MARQUES, 1989, p.26). Explicita-se, portanto, o caráter universalista da Ordem e desejava-se reforçar o seu papel politicamente comprometido com a perspectiva hierocrática. A missão de pôr os cristãos em segurança, a salvo dos pagãos, era uma tarefa a ser levada adiante, pois, segundo o texto, era preciso retirar a mancha daqueles

² “ (...) *instructissime divini prelii bellatores vere caritatis flamma succensi, dictum evangelicum operibus adimpletis, quo dicitur: maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat qui pro amicis suis. Unde, cum juxta summi pastoris vocem animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incursibus paganorum defendere minime formidetis cum nomini milites constituti estis a Domino catholicae ecclesiae defensores inimicorum Christi impugnatores*” .

³ “*Licet autem vestrum studium et laudanda devotio in tam sacro opere (...)*”,

⁴ “*in peccatorum remissionem auctoritate Dei et Beati Petri apostolorum principis (...)*”,

pagãos que deve ser eliminada, colocando, assim, para fora, os inimigos da cruz de Cristo⁵ (COSTA; MARQUES, 1989, p.26).

A bula intenta, ainda, que, para a glória de Deus, a defesa de seus fiéis e a liberdade da Igreja de Deus com todas as suas posses, os bens legitimamente existentes, pela concessão dos sumos pontífices nos tempos presentes e futuros, se apresentem sob a tutela e a proteção da Santa Sé Apostólica (COSTA; MARQUES, 1989, p.26 e 27).

Mas a extensão da proteção requer algumas contrapartidas, ao menos no campo da observância de certos princípios religiosos, pois é sublinhada a obrigação inviolável dos freires em servir castamente ao senhor onipotente, sem bens próprios e pessoais, na obediência do mestre ou daquele que foi recomendado, e era prescrito, ainda, que se mostrassem obedientes em todas as situações e por meio de todas as coisas⁶ (COSTA; MARQUES, 1989, p.27).

Em primeiro lugar, definia-se que só fosse colocado à frente da instituição aquele que tivesse feito votos e professado o hábito da religião, bem como apenas os **milites** ocupassem o lugar de mestre⁷ (COSTA; MARQUES, 1989, p.27). Reforçava-se, portanto, a autoridade do mestre e buscava-se ressaltar que os membros exclusivamente obedeceriam à hierarquia interna. Quem estivesse como mestre não

⁵ "(...) *ut pro tuenda catholica ecclesia et ea que est sub paganorum tiranide de ipsorum eruenda, de ipsorum spurcicia eruenda, expugnado inimicos crucis Christi (...)*"

⁶ "*Ibidem inviolabiliter observetur et fratres inibi omnipotenti Domino servientes caste et sine proprio vivant et professionem suam dictis et moribus comprobantes magistro suo aut quibus ipse preceperit (...)*".

⁷ "*nullus ejusdem domus fratribus preponatur nisi militaris et religiosa persona, que vestre religionis habitum sit professus nec av aliis nisi omnibus fratribus insimul uel a seniori ac puriori eorum Qui proponendus fuerit eligatur.*"

podia ser desautorizado, interna ou externamente, por pessoa estranha à Ordem. Com essa medida, colocava-se a Ordem, teoricamente, ao abrigo das intervenções dos leigos, inclusive do poder régio.

Protegeu-se também a hierarquia da Ordem com outras importantes determinações, pois como afirma o documento pontifício:

Proibimos e por todos os modos interditamos que os juramentos [*fidelitates*] aos outros homens e outras seguridades que são solenizadas pelos seculares. Para que nenhuma pessoa eclesiástica ou secular ouse exigir ao mestre ou aos irmãos a mesma coisa.⁸ (COSTA; MARQUES, 1989, p.27).

Mais uma vez, reforçava-se a autonomia institucional da Ordem. Ainda que os freires cavaleiros não sejam sacerdotes, o espírito de separação entre leigos e eclesiásticos, implícito no processo de clericalização da sociedade cristã, está presente na defesa da autonomia da Ordem. Era importante reforçar as hierarquias internas da instituição, evitando, sempre que possível, uma relação de cumplicidade entre os seus membros e as famílias de origem, ou a interferência de interesses particulares, os quais guiariam as pessoas que viviam estritamente no século.

Mas foi principalmente no campo das disputas pelos direitos eclesiásticos, em particular dos dízimos, que a intervenção pontifícia foi sucessivamente solicitada.

⁸ *"Prohibimus insuper et omnimodis interdicimus ut fidelitates hominia sive juramenta uel aliquas securitates que a secularibus frequentantur nulla ecclesiastica secularis persona a magistro et fratribus ejusdem domus exigere audeat."*

Na disputa pela coleta de dízimos e do alcance dos serviços espirituais das igrejas da ordem, os conflitos se tornavam mais agudos, em particular com o clero diocesano.

No texto de 1139, confirmado em 1199, é indicado que:

Sem dúvida é de se presumir que ninguém tentará exigir ou extorquir os dízimos dos vossos trabalhos que foram recebidos ou que colheis com as vossas próprias mãos ou provenientes dos alimentos[**nutrimenti**] relativos [no sentido de oriundos] dos seus animais. De resto os dízimos podereis possuir pelo conselho e consentimento dos bispos da mão dos clérigos e dos leigos. Também isto confirmamos pela autoridade apostólica.⁹ (COSTA; MARQUES, 1989, p.29).

Ao estabelecer que o recebimento dos dízimos deveria contar com consentimento dos clérigos e bispos, em certo sentido, tentava-se equilibrar a balança de poder das disputas entre a Ordem e as dioceses pelo recebimento desse importante rendimento eclesiástico. É interessante sublinhar que a expressão “*podereis possuir pelo conselho e consentimento dos bispos*” aparece no texto na forma de ablativo absoluto “***consentibus episcopis et eorum clericis***” (COSTA; MARQUES, 1989, p.29), o que expressa a ênfase colocada nessa pré-condição, pois, segundo a estilística, o ablativo absoluto é normalmente utilizado para ressaltar, de forma bastante enfática, uma questão. Por meio da referida afirmativa, estabelecia-se um convite ao diálogo, no plano local, o que, muitas vezes, possibilitava a elaboração de acordos por meio de cartas

⁹ “*sane laborum vestrorum quos propriis manibus aut sumptibus colitis sive de nutrimentis vestrorum animalium nullus a vobis decimas exigere uel extorquere presumat. Ceterum decimas quas, consilio et assensu episcoporum de manu clericorum uel laicorum habere poteritis, illas etiam apostolica confirmamus.*”.

de composição, que não dispensavam a intervenção pontifícia, principalmente quando o acordo era desfavorável a uma das instituições envolvidas. Se, por um lado, incentivava-se que os bispos e a Ordem entrassem em acordo, por outro, limitava-se pela bula o poder ordinário do bispo (FERNANDES, 2005).

Para consolidar a autoridade pontifícia, era preciso aceitar alguns acordos pontuais, a fim de afirmar o poder de governo da Igreja em assuntos mais globais. A carta, apesar do tom aparentemente moderado, legítima, de forma contundente, o poder eclesiástico da Ordem, mesmo que o exercício desse poder não estivesse absolutamente em acordo com outras instituições religiosas:

Se por acaso existirem lugares desertos juntados por alguém com pia devoção para essa mesma venerável casa, vos será permitido igualmente edificar propriedades, igrejas e construir cemitérios para a necessidade dos homens que permanecem. Contudo, aquilo que não está de acordo com aquelas abadias vizinhas ou em relação a uma congregação de homens religiosos que as outras abadias não se perturbem por isso. Quando, por outro lado, terras cultivadas forem conferidas a vós à justo título, tereis faculdade e licença de construir oratórios e cemitérios para a necessidade dos que passam e daqueles que somente tiverem vindo de sua mesa.¹⁰ (COSTA; MARQUES, 1989, p.29).

Nesse ponto, as concessões pontifícias são amplas, apesar do tom moderado sustentado pela bula. Confirma-se o direito de a Ordem ter igrejas e cemitérios próprios; oferecer serviços religiosos para aqueles

¹⁰ *“Si quando vero loca deserta fuerint eidem venerabili domui ab aliquo pia devotione collata liceat vobis ibidem villas edificare, ecclesias et cimiteria ad opus hominum ibidem manentium fabricare, ita tamen quod in vicina illa abbatia uel religiosorum virorum collegium non existat que ob hoc valeant perturbari. Cum autem terre culte vobis quolibet justo titulo conferentur, facultatem et licentiam habeatis ibidem oratoria construendi et cimiteria faciendi ad opus transeuntium et eorum tantummodo qui vestra fuerint mensa.”.*

que estivessem sujeitos ou não à dependência direta da *mesa* da Ordem; além da possibilidade de construir templos, até mesmo em terras cultivadas; legitimando a extensão dos direitos eclesiásticos da Ordem sobre terras_que não pertenciam diretamente ao seu senhorio. A confirmação de direitos eclesiásticos, tais como estes, possibilitavam que a Ordem municiasse seu arsenal de argumentos em regiões de fronteira da Cristandade, tal como o reino de Portugal do século XII.

Em Portugal, a luta pela conquista dos direitos eclesiásticos de Soure é antiga, pois tal fato já fora sinalizado pela Ordem em um documento, talvez apócrifo, datado por Abiah Elizabeth Reuter, de 1157 ou 1158. Trata-se de uma suposta carta de liberdade e imunidade concedida, por imposição do Papa, ao procurador Pedro Arnaldo e à Ordem do Templo, com o objetivo de proteger os bens da Ordem, adquiridos ou por adquirir. A carta, ao possivelmente falsear uma concessão, ilumina um importante aspecto da realidade, no que tange ao que a Ordem considerava como legitimamente seu, na referida região da vila. Ela coutava todas as propriedades, tanto igrejas como vilas, rendimentos, servos, de modo que todos os moradores das herdades e coutos da Ordem não pudessem ser demandados, nem mesmo por calúnia, ou seja, estavam isentos de quaisquer serviços e tributos¹¹ (REUTER, 1938, p. 256–259).

(...) as igrejas, as servas [**ancillis**], os dependentes [**iunioribus**] e qualquer um que sob domínio régio estejam também subjogados em vosso coutos ou

¹¹ *“Ego Alfonsus portugalesium rex, comitis henrici et regine tarasiae filius, magni quoque regis alfonsi imperatores yspaniae nepos a summo pontifice per apostolica scripta sum coactus ut uobis petro arnaldi milicie templi in istis partibus procuraotri et fratribus vestris uniuereis uestris cautis et ecclesiis piam tribuam libertatem atque immunitatem, sicut in romano privilegio, quod ab eodem summo pontifice impetrasti”.*

herdades ou igrejas ou moradores das igrejas, dessa forma nenhuma pessoa possa vossos coutos irromper ou vossos homens agarrar ou molestar algum de vós nem por calúnia que vosso homens fizerem (...) ¹² (REUTER, 1938, p. 256-259).

A carta sinaliza a possibilidade de haver, por parte da Ordem, uma demanda significativa junto ao poder pontifício, para que determinados privilégios exercidos fossem legitimados por escrito em tempo mais tardio ao seu exercício de fato, mas não necessariamente um privilégio que teria de fato recebido anuência do poder régio em tempos recuados.

A despeito de ser óbvio, é necessário relembrar, a concessão de uma bula é o sintoma do eco de conflitos que chegaram à Santa Sé. Não significa por si qualquer eficácia automática na resolução de conflitos, que tendiam a se protelar por décadas e décadas. A grande vitória do poder pontifício foi, sucessivamente, ter sido procurado pelas partes em conflito como instância de apelo. Na prática, as questões eram delegadas para representantes com certo conhecimento das questões locais, os quais não conseguiam, necessariamente, que suas sentenças, em nome do papa, fossem obedecidas.

Como pano de fundo de conflitos por Soure, temos a atuação do Bispo de Coimbra, D. Pedro Sores (1193-1232), que lutou praticamente com todas as instituições de sua diocese para delimitação de direitos, limites e privilégios. Recorreu avidamente à Cúria Pontifícia e ao poder régio por meio de deões de seu cabido. Na função citada, atuaram como

¹² "(...) de ecclesiis, de villis, de hereditatibus, de redditibus, de servis, de ancillis, de iunioribus et quibuscunque regio dominio subditus in subjugatis in uestris cautis uel hereditatibus uel ecclessis morantibus, ita quod nulla persona unquam audeat uestros cautos uel hereditates irrupere uel uestros homines capere uel aliquidem uestrum molestare nec de calumnia quam uestris homines fecerint (...)". *Idem*.

sucessores Gonçalo Dias (1193-1201) e Julião Juliães (1201-1262), respectivamente irmão e filho do influente chanceler Julião (MORUJÃO, 2005). A despeito de não ser possível tratar desse pano de fundo mais local em detalhe, é licito afirmar que, de uma maneira geral, e re-emissão da bula de 1139 em 1199 veio aprofundar a entropia entre o poder episcopal e a Ordem do Templo na diocese de Coimbra em finais do século XII e início do século XIII.

A reação local aos direitos concedidos pelo papado é bastante significativa e evidencia-se na Bula ***Militia dei***, emitida em Latrão, a 24 de abril de 1199, na qual é concedida aos arcebispos, abades, clérigos e leigos a função de autorizar os templários a erigir templos e nomear sacerdotes para servi-los, salvaguardados os direitos paroquiais de alguns bispados (COSTA; MARQUES, 1989, p.29).

Essa tendência aprofunda-se na bula ***Cum ex suspecte***, emitida em Latrão, a 22 de junho de 1199, na qual se defende que os arcebispos, bispos e demais autoridades eclesiásticas não prejudiquem os privilégios dos Templários, nem proibam seus capelães de celebrarem o ofício divino (COSTA; MARQUES, 1989, p.65).

O conflito entre a Ordem do Templo e o bispo de Coimbra agrava-se no ano de 1199, por exemplo, pois a bula ***Referente venerabili fratre***, dirigida aos arcebispos de Braga, ao prior de Grijó e a Fernando Mendes, monge de Alcobaça, autoriza-os a julgar a questão entre a Ordem do Templo e a Sé de Coimbra a respeito das igrejas de Ega, Redinha e Pombal (COSTA; MARQUES, 1989, p.65 e 66).

Mencionam-se, também, os conflitos na bula **Cum vos tanquam**, de março de 1200, a qual estabelece que os freires da Ordem do Templo não observem letras apostólicas contrárias aos privilégios da Ordem (COSTA; MARQUES, 1989, p 115). Provavelmente, nas disputas entre instituições eclesiásticas, utilizavam-se cartas com sentenças apostólicas antigas e com pareceres parciais contrários à Ordem, acenando para um agravamento ainda maior dos conflitos.

Dessa forma, o conflito se intensificou, levando os templários à excomunhão, por meio de sentença proferida pelo bispo de Coimbra e apoiada pelo papa, o qual, na bula **Sicut venerabilis**, de maio de 1205, estabelece que o bispo do Porto e o prior de S. Jorge de Coimbra fizessem cumprir a sentença (COSTA; MARQUES, 1989, p.221-224).

Meses depois, em junho de 1205, a Cúria Pontifícia emitiu uma bula, a qual declarava que as cartas apostólicas, em oposição aos direitos da Ordem, só teriam valor se fizessem clara menção aos privilégios concedidos anteriormente à instituição (COSTA; MARQUES, 1989, p.225 e 226). Percebe-se, pois, que a Santa Sé oscilava nas disputas por direitos e privilégios e decidia por meio de pareceres parciais dos litigantes que enviavam a Roma seus representantes, com pontos de vista bastante diferentes sobre as questões em discussão.

Assim, o papado tomava o partido dos bispos, ora o dos Templários, cuja autonomia empenhava-se em proteger com relativa regularidade. A bula **Cum dilecti filii**, de junho de 1209, para aos arcebispos, bispos e arcebispos, buscava garantir que as igrejas da Ordem do Templo não fossem interditas nas diferentes dioceses do Reino (COSTA;

MARQUES, 1989, p.269), o que indica, possivelmente, importantes distúrbios no âmbito das disputas eclesíásticas na época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Havia, portanto, uma diferença significativa entre as informações que chegavam a Roma e as decisões tomadas pelo papa ao sabor dos acordos políticos circunstanciais. Além disso, as decisões sofriam uma interpretação específica não desejada pelo papado, o que levava, muitas vezes, o papa a mencionar medidas semelhantes em sucessivas bulas, para que suas determinações se cumprissem. As cartas pontifícias, como exemplificado aqui, indicam muito mais a ebulição e perenidade dos conflitos, que, por sua vez, contribuía para indiretamente reforçar o papel do poder papal em regiões fronteiriças da Cristandade, tais como a aqui trabalhada neste texto.

A década de 1190, particularmente após a derrota Castelhana em Alarcos, em 18 de julho de 1195, foi de grande fortalecimento dos Almoádas, que em acréscimo se beneficiaram das rivalidades e pugnas entre os reinos cristãos. Nesse aspecto, a atenção dispensada à Ordem durante os conflitos locais fazia parte de uma estratégia mais ampla do papado para a Península de fortalecer os esforços para a organização de uma cruzada peninsular contra o império almohada. Contudo, esses esforços tinham que levar em conta os imperativos pragmáticos da política miúda dos conflitos jurisdicionais. Era calcado nas contradições que o papado fortalecia seu poder institucional.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

COSTA, Avelino Jesus & MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Bulário português. Inocência III (1198-1216)*. Coimbra, Instituto nacional de Investigação Científica - Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1989.

COSTA, Paula Pinto. *Os templários em Portugal*. Homens de religião e de guerra. Lisboa: Manuscrito, 2019.

CHEJNE, Anwar G. *Historia de España Musulmana*. Madrid: Cátedra, 1993.

DEMACOPOULOS, George E. *The Invention of Peter*. Apostolic discours. And papal authority in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

FERNANDES, Fabiano. *O Reino de Deus e a espada do Rei: a formação do poder eclesiástico da Ordem de Cristo nas Comendas de Ega, Soure, Redinha e Pombal na primeira metade do século XIV*. Vols. I e II. 621 p., Tese (Tese de Doutorado em História). IFCS, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 2005.

FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HIESTAND, Rudolf. *Das feierliche Privileg Hadrians IV. für das Kanonissenstift Fischbeck vom 11. Mai 1158. Zugleich ein Beitrag zur Fälschungsproblematik von Papsturkunden aus der Mitte des 12. Jahrhunderts*. In: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*. Band 41, 1995, S. 73–103.

KENNEDY, Hugh. *Os Muçulmanos na Península Ibérica*. História Política do al-Andalus. Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999.

LIMA, Monsenhor Maurílio Cesar. *Introdução à História do direito canônico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MATTOSO, José. *História de Portugal*. A monarquia feudal. Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

MOORE, John C. *Pope Innocent III (1160/ 61-1216)*. To root up to and to plant. Boston: Brill, 2003.

MORUJÃO, Maria do Rosario Barbosa. *A Sé de Coimbra: a instituição e a chancelaria (1080-1318)*. Faculdade de Letras Universidade de Coimbra, Tese de doutoramento, 2005.

PACAUT, Marcel. *Histoire de la Paupaté*. De l'origine au concile de trente. Paris: Fayard, 1976.

RAMOS, Garcia-Guijarro. *Papado, Cruzadas, órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid, Cátedra, 2010.

REUTER, Abiah elisabeth. *Chancelarias medievais portuguesas*, documentos da Chancelaria de Afonso Henriques. Coimbra, Coimbra Editora, 1938.

RILEY-SMITH, Jonathan. *The first crusade and the idea of crusading*. London: Continuum, 2003.

TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus: Uma Nova História das Cruzadas*. Vol.1. São Paulo: Imago, 2010.

9

“FAZER O SERVIÇO DE DEUS”: AS MEMÓRIAS DA CONQUISTA DE CEUTA EM 1415 COMO UM INSTRUMENTO DE LEGITIMAÇÃO DINÁSTICA DA CASA DE AVIS

*Hugo Rincon Azevedo*¹

INTRODUÇÃO

Entronizado em meio a crise dinástica portuguesa de 1383-1385², o rei D. João I (1357-1433) de Portugal ao longo dos seus 48 anos de reinado utilizou de diversos mecanismos buscando reforçar a legitimidade da dinastia que iniciara. Entre as estratégias de legitimação, um dos principais recursos lançados foi a construção de memórias sobre a biografia e o governo do monarca, que ganhou seus primeiros contornos na edificação de monumentos e, posteriormente, sob sua alçada e, especialmente de seu sucessor, o rei D. Duarte (1391-1438), no patrocínio de cronistas que registraram para a história os “feitos dignos de

¹ Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2021). Professor Substituto da Faculdade de História da UFG e do curso de História EAD da PUC Goiás.

E-mail: hugo.rincon@ufg.br.

² Com a morte do rei D. Fernando (1345-1383), o último monarca português da Casa de Borgonha, iniciou-se uma crise sucessória no reino com diversos candidatos ao trono, já que este rei havia deixado apenas uma filha e herdeira, D. Beatriz, casada com o rei de Castela, Juan I (1358-1390), que invadiu o reino reivindicando para si. Uma parte da sociedade lusitana, formada por grupos mercadores e uma pequena nobreza, buscou na figura de um irmão bastardo de D. Fernando, D. João, então Mestre da Ordem de Avis, e o único dos meios-irmãos do monarca que se encontrava no reino, o candidato ideal para ocupar o trono português. Tornando-se Regedor e Defensor do reino em 1384 na cidade de Lisboa, D. João assumiu a liderança portuguesa na guerra contra Castela, sendo eleito rei em Cortes de Coimbra no ano de 1385 e, meses mais tarde, derrotando Juan I na célebre Batalha de Aljubarrota. Sobre essa questão, ver Azevedo (2017a) e Coelho (2008).

memória” da Casa de Avis. Nesse contexto, um evento histórico chave na produção memorialística de legitimação da dinastia foi a Conquista de Ceuta de 1415. Este acontecimento, principalmente na Crônica da Tomada de Ceuta, de Gomes Zurara (1410-1474), além de outros registros produzidos posteriormente a narrativa do cronista português, se consolidou como um elemento importante de propaganda política e da legitimidade³ dos reis de Avis no século XV, pautados nos ideais de expansão das fronteiras portuguesas no além-mar, no combate ao “infiel” e conseqüentemente na promoção da Fé Cristã sob o baluarte de Avis.

A produção de memórias da realeza, como as crônicas régias transformaram-se durante os séculos finais da Idade Média em uma importante ferramenta de propagação do poder dos reis. Esses documentos tornaram-se mais do que uma biografia ou narrativa dos grandes feitos desses monarcas, elas se tornaram seu legado registrado. Marcella Guimarães (2012a, p. 86) afirma que esses textos continham tudo aquilo que se considerava memorável para o público ao qual eram dedicadas, tanto no mosteiro como fora dele, e foi nas cortes que é definir o que seria digno de sobreviver à memória dos homens. É importante ressaltar que as crônicas são narrativas e vestígios materiais do "lembrar do passado", são também um artefato, um registro, lugar de evocação da

³ Sobre os conceitos de *Propaganda e Legitimação*, conforme Nieto Soria (1993), toda propaganda política se apropria das motivações conscientes e inconscientes, entrelaçando-as, para obter suas pretensões políticas. As cerimônias, os rituais régios e a produção cronística alcançavam uma grande eficácia propagandística por meio de sua capacidade de transitar no imaginário coletivo, levando a uma forte recepção nos grupos sociais que se objetivava alcançar. Em termos de legitimação, o autor afirma que a ideologia legitimadora se difunde por meio dos variados recursos de propaganda, assim se tornando parte do cerimonial e do ritual desses meios. Os mecanismos de legitimação sob uma dimensão propagandística, sejam nos rituais, cerimônias políticas, monumentos funerários da realeza, ou a construção de crônicas régias e narrativas acerca da história dos reis têm a capacidade de promover um maior respaldo legal a determinada reivindicação ou pretensão de poder.

memória que liga o presente (da época em que foi escrito) a determinado passado (LE GOFF, 2013). São fontes da história, mas também são vestígios da memória. As crônicas são fontes de memória em dois sentidos: elas possibilitam ao historiador acessar os mecanismos e as imagens-lembrança (registros) dos autores que evocaram o passado para determinados fins, em épocas diferentes, e permitem acompanhar o uso destas produções como objetos de rememoração. Elas são instrumentos - meios de elaboração de imagens-lembrança, exercício de memória e, como registro, verdadeiros lugares de memória que fazem parte do processo de legitimação (NORA, 1993, p. 13).

Nesse sentido, propomos analisar as narrativas construídas sobre a conquista de Ceuta na crônica de Gomes Zurara, além de compará-las com outros registros contemporâneos ao autor, como o monumento funerário de D. João I no Mosteiro da Batalha, e outros cronistas do período, tentando entender como esses registros tornaram-se memórias cristalizadas e evocadoras de um passado glorioso, da expansão das fronteiras lusitanas nas fronteiras cristãs-ibéricas com o mundo islâmico do norte africano, atuando na disciplinarização do povo português quatrocentista, no sentido mais amplo de dar legitimidade ao monarca biografado.

AS MEMÓRIAS DA CONQUISTA DE CEUTA

As décadas envolvidas na guerra contra Castela entre o final do século XIV e começo do XV, trouxeram muitos prejuízos para o reino português, tanto economicamente quanto no meio social. Apesar do rei

D. João I ter saído como vencedor e conseguir reverter o quadro inicial da guerra, levando o conflito para dentro do reino castelhano, muitas foram as perdas humanas e os gastos nas batalhas e, quando veio a paz em 1411⁴, os homens que lutaram e sobreviveram precisavam ser reintegrados as suas atividades. A nobreza se beneficiou com os espólios, acrescentando-se de bens, jurisdições e rendimentos como recompensa por seu serviço, mas sem a guerra, ficava desguarnecida de objetivos e da busca pela fama. Com o conflito, moviam-se gastos com armamentos e abastecimento, que depois estagnaram, de tal forma que levavam a grandes tributos e desvalorização monetária.

Em tempos de estabilidade, pelo menos no que se diz respeito aos conflitos com o reino vizinho, qual seria a solução para resolver essa crise? Seria difícil conseguir revertê-la apenas com os provimentos do reino, pois suas riquezas encontravam-se escassas, assim como as terras para conceder aos vassalos e pagar por serviços prestados. Não havia metais suficientes para cunhar moeda e a baixa produção de cereais obrigava a realização de grande importação para suprir as necessidades alimentícias do povo. Para Maria Helena Coelho (2008, p. 227), fazia-se necessário encontrar uma solução para o problema que unisse os grupos sociais do reino da mesma forma que ocorreu na luta

⁴ Sobre as tréguas e tratados de paz estabelecidos entre Portugal e Castela durante o reinado de D. João I: em novembro de 1389 foi assinado o primeiro tratado de tréguas entre os reinos hispânicos desde o início da Crise Dinástica em 1383. Após a morte de Juan I de Castela, os regentes do rei D. Henrique III (1379-1406) optaram por estender as tréguas, que seriam ampliadas em mais 10 anos em um tratado assinado em 1402 pelos reis de Castela e de Portugal, sob forte influência da atuação política da rainha Catarina de Lencastre, irmã da soberana portuguesa e, portanto cunhada de D. João I. Então, no ano de 1411, sob a aprovação dos regentes de Castela, D. Catarina e o príncipe D. Fernando, e do rei D. João I, os reinos assinavam a paz definitiva, que seria ratificada pelo rei de Castela, D. Juan II (1405-1454) no ano de 1431.

contra os castelhanos. A solução encontrada estaria na saída pelo mar: o rei e os infantes apostariam na expansão rumo ao norte da África, que resultaria na conquista de Ceuta, em agosto de 1415.

A historiografia moderna, principalmente a do século XX, interpretou o contexto da tomada de Ceuta por várias vertentes, que foram em torno das explicações econômicas, sociais, ideológicas e religiosas (ORTA, 2013). Os historiadores buscaram explicações para a saída lusitana por mar em direção à África na análise militar do conflito entre os portugueses e os muçulmanos da cidade, na importância do infante D. Henrique (1394-1460) na empresa, além dos interesses comerciais que envolveram a expedição. Entre as abordagens feitas sobre esse evento histórico, muitos a fizeram baseando-se em uma leitura de ruptura entre o período medieval e a Idade Moderna, considerando a conquista portuguesa como marco inicial do que viria ser o período das "grandes navegações" e as conquistas europeias em África e posteriormente na América (ORTA, 2013, p. 161).

Uma corrente de interpretação apontava que a motivação pela expedição em Ceuta viria das necessidades que envolviam as relações régio-nobiliárquicas. D. João I, ao se deparar com sucessivas exigências da nobreza que o apoiou na Crise Dinástica (1383 - 1385), que se sentia no direito de exigir terras e outros bens em troca dos serviços prestados, teria que encontrar uma solução para agradar seus vassalos e assim garantir o apoio necessário desses grupos aristocráticos que eram fundamentais à monarquia (MORENO, 1987, p. 103). Outra explicação focava na análise de um "sentimento cruzadístico" que ainda permaneceria na Europa quatrocentista e veriam nessa perspectiva as

motivações do combate ao infiel no Marrocos. Já outros historiadores, marxistas ou que partiam de um viés economicista, interpretaram o acontecimento histórico como fruto da necessidade econômica, em que a nobreza é tirada de fora do contexto (SÉRGIO, 1977). Nessa perspectiva, a aristocracia lusitana seria manipulada por ideais econômicos estabelecidos pela influência de grupos mercadores sobre o monarca, entendendo a conquista de Ceuta como um marco inicial do que viria ser mais tarde o processo comercial ultramarino iniciado no século XV (ORTA, 2013, p. 164).

Em relação às fontes documentais sobre a conquista de Ceuta, talvez o mais importante registro e que tem sido exaustivamente analisado pelos historiadores é a *Crónica da Tomada de Ceuta por El Rey D. João I* de Gomes Eanes de Zurara. O cronista nasceu por volta de 1410, filho de João Eanes de Zurara, que era cónego das Sés de Coimbra e Évora. Zurara chegou jovem a corte, por influência de seu pai, e foi indicado pelo rei D. Afonso V (1438-1471) para auxiliar Fernão Lopes (1385-1460) no cartório e na livraria da corte, onde ocupou os cargos de Guarda-conservador da Livraria Real e, depois da morte de Lopes, o substituiu como Guarda-mor da Torre do Tombo. Apesar da influência que Lopes provavelmente exerceu sobre o seu sucessor, a escrita e as fontes utilizadas pelos cronistas têm características diferentes. Enquanto Lopes buscou dados em arquivos pelo reino, Zurara teria privilegiado o depoimento. Mesmo sem participar do evento, e da época em que escreveu a crônica, por volta de 1450, restarem poucos

sobreviventes que serviriam como “testemunhas confiáveis”⁵, o cronista teve como sua principal fonte os relatos do infante D. Henrique, o que explica o porquê de o infante ter um grande papel na crônica, sendo provavelmente o principal personagem da narrativa (COSTA, 2017).

Sobre a escrita de Zurara, entendemos que o cronista não podia se desvincular dos planos do seu patrocinador, apoiado em uma sociedade nobiliárquica e inserido nos debates acerca da política ultramarina e de conquista territorial. Desse modo, D. Henrique aparece como o incentivador da política de conquista, tornando-se uma personagem central na crônica. Já o Infante D. Pedro (1392-1449) é quase omitido da narrativa⁶ e em certos momentos quase desmoralizado, enquanto D. Duarte (1391-1438), herdeiro do trono, é várias vezes apresentado como um dos líderes das operações. Outros personagens importantes, como D. Afonso (1380-1461), Conde de Barcelos, pouco aparecem. D. João I, em idade avançada para atuar ativamente em campo de batalha, é apresentado mais como um coordenador do empreendimento militar. O povo, por sua vez, é retrato como interessado nos espólios do ataque, enquanto a nobreza recebe os elogios por sua atuação militar (DUARTE, 2015).

Os primeiros capítulos da narrativa do cronista consistem em descrever a paz com Castela e, feito isso, da necessidade de resolver os

⁵ Essas testemunhas para o cronista e a luz da época seriam obviamente pessoas de alto segmentos sociais e religiosos.

⁶ O período da elaboração da crônica ocorreu poucos anos depois do fim da regência do infante D. Pedro e da guerra civil contra o seu sobrinho D. Afonso V. O que traria a imagem do Infante uma espécie de “memória maldita”, sendo assim ignorado na narrativa de Zurara (MORENO, 1979).

problemas internos do reino e como essa solução se encontraria no além-mar. O monarca de Avis e seus conselheiros apoiavam-se no conhecimento de que o empreendimento contra os seguidores de Alá já havia dado bons frutos à Portugal no passado, inclusive na formação do próprio reino. Uma nova investida nesse segmento poderia resultar naquilo que objetivavam. Os muçulmanos àquela altura ainda continuavam na Península Ibérica, tendo domínio de terras, como o Reino de Granada. De acordo com Zurara, D. João, a princípio, teria pensado em apontar armas contra esse povo e, tomada essa terra, Portugal teria fácil acesso ao mar no sul da península e tomaria o controle dos inimigos, garantindo a circulação de cristãos, o que dinamizaria o comércio e faria crescer a riqueza na região (COELHO, 2008, p. 228).

Por antigos acordos firmados entre os reinos peninsulares, a questão do combate ao islã em solo ibérico seria por direito empresa de Castela (GARCÍA FITZ, 2010). Conforme Zurara, D. João consultou o reino vizinho sobre a possibilidade de realizar a sua vontade sobre Granada, mas não obteve a autorização dos regentes castelhanos D. Fernando de Aragão (1380-1416) e da rainha Dona Catarina (1373-1418), em nome do rei Juan II (1405-1454). D. Fernando afirmava manter tréguas com o reino muçulmano, devido aos problemas internos vividos pelo reino castelhano, além de suas pretensões em Aragão, o que não permitiria arrumar complicações em Granada (ZURARA, 1915, p. 23).

Apesar da frustração na intenção do monarca em levar guerra aos muçulmanos de Granada, D. João não desistiria da empresa. Antes de consultar os castelhanos sobre essa possibilidade, o monarca organizou

uma grande festa em Lisboa com o objetivo de armar seus filhos cavaleiros. O rei teria ordenado que houvesse festas por todo o reino e que fossem convidados fidalgos, pessoas comuns, gentes de tenra idade de todos os reinos da cristandade, que se seguissem torneios, banquetes e jogos para celebrar a cerimônia (ZURARA, 1915, p. 25). De acordo com o cronista, diante do contexto político peninsular de paz e ausência de conflitos dignos de armação, a intenção do rei era utilizar dessa grande celebração festiva como motivação para realizar sua vontade de armar como cavaleiros os infantes. Para Orta (2013, p. 180), a motivação do monarca centrava-se no “prosseguimento da dinastia, colocando aos infantes condições de prestígio e titulação correspondente”. Conforme Zurara, a necessidade de um conflito bélico seria uma reivindicação dos próprios infantes de Avis. Assim, o cronista cita o exemplo de D. Afonso, Conde de Barcelos, e filho natural de D. João I, que foi armado cavaleiro na luta contra os castelhanos pelo seu pai. Nesse contexto, os filhos legítimos do rei desejavam serem feitos cavaleiros de forma honrada, em conflito, como o fora com seu irmão mais velho. Os infantes teriam reivindicado junto seu “senhor e padre, e digamoslhe que ordene alguã cousa em que possamos fazer de nossas homrras, onde nos elle possa fazer caualeiros, como pertence aa grandeza de seu estado e a exçellencia de nosso sangue” (ZURARA, 1915, p. 25).

A argumentação dos infantes em favor da partida para Ceuta aparece no capítulo 9 da crônica. Conforme Zurara (1915, cap. 9, p. 27), a ideia da expedição seria de autoria do vedor da fazenda, João Afonso de Alenquer, que teria tomado conhecimento de Ceuta, que “em terra dAffriqua que he muy notauel cidade”, informado por um criado que lá

havia mandado para resgatar cativos que essa era "muy grande çidade rriqua e muy fermosa, e como de todallas partes a çerqua o mar agora huña muy pequena parte por que am sayda pera a terra". Empolgados com as novas trazidas pelo vedor da fazenda, os infantes foram ao pai para tentar convencê-lo a tomar partido pela expedição. D. Duarte, D. Pedro e D. Henrique teriam apresentado ao monarca três grandes motivos pelos quais deveria decidir pela tomada do território marroquino: fazer o serviço de Deus, a busca por uma trajetória honrada e a necessidade de se armarem cavaleiros em campo de batalha.

O primeiro motivo era realizar o "grande serviço a Deus", que D. João teria feito na luta pela paz e defesa de seu reino frente aos castelhanos, esta seria mais do que razão para que desse sequência nessa nova empreitada, seguindo a "boña entençam dos bem aaventurados rreis dEspanha de cuja linhagem deçendeis per rreal geração" (ZURARA, 1915, p. 29). O segundo motivo seria a busca por uma trajetória honrada, tendo em vista que Deus teria dado grandes vitórias contra os seus inimigos em busca da defesa de Portugal. Os infantes defendiam que deveriam tomar um destino parecido com o de seu pai, pois seria vergonhoso "nenhum grande príncipe que possui nome rreal deixar guerrear seus rreinos que ante nam, ofereçesse sy e seu corpo pera defensam deles" (ZURARA, 1915, p. 29). Defendiam que deveriam oferecer seus corpos ao serviço de Deus e de tal modo "acrescentar honra", selada com a vitória sobre os inimigos. A terceira razão utilizada pelos infantes consistia numa justificativa para cumprir a vontade que o pai tinha de armá-los cavaleiros. Esse processo deveria ser feito de

forma mais honrável possível, e que nessa expedição estaria a oportunidade perfeita para fazê-lo (ZURARA, 1915, p. 29).

Conforme Zurara, D. João teria ficado comovido com a "nobreza" demonstrada por seus filhos, mas no discurso de um rei ponderado e que consulta a opinião dos seus súditos, principalmente seu conselho, teria ficado em dúvida sobre a expedição. É provável que a empresa ao norte do continente africano teria partido da iniciativa do próprio monarca, que, por informações secretas, saberia sobre a oportuna fragmentação política muçulmana, e ao discutir a expedição com seu conselho mais privado, construiu-se a partir daí "toda a encenação adequada para a pôr em marcha, repetindo-se os *topoi* da ponderação e do conselho de um rei sábio e justo" (COELHO, 2008, p. 229).

Antes de decidir sobre a expedição, D. João necessitava ter a certeza de que esse feito poderia ser tomado como serviço de Deus (ZURARA, 1915). Para isso, o monarca reuniu um conselho formado por clérigos e letrados, com a presença de seus confessores, Frei João de Xira e o doutor Frei Vasco Pereira, além de notáveis da cidade de Lisboa, em geral, homens que garantiram fidelidade ao rei. Partindo dos próprios argumentos utilizados anteriormente pelos infantes, D. João falou ao conselho os motivos pelos quais acreditava ser justo e necessário levar guerra aos muçulmanos de Ceuta, sempre apoiando-se no discurso da providência divina. Os letrados, recorrendo a história, argumentaram que o serviço de Deus já havia sido demonstrado nas várias batalhas entre os reis passados e os muçulmanos, reforçando como exemplo o rei D. Afonso Henriques (1143-1185), e que assim lhe havia sido assegurado o próprio Reino de Portugal, como também posses de terras e a

expansão da fé cristã (ZURARA, 1915). Conforme Zurara, o conselho eclesiástico consultado por D. João, argumentou a favor da expedição de Ceuta, afirmando ao seu Senhor que

[...] nom auemos por que acreçemtar mais soma de pallauras, abasta que nos que aqui somos presemtes per autoridade da samta escriptura, assy como homeês que ssem nosso mereçimento teemos graaa na sacra theollesia, determinamos que uossa merçee pode mouer guerra comtra quaaesquer jmtiees assy mouros como gemtios, ou quaaesquer outros que per alguñ modo negarem alguñ dos arijgos da samta ffe catholica, per cujo trabalho mereçerees grande gallardom do nosso Senhor Deos pera a uossa alma (ZURARA, 1915, p. 29).

Decidido a expedição, deveriam então planejar como a fariam. Nas primeiras conversas foram definidos os preparativos para a empresa e que a princípio essa seria mantida em segredo. No planejamento, estavam questões como a distância a ser percorrida, a frota e armada a ser mobilizada, quais seriam as vantagens e desvantagens, e como ficaria a defesa do reino, que mesmo com a paz tratada com os castelhanos, ainda havia risco de investidas de Castela. Na proposta dos infantes, o financiamento da expedição viria de mercadores portugueses e de outros reinos, que se interessariam nas futuras vantagens que poderiam usufruir pelo comércio marítimo em uma eventual conquista por parte dos lusitanos.

Para Zurara, D. João aproveitaria também a expedição como o melhor meio para a nobreza "exercitar as forças", para que essa não utilizasse de seu espírito bélico, nesse tempo sem guerra, em situações que poderiam ameaçar a paz com os castelhanos. Além dos fatores já mencionados, os portugueses precisavam buscar também uma solução

para sua limitação geográfica, que os deixavam submetidos em vias terrestres pelos reinos vizinhos da Península Ibérica. A solução estaria na saída pelo mar e por meio dele reforçar a “legitimação política do reino face a Castela, prestigiando-o aos olhos da cúria pontifícia e das cortes europeias” (COELHO, 2008, p. 231), além de viabilizar também as questões econômicas que se agravavam no reino. A expedição a Ceuta ganhava também uma nova motivação: demonstrar poder frente aos castelhanos, que anos antes reivindicaram a coroa lusitana, além de elevaram sua representação perante os reinos da cristandade e à Igreja.

A construção discursiva da Conquista de Ceuta em Zurara apresenta também a edificação de uma memória que justificaria o empreendimento em prol da união dos estamentos da sociedade portuguesa por uma mesma causa, assim como teria sido no processo de entronização do Mestre de Avis. Nesse sentido, D. João I utilizara-se da conquista como mais um símbolo de representação do seu poder e autoridade. Aos infantes, era a garantia da continuidade da dinastia, e da própria legitimação de suas condições, enquanto príncipes e defensores da fé cristã. À nobreza, interessaria uma oportunidade de justificar sua função como *bellatores*, além da busca pela honra, fama, e claro, ganhos com a empresa, em terras, títulos e os espólios da guerra. Aos grupos mercadores, e assim como para a economia do reino, a expedição poderia trazer vantagens: abriria novas rotas comerciais, tiraria o controle dos islâmicos sobre o mar da região e aliviaria as despesas com produção e importação, especialmente de produtos de origem agropecuária. Aos grupos sociais mais humildes, era uma oportunidade para a aventura, para conseguir trabalho, também uma

tentativa de melhorar de vida, e esperança de encontrar alimentos em abundância para suprir a fome. Para a Igreja, essa terra dominada por “infiéis” traria a oportunidade da evangelização, e aumento de poder da instituição e do clero, levando assim à expansão da Fé Cristã para além das fronteiras da Cristandade, levando à projeção do reino português “ao mais alto nível, junto do papado e da Santa Sé” (COELHO, 2008, p. 231).

Outras fontes documentais, não menos idealizadoras da Casa de Avis como a crônica de Zurara, apresentaram outras motivações para a empresa portuguesa em terras marroquinas. O Livro do Arauto português (NASCIMENTO, 1977), teria sido escrito no ano de 1416, um ano após a conquista de Ceuta, por um autor desconhecido, que se sabe apenas ser um português do Lamego, como o seu escritor registrou no início da obra. Esse documento apresentava-se como uma espécie de manual geográfico e político, destinado aos embaixadores de reinos cristãos, para informá-los em suas viagens acerca de costumes sociais e políticos dos locais que visitavam, a fim de evitar mal-entendidos e garantir a realização das alianças e tratados políticos nos diversos espaços da Europa (ORTA, 2013, p. 174).

Nessa fonte, percebemos a evocação de memórias idealizadoras da imagem de D. João I na parte em que o autor descreve o rei português, contendo a narrativa de seus feitos, com ênfase nas vitórias sobre os castelhanos, especialmente em Aljubarrota (1385) e a providência divina concedida ao monarca nas suas empresas. Na obra, o autor descreve que o atual príncipe do reino português é o sereno e invicto senhor D. João, Rei de Portugal e do Algarve. Sendo o primeiro monarca a levar este

nome e o décimo rei desde sua fundação do reino, chamado o de “*Boa Memória*”. O autor segue narrando que há mais de trinta anos D. João governava Portugal, onde libertou com “assinalável êxito e milagrosamente”, pela força bélica, a maior parte de seu reino que estava a ser ocupado pelos vizinhos castelhanos. Adiante na obra, o autor atenta-se a narrar a expedição à Ceuta, em que se percebe a justificativa que os “infiéis” seguidores de Maomé em África causavam muitos problemas, danos e destruições em Espanha, além da sua conquista em Granada, do controle do mediterrâneo e o sério risco que causavam a segurança da Península Ibérica. Observa-se uma nova interpretação da motivação da empresa de Ceuta: a defesa da cristandade. A fim de acabar com a ameaça que os muçulmanos do norte africano representavam, o monarca lusitano teria resolvido atacar a cidade marroquina e ao obter a vitória, teria comprovado a providência divina em auxílio a suas ações.

Uma outra fonte sobre a Conquista de Ceuta é o *Livro da Guerra de Ceuta*, escrita por Mateus de Pisano (1385-1466) em 1460, 45 anos depois do evento narrado e 10 anos após a redação da crônica de Zurara. Oriundo da Península Itálica, esse autor foi convidado pelo infante D. Pedro durante a sua regência do reino português (1439 - 1449) para frequentar a corte e traduzir para o latim os textos das crônicas portuguesas, lá convivendo e trabalhando com os cronistas Fernão Lopes e Gomes Zurara. Nesse documento há grandes semelhanças com o texto de Zurara. No escrito de Pisano, a motivação da expedição viria do fato de D. João ter que lidar com a paz no contexto peninsular e ao mesmo tempo propiciar aos filhos um conflito bélico que justificaria o

seu armamento como cavaleiros. Ao contrário do registro de Zurara, a atitude de certa forma relutante de D. João na insistência de seus filhos para que levassem adiante aquela empresa não é de precaução, mas de um rei que “tinha o objetivo de guerrear com os muçulmanos e queria testar a vontade dos filhos” (ORTA, 2013, p. 191). Porém, ao mesmo tempo, Pisano apresenta outra perspectiva ao narrar que o rei teria afirmado não saber como poderia fazer o serviço de Deus “com lágrima e soluços de pobres” (PISANO, 1915, p. 10). Qual seria a intenção dessa narrativa? Observamos na fala atribuída a D. João I por Pisano uma tentativa de construir a imagem do rei preocupado com os gastos tributários que essa expedição traria a seus súditos e assim, apresentar o soberano que se importa com o seu povo, mesmo com vontade de fazer guerra.

Com o objetivo de "fazer o serviço de Deus", demonstrar poder, armar seus filhos cavaleiros e solucionar os problemas econômicos do reino, os próximos anos que seguiriam após decidirem a expedição, seriam de planejamento, no sentido de saber qual seria a melhor forma e a mais prudente maneira de realizá-la. D. João mandou D. Álvaro Camelo e Afonso Furtado, Prior do Hospital e capitão do mar, respectivamente, embarcar uma frota, com objetivo de levar oficiais ao Reino da Sicília para tratar de uma proposta de aliança matrimonial do infante D. Pedro com a sua rainha. Essa expedição acabou por fracassar, pois o interesse da soberana seria em uma união com o herdeiro do trono, D. Duarte. O verdadeiro motivo de tal expedição seria o envio de espões, camuflados de embaixadores, que na viagem à Sicília, passando por Ceuta, poderiam observar e estudar as estruturas defensivas e

geográficas da cidade e da região, para depois facilitar a estratégia militar dos lusitanos (COELHO, 2008, p. 232).

Em julho de 1415, durante o luto pelo passamento da rainha Dona Filipa, D. João e seus filhos reuniram conselho para decidir as últimas questões relacionadas à empresa. A parte encabeçada pelos infantes, pelo Conde de Barcelos e pelo Condestável demandava a partida para Ceuta por serviço de Deus, enquanto a outra parte era contrária, pois argumentava que a morte da monarca, afligida pela peste, e o surto da doença que atingia parte do reino, eram sinais de que, no seu entendimento, havia uma manifestação divina contrária à expedição.⁷ Na reunião final, onde estavam presentes os infantes e os três conselheiros contrários, coube ao monarca dar a última palavra. D. João refutou aqueles que tomaram a morte da rainha e os demais acontecimentos como "mal sinal", dizendo que os entendia pelo contrário. O rei teria afirmado que era notório que em tamanho feito, eles iriam pelo arrependimento e purgação dos seus pecados, e dando suas almas a Deus de todo coração, fariam penitência pelos erros cometidos (em referência ao sangue cristão derramado na luta contra os castelhanos). Reforçava o monarca que assim, pediam ao Senhor que

⁷ Vale ressaltar que a influência da rainha D. Filipa na expedição em Ceuta também teria sido idealizada no projeto de legitimação da Casa de Avis. Gomes Zurara dedicou parte da Crónica da Tomada de Ceuta para narrar a influência da consorte de D. João I, não apenas nas decisões do marido, mas no ideal cruzadístico de combate aos infiéis (muçulmanos), e na defesa da Fé Cristã que teria passado aos infantes e como ela incitava o rei e os príncipes a levarem a prática essa questão. Mas a rainha não chegaria a presenciar a tomada de Ceuta por seus filhos e seu marido, doente, acabou falecendo em 18 de julho de 1415, adiando em algumas semanas a partida do monarca e os infantes para o norte da África. O corpo da rainha foi sepultado no Mosteiro de Odivelas, e um ano após o ocorrido, teve seus restos mortais trasladados para o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, a mando de D. João I, que mandara erguer um túmulo conjugal, para que depois da sua morte, se juntasse a sua consorte para o descanso final (AZEVEDO, 2017b).

humildemente os “liure de nossos jmmijgos, e que lhe praza dar gloria a seu nome, exallçamdo a sua samta ffe, quembramtamdo e destroimdo todollos seus comtrayros com a sua propria uirtude” (ZURARA, 1915, p. 147).

Definido a expedição à Ceuta, caberia aos súditos acatar as ordens de seu senhor. Assim, no dia 25 de julho de 1415, a frota comandada por D. João I e seus filhos partiu de Portugal rumo ao norte africano. Além do monarca, os infantes e o Conde de Barcelos, partiam na empreitada a maior fidalguia portuguesa, além de um rico inglês, que se dispôs ao serviço do soberano lusitano com algo em torno de 5 naus cheias de arqueiros e tripulantes. Em meio a viagem, D. João e seus súditos ainda ouviriam a pregação do Frei João de Xira, que teria afirmado a “elRey nosso senhor uos faer a saber sua entemçom he com a graça do Senhor Deos hir sobre a çidade de Cepta, e trabalhar quamto elle poder, polla tornar aa ffe de nosso Senhor Jesu Christo” (ZURARA, 1915, p. 159). Nesta pregação, o Frei anunciava a missão e o destino que o rei cumpriria em Ceuta, combatendo os infiéis, e ainda apresentando para as pessoas presentes uma bula da cruzada, com a promessa que com a expedição, eles teriam absolvidos os seus pecados, além da salvação da alma (ZURARA, 1915).

No dia 12 de agosto os portugueses chegavam à costa da cidade africana. Por alguns problemas enfrentados na viagem marítima, parte da frota se perdeu e, na semana seguinte, o monarca teve que aguardar a sua reorganização para dar início aos ataques. Enquanto aguardava que o restante da armada chegasse, o povo de Ceuta, com os portugueses a vista, atacava as suas embarcações com canhões e tiros de besta, mas

devido a tormenta e as más condições climáticas, a visibilidade dos navios se tornava difícil, facilitando a defesa lusitana. As adversidades encontradas teriam novamente dividido o conselho, tendo muitos cogitado voltar para Portugal. Conforme Zurara, D. João não aceitaria desperdiçar os anos de trabalho e os investimentos na empresa que tanto prezava, e teria decidido ir à luta contra os mouros em terra. O rei e os infantes planejaram de que forma fariam o desembarque e a investida contra a cidade, que resolveram realizar no dia 21 de agosto. D. Duarte e D. Henrique, a princípio, cogitaram ir disfarçados ao local para tomar maior conhecimento, mas frustrado o plano, acabaram por decidir logo o ataque, entrando em conflito contra os soldados locais. A armada portuguesa, que contaria nessa empresa com em torno de 18.000 homens, invadiu a cidade pela praia, com cerca de quinhentos homens e, aos poucos, adentraram os muros de Ceuta, dificultando a ação de defesa, aproveitando-se da fragilidade criada aos inimigos, progrediu com o objetivo de tomar o castelo do soberano da cidade.

Em meio ao conflito, D. João e D. Pedro partiram para a cidade, tendo o rei se refugiado em uma Mesquita. No final do dia, os portugueses tomaram o castelo que Salah ben Salah, o senhor de Ceuta, não conseguindo defendê-lo, acabou por o abandonar. Os portugueses hastearam a bandeira de Lisboa no castelo, marcando a conquista da cidade e implicando em um gesto de domínio cristão e português (ZURARA, 1915). Os capítulos dedicados a narrativa da luta entre o contingente de Portugal e os mouros são permeados pela construção de uma superioridade cristã em relação a seus inimigos. O líder da cidade em diversos momentos é retratado como alguém covarde, que é incapaz

de buscar o apoio divino na defesa de sua cidade, recebendo a punição daqueles que seguiam a "verdadeira" fé (ORTA, 2013, p 185).

No dia 25 de agosto, os portugueses confirmavam a sua vitória e tomada de Ceuta em uma cerimônia carregada do simbólico. O rei apropriou-se do espaço do sagrado da cidade, convertendo a mesquita-mor em igreja, onde seria realizada a missa e celebração religiosa de agradecimentos a Deus e a Virgem, na presença de todos, por mais uma grande ajuda que teriam agraciado o monarca português. De acordo com Maria Helena Coelho (2008, p. 242), “nesse lugar sacralizado, D. João I armou solenemente os seus filhos cavaleiros, para depois os infantes e o soberano reproduzirem esse mesmo gesto na fidalguia sua servidora”.

Passada a tomada da cidade, era necessário decidir se manteriam ou não a posse dela. O rei, perante seu conselho, afirmou que todos ali sabiam que suas principais razões para ter dado prosseguimento a empresa de Ceuta, foram armar seus filhos cavaleiros e fazer o serviço de Deus. O primeiro argumento utilizado pelo monarca para justificar que deveriam manter a posse do território é que numa eventual partida, os mouros poderiam retomá-la, o que mancharia a honra e memória da conquista, além daqueles que deram sua vida para conquistar o lugar em serviço da fé cristã. Em segundo lugar, mantendo Ceuta, poderiam motivar outros príncipes da cristandade a tomarem iniciativas de expansão naquela região, e conseqüentemente também aos sucessores do monarca. O terceiro motivo defendido por D. João seria que lá encontraria o lugar para a nobreza portuguesa exercitar a sua "força bélica", evitando conflitos com os reinos cristãos, pois seria “melhor estarem aqui fazendo serviço a Deos, e cumprindo sua justiça, que sse

hirem pollas terras estranhas e desnaturaremsse pera todo sempre de sua terra” (ZURARA, 1915, p. 259). Na sua quarta razão, D. João ressaltou o que a posse do território significaria para a idealização da sua autoridade régia para que a “memoria de tamanho feito possa durar ante os olhos dos homeês, em quanto a Deos prouuer de somseruar a sua obediência de sob o poderio dos rrex de Portugall”, além do local servir para aqueles que quisessem, por honra e amor a Deus, mover batalhas contra os “jmmijgos da sua samta ffe” (ZURARA, 1915, p. 259).

Parte do conselho era contra e apresentava quase que como unanimidade o argumento de que a manutenção do território traria grandes despesas e, que pela sua distância, seria muito difícil e caro mantê-lo e defendê-lo (ZURARA, 1915). Aqui temos uma divisão entre dois grupos predominantes: aqueles que concordavam com o monarca, os infantes, a nobreza e clerezia, que almejavam a oportunidade de conseguir privilégios políticos e socioeconômicos; e do outro lado as vozes produtivas, parte dos mercadores que financiaram a expedição, e consideravam a posse do território mais envolto de despesas do que de vantagens. Decidido a se apossar da cidade, elegeram aquele que ficaria como fronteiro de Ceuta, alguns nobres recusaram o cargo alegando as dificuldades, como no caso do Condestável por sua idade avançada. O rei então nomeou para ocupar o lugar D. Pedro de Meneses, que manteria sob seu comando uma armada com cerca de 2.500 homens para a defesa da cidade, além de armas, mantimentos e embarcações (COELHO, 2008, pp. 242-243).

A conquista de Ceuta não trouxe alguns dos benefícios econômicos esperados, principalmente aqueles que resolveriam certos problemas

enfrentados pelo reino, apesar de possibilitar novas rotas comerciais para os mercadores, trouxe mais despesas do que lucros. Mas o principal objetivo do monarca estava concretizado, conseguiu legitimar os seus descendentes pelas armas, transformando-os em príncipes guerreiros defensores da cristandade. Assim, no dia 2 de setembro a frota regressava a Portugal, recebidos com grande festa pelas ruas de Évora, e dessa vez “toda a comunidade política e social, respeitosa e ordenada nas suas hierarquias, presta honra e louvor não apenas ao seu rei e senhor, mas também à sua prestigiada descendência” (COELHO, 2010, p. 71). Antes da chegada nessa cidade, D. João consagrou os infantes: à D. Duarte, teria dito que não havia mais honra a acrescentar, como primeiro filho, era mais que digno herdeiro e seu sucessor no trono, e assim elevou também D. Pedro a Duque de Coimbra, e D. Henrique a Duque de Viseu e Senhor do Covilhã. O monarca ainda agraciaria com títulos e privilégios aqueles do seu conselho e que lutaram a seu serviço na empresa marroquina (ZURARA, 1915, p. 267).

A memória do “Serviço de Deus” performado por D. João I e os infantes de Avis em Ceuta foi também imortalizada no monumento funerário do rei no Mosteiro da Batalha, considerado como uma espécie de “crônica gravada em pedra” da dinastia. Na Capela do Fundador no cenóbio, encontra-se o túmulo conjugal que abriga os corpos do rei e da rainha, onde o rei D. Duarte, sucessor do Mestre de Avis, mandou colocar dois epitáfios, unindo memória escrita e memória em pedra.⁸

⁸ Nas laterais da arca tumular encontram-se os epitáfios do rei e da rainha, redigidos em latim e em língua vernácula (português). Ao lado do jacente do monarca encontra-se o seu texto laudatório, enquanto na lateral do jacente de D. Filipa esculpiu-se seu texto memorial.

Ambos foram redigidos em 1434, e mesmo se não forem de autoria de D. Duarte, é certo que no mínimo teve o seu texto orientado pelo monarca. Nesses, registrou os feitos virtuosos de seus pais: D. João, o rei invicto, primeiro rei cristão que depois da “invasão” muçulmana para a “Espanha” foi senhor da famosa cidade de Ceuta na África, ressaltou também a vitória no Cerco de Lisboa e a vitória em Aljubarrota, exaltando as suas qualidades enquanto pai, não apenas da virtuosa linhagem de Avis, mas como “pai do povo português”. O rei herdeiro então objetivava gravar em pedra uma memória idealizada por características da superioridade do percurso de vida do seu pai, baseado na invencibilidade e nos seus altos feitos. Reforçava-se também o ideal cruzadístico, que seria adotado no reinado de D. Duarte com a tentativa de novas conquistas no norte da África.

O dominicano frei Luís de Sousa trouxe na obra *História de São Domingos* (1767, 6, cap. 24) a transcrição das palavras registradas no monumento funerário de D. João I. O texto laudatório iniciava com elogios e exaltação das virtudes atribuídas ao monarca: “neste monumento jaz o sereno, vitorioso e magnifico príncipe D. João, décimo rei de Portugal e primeiro Senhor de Ceuta” (SOUSA, 1767, p. 656). O parágrafo introdutório já anunciava o grande feito do finado soberano, era o primeiro entre os cristãos a (re)conquistar um território que já teria pertencido à Cristandade no norte da África desde a conquista islâmica na Península Ibérica. O ideal cruzadístico da empresa de Ceuta é ressaltado: “abraçado no fogo da fé”, D. João I, o infante herdeiro D. Duarte e seus irmãos D. Pedro e D. Henrique (e D. Afonso, conde de Barcelos), partiram com uma grande armada e tomaram uma

importante praça no norte da África, de acesso e controle ao mar mediterrâneo. Nota-se nesse trecho um conteúdo similar ao narrado por Gomes Zurara na sua *Crónica da Tomada de Ceuta*, como já dissemos, em que o cronista atribuiu a D. João I e aos infantes três grandes motivos da partida a cidade marroquina: fazer o "serviço de Deus", lavar as mãos do sangue cristão (castelhanos e aliados) derramado por meio do sangue infiel e armar os infantes cavaleiros. Dessa forma, é possível afirmar que o registro da "memória oficial" do reino edificada por D. Duarte no cenóbio batalhino influenciou mais tarde a escrita dos cronistas de Avis.

O discurso esculpido no monumento funerário de D. João I também evoca ideal neocruzadístico associado à conquista de Ceuta em 1415. A caracterização do seu jacente tumular rememora o ideal de rei como *Miles christianus*, do Serviço de Deus e do combate aos inimigos da Fé Cristã (ROMÔA; SILVA, 2008). O traje militar esculpido no túmulo de D. João simbolizava a nova imagem de rei, a imagem do rei soldado, ou seja, o monarca que atuou na luta em defesa da fé cristã, nos conflitos e conquistas em cima dos infiéis no norte africano. Esse simbolismo parece-nos mais voltado a um ideal edificado por D. Duarte do que exatamente pelo seu antecessor, visto que nas recomendações testamentárias sobre seu monumento funerário, o monarca não deixou instruções sobre o teor artístico-iconográfico da sua sepultura (Testamento de D. João I, 1426, in GOMES, 2002). Se D. João projetava na Batalha um templo à memória de Aljubarrota⁹, na década de 1430, o seu

⁹ A fundação do Mosteiro da Batalha dá-se no contexto da vitória de D. João I e do reino português sobre as forças castelhanas na Batalha de Aljubarrota em 1385. Como legado da Batalha de Aljubarrota (1385), da "vitória maravilhosa" e independência perante o reino de Castela, o rei mandou erguer nas cercanias de seu grande triunfo o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, que representava uma espécie de "certidão

sucessor re significaria o aparato simbólico do monumento, já a partir das recomendações enviadas ao frei Fernando de Arroteia, responsável pelo sermão nas exéquias de D. João I. Sabe-se que D. Duarte realizou com recorrência a *teatrocracia*, o que Nieto Soria (1993) entende como a procura de adesão política por meio de imagens fortes e cerimoniais públicos, instrumentos de manifestação do poder real que teria aprendido a exercer com o pai (DUARTE, 2005, p. 122).

Luís Miguel Duarte reforça que até os últimos dias de sua vida, a ameaça castelhana representava-se muito forte para D. João I, o autor afirma que “até ao fim, D. João I vive obcecado, com a ameaça castelhana e marcado pela duríssima guerra que travou” (DUARTE, 2005, p. 143). Essa relação pode ser percebida ainda em 1426 no testamento do monarca, quando esse destacou a construção do monumento nas cercanias da vitória contra Castela em Aljubarrota e ao rogar ao filho e sucessor que cuidasse de seus irmãos e sobrinhos, como de fidalgos e

de nascimento" da dinastia que iniciara. A princípio era uma forma de agradecimento a Virgem pela "ajuda divina" aos portugueses durante a batalha, o que no imaginário da época, lhes deu a vitória e lhe assegurou o trono, como ressaltou o soberano em seu testamento. Posteriormente, o monumento foi convertido a um instrumento físico e simbólico do poder da nova dinastia, manifestando-se como um mecanismo de propaganda e legitimação dinástica. Em um diploma régio datado de 4 de abril de 1388, ou seja, apenas 3 anos após o evento e o início das obras do mosteiro, demonstra a intenção do monarca de fazer ali nas proximidades do local da batalha uma casa de oração, com o intuito de agradecer à Virgem pela ajuda divina que teria recebido no conflito contra os castelhanos. O soberano ordenou que por meio dessa carta se fizesse saber que pela honra da Virgem Maria, defensora destes reinos, e considerando as muitas graças concedidas por Cristo, seu filho, ordenava a edificação do monumento em gratidão "[...] especialmente na batalha e campo que ouvemos com os castellãos dando nos delles Victoria maraujllhosa mais por a sua mjericorda que por os nossos merecimentos", propondo "[...] em relenbrança de beneficios per ella recebidos edificar e mandar fazer casa de oraçam em a qual honrra e louou da dicta senhora se faça serujço a deus" (GOMES, 1990, p. 383). Estudos recentes apontam que D. João I objetivava construir ali mais do que uma igreja, mas um grande monumento que simbolizasse e cristalizasse a memória de Aljubarrota, exaltando o seu reinado e poder, já garantindo as bases do que seria o seu projeto legitimador da nova dinastia. Posteriormente a Conquista de Ceuta em 1415, e a trasladação dos restos mortais da rainha Dona Filipa de Lencastre em 1416, o complexo monacal se eternizaria como o lugar escolhido pelo rei para o seu descanso eterno, elegendo Santa Maria da Vitória como o Panteão Régio da Casa de Avis (AZEVEDO, 2021).

criados, todos os povos deste reino que “[...] nos fereçam muitos e estremados serujços pera tirarmos estes rregnos de sobjeiçam a que os quiseram sojugar os castellaãos” (Testamento de D. João I, 1426, in *MONUMENTA HENRICINA*, III, p. 133).

D. Duarte e seus irmãos, ao contrário do pai, mesmo tendo crescido em meio aos conflitos contra os castelhanos, tinham uma percepção de mundo diferente, e os antigos inimigos do reino português já não se manifestavam como tamanha ameaça na altura da morte de D. João I. O próprio monarca casara-se com uma "castelhana de sangue", D. Leonor de Aragão, filha do rei D. Fernando I de Aragão e irmã de D. Afonso V de Aragão (1396-1458), que eram, respectivamente, filho e neto de D. Juan I de Castela (1358-1390), membros da Casa Real castelhana dos Trastâmaras.¹⁰ Essa questão se manifestaria nos sermões realizados nas exéquias de D. João I na Batalha, pois D. Duarte escreveu uma carta que teria sido a base do discurso proferido por Fr. Fernando de Arrotéia (*MONUMENTA HENRICINA*, 1960, IV, pp. 259-262). No documento, o rei sugeriu que não se fizesse demasiadas menções aos conflitos hispânicos do passado, para não constranger os aristocratas castelhanos presentes na cerimônia, bem como a nova rainha, D. Leonor. Na carta enviada a Fr. Fernando de Arroteia, D. Duarte sugere que

[...] por a rrainha e outros de Castela, que podem ser presentes, os feitos da guerra contra eles se non fale, de claro nem per figura; [...] abasta dizer que

¹⁰ Conforme Luís Miguel Duarte, D. Leonor era “castelhana de sangue, de família, vista como castelhana. [...] Assim se compreende que cinco anos depois de estar casado, D. Duarte lembre a Frei Fernando que seria de mau gosto evocar as vitórias do pai sobre Castela em razão da provável presença da <<<rainha e de outros de Castela.>>> Fosse Leonor aragonesa e por certo deleitar-se-ia com as desfeitas que o rei de Portugal infligira aos exércitos de Juan I. Não sendo assim, fale-se nos mouros e não se ofende ninguém” (DUARTE, 2005, p. 151).

Deus lhe deu grandes uytorias e que estes reynos, per merçe do Senhor, receberam em seu tempo muyta honrra, non desçendendo a nhūs particulares. Na guerra dos mouros, motrase seu desejo quejando sempre foy; porque, sendo em tal idade e disposição de doença, embaixada pera elrey de Castella auya sobrelo ordenado (DINIS, 1954, p. 29).

A exaltação da memória do Rei Invicto associada à imagem de D. João I ressignifica-se no discurso neocruzadístico da luta contra os inimigos da "verdadeira fé". Isso denota que D. Duarte rememorou os feitos de Ceuta, que a exemplo do pai, ele e os irmãos foram protagonistas, como a "gloriosa" memória que o Panteão da Batalha deveria propagar: um templo de comemoração aos feitos de um rei e de sua dinastia, o primeiro monarca cristão desde a "reconquista da *Hispania*" a vencer os muçulmanos no Além-mar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ideal do “serviço de Deus” cristalizado nas narrativas quatrocentistas sobre a conquista de Ceuta glorificou a memória do reinado de D. João I, afirmando-se como um instrumento de legitimação do rei e de seu reino. A vitória contra os mouros de Ceuta traria a seus filhos a glória que o monarca adquiriu em Aljubarrota. A partir de 1415, ele se intitulava Rei de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta, armou seus filhos cavaleiros no ideal mais nobre a época, em meio a uma “guerra santa”, se redimia pelo sangue cristão derramado contra os castelhanos por meio do derrame do sangue infiel. Como D. Duarte mandou gravar no epitáfio de seu pai, reforçava-se a memória do primeiro monarca da *Hispania* a enfrentar os infiéis em seu território,

em África, e vencê-los. A representação de seu poder não se limitava mais aos vizinhos ibéricos, em especial a Castela, mas a partir de então se propagaria pela Europa, sacralizando um rei fundador e a sua descendência.

É essa concepção que fundamentava o discurso edificado por Gomes Zurara na sua crônica sobre a conquista da praça islâmica de Ceuta. Observamos na narrativa do cronista, como em outros registros anteriores e contemporâneos, a tentativa de afirmação dinástica de um rei e de seus descendentes por meio da construção de memórias acerca dos príncipes da Cristandade que partiram para além das suas fronteiras territoriais e religiosas para “fazer o serviço de Deus”. Dessa forma, levar a Fé de Roma para os infiéis e combater os inimigos da “verdadeira fé” em território que outrora teria pertencido aos cristãos. É nesse contexto que o rei D. Duarte mandou escupir em pedra o discurso neocruzadístico de Ceuta nos monumentos do Mosteiro da Batalha e, posteriormente, Zurara o registrou em crônica, construindo memórias que propagandeavam a legitimidade de uma dinastia que ascendeu ao trono de forma questionável, garantindo seu direito ao trono e a sua promoção política junto as monarquias ibéricas e europeias dos finais da Idade Média.

REFERÊNCIAS

FONTES

DINIS, António Joaquim Dias. *Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai*. Braga: Tip. das Missões Franciscanas, 1954.

DINIS, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina*. Coimbra: Atlântida, 1960 - 1974.

GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV).*

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Introdução de Humberto Baquero Moreno. Prefácio de António Sérgio. Porto: Livraria Civilização, 1991. v.1

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Barcelos: Oficinas Gráficas da Companhia Editora do Minho, 1990. v. 2.

MONUMENTA HENRICINA. In: Manuel Lopes de ALMEIDA et.al. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960.

NASCIMENTO, Aires Augusto. LIVRO dos arautos (*De Ministerio Armorum*). *Estudo codicológico, histórico, literário, linguístico de Aires Augusto Nascimento*. Lisboa: [s.n.], 1977.

PISANO, Mateus de. *Livro da Guerra de Ceuta escrito por Mateus de Pisano em 1460*. Organização e tradução de Roberto Correa Pinto. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Lisboa: Na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. 4 v. (Versão Digitalizada pela Universidade de Toronto). Disponível em: <<http://archive.org/stream/1767primeiraquar01caceuoft#mode/2up>>. Acesso em: Abril de 2020.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa segundo os Manuscritos nº 368 e 355 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

ESTUDOS

AZEVEDO, H. R. *Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis (séc. XV)*. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017a.

- AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.
- AZEVEDO, H. R. Um símbolo de paz em meio a guerra, de esperança em meio ao caos: memórias idealizadoras de D. Filipa de Lencastre nas narrativas de Fernão Lopes e Gomes Zurara. In: *Anais da XVI Semana de História da UFG - "História, Cinema e Narrativas Audiovisuais"*, Goiânia: Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2017b.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.) *O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 61 – 79.
- COSTA, João Paulo Oliveira. *Henrique, O Infante*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.
- DUARTE, Luís Miguel. *Ceuta, 1415*. Lisboa: Livros Horizonte, 2015.
- DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: réquiem para um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.
- FERNANDES, Fátima Regina. *Portugal, 1385, quando um reino fez seu rei*. Jundiaí - SP: Paco Editorial, 2018.
- GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista*. Granada: Universidad de Granada, 2010.
- GOMES, Saul Antônio. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: Subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras. 1990.
- GOMES, Saul Antônio. *Vésperas Batalhinhas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. Aljubarrota (1385) e as vozes que fundam a lembrança. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes (Org.). *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e Narrativas Ibéricas Medievais*. Curitiba: Ed. UFPR, 2013. p. 121 – 156.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Capítulos de história: o trabalho com fontes*. Curitiba: Aymarã Educação, 2012a.

- GUIMARÃES, Marcella Lopes. O Discurso Cronístico e a Narratividade Histórica. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012b.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 7º ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MORENO, Humberto Baquero. *A Batalha de Alfarrobeira*. Antecedentes e significado histórico. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1979.
- MORENO, Humberto Baquero. Contestação e oposição da nobreza portuguesa ao poder político nos finais da Idade Média. *História. Revista da Faculdade de Letras*, n. 4, 1987.
- MONTEIRO, João Gouveia (Coord.). *Aljubarrota Revisitada*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2001.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. A expansão das fronteiras da Cristandade no século XV: sacralidade e legitimidade do projeto político da casa de Avis. In: FERNANDES, Fátima Regina (Coord.). *Identidades e fronteiras no medievo ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 177 - 192.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea, 1993.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História da PUC-SP*, v. 10, p. 7 - 28, 1993.
- ORTA, Daniel Augusto Arpelau. Tomada de Ceuta: uma Batalha em fim de época. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes (Org.). *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e Narrativas Ibéricas Medievais*. Curitiba: Ed. UFPR, 2013. p. 157 - 195.
- RAMÔA, Joana; SILVA, José Custódio Vieira da. O retrato de D. João I – um novo paradigma de representação. *Revista de História da Arte*, nº 5. Lisboa: Instituto de História da Arte, Universidade Nova de Lisboa, p. 76 - 95, 2008.
- SÉRGIO, Antônio. *Breve interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

10

PRIORADOS HOSPITALÁRIOS EM GUERRA DURANTE OS CONFRONTOS FRONTEIRIÇOS ENTRE PORTUGAL E CASTELA NO FINAL DO SÉCULO XV

*Dirceu Marchini Neto*¹

INTRODUÇÃO

No século XV, os hospitalários dos reinos ibéricos encontravam-se envolvidos em vários conflitos militares. Um desses conflitos chama nossa atenção pelo fato de envolver freires hospitalários de Castela e de Portugal, em campos opostos, com interesses divergentes, mesmo sendo todos eles freires da mesma Ordem Militar. É o caso da guerra de sucessão pelo trono castelhano ocorrida após a morte do Rei Henrique IV (1475-1479). Dessa guerra participou o prior hospitalário de Castela D. Álvaro de Estúñiga, que atuou em favor dos Reis Católicos para consolidar-se na liderança do priorado. Do lado oposto estava o prior castelhano antecessor D. Juan de Valenzuela, que era aliado do rei de Portugal.

Para contextualizarmos melhor, precisamos analisar fatos ocorridos alguns anos antes da morte de Henrique IV. Durante o tempo de reinado deste monarca, a situação política em Castela ficou tão desordenada, que proporcionou um cisma até mesmo no Priorado Castelhana da Ordem do Hospital. Em 1456, o frei Juan de Valenzuela foi

¹ Dr. Dirceu Marchini Neto é professor de História Medieval no Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: dirceu.marchini@unifesp.br.

nomeado prior da Ordem em Castela, sendo favorecido por gozar da plena confiança do rei. A proximidade entre o rei e o prior era tão significativa que durante a revolta da nobreza castelhana contra Henrique IV, Valenzuela se manteve fiel à Coroa e lutou contra os rebeldes até ser derrotado militarmente, fazendo com que ele perdesse o apoio de uma considerável parcela dos hospitalários daquele reino. Sem apoio da totalidade dos irmãos, o Priorado de Castela deixou de pagar as contribuições que devia anualmente ao Mestre e ao Convento Central da Ordem de São João², que naquele momento estava sediada em Rodes. Por esse endividamento do Priorado, em 1470 os delegados do Mestre do Hospital foram a Castela e destituíram Juan de Valenzuela do cargo de prior, designando para o seu lugar o frei Álvaro de Estúñiga, da família dos Estúñiga ou Zúñiga, uma das linhagens mais importantes da nobreza castelhana da época (BARQUERO GOÑI, 2006 pp. 31-32).

Como consequência de sua destituição, Juan de Valenzuela, inconformado, iniciou uma luta violenta entre os envolvidos na posse do Priorado. Os grupos que disputavam o poder político nos últimos anos do reinado de Henrique IV imediatamente se alinharam a um dos candidatos ao Priorado. Os ainda príncipes Fernando e Isabel apoiaram Álvaro de Estúñiga, enquanto Juan de Valenzuela recebeu ajuda do influente Marquês de Villena, Juan Pacheco. Em 1470, D. Álvaro de Estúñiga derrotou seu adversário e tomou o controle da maior parte do Priorado do Hospital em Castela. Juan de Valenzuela continuou controlando uma parte do Priorado. Em 1474, este ainda era o contexto de crise que se

² A Ordem do Hospital era também denominada de Ordem do Hospital de São João de Jerusalém ou Ordem de São João.

instalara no ramo castelhano do Hospital, exatamente quando subiam ao trono os Reis Católicos (BARQUERO GOÑI, 2006 pp. 31-32).

OS HOSPITALÁRIOS NA GUERRA DE SUCESSÃO EM CASTELA

Os Reis Católicos, no início do seu reinado, tiveram que enfrentar uma guerra contra o rei de Portugal pela sucessão ao trono castelhano (1475-1479). Após a morte de Henrique IV, o rei português Afonso V interveio ativamente em Castela, no âmbito do que se chamou de Guerra de Sucessão. O monarca português tinha o apoio de parte da nobreza de Castela, que defendia os direitos da filha de Henrique IV, D. Joana, sua sobrinha. A principal batalha dessa guerra foi a Batalha de Toro, disputada em 2 de março de 1476, nas proximidades da vila de Toro (atual província espanhola de Zamora).

De acordo com José Mattoso (1997, p. 424), em 1475, quando as conquistas de Marrocos “iam de vento em popa, D. Afonso V pôs-lhes termo e iniciou uma fase nova na sua política externa”. O foco das atenções do monarca havia passado para a Península Ibérica, talvez objetivando tornar-se imperador da Espanha, ideia antiga que possivelmente já havia passado também pela cabeça de D. Fernando um século antes e que, outra vez, não daria certo.

D. Henrique IV de Castela falecera em dezembro de 1474. Ele era casado com uma irmã do monarca português e deixou em testamento a sucessão à filha única, Joana, de oito anos de idade, a qual deveria se casar com o tio Afonso V, ficando este imediatamente como regente. Querendo dar cumprimento a estas disposições, o rei de Portugal

consulta o conselho em Estremoz, faz as cortes em Évora, garante apoios em Castela e parte para o reino vizinho em 1475, deixando à frente de Portugal o príncipe D. João. Em Castela, Afonso V guerreou contra Isabel e Fernando, futuros Reis Católicos³.

Henrique tinha sido um rei fraco, muito diminuído pela doença, e cujo reinado, entre 1454 e 1474, fora atravessado por fortes conflitos entre facções da nobreza e pela abertura de uma crise sucessória que se manifestara mesmo antes da morte do monarca. Em 1468 a irmã de Henrique IV, Isabel – a futura rainha Isabel, a *Católica* –, estabelecera um pacto com o seu irmão, pelo qual o reconhecia como rei de Castela; mas em troca deste reconhecimento Henrique IV teve de nomear Isabel como sua sucessora no trono. A principal consequência do acordo foi o afastamento da filha de Henrique IV da sucessão na Coroa castelhana. Esta infanta, de nome Joana e apodada de a *Beltraneja* por dizerem os seus inimigos que não era filha do rei, mas de um seu próximo chamado Beltrán de la Cueva, era sobrinha de D. Afonso V. De facto, a mãe da *Beltraneja*, D. Joana de Portugal, era irmã do rei português e tinha casado com Henrique IV. Afonso V tomou então partido pela sobrinha. Uma vez que havia enviuvado em 1455, o monarca concebeu o plano de casar com D. Joana e assim juntar as coroas de Portugal e Castela. Como adversários tinha os já casados (1469) Isabel e Fernando de Aragão, os futuros *Reis Católicos*. A divisão da nobreza castelhana era profunda, repartindo-se os apoios entre Afonso V de Portugal e Isabel. Esta e o seu marido Fernando foram aclamados reis de Castela em 1474 e Afonso V intitulou-se também rei de Castela em 1475. A guerra tornou-se inevitável e a 2 de março de 1476 teve lugar a Batalha de

³ Sugestões de leituras sobre a Guerra de Sucessão em Castela e sobre a Batalha de Toro, leia: ÁNGEL, Vicente; PALENZUELA, Álvarez (Coord.). *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel/Planeta, 2011; O'CALLAGHAN, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. Ithaca: Cornell University Press, 1983; MORENO, Humberto Baquero. Os confrontos fronteiriços entre D. Afonso V e os Reis Católicos. In *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: História*. Vol. 10 (1993). Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/issue/view/412>. Consultado em: 30 de maio de 2023; e COSTA, António Carlos Martins. *A Batalha de Toro e as relações entre Portugal e Castela: dimensões políticas e militares na segunda metade do século XV*. Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada ao Departamento de História da Universidade de Lisboa, em 2011. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/6785>. Acesso em 30 de maio de 2023.

Toro, perto da povoação do mesmo nome, na actual província espanhola de Zamora. Apesar de ter chegado a tomar aquela praça e de contar com o apoio de vários fidalgos castelhanos e, até certo momento, do próprio arcebispo de Toledo, Afonso V acabou por ver-se obrigado a retirar para Portugal. O resultado da incursão em Castela não foi favorável às pretensões do monarca português (RAMOS, SOUSA, MONTEIRO, 2010, p. 164).

Com relação à participação dos cavaleiros Hospitalários nos confrontos fronteiriços entre Portugal e Castela, Carlos Barquero Goñi afirma: “*Sabemos que este personaje (Juan de Valenzuela) participó activamente en la guerra en el bando partidário del rey de Portugal*”. Entretanto, o papel de maior destaque nessa contenda foi o de Pedro de Avendaño ou Mendaña, a quem Valenzuela havia nomeado alcaide do castelo hospitalário de Castronuño. Como alcaide, Pedro conseguiu controlar os senhorios da região e converteu o castelo em um dos principais pontos de resistência ao exército de D. Fernando. No entanto, em 1477, o castelo foi tomado pelas tropas fernandinas e imediatamente demolido.

Luego los Reyes Católicos procedieron a devolver los señorios hospitalarios próximos del valle del Guareña (Castronuño, Fuentelapeña, Vadillo y otros), que habían estado ocupados por el alcaide, ao prior Álvaro de Estúñiga. En este enfrentamiento armado, el prior Álvaro de Estúñiga combatió en el bando de los Reyes Católicos. No obstante, sabemos que algunas posesiones del priorato hospitalario de Castilla escapaban a su control e incluso figuraron en el bando opuesto a los monarcas. Fue el caso, por ejemplo, del importante castillo sanjuanista de Consuegra, que llegó a ser asediado por el propio prior Álvaro de Estúñiga. Sin embargo, finalmente tuvo que esperar a la resolución de un proceso judicial acerca de su tenencia por la justicia real en 1478 para conseguir recuperar dicha fortaleza (BARQUERO GOÑI, 2006, pp. 32-33).

Hospitalários portugueses também participaram do conflito ao lado do monarca de Portugal, dando certo suporte à resistência de D. Juan de Valenzuela. Com relação à participação do Priorado do Crato⁴ na Batalha de Toro, podemos acreditar que o próprio prior português D. Vasco de Ataíde esteve pessoalmente nesse confronto, pois existe documento que nos induz a essa afirmação⁵, além do que, esse prior já havia lutado ao lado do exército régio em algumas contendas no Norte da África, como por exemplo, em Arzila e Tânger (1471), consolidando uma aliança quase habitual entre o Priorado e a Coroa Portuguesa no século XV (RIBEIRO, 1800, pp. 78-81)⁶.

Após a Batalha de Toro, em 12 de junho de 1476, o prior do Crato D. Vasco de Ataíde fora encarregado de prover e armar o Porto e a armada na qual o monarca português seguiria para França, com o intuito de receber apoio militar por parte de Luís XI contra Castela (COSTA, 2000, p. 220)⁷. E é provável que prior do Crato não tenha somente preparado a

⁴ Priorado do Crato era o nome do Priorado da Ordem do Hospital em Portugal. O priorado português passa a ser reconhecido como Priorado do Crato por estar sediado na Comenda da Flor da Rosa/Crato.

⁵ A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 30, fl. 177.

⁶ De acordo com José Anastasio de Figueiredo Ribeiro (1800, p. 78): "Em o princípio do anno de 1475 he já bem constante como na Cidade d'Evora se projectou, e determinou sem remédio, a desgraçada, e infausta empreza de o Sr. Rei D. Affonso V. entrar em Castella, e allí occupar á força d'armas a Coroa daqueles Reinos, por cabeça de sua pertendida 2ª mulher a *Excelente Senhora* D. Joanna: e como para se verificar a mesma Entrada nesse Maio seguinte, mandou logo preparar os Grandes, e Senhores, Prelados, Fidalgos, e Cavalleiros, com toda a outra mais gente, que poude ajuntar-se destes seus Reinos. Nesta ocasião pois não se deixou tambem de figurar, entre os principaes, e certos servidores d'ElRei, o mesmo nosso Prior do Crato, D. Vasco d'Athaíde, seu Compadre, com alguns Comendadores da sua Ordem de Malta. Como se prova claramente pelo Liv. XXX. de D. Affonso V. a f. 177, em que se acha a lembrança, ou registro por ementa de huma Carta de *dom Vaasquo datahide Prior do Esprital*, do seu Conselho &c., dada em fóрма na sobredita Cidade d'Evora a 8 de Março do mencionado anno de 1475, para que podesse *arrendar as rendas de seu Priorado por huun anno.*"

⁷ Segundo Ribeiro (1800, p. 80): "Encontra-se mais copiada no Livro das Vereações da Camara do Porto, do anno de 1475 e 76, huma Carta Regia dirigida ao mesmo referido Prior do Hospital, D. Vasco de Athaíde, escripta de Miranda em 12 de Junho do anno de 1476, a fim de elle apromptar na Cidade do Porto a Armada, em que o Sr. Rei D. Affonso V. havia de partir, como foi, para França".

armada do monarca para a França, como também tenha ido junto com ele se encontrar com o rei francês⁸.

Se este panorama representa a realidade dos fatos, então estamos diante de um confronto entre dois ramos da Ordem do Hospital, de um lado hospitalários portugueses aliados do rei de Portugal e de Juan de Valenzuela e de outro lado hospitalários castelhanos, sob a liderança do prior Álvaro de Estúñiga, aliados dos Reis Católicos. Acontecimento que mais uma vez demonstraria que mesmo dentro de uma instituição religiosa seria possível haver conflitos entre ramos ligados a diferentes monarquias, o que de fato já havia ocorrido outras vezes na Península Ibérica⁹.

Segundo o Conde de Campo Bello (1931, p. 81), em 1475, durante a expedição de D. Afonso V à Castela, “para tentar fazer valer os direitos que pretendia possuir à respectiva coroa, por sua segunda esposa a ‘excelente Senhora’ D. Joana. O prior D. Vasco de Athayde e muitos dos Cavaleiros portugueses não deixaram de lá aparecer”. Campo Bello não informa em sua obra a fonte dessa informação, postura que era comum na historiografia de sua época.

As ordens militares se identificaram com os objetivos políticos da monarquia. Isso é mais notório a partir do processo de secularização

⁸ Ainda citando José Anastasio de Figueiredo Ribeiro (1800, p. 94) “... á vista da qual se conclúe outrosim, que se com effeito chegaram a partir com ElRei, e a acompanha-lo a Castella os Comendadores, cujas dispozições ficaram expressas naquele § 43.; com tudo para França apenas hiria talvez o Prior, e por isso appareça tendo Lugar-tenente aquelle Fr. Álvaro Pires, que ainda então estava possuindo separadamente a Comenda de Belvêr, e celebrando Capítulo na Sertãa, com outros, que aliàs ainda não podiam estar no Reino.”

⁹ Para saber mais sobre os conflitos internos nas ordens militares ibéricas, consultar AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Las Órdenes Militares Hispánicas en la Edad Media (Siglos XII-XV)*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2007, pp. 510-528.

que estas instituições experimentaram desde o final do século XIII. Os freires aos poucos se dessacralizaram, passando a se comprometerem de maneira mais ativa com a realidade de seu mundo profano, provavelmente sentindo-se mais livres para atuarem sem nenhum condicionamento ideológico. Ou seja, nos séculos XIV e XV, os membros das ordens militares passaram a se posicionar ao lado de seus monarcas para junto dele lutarem contra determinados adversários das coroas, além de se aliarem à determinados ramos nobiliárquicos a fim de aumentarem seu status político.

Naturalmente, y como es obvio, estas nuevas actitudes manifiestan la creciente vinculación de los miembros de las milicias con los sectores de extracción social nobiliaria de que se nutren de manera cada vez más excluyente y con los que, en último término, se sienten ideológicamente solidarios. Todo ello facilita la instrumentación regia de las órdenes, su posicionamiento incondicional junto al trono. Pero como ese posicionamiento es político, en cierto modo desinhibido de imperativos religiosos, no siempre fue concebido en términos de incondicionalidad: las órdenes entraban en el “juego político”, y en el tenía cabida el cuestionamiento de la autoridad real. De este modo, los freires protagonizan o simplemente participan en un sinnúmero de confrontaciones internas en las que fluctúan entre las fidelidades que no siempre se identifican con la realeza dominante. En otras palabras, actuarán junto a ella frente a enemigos ocasionales del rey, pero también se sumarán a quienes reclamen concesiones o exijan, incluso mediante la violencia, cambios radicales en el *status* político (AYALA MARTÍNEZ, 2007, p. 510).

Também é certo que um freire hospitalários de outra família nobre lutou ao lado de D. Afonso V na Batalha de Toro e, anos depois, e em 1492, tornar-se-ia prior do Crato. Estamos nos referindo a D. Diogo Fernandes de Almeida. Há na *Chronica de El Rei D. Afonso V*, de Rui de

Pina (1790, Cap. 179), referência à participação de Diogo Fernandes de Almeida na Batalha de Toro, compondo o exército de D. Afonso V, assim como a mesma crônica também atesta a participação deste nobre em várias conquistas de praças africanas, além de sabermos também que ele havia participado na defesa da ilha de Rodes, em 1480¹⁰.

Uma hipótese que temos que considerar é a de que Diogo Fernandes de Almeida, em 1476, podia ainda não ser membro da Ordem do Hospital, pois a documentação nos demonstra que em uma correspondência que escreveu ao Papa Inocêncio VIII, dentre outros assuntos, Diogo de Almeida informou que se tornou membro da milícia durante o pontificado de Sisto VII, ou seja, entre os anos de 1471 e 1484 (ALBUQUERQUE, 1992, p. 163). Contudo, é provável que Diogo Fernandes de Almeida já fosse um membro do Hospital antes de 1480, tendo em vista sua participação no cerco da ilha de Rodes e o fato de ele ter sido eleito ao cargo de prior do Crato, ambos os eventos nesse mesmo ano.

Invocando o tratado celebrado com a França no ano anterior, Afonso V viajou então para esse reino por via marítima, procurando recolher o apoio do rei Luís XI à sua causa. Apesar de muito bem recebido e de se ter avistado em Tours com o seu homólogo e potencial aliado, o monarca português não encontrou a resposta que esperava. Na verdade, Luís XI estava ocupado na guerra com o duque de Borgonha, Carlos, o *Temerário*, recorrendo a este pretexto para não corresponder ao pedido de auxílio de Afonso V. Numa derradeira tentativa de conseguir o apoio de que necessitava para retornar a ofensiva em Castela, o soberano português propôs-se servir de medianoiro para acabar com o conflito entre o rei francês e o duque de Borgonha, que, aliás, era filho da infanta D. Isabel de Portugal (1397-1471) – filha de D. João

¹⁰ Outras fontes consultadas que confirmam as afirmações acima: *Chronica de El Rei D. João II*, de Rui de Pina (1950, cap. 27) e *Crônica de D. João II e Miscelânea*, de Garcia de Resende (1973, caps. 67 e 81).

I e irmã do rei D. Duarte – e, portanto, primo de D. Afonso V. Este chegou mesmo a avistar-se com o duque Carlos em Nancy, sem, no entanto, alcançar o seu objectivo de pacificação. Ficou assim definitivamente comprometida a possibilidade de ajuda do rei de França às pretensões ibéricas de D. Afonso V. A longa viagem a França saldou-se, desta forma, por um enorme fracasso diplomático e político, de tal maneira que o rei pensou em seguir para Jerusalém, como peregrino, pelo que chegou a redigir e a enviar para Portugal cartas de abdicação e de transferência do trono para o seu filho, o príncipe D. João, que já assegurara a regência em 1476 e 1477. No entanto, acabaria por afastar esta ideia, retornando o trono no regresso ao reino, no final deste ano. Em 1478 os Reis Católicos assinaram um tratado de amizade com Luís XI de França. Ficava, pois, inviabilizada qualquer hipótese de uma aliança luso-francesa contra Castela. Isso mesmo terá sido compreendido por Afonso V que, sem poder fazer frente ao inimigo castelhano, acabou por aceitar a celebração de um acordo de paz entre os dois reinos, o Tratado de Alcáçovas, de Setembro de 1479 (RAMOS, SOUSA, MONTEIRO, 2010, p. 164-165).

O resultado da guerra de sucessão ao trono castelhano propiciou a consolidação do controle do priorado da Ordem do Hospital em Castela por Álvaro de Estúñiga, em detrimento de Juan de Valenzuela. Apesar disso, a disputa entre ambos ainda se prolongou por alguns anos. O que levou a essa continuidade foram as cláusulas do tratado de paz entre Portugal e Espanha, o Tratado de Alcáçovas, de 1479, que previa o perdão e a devolução dos bens aos castelhanos que haviam sido partidários da Coroa Portuguesa durante a guerra¹¹.

De desaire em desaire, curiosíssima Batalha de Toro incluída, humilhante digressão pela França finalizando, abdicação do trono até, D. Afonso V acaba

¹¹ Após a derrota dos opositores dos Reis Católicos, o antigo prior castelhano Juan de Valenzuela sofreu o confisco de seus bens até ser perdoado em virtude do tratado de paz com Portugal, em 1479 (BARQUERO GOÑI, 2003, p. 231).

por ser um rei sem nada, perplexo, interrogando-se mesmo sobre o sentido da sua gesta africana (MATTOSO, 1997, p. 424).

Apesar de os Reis Católicos terem outorgado um perdão geral pouco depois, Juan de Valenzuela só teve seus delitos perdoados em novembro de 1479. Somente no ano seguinte, a corte de Fernando e Isabel restituíram a Valenzuela os senhorios hospitalários de Castronuño, Fuentelapeña, La Bóveda y Vadillo. Contudo, a restituição foi incompleta, tendo sido necessária a reclamação reiterada de embaixadores portugueses aos Reis Católicos em 1480, 1482 e 1486. Somente após isso, Juan de Valenzuela recebeu os senhorios que conservava antes da guerra de sucessão começar. Apesar de tudo, Valenzuela sempre se considerou prior de Castela, sendo apoiado por um determinado grupo social, dividindo o Priorado com Álvaro de Estúñiga (BARQUERO GOÑI, 2006, p. 34).

Ao ser consultado sobre o conflito entre os priores de Castela, o Papa delegou a resolução do problema ao então Mestre da Ordem do Hospital, Pedro d'Aubusson, que decidiu definitivamente, em 1488, através de sentença, que Juan de Valenzuela havia sido destituído do Priorado de Castela e que Álvaro de Estúñiga havia sido nomeado prior em seu lugar, canonicamente. Assim, o Priorado do Hospital em Castela ficava definitivamente sob a liderança de uma pessoa da confiança dos Reis Católicos.

Vale mencionar que há tempos a monarquia castelhana era aliada do Convento Central da Ordem do Hospital, no contexto da luta incessante no Mediterrâneo contra o avanço islâmico, principalmente contra as frotas Turcas otomanas. Assim, ao verificar que os Reis

Católicos haviam vencido a guerra de sucessão e que adquiriram imenso poder na Península Ibérica, era óbvio que o Grão-Mestre da Ordem do Hospital sabia que deveria decidir a questão a favor de um dos aliados de D. Fernando, o que manteria, assim, a aliança entre a Ordem e a monarquia castelhana.

Los Reyes Católicos mantuvieron vínculos muy estrechos con la Orden del Hospital. Con el maestre de la orden, que estaba establecido en esta época en la isla griega de Rodas, entablaron unas relaciones diplomáticas muy intensas en orden a establecer una alianza dirigida contra los turcos. Por lo que respecta a los hospitalarios establecidos en sus reinos, su política fue más ambigua. Por una parte protegieron sus intereses, pero por otro lado también les sometieron a un control sutil pero muy efectivo, sin llegar a plantarse la necesidad de una hipotética incorporación a la corona (BARQUERO GOÑI, 2006, p. 191).

O marco mais relevante nas relações entre a Espanha e a Ordem do Hospital foi a aliança naval contra os Turcos. Vale relembrar que o Convento Central da Ordem foi expulso de sua base em Rodes pelo Império Turco em 1523 e que depois disso se iniciou a fase de maior influência espanhola na história da Ordem de São João. Depois da capitulação de Rodes, os hospitalários sediaram seu Convento Central na Ilha de Malta, que em 1530 lhes foi cedida como um feudo pelo imperador Carlos V, obrigando a Ordem do Hospital a pagar um valor anual simbólico ao rei da Sicília pelo reconhecimento da soberania (COSTA, 2000, p. 54).

Detrás del renovado apoyo de la monarquía española a la Orden de San Juan en los años finales del siglo XV se encuentra la política mediterránea de los Reyes Católicos. En efecto, frente a la creciente amenaza turca que amenaza

sus intereses em Sicilia y Nápoles se revaloriza el papel estratégico como vanguardia de los hospitalarios en Rodas a los ojos de los monarcas (BARQUERO GOÑI, 2003, p. 223).

Já durante o primeiro grande cerco de Rodes, em 1480, os Reis Católicos enviaram uma frota de socorro à ilha. A colaboração naval da Espanha com o Convento Central da Ordem do Hospital no Mediterrâneo contra os Turcos continuou também nos anos seguintes, sendo impulsionada por Fernando e Isabel. Esse contexto é a origem da aliança que uniu as frotas espanholas e hospitalárias durante os séculos XVI e XVII.

Consequência desse interesse dos Reis Católicos pelos assuntos do Mediterrâneo Oriental foi a intensificação das relações diplomáticas com o Convento Central. Há vários testemunhos acerca da proteção dos Reis Católicos aos interesses da Ordem do Hospital, a citar, testemunhos que garantem que esses monarcas velavam pelo envio correto e frequente de dinheiro ao Mestre e Convento Central de Rodes, protegendo os interesses do tesouro comum do Hospital na Espanha e fazendo com que o tesouro comum do Convento Central continuasse recebendo quantias procedentes das possessões hospitalárias da Península Ibérica (BARQUERO GOÑI, 2003, pp. 223-226).

Es bien significativo que un formulario de correspondencia de los monarcas españoles incluya el encabezamiento con el que debían redactarse las cartas dirigidas al maestre de Rodas. Sabemos que los Reyes Católicos y el maestre del Hospital se intercambian noticias sobre las potencias islámicas en sus respectivas áreas geográficas de influencia. El dignatario sanjuanista además envía regalos a los monarcas. Hay constancia, incluso, de la presencia de un embajador del maestre de Rodas en 1480 por los reinos de Castilla y Aragón.

Un tema frecuente en la correspondencia diplomática de los Reyes Católicos con el maestre de la Orden fue, por supuesto, la defensa de los intereses de sus súbditos en la propia isla de Rodas y en las aguas circundantes. El rey Fernando procura proteger con firmeza a los mercaderes españoles que actúan por la zona (BARQUERO GOÑI, 2003, pp 226-227).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comparando a relação entre a Coroa Espanhola e a Ordem do Hospital com a relação entre o Reino de Portugal e o Convento Central da Ordem, identificamos elementos em comum, referentes ao final do século XV. Portugal tinha interesse em conter a ameaça turca, a fim de garantir suas possessões na África e até mesmo eliminar definitivamente a presença islâmica na Península Ibérica. Em várias ocasiões, tropas de hospitalários foram incorporadas no exército régio lusitano para conquista de praças no Norte da África, como por exemplo, nas conquistas de Arzila e Tânger. Apesar dos problemas e conflitos que envolviam Portugal e Castela há vários séculos, quando se tratava de interesses ligados ao Mar Mediterrâneo logo se verificavam pontos de convergência entre os objetivos dos reis ibéricos, que para tanto prestavam demasiado apoio ao Convento Central sempre que o Grão-Mestre solicitava ou quando o próprio Papa o fazia, recebendo, muitas vezes, auxílio militar recíproco.

Quanto ao controle exercido pela monarquia castelhana sobre os hospitalários de Castela, o que ocorreu foi um processo muito semelhante ao que ocorreu em Portugal. Após o fim da Reconquista em Portugal, os monarcas começaram a impor regras que nortearam a operacionalidade das ordens militares. Em muitas ocasiões, a

monarquia tentou usar as ordens militares em benefício próprio (COSTA, 2012). Contudo, a Ordem do Hospital, mesmo no século XVI, não passou por um processo de controle semelhante ao das Ordens de Avis, Cristo e Santiago, que foram anexadas à Coroa.

Na Ordem do Hospital, desde D. Manuel I, o rei interferiu diretamente na escolha do prior do Crato, o que demonstra que os monarcas também pretendiam controlar o ramo português desta instituição, porém, pelo fato de a Ordem possuir um Convento Central distante de Portugal, atuante na guerra contra o Império Otomano e ligado aos interesses da Cúria Romana (o que de certa forma ia ao encontro dos interesses comerciais portugueses)¹², ao invés da anexação à Coroa, a medida tomada pelos reis foi a escolha dos priores, pessoas da confiança do rei. Então, desde o reinado de D. João III, os Priores do Crato passaram a ser infantes¹³.

D. Manuel solicitou ao Papa a dignidade prioral do Crato para D. João de Meneses, aristocrata da sua confiança, solicitação que foi acatada pelo Papa Júlio II¹⁴. Já D. João III, após a morte de D. João de Meneses, queria que a administração do Priorado fosse confiada a um dos infantes seus

¹² No século XVI, os Turcos eram uma ameaça ao comércio marítimo português com a Índia. Sabe-se que em 1514 foi interceptada uma armada Turca que pretendia carregar madeira para galés e navios do Sultão, com o intuito de destruir a armada de Portugal na Índia (A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. I, m. 11, nº 61).

¹³ Em 1522, D. João III conseguiu do Papa Adriano VI, pelo breve *Exposuit nobis*, a autorização para a nomeação de um dos infantes com mais de seis anos para o cargo de prior do Crato (A.N.T.T., *Bulas*, m. 23, nº 19). No mesmo ano, o mesmo Papa expediu mais um breve informando ao monarca de que não poderia aceder às suas súplicas (A.N.T.T., *Bulas*, m. 13, nº 12). Contudo, em 1524, o Papa Clemente VII retomou a questão e pediu ao Grão-Mestre dos hospitalários que não se intrometesse no provimento do Priorado de Portugal (A.N.T.T., *Bulas*, m. 15, nº 25 e *Gavetas*, VI, m. ún., nº 294). Em 1528, o infante D. Luís, irmão de D. João III, após atingir a maioridade, assume o cargo de prior, ao qual renuncia em 1551 em favor de seu filho, D. Antônio.

¹⁴ A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. 1, m. 7, nº 66; *Bulas*, m. 6, nº 48; *Gavetas*, VI, m. ún., nº 33; *Núcleo Antigo*, nº 39, fls. 139v-143.

irmãos, especificamente a D. Luís¹⁵, o que consegue após vários anos aguardando e discutindo deliberações papais¹⁶. Durante a menoridade de D. Luís, o próprio rei foi regente do Priorado (RIBEIRO, 1800). Depois, quando D. Luís demonstrou querer ser sucedido por seu filho D. Antônio, novas negociações com o Papa permitiram a sucessão do Priorado do Crato de acordo com a vontade régia¹⁷.

Em Portugal e na Espanha, esses processos de controle possuíram diversas semelhanças. Sabe-se, por exemplo, que o reinado dos Reis Católicos é o período em que as ordens militares de Calatrava, Santiago e Alcântara são incorporadas na Coroa, assumindo o rei D. Fernando a administração de seus respectivos mestrados. A Ordem do Hospital na Espanha, assim como ocorreu em Portugal, não foi anexada à Coroa porque a monarquia espanhola já controlava a provisão de seus cargos. Na Espanha, a Ordem de Malta só foi incorporada na Coroa em 1802 (BARQUERO GOÑI, 2003, pp. 227-228).

A presença ativa da Igreja, representada pelo seu responsável máximo, foi uma realidade viva entre as ordens militares durante a Idade Média na Península Ibérica. Apesar disso, é preciso ressaltar que é inegável o protagonismo régio no controle dessas instituições, e que estas estavam, em seus objetivos e atividades, basicamente mediadas pelos reis. Nem a legitimação, a proteção e nem sequer o controle que o Pontífice exerceu sobre essas ordens ou sua capacidade para intervir e decidir o âmbito da jurisdição estritamente eclesiástica, privaram os

¹⁵ A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. 1, m. 28, nº 42.

¹⁶ A.N.T.T., *Bulas*, m. 13, nº 12; m. 15, nº 25; m. 23, nº 19; m. 25, nº 33; *Gavetas*, VI, m. ún., nº 294.

¹⁷ A.N.T.T., *Bulas*, m. 30, nº 23.

reis de sua capacidade de interferência nas Ordens Militares (AYALA MARTÍNEZ, 2007, p. 783)¹⁸.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES DOCUMENTAIS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (A.N.T.T.)

A.N.T.T., *Bulas*, m. 6, nº 48.

A.N.T.T., *Bulas*, m. 13, nº 12;

A.N.T.T., *Bulas*, m. 15, nº 25.

A.N.T.T., *Bulas*, m. 23, nº 19.

A.N.T.T., *Bulas*, m. 25, nº 33.

A.N.T.T., *Bulas*, m. 30, nº 23.

A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 30, fl. 177.

A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. 1, m. 7, nº 66.

A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. I, m. 11, nº 61.

A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Liv. 1, m. 28, nº 42.

A.N.T.T., *Gavetas*, VI, m. ún., nº 33.

A.N.T.T., *Gavetas*, VI, m. ún., nº 294.

A.N.T.T., *Núcleo Antigo*, nº 39, fls. 139v-143.

¹⁸ Trechos deste capítulo foram parcialmente publicados em MARCHINI NETO, Dirceu. As Relações Sociais do Prior D. Vasco de Ataíde: o Priorado do Crato da Ordem do Hospital de 1453 a 1491. In *Revista Mirabilia*. 24 (2017/1). Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-24-2017-1/article/social-relations-prior-vasco-de-ataide-priory-crato-order>. Acesso em: 30 de maio de 2023.

GOIS, Damião de. *Chronica do Príncipe Dom Ioam*. Ed. crítica e comentada de Graça de Almeida Fernandes. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

PINA, Rui de. *Chronica de El Rei D. Afonso V*. Edição de José Correa da Serra. Lisboa: Officina da Academia Real das Ciências, 1790.

PINA, Rui de. *Chronica de El Rei D. João II*. Edição de Alberto Martins de Carvalho. Coimbra: Atlântida, 1950.

RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II e Miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Martim de (Dir.). *Portugal e a Ordem de Malta: aspectos da Europa*. Lisboa: CTT – Correios e Telecomunicações de Portugal, S.A., 1992.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Las Órdenes Militares Hispánicas en la Edad Media (Siglos XII-XV)*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2007.

ÁNGEL, Vicente; PALENZUELA, Álvarez (Coord.). *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel/Planeta, 2011.

BARQUERO GOÑI, Carlos. La Guerra Santa en las Fuentes Hospitalarias de la Península Ibérica Durante la Edad Media (Siglos XII-XV). In AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. HENRIET, Patrick. PALACIOS ONTALVA, Santiago. *Orígenes y Desarrollo de la Guerra Santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (Siglos X-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2016. Pp. 247-257.

BARQUERO GOÑI, Carlos. *Los Caballeros Hospitalarios Durante la Edad Media en España (Siglos XII-XV)*. Burgos: Editorial La Olmeda, 2003.

BARQUERO GOÑI, Carlos. *Los Hospitalarios en La España de los Reyes Católicos (1474 – 1516)*. Gijón: Ediciones Trea, 2006.

BELLO, Conde de Campo (D. Henrique). *A Soberana Militar Ordem de Malta e a sua Acção em Portugal*. Porto: Tipografia Porto Medico, L.da, 1931.

COSTA, António Carlos Martins. *A Batalha de Toro e as relações entre Portugal e Castela: dimensões políticas e militares na segunda metade do século XV*. Dissertação de

- Mestrado em História Medieval apresentada ao Departamento de História da Universidade de Lisboa, em 2011. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/6785>. Acesso em 30 de maio de 2023.
- COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto. A Ordem Militar do Hospital em Portugal: dos finais da Idade Média à Modernidade. *Militarium Ordinum Analecta*. Vols. 3 e 4. Porto: Fundação Engenheiro António Almeida, 2000.
- COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto. As Ordens Militares: entre a História e a Historiografia. In MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.). *A Idade Média: entre a História e a Historiografia*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2012.
- MARCHINI NETO, Dirceu. As Relações Sociais do Prior D. Vasco de Ataíde: o Priorado do Crato da Ordem do Hospital de 1453 a 1491. In *Revista Mirabilia*. 24 (2017/1). Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-24-2017-1/article/social-relations-prior-vasco-de-ataide-priory-crato-order>. Acesso em: 30 de maio de 2023.
- MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- MORENO, Humberto Baquero. Os confrontos fronteiriços entre D. Afonso V e os Reis Católicos. In *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: História*. Vol. 10 (1993). Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/issue/view/412>. Consultado em: 30 de maio de 2023.
- O'CALLAGHAN, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- RAMOS, Rui (Coord.); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. 4ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.
- RIBEIRO, José Anastasio de Figueiredo. *Nova História da Militar Ordem de Malta, e dos Senhores Grão-Priores Della, em Portugal: fundada sobre os documentos, que só podem supprir, confirmar, ou emendar o pouco, incerto, ou falso, que della se acha impresso: servindo incidentemente a outros muitos assumptos, com geral utilidade. Parte III. Até os nossos dias; com o copioso Índice geral, de que necessita*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1800.

SOBRE OS AUTORES

Dirceu Marchini Neto

Dirceu Marchini Neto é Professor do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Foi Pesquisador Visitante do Comitê de Estudos Medievais da Universidade de Harvard, para realização de pesquisa pós-doutoral. É Doutor em História pela Universidade de Brasília, Mestre em História Medieval e do Renascimento pela Universidade do Porto, Licenciado em História pela Universidade Federal de Goiás e Bacharel em Direito pela Universidade Paulista. Atualmente, é membro da *Society for the Study of the Crusades and the Latin East* (SSCLE), da *Medieval Academy of America* (MAA), da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) e integrante do conselho editorial da *Signum - Revista da ABREM*. É Coordenador do Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares (OUTREMER) e Pesquisador Associado do Laboratório de Estudos Medievais (LEME-Núcleo UNIFESP). Dedicar-se ao estudo de: História Medieval e do Renascimento, Cruzadas, Ordens Militares, Mundo Mediterrâneo e Península Ibérica Medieval.

Fabiano Fernandes

Fabiano Fernandes possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1999), Estágio de Doutorado na Universidade do Porto (2004), Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Pós-Doutorado pela USP (2016). Atualmente é Professor de História Medieval da Unifesp, Campus Guarulhos, atuando principalmente nos seguintes temas: Ordens Militares; Reino de França na Idade Média; Itália Bizantina, História militar da Idade Média e Renascimento. Membro da Rede Latino-Americana de Estudos Medievais, membro do LEME-UNIFESP (Laboratório de Estudos Medievais). Coordenador do LAEMEB (Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos). Professor do Curso de Pós-graduação em História Unifesp.

Hugo Rincon Azevedo

Hugo Rincon Azevedo é licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2014), Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (2017) e Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2021). Realizou estágio de doutoramento no exterior na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal (Bolsista CAPES-PDSE 2019/2020). Atualmente é Professor Substituto da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás e Professor do Curso de História EAD da PUC Goiás.

Joana Lencart

Joana Lencart é investigadora contratada do Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura Espaço e Memória da Universidade do Porto. Doutora em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2018) com a tese intitulada *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. Autora de livros e artigos científicos em revistas nacionais e internacionais e colaboradora em projetos de investigação nacionais e internacionais. Áreas de investigação: História medieval; Ordens Religioso-Militares (Ordem do Templo e Ordem de Cristo); cartulários; paleografia e edição de texto. Atualmente desenvolve um projeto orientado para a organização do património escrito da coleção Gavetas da Torre do Tombo (CEECIND/03863/2018). Membro da *Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, da *Sociedad Española de Estudios Medievales* (SEEM) e da Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais (SPEM).

João Vicente de Medeiros Publio Dias

João Vicente de Medeiros Publio Dias é pesquisador de pós-doutorado na Universidade Nacional Autônoma do México com um projeto sobre compartilhamento de poder durante o período bizantino médio (867-1180). Doutorado em Estudos Bizantinos (2018) na Universidade Johannes Gutenberg de Mainz. Mestre em História - linha de pesquisa "Cultura e Poder" - (2010) e Bacharel e Licenciado em História (2007) pela Universidade Federal do Paraná. É membro da Sociedade Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), do Comitê Argentino de Estudos Bizantinos (CAEB) e do Grupo de Trabalho Alemão para

a Promoção de Estudos Bizantinos (DAFBS). Sua produção tem como foco a representação, o exercício, o compartilhamento e a contestação do poder, da ideologia e da historiografia na Idade Média.

Lukas Gabriel Grzybowski

Lukas Gabriel Grzybowski é Professor de História Antiga e Medieval na Universidade Estadual de Londrina. Doutor em História pela Universidade de Hamburgo, Alemanha. Realizou pós-doutorados na USP e na UEL, e conta com estadias de pesquisa nas universidades de Göttingen, Marburg, Hamburgo e Utrecht. É coordenador do grupo de Pesquisa LEM — Leituras da Escandinávia Medieval, e representante brasileiro no conselho consultivo da *International Saga Conference*. Possui graduação em Pedagogia e atua nos seguintes temas: história da Escandinávia na Idade Média, com ênfase em temas voltados a religiosidades, intelectualidade e cultura letrada; Ensino de História, com ênfase em História Medieval e Tecnologias Digitais, Games e Gameificação na educação histórica; História das Ideias Políticas na Idade Média Central; Recepção e representação da Idade Média no mundo digital; Medievalismo e Neomedievalismo.

Paula Pinto Costa

Paula Pinto Costa é Doutora em História pela Universidade de Porto (1999). Professora Associada do Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais da Universidade de Porto e investigadora do Centro de Investigação Transdisciplinar: Cultura, Espaço, Memória. Especialista na história das Ordens Religiosas e Militares, desde os séculos XI ao XVI, no âmbito da sua origem na Terra Santa e inserção em contextos portugueses e europeus.

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Renata Cristina de Sousa Nascimento é Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente está realizando estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo-Espanha (janeiro de 2019). Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez de 2015- 2016, com patrocínio da Capes), e na Universidade Federal do

Paraná (2012). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Goiás (Regional-Jataí), da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós-Graduação em História. Linha de pesquisa: Poder e Representações). Coordenadora da rede internacional de pesquisa: *RELICARIO. RED DE INVESTIGCIÓN SOBRE ARTE E HISTORIA DE LAS RELIQUIAS CRISTIANAS IBÉRICAS*. Participante/Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR). Membro-fundadora da Rede de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos (REIA). Representante brasileira no *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (Xunta de Galicia)*. Coordenadora (com Armênia Maria de Sousa), do GT de Medieval/ANPUH. Idealizadora e coordenadora do site Sacralidades Medievais.

Renato Rodrigues da Silva

Renato Rodrigues da Silva é professor de História Medieval na Universidade Federal Fluminense, no campus de Campos dos Goytacazes. É Doutor em História pela Universidade de Leicester, Inglaterra. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Federal Fluminense e na Universidade Federal de São Paulo. Atua sobretudo no que diz respeito à Alta Idade Média. Interesses e pesquisas versam sobre Alta Idade Média, Inglaterra Alto-Medieval, Arqueologia Medieval, Teoria Social, História Global, Humanidades Digitais, Historiografia, Tradução de Fontes Históricas, Língua Latina.

Renato Viana Boy

Renato Viana Boy é Doutor em História pela Universidade de São Paulo, é professor de História Antiga e Medieval na Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Chapecó. É professor do Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. É membro do Laboratório de Estudos Medievais, sendo coordenador do núcleo deste laboratório na UFFS, da RED/e Latino-americana de Estudos Medievais e do Grupo de Pesquisa *De Corruptione*. Dedicar-se ao estudo do Império Bizantino, com ênfase em questões historiográficas, relações de poder e autoridade, circulações de normas e formas de comunicação no Mediterrâneo e corrupção no período medieval.

Wesley Bruno Andretta

Wesley Bruno Andretta possui graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Desde 2018 é integrante do Laboratório de Estudos Medievais (LEME) da UFFS, Campus de Chapecó. Desenvolveu pesquisa, como bolsista de iniciação científica, e defendeu o TCC na área da História Medieval, com ênfase nos estudos sobre as representações da cavalaria na literatura cortesã nos séculos XII e XIII. Atualmente é mestrando do PPGH da UFFS, Campus de Chapecó, e dá prosseguimento à pesquisa na mesma área.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org