



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rodrigo Prates de Andrade

A herança dos antepassados: a escrita da história e a transmissibilidade do
passado em Portugal (século XIV)

Florianópolis
2023

Rodrigo Prates de Andrade

**A herança dos antepassados: a escrita da história e a transmissibilidade do
passado em Portugal (século XIV)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutor em História.

Orientador(a): Prof.(a) Aline Dias da Silveira, Dr.(a)
Coorientador(a): Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo, Dr.

Florianópolis

2023

Andrade, Rodrigo Prates de

A herança dos antepassados : a escrita da história e a transmissibilidade do passado em Portugal (século XIV) / Rodrigo Prates de Andrade ; orientadora, Aline Dias da Silveira, coorientador, Rodrigo Bragio Bonaldo, 2023.

205 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. História. 2. Historiografia medieval. 3. Reconquista. 4. Nobreza Ibérica. I. Silveira, Aline Dias da. II. Bonaldo, Rodrigo Bragio. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

Rodrigo Prates de Andrade

A herança dos antepassados: a escrita da história e a transmissibilidade do passado em Portugal (século XIV)

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 28 de setembro de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Susani Silveira Lemos França, Dr.(a)
UNESP

Prof.(a) Marcella Lopes Guimarães, Dr.(a)
UFPR

Prof. Dominique Vieira Coelho dos Santos, Dr.
UFSC

Prof.(a) Renata Cristina de Souza Nascimento, Dr.(a)
UFG (suplente externa)

Prof. Alex Degan, Dr.
UFSC (suplente interno)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em História.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.(a) Aline Dias da Silveira, Dr.(a)

Orientador(a)

Florianópolis, 2023.

Para Maria Aparecida Farias, a “Quinha” – professora anos, mas que permanece em minhas lembranças como alguém que me ensinou a imaginar o passado e o futuro.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina, por possibilitar o espaço de realização desta pesquisa, também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por financiá-la.

À minha orientadora, Aline Dias da Silveira, que, ao longo de doze anos, dos primeiros passos acadêmicos até o meu doutoramento, me acompanhou e guiou, tal qual em terras alemãs, como uma *doctoral mother*. Ao meu coorientador, Rodrigo Bonaldo, que incentivou meus olhares sobre as formas historiográficas medievais.

Agradeço igualmente às professoras Marcella Lopes Guimarães e Susani Lemos França e ao professor Dominique Santos, por aceitarem arguir essas páginas, bem como à professora Flávia Varella, pela valiosa leitura em minha qualificação.

Aos colegas e amigos do grupo Escritos sobre os Novos Mundos, da UNESP, que, a partir de novas leituras e debates, me apresentaram outras formas de pensar a história. Ao MERIDIANUM e meus velhos amigos e colegas, pelas discussões e conversas que me ajudaram a trilhar os caminhos desta tese. À Universidade Federal da Bahia e a todos os meus alunos, pela oportunidade de realização de um sonho.

Agradeço a cada um dos amigos que me acompanharam nessa jornada acadêmica, em especial, ao Lucas Piantá, Rafaella Schmitz, Otávio Speck, Anna Clara, André Mello, Rodrigo Cândido, Ana Carolina, Janaína Zdebskyi e Val Menezes. Aos meus companheiros de casa, de risos e reclamações, João Luiz Borghezan e Camila Goetzing. Aos meus grandes amigos, Vinícius Fedel, Icles Rodrigues, Thiago Henrique, Luiz Felipe Zimmermann e Juan Garcês, que, para além das distâncias ou do isolamento pandêmico, sempre estiveram presentes nesse processo.

Ao meu irmão, Diego Prates, por ter sido esse grande exemplo e fazer de mim quem sou hoje.

Aos meus pais, Mariangela e Ademir, por sempre me apoiarem em todos os momentos da minha vida, tenham eles sido fáceis ou não.

À minha esposa, companheira e amiga, Ana Luiza Veríssimo, que, desde aquele dia em que se sentou ao meu lado em um congresso em terras mineiras, tornou-se a razão de tudo.

Como quier qu'ellos son muertos, por el bien que fizieron, es guisado que
non mueran sus nombres d'ellos (Crónica de 1344, p. 702-703)

RESUMO

Na primeira metade do século XIV, Pedro Afonso de Barcelos (1287-1354), filho bastardo do rei Dom Dinis I de Portugal, escreveu duas obras voltadas à produção e representação do passado ibérico: o Livro de Linhagens e a Crónica de 1344. Ambas as obras, entre as décadas de 1360 e 1380, passaram por refundições e transformações, umas mais profundas que outras que, de algum modo, adequaram seus textos às demandas de seu tempo. Acomodado a novos paladares, o passado inicialmente configurado pelo conde de Barcelos preservou muitas de suas características, ao mesmo tempo que outras, mais próximas dos gostos tanto dos anônimos refundidores quanto do público que estes visavam, se acentuavam ou se apaziguavam. Nesse sentido, a partir de uma antropologia histórica da história, fundamentada em autores como Charlie Stewart e Stephan Palmié e preocupada em como um determinado modo de produzir e representar o passado se torna crível àqueles que o consomem, procuramos observar o papel desses historiadores na formatação e reestruturação do passado. O estudo desses processos nos permite compreender como, em um quadro de pouco mais de quarenta anos, duas obras de um mesmo autor e que compunham um determinado projeto autoral, foram absorvidas e remodeladas por diferentes agentes com intenções e desejos próprios que poderiam, inclusive, se opor ao do bastardo régio, ao mesmo tempo que argumentos fundamentais, como a centralidade dos antepassados e do processo de expansão das monarquias ibérico-cristãs, permaneciam, senão incólumes, ao menos próximas dos sentidos imaginados por Pedro Afonso. Tais movimentos nos permitem pensar como a concepção de uma dupla transmissibilidade do passado, ou seja, sobre como o passado fluía ao presente e transmitia determinados valores, mas também, em como ele era transmitido por aqueles que escreviam e cantavam aquelas histórias, configuravam as bases de um passado distinto tanto de um “passado histórico”, característico de uma historiografia moderna, quanto de um “passado exemplar”, pautado na fórmula *magistra vitae*.

Palavras-chave: Historiografia Medieval; Reconquista; Nobreza ibérica.

ABSTRACT

In the first half of the fourteenth century, Pedro Afonso de Barcelos (1287-1354), bastard son of King Dom Dinis I of Portugal, wrote two works focused at the production and representation of the Iberian past: the *Livro de Linhagens* and the *Crónica de 1344*. Over the decades between 1360 and 1380, both works underwent recasts and transformations, some more profound than others, adapting the texts to the demands of their contexts. Accommodated to new tastes, the historical framework initially shaped by the Count of Barcelos preserved many of its characteristics while others, closer to the tastes of both the anonymous recasters and the public they targeted, were accentuated or appeased. From a historical anthropology of history, based on authors such as Charlie Stewart and Stephan Palmié and concerned with how a certain way of producing and representing the past becomes credible to those who consume it, we seek to observe the role of these historians in formatting and restructuring the past. The study of these processes allows us to understand how, in a framework of just over forty years, two works by a same author, which made up a certain authorial project, were absorbed and remodeled by different agents with their own intentions and desires that could even oppose that of the royal bastard, while fundamental arguments, such as the centrality of the ancestors and the process of expansion of the Iberian-Christian monarchies, remained, if not unharmed, at least close to the meanings imagined by Pedro Afonso. Such movements allow us to think about how the conception of double transmissibility of the past, in other words, about how the past flowed to the present and transmitted certain values, but also, how it was transmitted by those who wrote and sang those stories, configured the bases of a past distinct both from a “historical past”, characteristic of a modern historiography, and from a “exemplary past” based on the *magistra vitae* formula.

Keywords: Medieval historiography; Reconquista; Iberian Nobility.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O CULTIVO DO PASSADO	29
2.1 REGIMES HISTORIOGRÁFICOS	30
2.2 ESCREVER, COMPILAR E REFUNDIR	50
3 A HONRA LINHAGÍSTICA	68
3.1 O ALTO SANGUE	68
3.2 AS HERDADES DOS ANTEPASSADOS	103
4 A MEMÓRIA DA RECONQUISTA	130
4.1 DE SAGONEIRA AO SALADO	130
4.2 OS TOPOI NO PORTUGAL TRECENTISTA	152
5 CONCLUSÃO	189
REFERÊNCIAS	194

1 INTRODUÇÃO

Parece que guardava o claro Céu
 A Manuel e seus merecimentos
 Esta empresa tão árdua, que o moveu
 A subidos e ilustres movimentos;
 Manuel, que a Joane sucedeu
 No Reino e nos altivos pensamentos,
 Logo como tomou do Reino cargo,
 Tomou mais a conquista do mar largo.

O qual, como nobre de pensamento
 Daquela obrigação que lhe ficara
 De seus antepassados, cujo intento
 Foi sempre acrescentar a terra cara [...] (CAMÕES, 1572, Canto IV)

Nessas belas e já tão cantadas estrofes de *Os Lusíadas*, poema épico escrito na segunda metade do século XVI pelo português Luís Vaz de Camões (1524-1579), ao rei Dom Manuel I de Portugal (1469-1521), pesava uma espécie de obrigação moral: seus antepassados, reconhecidos conquistadores, os impulsionavam em seus feitos. Enquanto membro da casa de Avis, Dom Manuel possuía um dever, uma missão: seguir os passos de seus antepassados.

Na figura de Dom Manuel, Camões comemorava os mortos da dinastia de Avis – o então rei português carregava em seus ombros o peso da monumentalizada herança avisina. O *topos* da ancestralidade, vale lembrar, não foi uma invenção daquele letrado. Presente em inúmeras culturas espalhadas tanto no espaço quanto no tempo, em maior ou menor grau, os antepassados ocuparam um lugar significativo nos ritos comemorativos de seus descendentes. Ainda em Portugal, mais de duzentos anos antes da primeira impressão de *Os Lusíadas*, Pedro Afonso de Barcelos (1287-1354) retomou, na *Crónica de 1344*, obra de caráter compilatório escrita no segundo quartel do século XIV, o discurso do conde Fernán González acerca do fardo transmitido por seus ancestrais:

E por esto conviene de nós defender muy bien que, si por pecado e por nuestra mengua nos dexamos vencer, sabedes lo que nos acontecería: perderíamos los cuerpos e las almas, e los fijos e las fijas, e las mugeres, e las tierras donde somos naturales e las eredades que nos dexaron los nuestros antecesores, que las ganaron muy bien e como muy buenos que ellos eran. E nós perdelas famos como muy malos e perderíamos la buena fama que avemos ganada por ellos (Crónica de 1344, capítulo CCXVIII, p. 298).

As palavras imputadas ao conde castelhano remontam algumas das características centrais do legado de seus “antecessores”: a *honra*, figurada na bondade, na fama e nas terras deixadas por seus ancestrais, e a *obrigação* de

proteger esses mesmos bens através das gerações. Como as espadas forjadas nas ferrarias medievais, a herança dos antepassados era uma lâmina de dois gumes, pois, se por um lado ela dignificava aqueles homens, ela igualmente impunha um fardo que poderia acarretar prejuízo às suas próprias honras.

Vale lembrar que a palavra *antepassado*, em nossa língua, ilustra um sentido daquilo que antecedeu, algo que passou antes: os ancestrais, os ascendentes de algo ou alguém. Apesar de exógena ao vocabulário português medieval, ela encontra uma contrapartida no substantivo *anteçessor*. Tal vocábulo teve, no decorrer dos séculos XIV e XV, em suas variantes, um significado similar: referia-se àqueles que antecederam os de agora (CUNHA, 2014, p. 212). E é sobre esses *anteçessores* que versaremos no decorrer desta tese. Ou melhor dizendo, de como a nobreza portuguesa do Trezentos percebia a relação entre os homens de sua época e seus antepassados, isto é, do lugar que o passado ocupava no seu presente.

Ora, antes mesmo da consolidação dessas práticas comemorativas em Portugal, entre os séculos XI e XII, o resto da Cristandade Latina foi palco da elaboração de múltiplas histórias daqueles que antecederam nobres e reis. A proliferação dessas narrativas históricas sob formas genealógicas, cronísticas e épicas, naquela altura, salientava a constante necessidade de rememorar o passado à produção de meios de legitimação. A comemoração dessas histórias aproximava as ações de personagens de outros tempos àqueles que escreviam ou ouviam essas narrativas, ao mesmo tempo que dava sentido ao presente, por meio de uma racionalidade que outorgava ao passado um papel de autoridade.

Fosse a remontar os clássicos estudos de Georges Duby acerca da consolidação de uma consciência de linhagem na nobreza e do fortalecimento dessas mesmas famílias (DUBY, 1989), ou aos da historiadora Gabrielle Spiegel sobre a elaboração de vínculos entre carolíngios e capetíngios e os projetos de legitimação da monarquia francesa (SPIEGEL, 1997), esse processo se definiu como um lugar-comum acerca de como os medievalistas observavam os modos pelos quais o passado e presente eram entrelaçados no período que comumente chamamos de Idade Média. Por outro lado, como aponta Jaume Aurell, esse movimento de mitificação das origens dinásticas atrelado a ambições legitimatórias, em especial no âmbito nobiliárquico, tardou a se consolidar no sul da fronteira pirenaica. Boa parte desse tipo de literatura, tão saboreado por reis e nobres ao

norte, encontraria eco em solo ibérico somente no final do século XII, mas, principalmente, a partir dos séculos XIII e XIV (AURELL, 2014, p. 303).

No caso específico do reino portugalense, esses gêneros textuais voltados à produção e representação do passado mais próximos aos gostos laicos e, por conseguinte, distantes do estilo analítico clerical, deram seus primeiros passos em meados do século XIII. Assim, conforme afirma Mattoso, entre os séculos XIII e XIV, a nobreza portuguesa esteve preocupada em cultivar seu próprio passado, movimento este que se tornava perceptível na constituição de uma escrita voltada à ancestralidade dessa fidalguia por meio da compilação de obras como o *Livro Velho*, o *Livro do Deão* e o *Livro de Linhagens* de Pedro Afonso de Barcelos (MATTOSO, 2009, p. 274-276).

Concorrente à escrita desses livros de linhagens em solo lusitano, nessa mesma altura, afloraram as primeiras narrativas cronísticas vertidas na língua portuguesa. Tal movimento pode ser lido na composição de um texto oriundo do final do século XIII, no qual foram comemorados os feitos dos primeiros reis portugueses e que, anos seguintes, após múltiplas cópias e recompilações, chegaria ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, em um documento hoje conhecido como *IV Crónica Breve* (MOREIRA, p. 75-76). Não podemos, é claro, como adverte a historiadora Isabel de Barro Dias, desconsiderar que, de fato, a maior parte dos textos cronísticos portugueses dos séculos XIII e XIV provinha de um regime afonsino e pós-afonsino, caso daquela que, posteriormente, se convencionou chamar de *Crónica Geral de Espanha de 1344* (DIAS, 2000, p. 23).

Formas que se constituíram de modos distintos, as crônicas e os livros de linhagens se diferenciavam e se aproximavam sem ocupar uma o espaço da outra. Porém, seria ainda na primeira metade do século XIV que essas mesmas formas seriam entrelaçadas em dois textos que mesclavam esses gêneros historiográficos – falamos aqui do *Livro de Linhagens* e da *Crónica de 1344*. Se tais obras comungavam não apenas de temas similares, mas também de concordâncias formais e de intenções políticas, isso se deve, entre outros aspectos, à singularidade de sua autoria pelas mãos e ordens do conde de Barcelos.

Filho bastardo de Dom Dinis I (1261-1325) e, provavelmente, de uma dona oriunda da nobreza do reino, conhecida como Grácia Froes, Pedro Afonso foi um importante personagem da sociedade portuguesa do Trezentos. Nutrido na corte régia, algo que não era incomum aos bastardos daquela altura que circundavam a

corde e o rei, isso permitiu a ele um alto nível educacional – algo que acabou por influir no seu afincamento pela produção escrita, materializado nos textos supracitados, mas também em algumas cantigas. Conde desde 1314, título outorgado por seu pai, o bastardo régio exerceu um importante papel diplomático no conflito entre Dinis I e o então infante Afonso, o que acabou por acarretar seu exílio em terras castelhanas entre os anos de 1317 e 1322, período no qual pôde ter contato com a variada produção do *scriptorium*, de seu tataravô Afonso X de Castela (1221-1284).

Sob ordens de seu irmão, o infante e futuro rei Afonso IV (1291-1357), retornou para Portugal e coordenou esforços ao estabelecimento da paz no reino, em 1324. Após a guerra civil, a excetuar um breve período no qual atuou como embaixador na corte castelhana e em sua própria tentativa de participar da aliança entre os reinos de Castela e Portugal, frente à incursão dos merínidas na península, Pedro Afonso se afastou da atribulada vida da corte e das atividades políticas e militares, fazendo dos paços de Lalim sua principal morada.

Em seu exílio, o conde de Barcelos teve a oportunidade de realizar suas primeiras pesquisas que, posteriormente, resultariam na elaboração de seus textos. Assim, ainda em 1325, o conde deu início a uma redação inicial de seu nobiliário que seria findado após a Batalha do Salado, em 1340. Constituído como uma genealogia das principais famílias nobres de Portugal, Galícia e Castela, o *Livro de Linhagens* se caracterizava justamente por não se limitar às fronteiras do reino português, ao mesmo tempo que definia o protagonismo de uma fidalguia hispânica. Eram esses “fidalgos de Espanha” responsáveis pela Reconquista dos territórios godos perdidos em 711, e a função de seu livro, como acentua o próprio conde, era lembrar os reis daqueles que conquistaram e ampliaram seus senhorios.

Iniciada, provavelmente, após os idos da Batalha do Salado, a *Crónica de 1344*, por sua vez, se vinculava a uma tradição historiográfica que remontava aos escritos de Isidoro de Sevilha (560-636), ao constituir uma história universal que principiava com a Criação e que encontrava seu fim no território da Espanha. Centrada em uma história de reis astur-leoneses, castelhanos e portugueses, intercalada por canções de gesta prosificadas, como as narrativas de Fernán González e de Rodrigo Díaz de Vivar, a crônica de Pedro Afonso incidia em uma espécie de relação espiral com o tempo, que culminava justamente na vitória cristã contra os muçulmanos, em 1340 (FERREIRA, 2010, p. 4).

É preciso lembrar que, como aponta o historiador Alejandro García-Sanjuán, a ideia de que a história seria escrita pelos vencedores, repetida como uma fórmula ao longo das décadas, justamente em busca de alternativas historiográficas às narrativas predominantes, compõe parte do próprio êxito de um determinado grupo. A primazia do ponto de vista dos vencedores, segundo o autor, daria seguimento a suas vitórias (GARCÍA-SANJUÁN, 2021, p. 186). Neste sentido, o próprio ato de escrever tais histórias – como o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344* – configurariam um modo de ofertar continuidade e comemorar as recentes conquistas cristãs e, em especial, a Batalha do Salado.

Não podemos deixar de mencionar que a narrativa dessas vitórias cristãs, pressupunha, ou ao menos retomava, um código textual balizado tanto no caráter anti-natural da conquista árabe-berbere no século VIII, sempre associado a um movimento de invasão, quanto em um princípio que associava as terras peninsulares aos cristãos. Essa concepção dual, como igualmente destaca García-Sanjuán, reitera os movimentos bélicos empreendidos por árabes e berberes em 711 como uma invasão, isto é, a tomada de territórios que originalmente não seriaM seus, ao mesmo tempo que a chamada *Reconquista*, pressupõe um direito natural dos cristãos ao controle territorial da península (GARCÍA-SANJUÁN, 2021, p. 189-191).

O emprego do vocábulo *Reconquista* ao estudo da Península Ibérica medieval, como veremos ao longo das próximas páginas, compreende um profícuo campo de discussão. Seja por uma inexistência *ipsis litteris* desse conceito na documentação da altura ou por um profundo vínculo com o nacionalismo espanhol, o uso do conceito não é de longe consensual dentro dos círculos acadêmicos.

No entanto, como procuramos demonstrar, a Reconquista ainda pode ser considerada não apenas uma categoria útil à análise das realidades ibérico-cristãs na Idade Média, como também necessária, tendo em vista que, se as evidências que vinculam os cristãos do norte peninsular – populações que ficaram fora da órbita do poder omíada no século VIII – aos godos são envoltas de controvérsias, e a própria ideia de que o elo entre godos e asturianos se transformava em um direito primordial sobre aqueles territórios – a invisibilizar os múltiplos povos que ali viveram ao longo das centúrias – é igualmente problemática, não podemos desconsiderar que, de fato, entre os séculos XI e XV, os cristãos peninsulares elaboraram a ideia de uma re-conquista.

Dada a sua complexidade, optamos por distinguir dois modos de apresentar essa categoria: a primeira, com “R” maiúsculo, compreenderia o movimento de expansão das monarquias cristãs peninsulares entre os séculos XI e XIII, isto é, aquilo que compreende a conquista cristã dos territórios de Al-Andalus; a segunda, com “r” minúsculo, por outro lado, abarcaria uma concepção sobre como esse movimento expansionista, mas também como a própria conquista árabe-berbere que o antecedeu, foi percebido e produzido pelos letrados cristãos do período.

Voltemos aos textos. Sobre a autoria da *Crónica de 1344* e do *Livro de Linhagens*, é preciso acentuar o seu carácter conjectural. Apesar de ser uma problemática já há muito explorada pelos estudos históricos e filológicos, dentro e fora de Portugal, vale aqui retomar alguns pontos que, em nossa perspectiva, são essenciais para compreendermos os projetos autorais de Pedro Afonso e a consolidação de um labor historiográfico no Trezentos lusitano. Como aponta o historiador José Mattoso, a própria presença do autor no prólogo da narrativa nos indica a provável responsabilidade do conde na elaboração do *Livro de Linhagens*: “[...] eu, conde dom Pedro, filho do mui nobre rei dom Denis [...]” (*Livro de Linhagens*, Prólogo, p. 55). Outro dado que nos permite cimentar a autoria de Pedro Afonso é a referência negativa de um personagem opositor do conde, Gomes Lourenço de Beja, objeto de desprezo em uma de suas cantigas de escárnio (MATTOSO, 1980, p. 47-48).

Já no caso da *Crónica de 1344*, as evidências que permitiram colocar Pedro Afonso como seu autor são apenas circunstanciais, fator que, conforme o filólogo Luís Filipe Lindley Cintra, não nos impede de colocar o conde como um de seus prováveis autores. Dados como a origem portuguesa do texto ou mesmo as fontes disponíveis pelo seu redator, que coincidiriam com aquelas às quais o bastardo régio teve contato nos tempos de redação do *Livro de Linhagens*, viabilizariam a hipótese que o autor do nobiliário era o mesmo da crônica (CINTRA, 2009). No entanto, pela sua circunstancialidade, outros autores foram aventados com o decorrer do tempo, caso do rei castelhano Afonso XI (1311-1350). A filóloga Ingrid Vindel Pérez, por exemplo, destaca como o mesmo argumento que imputa a autoria do conde de Barcelos – a utilização do *Livro de Linhagens* como fonte de elaboração da *Crónica* – serviria para fundamentar a ideia de que o monarca de Castela foi responsável pela redação da *Crónica de 1344*, pois, além de um amigo próximo de Pedro Afonso, ele compartilhava seu gosto pelo passado (VINDEL PÉREZ, 2015, p. 38).

Ainda segundo Vindel Pérez, a hipótese da autoria de Pedro Afonso se mostraria frágil por se suportar somente em dados linguísticos e documentais – como os portuguesismos presentes na primeira redação castelhana – com pouca ou mesmo nenhuma preocupação com o conteúdo político da crônica. Se levada a cabo uma análise das intenções políticas desse texto, ela não responderia aos interesses do reino portugalense e sim da centralidade de Castela no processo da Reconquista (VINDEL PÉREZ, 2015, p. 18-38).

Contudo, a hipótese de Vindel Pérez esbarra em dois problemas: 1) uma relação “nacionalista” com a historiografia medieval; 2) um desconhecimento das intenções políticas do conde de Barcelos. Historiadores como Maria do Rosário Ferreira (2010a) e Filipe Alves Moreira (2015) apontam como Pedro Afonso possuía uma visão hispanista centrada nos grandes homens da península, visão que poderia ser resumida no principal objeto de sua outra obra historiográfica, isto é, as linhagens dos fidalgos de Espanha. Por fim, seria uma interpretação um tanto quanto moderna assumirmos que, em pleno período medieval, um fidalgo tomaria suas posições somente por sua naturalidade. No caso do bastardo de Dom Dinis, mesmo que filho do rei de Portugal, este possuía igualmente vínculos de sangue com outros reinos ibéricos, sem contarmos aqui seu período em exílio e suas amizades firmadas em Castela.

Fundamentadas em uma visão hispanista que tecia uma história daqueles que conquistaram a Espanha, tanto a *Crónica* quanto o *Livro de Linhagens* se assemelhavam às perspectivas de Pedro Afonso sobre o passado, presente e futuro da península. Entretanto, para além da autoria desses textos, nos esbarramos em um segundo problema fundamental e que, igualmente, sustenta as próprias intenções desta pesquisa: os manuscritos originais de ambas as obras se perderam, restando-nos apenas traduções, cópias e refundições posteriores, editadas no decorrer dos séculos XIV e XV.

No caso do *Livro de Linhagens*, seu texto passou por duas refundições anônimas, uma entre 1360-1365 e outra entre 1380-1383. Esse primeiro refundidor, como destaca Mattoso, comungava do mesmo interesse genealógico de Pedro Afonso e muitas de suas intervenções se destacariam justamente pela atualização da descendência de algumas famílias. Provavelmente, um canonista ou jurista, esse refundidor poderia ser alguém próximo do Frei Álvaro Gonçalves Pereira (c. 1300-c.1375) ou mesmo o próprio frei que, como veremos adiante, também foi um

personagem importante para a segunda refundição da obra (MATTOSO, 1980, p. 41-50).

A referida segunda refundição, por outro lado, se caracterizaria menos por uma preocupação genealógica e mais por uma exaltação da linhagem portuguesa dos Pereira e, especificamente, do Frei Álvaro Gonçalves, como se evidencia no título XXI do livro, o mais narrativo da obra e que culmina nos feitos da Batalha do Salado. Assim, nas palavras de José Mattoso, seria muito difícil imaginar que esse segundo refundidor não fosse alguém próximo ao Prior do Hospital. Dentre os possíveis autores, Mattoso aponta um membro da família dos Lobeira e refundidor do *Amadis de Gaula*, Vasco Lobeira (MATTOSO, 1980, p. 41-50). A historiadora Fátima Regina Fernandes, por outro lado, a partir de suas pesquisas prosopográficas, aponta outros nomes possíveis de encamparem essa refundição, como o do neto de Rui Gonçalves Pereira e antigo criado na casa do Prior, Álvaro Gonçalves Camelo (FERNANDES, 2013, p. 98-99).

Já a *Crónica de 1344*, se comparada ao nobiliário, possui uma tradição manuscrita muito mais complexa, tanto por seu caráter esparso quanto linguístico. Sobre sua primeira redação, ordenada sob a égide de Pedro Afonso, não detemos qualquer vestígio de sua existência em língua portuguesa, permanecendo-nos apenas traduções castelhanas preservadas em manuscritos do século XV. Essa crônica, segundo Ferreira (2015), teria ainda, por volta de 1400, sofrido uma série de interpolações que resultariam em uma redação distinta daquela imaginada pelo conde de Barcelos ao se aproximar de um modelo afonsino, principalmente voltado às seções iniciais da obra. Contudo, mesmo que preservada em português, essa segunda redação não conteria tanto as histórias dos reis de Portugal quanto os feitos empreendidos pelos reis de Castela e Leão após a morte de Fernando III, o Santo (1201-1252), conservados somente em manuscritos castelhanos dos séculos seguintes (FERREIRA, 2015, p. 4-5).

Sobre a datação dessa segunda redação, a historiadora Isabel de Barros Dias aponta que, no lugar de pensarmos em um marco mais amplo, tal como foi proposto por Cintra, seria possível delinear, com base na omissão do caráter imperialista em resposta a uma ideologia afonsina e pós-afonsina, sua composição na década de 1380, isto é, próxima da segunda refundição do *Livro de Linhagens* (DIAS, 2000, p. 74-77). Ainda segundo a autora, apesar de não sabermos quem foi o responsável por essa segunda redação da *Crónica*, seria possível, por meio de vestígios

presentes em seu texto, delinear um perfil do autor. A partir desse “retrato”, Dias indica que esse homem foi alguém próximo ou vinculado a algum grupo de mendicantes e familiar tanto com a literatura dos espelhos de príncipe quanto com outros escritos saboreados na corte, podendo, inclusive, ser um tradutor desse tipo obra (DIAS, 2016, p. 10-21).

Os textos de Pedro Afonso, como vimos, contaram com uma complexa difusão em sua época. Ao considerarmos a autoria do conde tanto da *Crónica* quanto do *Livro de Linhagens*, nos deparamos com documentos escritos na primeira metade do século XIV e que, nas décadas de 1360 e 1380, passaram por refundições e transformações, umas mais profundas que outras que, de algum modo, adequaram seus textos às demandas de seu tempo. Acomodado a novos paladares, o passado, inicialmente configurado pelo bastardo de Dom Dinis, preservou muitas de suas características, ao mesmo tempo que outras, mais próximas dos gostos tanto dos anônimos refundidores quanto do público que estes visavam, se acentuavam ou se apaziguavam.

Trata-se aqui de observar o papel desses historiadores na formatação e reestruturação do passado, e considerar como estes articularam o passado – ou os passados – aos seus presentes. O estudo desses processos nos permite compreender como, em um quadro de pouco mais de quarenta anos, duas obras de um mesmo autor e que compunham um determinado projeto autoral, foram absorvidas e remodeladas por diferentes agentes com intenções e desejos próprios que poderiam, inclusive, se opor ao do conde de Barcelos, ao mesmo tempo que argumentos fundamentais, como a centralidade dos antepassados e do processo de expansão das monarquias ibérico-cristãs, permaneciam, senão incólumes, ao menos próximas dos sentidos imaginados pelo autor do *Livro de Linhagens* e da *Crónica de 1344*.

No que tange ao desenvolvimento desta pesquisa, optamos pela edição crítica do *Livro de Linhagens*, empreendida por José Mattoso (MATTOSO, 1980), a observar tanto o material que podemos identificar originalmente escrito por Pedro Afonso, quanto o de autoria dos anônimos refundidores. Já no caso da *Crónica de 1344*, elegemos a edição crítica da tradução castelhana da primeira redação, realizada por Ingrid Vindel Pérez (VINDEL PÉREZ, 2015), enquanto, para segunda redação, nos voltamos à publicação da versão portuguesa de Luís Filipe de Lindley

Cintra (CINTRA, 2009) e à tradução castelhana dos reinados de Afonso X a Afonso XI, editada por Maria do Rosário Ferreira (FERREIRA, 2015).

Para compreendermos a racionalidade que dava sentido e autoridade ao tempo entre os reis e fidalgos portugueses do Trezentos, optamos por tomar esses escritos como uma porta de entrada, sem, é claro, desconsiderar as intenções sociais e políticas subjacentes a esses discursos. A riqueza desses tipos documentais, aquilo que o historiador italiano Carlo Ginzburg definia igualmente enquanto seu “valor etnográfico” (GINZBURG, 1991, p. 15), encontra-se não apenas nas histórias narradas pelo conde e os anônimos refundidores, mas em pequenos indícios, gestos e códigos de conduta que se interconectam a um modo próprio de experimentar o tempo. Fosse um discurso imputado aos nobres portugueses na Batalha do Salado, que clamava uma aproximação entre antepassados e descendentes (Livro de Linhagens, Título XXI, parágrafo 15, p. 245), ou as palavras de uma senhora que se remetiam a uma ordenação cultural na qual a estirpe de um nobre e seu lugar na hierarquia social se estabeleciam a partir de um elo entre o sangue e a terra (Crónica de 1344, capítulo CCXLVI, p. 664).

“Outras épocas, outros costumes”. Com essas palavras, o antropólogo Marshall Sahlins definia *outras* possibilidades de apreensão de *outros* modos de concepção do passado. Em suas palavras, ordens culturais distintas possuem lógicas singulares de ação e de consciência histórica (SAHLINS, 1990, p. 62). A historicidade moderna¹, apreendida como um fluxo do passado ao futuro mediado pelo presente, seria, portanto, apenas um dos modos pelos quais os indivíduos poderiam compreender o tempo. Outras ordens culturais possuiriam modos diferentes de concebê-lo.

Como já destacamos (ANDRADE, 2020), a possibilidade de uma antropologia histórica da história nos permite pensar uma ampla diversidade de modos de historicização, isto é, os mecanismos pelos quais o passado poderia ser produzido e representado para além de uma tradição moderna e ocidental (PALMIÉ; STEWART, 2016, p. 207-226), não enquanto modalidades “primitivas” ou formas embrionárias de uma historicidade moderna – como no caso das historiografias medievais – mas

¹Cabe destacar que a palavra “moderna” é aqui empregada não como relativa a uma determinada temporalidade, mas a um tipo ideal proposto pelo historiador Reinhart Koselleck à compreensão das formas de experimentar o tempo marcado entre os anos de 1750 e 1850.

como esses mesmos modos de produzir e representar o passado se tornaram críveis àqueles que os consumiam.

A fim de apreendermos esses gestos, o próprio ato de escrever essas “estórias”, no primeiro capítulo desta tese, nos voltamos à inquirição dos modos pelos quais portugueses, mas também castelhanos – a considerar a filiação dos escritos de Pedro Afonso para com o reino vizinho – cultivavam seus passados na altura dos séculos XIII e XIV. De tal modo, procuramos identificar os regimes historiográficos entrelaçados pelo conde de Barcelos e os anônimos refundidores, sem desconsiderar, é claro, as especificidades de cada um deles. Assim, iniciamos um processo de contextualização dessas obras, com vistas às suas respectivas modalidades de produção e representação do passado, isto é, os textos neo-isidorianos como os de Lucas de Tuy (-1249) e Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), as canções de gesta dedicadas a personagens como Fernán González e El Cid, a tradição senhorial materializada nos livros de linhagens, a crónica portuguesa do final do século XIII preservada na mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e, por fim, o fazer historiográfico afonsino e pós-afonsino. Examinamos ainda os meios pelos quais o passado era preservado, tanto nos mosteiros quanto nas cortes, e os sentidos dados para estes exercícios de cultivo, entre as empresas de compilação de textos, as múltiplas cópias desses manuscritos, bem como as refundições que não só acrescentavam, mas transformavam esses receptáculos de memória.

Já em um segundo capítulo, nos debruçamos sobre um dos aspectos centrais dessas “estórias” – a compreensão de uma honra linhagística transmitida *dos* antepassados aos descendentes ou, como veremos ao longo das próximas páginas, *entre* antepassados e descendentes. Nesse momento, procuramos inquirir aqueles que seriam os protagonistas dessas narrativas, isto é, os reis e fidalgos de Espanha. Tal movimento se justifica no intuito de darmos sentido a esse protagonismo e de como as disputas e hierarquias entre os poderes régio e nobiliárquico em Portugal influíam no papel dado aos nobres e reis nos escritos de Pedro Afonso, mas também as acentuações e transformações resultantes de suas posteriores refundições. Ainda nesse processo, voltamo-nos ao atributo definido por aqueles homens como um princípio legitimador, o alto sangue do qual advinham. Buscamos delinear como esse sangue poderia influir em gerações vindouras e como as ações empreendidas

por aqueles personagens poderiam dignificar ou macular as honras de suas linhagens.

Nas vias finais desta tese, em um terceiro e último capítulo, analisamos aquele que era ao sul da fronteira pirenaica, senão o motor narrativo, ao menos o palco no qual essas “estórias” se desenlaçavam: o conflito entre cristãos e muçulmanos. A consolidação de uma memória acerca do enfrentamento entre os cristãos peninsulares e os conquistadores que cruzaram as Colunas de Hércules em 711 se tornou crucial ao desenvolvimento de um imaginário hispânico e no próprio lugar social daqueles homens. A seguir essa lógica, examinamos a elaboração de um discurso imbuído por um trauma após a perda da Espanha, no qual o pertencimento territorial afirmava uma relação temporal com o solo ibérico, ao mesmo tempo que talhava um modo de agir tanto na defesa desses espaços, quanto na reconquista daqueles que foram perdidos. Ao fim e ao cabo, buscamos mapear as narrativas bélicas dessa historiografia portuguesa trecentista e pormenorizar os diálogos inter e intratextuais destas e como, do projeto autoral do conde de Barcelos às interpolações dos anônimos refundidores, a Reconquista da Espanha se desenvolveu a partir de *topoi* literários que principiavam com a derrota do rei Rodrigo na foz do Guadalete e culminavam na vitória luso-castelhana da Batalha do Salado.

Os caminhos pelos quais optamos seguir no decorrer desta tese, de fato, já foram parcialmente trilhados pelos estudos dedicados à historiografia portuguesa do Trezentos. Mais do que isso, eles se inserem em uma das principais linhas interpretativas da medievalística lusófona dos séculos XX e XXI, norteada por autores como José Mattoso, Luís Krus, Fátima Fernandes, Marcella Guimarães e Maria do Rosário Ferreira, para citarmos apenas alguns nomes. Nessa perspectiva, os escritos voltados à produção e representação do passado, tais como as crônicas e os nobiliários, firmavam-se com base em uma relação na qual o passado, enquanto um lugar de autoridade, era agenciado por esses historiadores, a fim de legitimar os projetos políticos destes ou daqueles que os suportavam. Mattoso, por exemplo, aponta como os livros de linhagens, compostos entre os séculos XIII e XIV, se definiam a partir do contexto de uma política anti-senhorial dinisiana e, concomitantemente, ao processo de distinção social do estatuto nobiliárquico (MATTOSO, 1999, p 12).

Algo muito próximo poderia ser dito das crônicas – um gênero usualmente atrelado às cortes régias – compostas, naquela altura, pois, tal como afirma Vinde Pérez, esses textos serviam, de modo geral, enquanto suportes de legitimidade daqueles que ordenavam sua composição. A função desses escritos, segundo a autora, transitava entre um caráter modelar, quase como um espelho de príncipes voltado à educação daqueles que leriam ou ouviriam aqueles feitos no futuro, e um princípio legitimador figurado na memória positiva legada por um determinado monarca (VINDEL PÉREZ, 2015, p. 23-24)

Se as crônicas e os livros de linhagens estavam intimamente atrelados às conjunturas políticas de sua época, esses estudos igualmente se voltavam à multiplicação – e transformação – de seus manuscritos. A seguir essa linha, os historiadores Filipe Alves Moreira e Arthur Askins denotam, por exemplo, como na ampla circulação da *Crónica de 1344*, entre suas cópias e refundições posteriores ao trabalho de Pedro Afonso, como seus manuscritos estiveram associados aos projetos políticos e funções de legitimidade em seus respectivos espaços de produção (MOREIRA; ASKINS, 2015, p. 67-71).

Ainda no debate acerca das crônicas, a historiadora Isabel de Barros Dias destaca como essas mutações resultantes das múltiplas cópias não eram algo incomum ao labor historiográfico ibérico. O próprio regime afonsino e pós-afonsino, no qual se inseriam os trabalhos de Pedro Afonso, resultava de uma constante *translatio*, em que não apenas palavras eram traduzidas, mas as próprias ideologias, de modo que esses textos oriundos de uma mesma família transitavam ora em aportes à figura régia, outrora a uma defesa do estamento nobiliárquico (DIAS, 2000, p. 6).

Tais autores se entropõem, como vimos, em uma linha interpretativa que não seria sequer exclusiva aos estudos da Península Ibérica – desde Duby, Spiegel, entre outros historiadores, a compreensão acerca do ofício de produzir e representar o passado no medievo estava intimamente associada ao campo político do presente. Entretanto, como as histórias daqueles inúmeros antepassados legitimavam um estamento social ou mesmo um reino? De que maneira e por que o passado produzia legitimidade no presente?

Tal como afirma Jaume Aurell, a sociedade medieval se aproximava aos termos de uma sociedade tradicional – lenta, mais atenta ao que permanecia do que ao que se transformava, de modo que os governantes medievais suportavam uma

parcela de sua legitimidade e poder na autoridade do passado (AURELL, 2016, p. 23-24). Ora, tais considerações merecem alguns questionamentos. Não subjaz nessa imputação de um qualitativo “tradicional” à sociedade medieval uma simplificação das complexidades tanto das práticas desses indivíduos medievais quanto “tradicionalis”? Não se torna necessária uma complexificação dos elos entre uma autoridade do passado e a produção da legitimidade? É, justamente por esses caminhos e questões, que procuramos seguir esta tese – seu fundamento se institui enquanto um modo de situar esse universo que é, por fim, tão distinto do nosso.

Ora, pensar a produção da historiografia portuguesa trecentista e o lugar do passado nas vidas daqueles homens incide na resolução de dois problemas: 1) como esse passado era preservado ou inventado; 2) como o passado influía no presente, isto é, qual seu grau de significância naquela realidade. No âmbito português, o historiador Luís Krus apontou como, por exemplo, a “memória da nobreza”, no lugar de se restringir a três ou quatro gerações, se estende no tempo, a permitir assim àqueles nobres se pensarem por meio de conceitos temporais como a própria linhagem. Procurava-se cultivar não somente uma história do patrimônio material de uma família – suas terras e direitos adquiridos –, mas também vinganças, feitos bélicos e alianças (KRUS, 1982, p. 348). Uma modalidade de cultivo do passado que se instaurava por meio de duas facetas que, de um modo geral, combinavam-se nessas práticas mnemotécnicas: se preservava tudo que ou ensinasse os descendentes de uma determinada família hábitos de conduta ou que aumentassem o prestígio destes.

A produção e preservação dessas memórias nobiliárquicas se deram ao longo dos séculos XII e XIV, em um processo de circulação entre os mosteiros e as cortes lusitanas. Uma das primeiras modalidades de elaboração dessas memórias se firmou a partir da língua dos jograis – seus cantares, caracterizados por versos propícios à memorização, configuravam-se enquanto simulacros de um passado épico. Um passado que serviria como fonte aos monges de mosteiros apadroados pelas famílias nobres do reino na elaboração das genealogias dessas mesmas famílias e que, no caso de Pedro Afonso, posteriormente, comporiam o acervo que fundamentaria tanto o *Livro de Linhagens* quanto a *Crónica de 1344* (KRUS, 1982, p. 349).

Na tecitura dessas memórias, o prestígio acabava por ser um dos fatores essenciais à própria constituição daqueles homens. Esse prestígio, importa destacar,

fazia-se presente por inúmeros signos materiais e simbólicos, como o vestuário e os cargos oficiais que ocupavam nas cortes, até suas respectivas ancestralidades. Nas palavras de Krus, “se acreditava que as virtudes e valentia se transmitiam por via hereditária: cada família possuía os seus carismas que se transmitia pelo sangue” (KRUS, 1982, p. 348-349).

O sangue, contudo, como pretendemos demonstrar no decorrer desta tese, transferia entre os membros de uma linhagem não apenas valores positivos e louvados por aquele estrato social, mas também, valores negativos – os descendentes podem herdar de seus antecessores tanto a honra quanto a desonra. Ainda vale lembrar que a transferência dos carismas daqueles que antecederam os reis e fidalgos de Espanha, na altura do século XIV, não configuraria um movimento passivo destes. Tal como uma terra que é herdada e perdida, a honra dos antepassados não é um presente eterno; ela prescinde da ação daqueles que a herdam, de modo que nem todo homem que adviesse de um “alto sangue” seria um bom homem.

A transmissão não era um conceito exógeno à realidade medieval. Por exemplo, além das fronteiras pirenaicas, a elaboração da doutrina da *translatio imperii* preconizava a possibilidade de que a herança romana foi transmitida ao presente. Apesar de no reino português não encontrarmos um fundamento similar, a ideia de transmissão, como vimos em Krus, foi crucial ao constituir o lugar do passado naquela sociedade. No entanto, para além do caráter prestigiante do passado, alicerçado na crença de sua transmissibilidade, ela igualmente abarcava os meios de interlocução dos personagens do presente para com aquele passado, isto é, suas “estórias”. Dos cantares das cortes às genealogias dos mosteiros, das bibliotecas peninsulares ao paço de Lalim, das palavras ditas às suas múltiplas refundições, o passado dos reis e nobres daquela terra se firmava na transmissão e circulação do mesmo passado.

As nossas hipóteses acerca do lugar que o passado ocupava no Portugal trecentista, como o leitor já pode imaginar, assentam-se nessa dupla potencialidade de transmissão do passado. A primeira, como vimos, configurava-se como uma transmissão ativa, que dependia tanto das ações honradas dos antepassados quanto de seus descendentes. A segunda se alicerçava em um longo processo de transmissão do passado, igualmente ativo, por meio das múltiplas metamorfoses daquelas “estórias”, fossem elas cantadas em versos ou

materializadas em pergaminhos. Essas narrativas, como já apontou Isabel de Barros Dias, por meio daqueles que as moldavam, adequavam-se às respectivas realidades sociais e aos desejos políticos de seus redatores. Voltamos, assim, à distinção isidoriana entre a *res gestae* e a *historia rerum gestarum*, à transmissão dos feitos ao presente, mas também à transmissão das narrativas desses feitos. .

2 O CULTIVO DO PASSADO

Os esparsos indícios legados pelo historiador português, no entanto, nos permitem refletir sobre suas possibilidades interpretativas. Ao opor uma tradição que remonta às famílias nobiliárquicas portuguesas, castelhanas e galegas a outra mais próxima dos ambientes clericais e cortesões, Mattoso demonstrava como a compreensão de uma tradição historiográfica era recortada pelos gêneros nos quais aqueles textos eram vertidos e, ao fim e ao cabo, pelo lugar social que a história ocupava. Se a chamada tradição senhorial, vinculada à alta nobreza ibérica, essencialmente preocupada com temas como linhagem e honra e, de modo usual, transmitida a partir de uma grade perceptual genealógica², a tradição neo-isidoriana empreendida por clérigos próximos das cortes régias, tendia à prosa característica de um gênero cronístico (MATTOSO, 2009, p. 259-260).

No intuito de ainda apurarmos essa categoria – e seus ganhos heurísticos ao entendimento dos mecanismos subjacentes aos processos de escrita da história no Portugal trecentista – exploremos aqui a ideia de tradição, mesmo que para além de um universo historiográfico. Vejam, o vocábulo A aferição de formas anteriores à consolidação de um regime moderno de história, fenômeno vinculado às transformações ocasionadas em meados do século XVIII, enquanto formas historiográficas, não é um reflexo usual, ou ao menos não deveria ser, dos historiadores preocupados com modalidades pré-modernas de produzir e representar temporalidades pretéritas. A aporia de que a disciplina histórica seria incapaz de codificar outras modalidades de relação com o passado, pré-modernas ou não ocidentais, constituída com atenção especial nas últimas décadas pelos mais variados campos disciplinares, configurou um problema central àqueles que buscam entender como diferentes sociedades, tanto no tempo quanto no espaço, produziam e representavam esses passados. Problemática que se cristalizava a partir da seguinte indagação: a história, como um parâmetro balizador, seria capaz de significar essas outras modalidades?

Para o historiador Fernando Nicolazzi, justamente ao se debruçar acerca de uma modalidade não-usual de produção e representação do passado, isto é, distinta

²As chamadas “grades perceptuais”, como veremos no decorrer deste capítulo, formam parte do ferramental teórico-metodológico constituído pela historiadora Gabrielle Spiegel no final do século passado.

daquela apregoada nos fundamentos de uma história científica, os códigos disciplinares firmados em em um consenso que definia essas práticas historiográficas não só não eram requisitos impreteríveis para essas outras modalidades, como também conformavam apenas uma das formas possíveis de se lidar com o passado. A história, nas palavras de Nicolazzi, seria apenas uma das muitas “culturas de passado”, isto é, um dos muitos modos pelos quais o passado poderia ser cultivado, protegido e nutrido, bem como significado no seio de um determinado tempo presente. (NICOLAZZI, 2019, p. 224-226).

Ora, mesmo se nos atermos ao período que chamamos de medieval, as múltiplas formas pelas quais as sociedades latino-cristãs produziam e representavam o passado não se encontravam isentas desses questionamentos. Fossem relacionadas à impossibilidade de uma historiografia medieval, dada a diversidade de gêneros textuais da altura e a ausência dos parâmetros disciplinares atuais, ou a um emprego “automatizado” do vocábulo história aos escritos produzidos na altura, crônicas, genealogias e hagiografias, de um modo ou de outro acabavam por recair nas teias aporéticas de uma “história antes da história”.

Não se trata aqui de adentrarmos as complexidades desse debate³ ou mesmo assumirmos essas culturas de passado enquanto um modo unívoco de apreender essas práticas presentes na Cristandade Latina, mas pensarmos como essas sociedades cultivavam seus passados. As proposições de Nicolazzi, pautadas na acepção latina do vocábulo cultura, que transitava em um campo semântico remetido ao cuidado, nos permitem traçar outros olhares sobre como, no Portugal trecentista, o passado era, de fato, cultivado. De tal modo, pretendemos, neste primeiro capítulo, compreender como, na altura do século XIV, o passado era produzido e representado, não somente atrelado ao processo de escrita dessas obras, mas também circulado entre bibliotecas laicas e clericais, copiado em manuscritos diversos e mesmo reforjado de acordo com os anseios de outros historiadores e outros públicos.

2.1 REGIMES HISTORIOGRÁFICOS

³Para uma melhor compreensão desse debate, recomendamos a leitura de ANDRADE, R. P. É possível uma história da historiografia medieval? *História da Historiografia*, v. 13, n. 33, p. 39-58, 2020.

O historiador José Mattoso, ao se acerrar das fontes reunidas pelo conde de Barcelos à execução de suas obras, reforçou a hipótese, asseverada já por Diego Catalán, de que em meados do século XIV existiu uma tradição historiográfica portuguesa dissociada de outra tradição marcadamente de origem leonesa-castelhana. Sem precisar plenamente o que entendia como uma “tradição historiográfica”, a não ser a ideia de que no século XIV uma certa tradição senhorial se desenvolveu paralelamente a outra tradição denominada por ele enquanto neo-isidoriana, Mattoso pouco explorou os sentidos dessa categoria analítica (MATTOSO, 2009, p. 259-260). tradição está associado à compreensão de que um determinado fenômeno não apenas se consolidou, mas foi continuado pelos indivíduos de uma época. Uma tradição literária, por exemplo, constituiria-se a partir da transmissão de certos padrões e elementos estéticos no tempo. Não será preciso dizer que nosso intuito não é justapor o conceito de uma tradição literária ao de sua contrapartida historiográfica, contudo, tal comparação nos faculta esmerar o que entendemos enquanto essa aglutinação de elementos e padrões textuais voltados à produção e representação do passado.

Se a tradição historiográfica, enquanto uma categoria analítica, ainda merece certa complexificação, o mesmo não pode ser dito de outras modalidades de apreensão do fazer histórico formuladas nas últimas décadas. Tomemos como exemplo a noção de *operação historiográfica*, proposta por Michel de Certeau no final do século passado. Ao questionar o que define o produto “fabricado” pelo historiador em seu próprio fazer, Certeau remonta ao processo de artificialização do passado e sua transformação em uma outra “coisa”, a história escrita. Esse processo, nomeado pelo autor de operação historiográfica, seria compreendido a partir de uma inter-relação entre um lugar, uma prática e uma escrita. Isto é, ele não se resumia sequer ao espaço ocupado por esses historiadores, aos procedimentos de análise de uma determinada época ou aos modos de construção do texto, mas sim a uma conjunção desses fatores (CERTÉAU, 2011, p. 46-68).

Não será preciso dizer que as proposições de Certeau se centram no fazer do historiador, atrelado principalmente ao produto de sua fabricação. Não que exista qualquer problema nessa centralidade, afinal, é a partir dela que resulta o produto historiográfico. Contudo, se desejamos compreender as formas pelas quais o passado foi cultivado no Portugal trecentista, devemos igualmente nos atentar tanto a um entendimento amplo do que definiria a história quanto como o próprio tempo

era experienciado por aqueles que produziam e consumiam essas narrativas. Um entendimento que poderia ser alcançado, conforme sugere o historiador Fernando Nicolazzi, a partir de outra categoria analítica: o *regime historiográfico* (NICOLAZZI, 2017, p. 25-26).

O regime historiográfico, como destacam Mudrovcic (2013, p. 12) e Nicolazzi (2017, p. 26-27), enquanto uma ferramenta heurística, nos permite compreender como um *regime de historicidade*⁴ influi, de diferentes maneiras, em determinadas formas de produzir e representar o passado. A confluência dessas categorias, vale destacar, não se estabelece a partir de uma relação mecânica de causa e efeito, em que um regime de historicidade específico, fosse ele o antigo ou moderno, determinaria os regimes historiográficos abarcados por seus domínios; pelo contrário, busca-se apreender como são estabelecidos os laços entre uma determinada forma de experienciar o tempo e os diferentes modos de produzir e representar o passado, seja a partir de um viés de aproximação ou mesmo de enfrentamento ao primeiro (MUDROVCIC, 2013).

Como veremos ao longo das próximas páginas, procuramos abordar como, entre as monarquias ibérico-cristãs, em um regime de historicidade tensionado pela centralidade do passado e sua constante presentificação, diferentes formas historiográficas eclodiram e se relacionaram contemporaneamente. Isto posto, procuramos delinear um conjunto de regimes historiográficos que, no decorrer dos séculos XII e XIV, circularam na Península Ibérica, a ponto de em meados do Trezentos serem rearticulados por Pedro Afonso e os posteriores refundidores de suas obras. Sem perder de vista como os elementos e padrões estéticos desses regimes historiográficos foram continuados e transmitidos ao longo dos séculos, destacamos desse conjunto aqueles já catalogados por José Mattoso enquanto “tradições historiográficas”, ao mesmo tempo que como desmembramentos destes ou acréscimos nossos, elencamos outros, como veremos a seguir: o regime neo-isidoriano, o regime épico, um nascente regime cronístico português, um regime senhorial e, por fim, o regime afonsino e pós-afonsino.

Agora, se nos direcionarmos à compreensão daquilo que pode ser nomeado enquanto um regime neo-isidoriano, é igualmente necessário voltar nossos olhos às

⁴Para François Hartog (2013), o regime de historicidade se configura como uma categoria analítica centrada em como uma determinada sociedade configura as relações entre passado, presente e futuro. Nesse sentido, ela proporcionaria um entendimento mais acurado de como, por exemplo, uma sociedade centra suas expectativas no passado.

suas próprias origens. É nesse cenário que, ao nos atermos à elaboração de uma historiografia propriamente ibérica, isto é, constituída em solo peninsular e direcionada às suas gentes, a figura de Isidoro de Sevilha se torna incontornável. “Dos varões ilustres” e de uma crônica universal, até a uma história dos povos godos, o arcebispo hispano inaugurou um modo de produzir e representar o passado centrado nos territórios situados entre as fronteiras pirenaicas e as Colunas de Hércules. Claro que, sob a égide de Isidoro, a centralidade dessas histórias não era inequívoca, mas representativa de um ponto essencial de seu labor historiográfico – a glorificação da monarquia hispano-visigoda (FRIGUETTO, 2010, p. 77).

Essa espacialização dos escritos isidorianos na Península Ibérica, norteadas pelas ações dos reis hispano-visigodos, buscava demonstrar a especificidade e mesmo o caráter essencial do reino de Toledo no seio da Cristandade Latina. O historiador Jose Carlos Martín, por exemplo, destaca como o arcebispo de Sevilha não procurou reescrever o modelo cronístico proposto por Eusébio de Cesaréia e Jerônimo de Estridão ou dar continuidade às suas obras, inserindo as histórias dos visigodos em uma concepção romana e imperial do mundo, mas optou por marcar as diferenças e mesmo independência, tanto em um parâmetro político quanto cultural, da monarquia hispano-visigoda frente a outros reinos latino-cristãos (MARTÍN IGLESIAS, 2001, p. 206).

Os textos de Isidoro de Sevilha ainda se inseriam em uma renovação capital do fazer historiográfico em relação aos moldes antigos: a propensão da gramática frente à retórica. É nesse sentido que, conforme Friguetto, a história que antes, nos meios helenísticos, se fundamentava essencialmente nos campos da retórica e da oratória, graças à difusão do códice de pergaminho em predileção ao rolo do papiro, no contexto tardo antigo se aproximou da gramática. E justamente, sob a direção do arcebispo hispano-visigodo, alinhado a essas transformações materiais da altura, a escrita galgou um lugar central na produção de um saber historiográfico, afinal, era “pelas letras” que o passado poderia ser preservado e por elas que ele poderia ser capaz de guiar os homens no presente e no futuro (FRIGUETTO, 2010, p. 72-75).

Ora, não é preciso apontar que o labor isidoriano, direcionado aos estratos superiores da sociedade política hispano-visigoda, dependia essencialmente da existência institucional da monarquia. Com seu colapso, ocasionado a partir da expansão árabe-berbere no início do século VIII, o regime inaugurado por Isidoro

não encontrou continuidade, pelo menos até as décadas finais do século IX. Claro que isso não significou a inexistência de produções voltadas ao passado, inclusive, capazes de explicar a queda da monarquia hispano-visigoda, como a *Crónica de 754* elaborada nos meios letrados moçárabes. Entretanto, como aponta Diego Catalán, foi somente em meados da década de 880, que uma historiografia astur-leonesa, amparada por Afonso III, procurou continuar e imitar a tradição isidoriana. Sob a égide desse monarca, o regime fundado por Isidoro, isto é, a ideia de uma história centrada nos hispano-visigodos traçou novos caminhos. A *Chronica Visigothorum*, uma amplificação da história dos godos do arcebispo de Sevilha, e a *Chronica Albedense*, uma refundição expandida da crônica universal do mesmo autor, seriam modelos desse processo (CATALÁN, 1962, p. 207).

Ambos os textos, por mais que continuassem e, de certo modo, atualizassem aquelas histórias as novas realidades da altura – a chegada das populações árabe-berberes, a queda da monarquia visigoda e a posterior criação do reino astur-leonês – não poderiam ser resumidos como um prolongamento da obra de Isidoro de Sevilha. Nessas narrativas, por exemplo, a derrota dos visigodos era explicada a partir dos pecados cometidos por aqueles homens, de modo que os povos que cruzaram as Colunas de Hércules eram tão somente a materialização de uma punição divina. Nelas, também foi estabelecida uma continuidade entre os monarcas visigodos e asturianos, marcada na figura de Pelágio. A atuar como uma espécie de mito fundador, a figura do herói de Covadonga enquanto um descendente da nobreza hispano-visigoda e líder de uma resistência cristã nas regiões cantábricas, era exemplar da reconfiguração de um regime isidoriano em algo novo.

Cabe ressaltar que o chamado regime neo-isidoriano, não restrito à monarquia astur-leonesa, floresceu durante os séculos posteriores, sendo remodelado aos interesses culturais e políticos, tanto daqueles que elaboravam aquelas histórias, quanto daqueles que as patrocinavam. Se observarmos, por exemplo, a ideologia política do reino de Leão entre os séculos X e XI, perceberemos como ela esteve intimamente associada à retomada de uma cultura gótica, na continuidade de um movimento que remontava ao período asturiano (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2000, p. 13-14).

Ora, o desenvolvimento desse regime neo-isidoriano dentro dos territórios leoneses e castelhanos ainda acompanhou uma importante transformação nos

processos de escrita desses reinos. De acordo com Rodríguez de La Peña, até princípios do Ano Mil, o *palatium*, espaço controlado pelo rei e seus súditos, era o centro da composição cultural do reino e, em especial, a cronística latino-hispana. No entanto, como um dos reflexos da influência cluniacense, marcadamente no reino de Castela entre os séculos XI e XII, o *palatium* foi relegado a um papel secundário frente aos *scriptoria* monásticos, lugares dedicados à produção escrita, que pouco a pouco galgaram um espaço fundamental tanto na preservação quanto na circulação desses produtos historiográficos. Mais do que um simples deslocamento, esse processo de migração dos centros culturais do reino, do *palatium* ao *scriptorium*, refletiu um certo afastamento do poder régio sobre essas produções, algo que seria rompido somente ao avizinhamo do século XIII, durante o reinado de Afonso VIII de Castela, período no qual ocorreu uma reaproximação da corte régia com o desenvolvimento de uma escrita acerca do passado daquelas terras (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2000, p. 18-29).

Já no reinado de Fernando III de Castela, contudo, essa tensão que circundava os lugares de escrita naquela altura, dava novas faces a partir da produção de três crônicas diferentes, constituídas em três espaços clericais distintos, porém, todas direcionadas ao louvor do então monarca castelhano – a *Chronica latina regum Castellae*, de Juan de Osma; a *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy e a *de rebus Hispaniae*, de Rodrigo de Rada. Essas três obras formavam, em conjunto, uma variante fernandina dentro daquilo que pode ser compreendido enquanto um regime neo-isidoriano, não apenas por darem continuidade aos trabalhos de seus predecessores, mas, principalmente, por apreenderem as recentes vitórias militares cristãs no quadro de uma memória da reconquista, marcada por um caráter triunfalista dos frutos advindos desses empreendimentos bélicos e pela vinculação entre leoneses, castelhanos e os godos que antes dominavam a península.

De acordo com Fernández-Ordóñez, uma das principais características dessas crônicas fernandinas – mas que de fato já se encontravam presentes no regime neo-isidoriano como um todo – eram que todas elas foram vertidas em latim. Mais do que uma simples escolha conjugada à adoção de um padrão da cultura escrita da altura, o uso do latim oferta indícios dos anseios de seus autores e dos públicos que eles visavam. Para a autora, textos que se voltavam para públicos amplos eram vertidos em romance – como em outras produções tanto do bispo de

Osma quanto do arcebispo de Toledo – enquanto aqueles dedicados a uma leitura individualizada e mesmo silenciosa, eram apresentados na língua latina, caso das supracitadas crônicas (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 94-96)

Talvez, outro ângulo essencial para pensarmos essa vertente fernandina do regime neo-isidoriano seria justamente um olhar para suas distinções internas. Mesmo que todas tenham sido destinadas à corte régia, se observarmos com atenção, perceberemos como algumas dessas diferenças demonstravam tanto a consolidação de determinadas características desse regime historiográfico quanto as inovações perpetradas durante o reinado de Fernando III. Vejamos, por exemplo, o caso da produção historiográfica de Juan de Soria, o bispo de Osma. De modo contrário às formas que o precederam – e mesmo aos vindouros modelos afonsinos e pós-afonsinos –, a crônica do supracitado bispo não se consolida como um labor compilatório e sim enquanto um relato construído pelo letrado. Ora, como veremos nas próximas páginas, a compilação era o método *par excellence* da historiografia medieval e um dos alicerces da reprodução do regime neo-isidoriano em solo ibérico, bem como de outros regimes historiográficos. No entanto, ainda que os trabalhos do Toledano e do Tudense, bem como de outros historiadores da altura, se configurassem por meio de um exercício compilatório, isso não significou que Juan de Osma não tenha consultado documentos e arquivos – presentes ou não em sua diocese –, mas que tais histórias fossem vertidas não sob a forma usual do regime neo-isidoriano e sim enquanto um relato do próprio bispo (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 106-115).

O passado, contudo, não se restringia aos fólios desses manuscritos, fossem eles compostos em ambientes clericais ou laicos. Ao sul da fronteira pirenaica, de modo similar aos seus vizinhos do norte, o passado também se encontrava nas vozes e ouvidos de homens e mulheres, proferido por menestréis e direcionado a um público que abrangia muito mais que a minoria letrada dos reinos de Leão e Castela daquela altura. Um passado que se produzia e se representava paralelamente à consolidação dos saberes neo-isidorianos, que ora se referenciava a ele, outrora se contrapunha ao mesmo. E, claro, esse passado não passou incólume pela percepção desses mesmos historiadores.

Conforme Catalán, existia, no contexto ibérico, por parte dos letrados daquelas terras, uma valoração negativa das narrativas cantadas por aquelas paragens. Para esses homens, fossem eles historiadores ou mesmo poetas, a

palavra escrita se confundia com a própria verdade, em contraposição à volatilidade das narrativas orais. Essa depreciação, veiculada por esses eruditos cristãos, se destinava a um gênero específico de produção e representação do passado: o épico, o *cantar de gesta*. Caracterizados pela poesia em língua romance e a elevação de motivos relacionados aos gostos de seus públicos como a rebeldia vassálica, a busca pela honra e a vingança, esses cantares de gesta, proferidos por *jugladores* e *cedreros*, proliferaram em terras castelhanas e leonesas ao longo dos séculos XII e XIII (CATALÁN, 2001, p. 13-14).

E justamente pelo alcance dos cantares e seu vasto público de ouvintes, os *jugladores* foram tão eficientes na construção de uma memória coletiva sobre o passado, que esta não se limitava aos muros dos claustros ou às chancelarias régias. Tal eficiência, de fato, não poderia passar despercebida pela cultura letrada do Duzentos, afinal, mesmo que desqualificassem as narrativas orais, os sábios da palavra escrita se serviam dela. Essas tradições orais acabavam por aglutinar memórias de conflitos “esquecidos” pelo processo de monumentalização perpetrado pelos letrados, riquezas de detalhes que configuravam complexos dramas históricos, mas também serviam aos clérigos historiadores como um modo de ampliar seus próprios públicos, não mais pela perspectiva pecaminosa de *jugladores* e *cedreros*, mas fiados pelo universo cultural latino-cristão (CATALÁN, 2001, p. 16-17).

Vejam, de modo distinto de outros reinos da Cristandade Latina, pouco se preservaram em Castela e Leão documentos de origem não doutrinal anteriores ao século XIV. Mesmo à época dos Reis Católicos, muitos desses pergaminhos haviam se perdido e jamais integraram a chancelaria régia. Dito isso, a escassez de cantares de gesta preservados em manuscritos poéticos anteriores ao Trezentos não pode ser considerada uma evidência que estes jamais existiram (CATALÁN, 2001, p. 118). Para Mercedes Vaquero, a maior parte dos especialistas concorda que, nas décadas finais do século XII, mas principalmente no decorrer do século XIII, os chamados *cantares de gesta* se encontravam amplamente difundidos na Península Ibérica. Tal hipótese encontra um variado respaldo documental quando observamos como inúmeros textos de origem épica, como a *Partición de los reinos de Fernando I*, o *Cantar de Fernán González*, o *Poema de Mio Cid*, mas também crônicas latinas, como no caso da *Chronica naierensis*, materializavam em seus fólhos senão essas canções em si, ao menos os mesmos motivos épicos que as impulsionavam (VAQUERO, 2018, p. 395)

Nas palavras de Catalán, essa tradição épica, ao menos na altura do século XIII, se suportava em uma dupla forma de transmissão, pautada tanto pelos meios escritos quanto orais. O que, por sua vez, acabava por potencializar a profusão de variantes das mesmas narrativas, fosse influenciada pela mutabilidade dessas tradições orais e por suas técnicas de memorização, fosse pela aplicação de métodos historiográficos como a refundição, ponto ao qual retornaremos adiante. Mas, de fato, e graças a essa ampla difusão de variantes, que a tradição épica, isto é, seus elementos e padrões estéticos, puderam ser reproduzidos com o avançar dos anos (CATALÁN, 2001, p. 119).

Tomemos como exemplo as narrativas relacionadas à figura de *El Cid*. Em meados do século XIII, dois cantares de gesta difundidos e preservados por meio de manuscritos, a *Partición de los reinos de Fernando I* e o *Poema de Mio Cid*, se destacavam pelo lugar no qual a figura de Rodrigo Díaz de Vivar ocupava no desenvolvimento de suas histórias. Mais do que isso, ambos os textos seguiam enredos similares. Se tal proximidade temática das obras poderia oferecer indícios de que uma teria influenciado a outra, seu escrutínio aponta para um caminho distinto. Como ressaltam Vaquero (2018, p. 383) e Catalán (2001, p. 503), seria impossível demonstrar influências diretas do *Poema de Mio Cid* na *Partición* ou vice-versa. Essa similaridade, mais do que a anterioridade e mesmo originalidade de um cantar sobre o outro, evidencia que os feitos de *El Cid* eram cantados em diferentes lugares da península. Seria, portanto, possível inferir que tanto a *Partición* quanto o *Mio Cid* fossem devedores de uma tradição oral perpetuada por *juglares* e *cedreros*.

Não podemos deixar de mencionar que, ainda na altura dos séculos XII e XIII, talvez influenciados por esses mesmos cantares de gesta, alguns mosteiros do norte castelhano passaram a promover cultos voltados aos heróis que ali estavam enterrados, como *El Cid*, Fernán González e os infantes de Lara. Fosse em São Pedro de Cardeña ou São Pedro de Arlanza, esse fervor por aqueles antepassados castelhanos incitou a produção de textos locais, como a *Leyenda cardeñense* em Cardeña e o *Poema de Fernán González* em Arlanza, que, por mais que não se vinculassem diretamente a uma tradição oral, foram dela frutos. Os poetas clérigos responsáveis por essas versões escritas, como o *Poema de Fernán González*, conheciam amplamente as técnicas desses *juglares*, a abranger seus parâmetros de composição, memorização e difusão. Fica perceptível que esses cantares,

mesmo quando conservados em manuscritos, ainda eram centrados na concepção de uma performance oral. (VAQUERO, 2018, p. 389-400).

Esse regime historiográfico épico, portanto, ao longo dos séculos XII e XIII, pode flutuar sob formas escritas e orais, a ponto de se proliferar pelos mais variados territórios dos reinos de Leão e Castela. Sua reprodução e diversificação se pautavam tanto pela mutabilidade das tradições orais quanto pelas múltiplas cópias e refundições que se espalharam pela península, a permitir uma vida plurissecular dessas narrativas. Muitas delas, inclusive, ganharam novas formas a partir da prosificação pelas mãos dos historiadores que compunham o *scriptorium* afonsino e, anos mais tarde, por meio do próprio conde de Barcelos. E foi justamente a partir desses textos prosificados que alguns desses cantares – e suas versões – puderam ser conhecidos, tal como no caso da variante da narrativa épica dos Infantes de Lara, preservada nos trabalhos de Pedro Afonso.

No que tange à narrativa sobre os infantes, até certo ponto, o conde de Barcelos acompanhou o mesmo material contido na *Estoria de España*, de Afonso X. Entretanto, os escritos do bastardo de Dom Dinis abarcavam certas diferenças, como pode ser observado na inclusão do louvor de Gonçalo Gústioz aos seus falecidos filhos, fração do cantar que, como veremos nos próximos capítulos, a tonalidade dramática se exacerbava. Também nessa versão, foi integrada uma relação de sangue entre Mudarra González e Almançor, inexistente na prosificação perpetrada no *scriptorium* do Rei Sábio e que alçava o herói do cantar a um patamar superior. Essas discrepâncias, mais do que distinções metodológicas entre o labor afonsino e os escritos de Pedro Afonso, evidenciam que o último teve acesso a uma refundição do cantar dos Infantes de Lara desconhecida ou mesmo inexistente no século XIII (CATALÁN, 2001, p. 318-321).

Ora, a presença dessas gestas prosificadas na obra do conde de Barcelos, segundo Catalán, asseveram a própria vitalidade do gênero no Trezentos. Mais do que isso, elas ainda demonstraram como a difusão manuscrita desses cantares, em suas múltiplas cópias e refundições, bem como a ininterrupção das atividades de *jugladores* e *cedreros* ao sul da fronteira pirenaica, interrelacionavam-se em um jogo entre o escrito e oral, no qual ambos suportavam e alavancavam a proliferação dessas narrativas em solo ibérico (CATALÁN, 2001, p. 336).

Paralelo ao regime neo-isidoriano, essencialmente centrado nas mãos de letrados que ora se aproximavam, outrora se distanciavam da corte régia, esse

regime historiográfico épico transitava pelas vozes de menestréis e pelas mãos de eruditos e historiadores, fosse por meio da poesia ou da prosa. Mas, como sabemos, tanto o regime neo-isidoriano quanto o épico não foram as únicas formas pelas quais aqueles homens produziam e representavam o passado ou mesmo foram unívocos em toda a Península Ibérica. Essas duas formas, de um modo geral, se restringiram aos territórios de Castela e Leão, enquanto outros reinos ibérico-cristãos como Portugal, Navarra e Aragão desenvolviam seus próprios meios de se relacionar com o passado de suas gentes.

O caso lusitano merece alguns destaques. Como já reiterou Diego Catalán em seus estudos, o desenvolvimento da historiografia nos reinos de Castela e Leão, representado em figuras como Lucas de Tuy e Rodrigo de Rada, não teve semelhante em Portugal. Já no próprio século XII, essas formas de produzir e representar o passado naquelas terras se consolidaram paralelamente aos textos oriundos de um regime neo-isidoriano ou épico, inclusive, sem qualquer remissão a essas obras. Tratam-se aqui das narrativas voltadas aos primeiros reis de Portugal e, em especial, à figura de Afonso Henriques (CATALÁN, 1962, p. 208-210).

Sobre as origens dessa narrativa, alguns autores – a destacar Lindley Cintra e António José Saraiva – apontaram que as histórias sobre Afonso Henriques, contidas em textos portugueses como o *Livro de Linhagens* do conde de Barcelos e a *IVª Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*, mas também de filiação castelhana como a *Crónica de Veinte Reyes*, eram prosificações de um cantar de gesta dedicado ao primeiro monarca lusitano, quase como uma contrapartida portuguesa ao que representava o *Poema de Mio Cid* em Castela. Hoje, de fato, essas hipóteses não encontram amparo entre os estudiosos do tema, que, cada vez mais, de acordo com Moreira, concordam com a existência de um texto pretérito de verniz cronístico, elaborado em Portugal nas décadas finais do século XIII, justamente dedicado aos feitos de Afonso Henriques (MOREIRA, 2008, p. 7-8).

Se excetuarmos o *Livro de Linhagens*, que como veremos adiante pertence a uma regime historiográfico de vínculo senhorial, a *IVª Crónica Breve* e a *Crónica de Veinte Reyes* eram os testemunhos mais antigos dessa suposta crônica dedicada a Afonso Henriques. Em termos cronológicos, como parcela considerável de historiadores e filólogos propuseram, os supracitados textos portugueses teriam sido escritos ainda na primeira metade do século XIV. O caso da obra castelhana é um pouco mais complexo. Somente nos últimos anos, por meio da localização de um

manuscrito desconhecido da *Estoria de España*, os estudiosos puderam precisar a origem da *Crónica de Veinte Reyes*, não mais como um texto autônomo, e sim como parte de uma versão crítica daquela crônica afonsina. Essa precisão cronológica, que situa esse escrito entre os anos de 1282 e 1284, permite respaldar a existência de um texto anterior, um texto no qual os feitos de Afonso Henriques eram narrados e que, anos mais tarde, serviria de suporte tanto para a *Crónica de Veinte Reyes*, quanto para a *IVª Crónica Breve* (MOREIRA, 2008, p. 15-17).

Voltemo-nos, nesse momento, a uma inquirição mais apurada do manuscrito composto em Santa Cruz de Coimbra. Se, conforme Moreira, o texto crúzio é provavelmente aquele que melhor preserva o arquétipo da estória de Afonso Henriques, redigida em meados do Duzentos, isso não o isenta de suas próprias complexidades. Tal qual uma parcela considerável das produções historiográficas medievais, a dita crônica se caracterizava por uma redação faseada, sendo continuada e atualizada por diferentes autores, o que influía não só em uma datação múltipla, mas também na diversidade de gêneros intercalados em seus fólhos (MOREIRA, 2008, p. 45-47).

Observemos que, ao passo que as narrativas voltadas ao primeiro rei de Portugal poderiam ter sido escritas no final do século XIII, as referências a Dom Dinis e, posteriormente, a Dom Afonso IV, provavelmente, eram interpolações posteriores à década de 1340. O outro problema, a questão dos gêneros textuais, fundamentava tanto a hipótese de uma redação faseada, caracterizada por autores com desejos e estilos próprios, quanto da diversidade de fontes e arquivos consultados em sua composição. Enquanto os feitos de Afonso Henriques se apresentavam por um viés cronístico, estilo que seria retomado somente na narrativa voltada ao monarca Sancho II, os relatos dos reinados de Sancho I, Afonso II e Afonso III se aproximavam mais dos registros linhagísticos e analísticos (MOREIRA, 2008, p. 47-49).

Ora, como ressalta Moreira, o que se percebe a partir do escrutínio desses textos portugueses da altura dos séculos XIII e XIV, é a existência de um manuscrito anterior no qual a história dos primeiros reis de Portugal era representada. Escrito provavelmente no final do século XIII, antes dos anos de 1282-1284 – período no qual a *Crónica de Veinte Reyes* foi redigida, alguém compôs, em terras portugalenses e em língua romance, um texto vinculado ao gênero cronístico, que

buscava aglutinar as histórias de Afonso Henriques e seus descendentes que comporiam a linhagem régia portuguesa (MOREIRA, 2008, p. 75).

Mais do que isso, tal qual um destino comum desses manuscritos produzidos ao sul da fronteira pirenaica, os quais circulavam com certa intensidade entre essas monarquias cristãs, ao menos uma de suas cópias foi disseminada nos territórios castelhanos, e que pouco tempo depois serviu como suporte à redação da *Crónica de Veinte Reyes*. Outra dessas tantas cópias foi preservada em Portugal, mantida no reino, mas também constantemente transformada via sua transmissão manuscrita, a dar origem ao texto que hoje reconhecemos como a *IVª Crónica Breve* (MOREIRA, 2008, p. 75-76).

Infelizmente, constatada a escassez de dados disponíveis até o momento, historiadores e filólogos se demonstraram incapazes de precisar a autoria dessa primeira crônica portuguesa. Contudo, esse exercício investigativo, pautado em inferências acerca dos métodos historiográficos empregados na altura, bem como dos principais espaços de produção cultural do reino, nos permite pensar como esse regime cronístico português alçou uma vida plurissecular a ter seus elementos e padrões estéticos transmitidos e continuados ao longo dos séculos XIII e XIV. Observemos, por exemplo, a hipótese acerca da composição dessa crônica dentro dos muros de Santa Cruz de Coimbra.

Nas palavras de Filipe Moreira, a suposição de que essa primeira crônica portuguesa foi escrita no mosteiro de Santa Cruz é sedutora, afinal, é nesse mesmo lugar, um dos centros de produção cultural do reino, que seu testemunho mais antigo foi preservado. Mais do que isso, no decorrer dos séculos XIII e XIV, inúmeros documentos historiográficos foram copiados e redigidos em seu *scriptorium*, bem como nele se encontravam os corpos de Afonso Henriques e Sancho I, os primeiros reis de Portugal. De fato, tomados em conjunto, esses aspectos se tornavam indícios de que os crúzios foram responsáveis pela elaboração dessa primitiva crônica lusa. Entretanto, algumas outras evidências corroboram para a negação dessa hipótese. Ao passo que a maior parte das obras produzidas em Santa Cruz de Coimbra não se aproximavam de um gênero cronístico – a lembrar textos de origem analística e hagiográfica, e que, de um modo geral, eram compostas em latim, sabe-se que o texto elaborado no Duzentos não só foi vertido em português como também possuía vínculos com uma tradição oral joglaresca apartada dos ensinamentos apregoados por aqueles monges (MOREIRA, 2008, p. 78-79).

Para além de Santa Cruz, outro cenóbio português se aventava como um possível berço dessa crônica: o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. Junto aos cruzios, os cistercienses de Alcobaça foram responsáveis pela elaboração e preservação de uma parcela considerável da produção cultural do reino, fator que eleva seu *scriptorium* como uma possível origem dessa primeira crônica dos reis portugueses. Somando-se à consolidação do mosteiro enquanto um importante centro cultural da altura, o que por si só já justificaria ao menos que os alcobacenses fossem elencados como possíveis autores, a inclusão de uma origem mítica à edificação do mosteiro, relacionando-a aos feitos militares de Afonso Henriques, assegurava a hipótese de que a crônica foi primeiramente redigida dentro de seus muros. Contudo, não podemos deixar de mencionar que essa passagem poderia ser fruto de uma inclusão posterior, o que acaba por ser respaldado pela ausência dela, tanto no *Livro de Linhagens*, quanto na *Crónica de Veinte Reyes*. Ora, nesse sentido, a origem mítica do mosteiro de Alcobaça, mais do que apontar um local primário da redação da crônica, afinal, se torna muito mais provável que a chamada *IVª Crónica Breve* tenha em algum momento perpassado o cenóbio alcobacense, oferta outras hipóteses (MOREIRA, 2008, p. 81-84). Ela acabava por evidenciar que essas narrativas e esses manuscritos alçavam em terras portugalenses uma vida própria, pendendo entre a longevidade e a transformação, ponto ao qual retornaremos adiante.

Se o cenário de uma proveniência senhorial da crônica parece igualmente pouco provável, a considerar que os estratos nobiliárquicos portugueses procuraram outros meios de produzir e representar seu próprio passado, o mesmo não pode ser dito de uma origem régia. Observemos, por exemplo, os protagonistas dessa primeira crônica. Essencialmente centrada nas figuras dos reis e, em especial, na narrativa dos feitos de Afonso Henriques e, por conseguinte, na origem da monarquia portuguesa, não seria improvável que o autor desse texto fosse, senão um membro da corte régia, ao menos alguém muito próximo dela (MOREIRA, 2008, p. 88).

Mesmo que alguns indícios apontem para essa autoria próxima à corte régia, não nos cabe aqui e, de fato, pouco nos interessa nesse momento, precisar a autoria dessa primeira crônica. Essas elucubrações, por mais que ambientadas no campo das inferências, a encontrarem pouco respaldo documental, nos permitem observar como um determinado artefato cultural – no caso, uma crônica dos

primeiros reis lusos – circulou entre Castela e Portugal, não apenas se transformando no decorrer de sua transmissão, como também potencializando a transformação de outras histórias. As narrativas contidas na primeira crônica portuguesa, que possivelmente circulou entre a corte régia e os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça no decorrer dos séculos XIII e XIV, foram preservadas por meio dos métodos historiográficos da altura, pautados na elaboração de cópias, refundições e compilações. O emprego de tais métodos permitiu que essas narrativas se prolongassem tanto no tempo quanto no espaço, por meio de textos como o *Livro de Linhagens*, a *IVª Crónica Breve* e a *Crónica de Veinte Reyes*.

Ora, como denotamos no decorrer dessas páginas, nos reinos ibérico-cristãos, diferentes regimes historiográficos se desenvolveram quase que simultaneamente ao longo dos séculos XIII e XIV, como no cenário leonês-castelhano dos regimes neo-isidoriano e épico, e tal qual visto acima, no caso do regime cronístico português. Contudo, vale lembrar que, em paralelo a esses regimes, pautados em lugares sociais distintos – os ambientes clerical, cortês e régio, outra forma de produzir e representar o passado foi elaborada naquelas centúrias: um regime historiográfico senhorial.

Para além dos livros de linhagens compostos entre os séculos XIII e XIV, esse regime remontava à elaboração das memórias produzidas por essas famílias nobres nos territórios ibéricos. Como apontou o historiador José Mattoso ao se debruçar acerca das fontes agenciadas por Pedro Afonso de Barcelos na execução de seu próprio nobiliário, é provável que o bastardo de Dom Dinis tenha tido acesso a textos elaborados nas cortes senhoriais de famílias portuguesas, galegas e castelhanas. Tal hipótese, respaldada na presença dessas histórias familiares na linhagística portuguesa – caso das histórias relativas aos de Lara e de Haro, nos permite inferir que essas mesmas famílias se preocupavam com o cultivo de seus respectivos passados (MATTOSO, 2009, p. 259-260).

Se, por muitos anos, filólogos e historiadores consideraram que a historiografia portuguesa teria nascido com Fernão Lopes, desde os estudos seminais de Lindley Cintra e Diego Catalán em meados do século XX, mas também esforços recentes como os de Inés Fernández-Ordóñez e Filipe Moreira, sua origem poderia ser rastreada à segunda metade do século XIII. Anteriores aos escritos do cronista-mor, a *Crónica de 1344*, a *IVª Crónica Breve* e a hoje perdida primeira

crônica dos reis de Portugal, apontavam como o labor historiográfico já se encontrava consolidado em terras portugalenses.

Contudo, como ressalta o historiador José Carlos Ribeiro Miranda, os estudos sobre os modos de produção e representação do passado no medievo português não se restringiam às chamadas crônicas. Tal percepção poderia sobrevalorizar o gênero cronístico, como se ele se transformasse em um ponto arquimédico dos parâmetros definidores de uma historiografia medieval. Pelo contrário, àqueles que se debruçaram sobre como a sociedade política portuguesa, ou partes dessa sociedade se relacionavam com seus respectivos passados, torna-se evidente como outras modalidades conviviam lado a lado desses escritos. Para além das crônicas e mesmo dos anais, cantares de gesta e hagiografias, foi nesse diverso campo historiográfico que os escritos genealógicos se desenvolveram no Portugal ducentista (MIRANDA, 2010, p. 62-65).

Foi somente em meados de 1270 que essas genealogias foram vertidas em um texto uníssono que aglutinasse as histórias familiares da aristocracia portuguesa, o chamado *Livro Velho de Linhagens*. Constituído a partir de uma miríade de fontes oriundas de regimes historiográficos distintos, o *Livro Velho* supunha, em sua composição, uma defesa dos direitos territoriais dos estratos nobiliárquicos do reino portugalense. Tal movimento, inserido em um contexto de desejos centralizadores da monarquia, evidencia a busca por uma resposta advinda da aristocracia a partir de uma disputa memorial acerca do controle e direitos sobre aquelas terras (MIRANDA, 2010, p. 64-65).

Essa diversidade de fontes, vale ressaltar, se conectava muito mais às memórias relativas aos reinos de Castela e Leão do que necessariamente a uma história de Portugal. Para José Miranda, esse fenômeno se deu justamente porque, ao se contrapor ao poder régio português, essas famílias nobres procuravam estabelecer vínculos políticos e culturais com outras partes da península. A busca dessa legitimidade cultural voltada ao centro peninsular se torna perceptível ao observarmos as narrativas voltadas às linhagens da Maia e os de Sousa. Os primeiros, mesmo que na altura da composição do *Livro Velho* já se encontrassem extintos na prática – se perpetuando apenas por meio de linhagens secundárias – eram a família nobre mais antiga do reino. O que poderia causar um certo estranhamento, afinal, a ancestralidade dessa mesma família foi estabelecida não a partir de laços com aquela terra, mas uma longínqua filiação ao rei Dom Ramiro. De

modo similar, os de Sousa, linhagem que em termos de poder e prestígio social se submetia somente à casa de Borgonha, alimentavam sua honra linhagística a partir de múltiplos pactos matrimoniais firmados com famílias castelhanas e, em especial, com um suposto filho bastardo de Fernando I de Leão (MIRANDA, 2010, p. 65-68);

Para além da composição do *Livro Velho*, as nobrezas galego-portuguesas daquela altura se empenharam na realização de traduções de obras que, justamente, se aproximavam dos princípios ideológicos já definidos naquele nobiliário dedicado às famílias da Galícia e de Portugal. Obras como a *Crónica de Castela*, traduzida entre os anos de 1295 e 1312, mas também textos que compartilhavam parâmetros narrativos com o regime neo-isidoriano, em especial as obras de Rodrigo de Rada e Lucas de Tuy. Inspiradas em um caráter anti-monárquico – mais precisamente frente às políticas centralizadoras empreendidas pelos reis de Castela e Portugal, esses textos apontam, como destaca Miranda, a existência de um certo ideário de legitimidade partilhado pelos núcleos de poder aristocrático em ambos os reinos. Tal ideário, junto a uma valorização do estatuto social da nobreza junto ao reino, se suportava em uma concepção genealógica do tempo, isto é, que os antepassados daqueles nobres, e suas figuras, eram capazes de legitimar e prestigiar seus descendentes (MIRANDA, 2010, p. 69-70)

É preciso lembrar que textos como o *Livro Velho*, mas também composições posteriores como o *Livro do Deão* e mesmo o *Livro de Linhagens* de Pedro Afonso de Barcelos, não podem ser concebidos isolados de seus contextos – algo que, na prática, não se circunscreve somente a um regime historiográfico senhorial, como vimos, mas que permeia as múltiplas modalidades de produzir e representar o passado existentes na Península Ibérica medieval. No caso do regime senhorial, ele deve ser percebido como uma necessidade desses homens, oriundos das linhagens nobiliárquicas da península, produzirem respostas às intenções centralizadoras da monarquia. Mais do que isso, ele ainda evidencia como, de algum modo, o passado se transformou em uma agente legitimador de seus próprios direitos – afinal, como procuramos demonstrar nos próximos capítulos, a existência dessas nobrezas se pautava em sua própria historicidade.

Ora, ao longo das últimas páginas, buscamos demonstrar como, para nos atermos apenas ao contexto ibérico-cristão, diferentes regimes historiográficos, isto é, formas de produzir e representar o passado atreladas a um campo perceptivo e

marcadas por um lugar social, foram continuadas e transmitidas, de modo que alcançassem uma vida plurissecular. E nesse “caldeirão de regimes”, para remontarmos à clássica metáfora atribuída à diversidade cultural da Península Ibérica medieval, sigamos a um dos mais profícuos regimes historiográficos configurados ao sul da fronteira pirenaica, o chamado regime afonsino e pós-afonsino.

Quando falamos desse regime, vale ressaltar, acabamos por aglutinar ao menos dois contextos de elaboração distintos. Por um lado, ele reúne a produção historiográfica empreendida sob a égide de Afonso X de Castela, em especial a *General Estoria* e a *Estoria de España*, respectivamente uma história universal similar aos moldes vigentes na Cristandade Latina e a outra uma história dos povos que reinaram na Península Ibérica. Por outro lado, esse regime também abarca uma vertente pós-afonsina, isto é, escritos que, a seguir o interesse do *scriptorium* afonsino, foram elaborados nas décadas seguintes, remodelando algumas das características presentes nos textos do Rei Sábio aos gostos de seus novos públicos.

Já aquilo que chamamos de uma historiografia afonsina, especialmente atrelada à *Estoria de España* e à *General Estoria*, estava intrinsecamente associada às visões de Afonso X ao futuro do reino. Era diante de seus súditos que o monarca castelhano se voltava ao passado, pois era somente a partir de um conhecimento profundo sobre ele que seria possível que este ofertasse modelos de conduta tanto ao presente quanto ao futuro. Por isso, na lógica afonsina, se fazia necessário que os homens do reino ouvissem e lessem as histórias do passado (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 1993, p. 112).

Mas o que caracterizava as histórias elaboradas no *scriptorium* afonsino? De acordo com Fernández-Ordóñez, essas histórias estavam centradas em como determinados povos dominavam determinados territórios e como essa dominação se manteve através das gerações. É, nesse sentido, que a linha de sucessão, fosse ela atrelada ao império ou aos reinos ibérico-cristãos, se constituía como um princípio organizador da história. Exemplar dessa concepção era a própria centralidade que os godos – e seus descendentes – manifestaram na *Estoria de España* e de como cronologicamente a narrativa acompanhava a sucessão de seus reis (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 1993, p. 113).

Como aponta a autora, da época de Fernando até Afonso X, ocorreu uma transformação do próprio público-alvo das crônicas. Se o uso do latim evidenciava a existência de um público restrito de leitores e ouvintes dos textos fernandinos, a escrita em romance, característica do *scriptorium* afonsino, demonstrava uma ampliação de seus públicos. Enquanto os textos neo-isidorianos se assemelham ao gênero dos espelhos de príncipes, o labor afonsino estende esse público aos súditos do reino. Exemplos disso são as fórmulas presentes no regime afonsino – inexistentes nos textos elaborados na altura do reino de Fernando – e que buscam interpolar sua audiência, como “adiante contaremos”, “como ouvistes” e semelhantes. Além disso, é interessante demonstrar como ocorreu uma transição na própria concepção de história entre o contexto fernandino e o afonsino – enquanto no primeiro existia um interesse maior nos povos que ocuparam a península (no caso, os godos), Afonso X desloca essa centralidade ao espaço – a história que ele desenvolve se estende a todo o território peninsular, não apenas de um povo, mas todas as gentes que ocupavam aquela terra (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 96-115).

Voltemos nossas atenções à questão da constituição de uma lógica temporal a partir do labor afonsino. Como aponta Fernández-Ordóñez, não existia, necessariamente, uma preocupação cronológica nesses textos historiográficos medievais, ou ao menos uma preocupação similar aos moldes modernos. A exceção de um regime analítico, preocupado com efemérides, muitas dessas obras não apresentavam uma datação precisa. Em muitas dessas narrativas, por exemplo, seus autores estavam mais interessados em apontar os protagonistas de uma batalha, o rei que era senhor daquelas terras quando foi travada, do que em precisar que aquele confronto tivesse ocorrido no Ano do Senhor de 1147. No caso dos textos elaborados sob os auspícios do monarca castelhano, ao invés de se voltarem a recortes pautados em anos, característica dos anais, eles assumiam periodizações temporais maiores que, de um modo geral, coincidiam com o tempo pelo qual um determinado rei governou ou que um nobre exerceu domínio sobre suas terras (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 1993, p. 120-121).

Uma das características centrais do labor afonsino se encontrava em sua capacidade de absorver fontes das mais variadas origens, como textos de um regime neo-isidoriano, mas também cantares de gesta prosificados oriundos de um regime épico. Essa abertura, como destaca a historiadora Isabel de Barros Dias,

facilitou as constantes reelaborações, principalmente da *Estoria da Espanha*, no âmbito castelhano-leonês, mesmo após a morte de Afonso X, dando origem a uma vertente de escritos chamados de “Crônicas de Espanha”. Isso não quer dizer que esses textos comungassem ou almejassem objetivos em comum, como é o caso de uma dessas versões da *Estoria da Espanha* elaboradas sob às ordens de Sancho IV de Castela, filho do Rei Sábio. Como em uma *translatio* ideológica, a intitulada “versão retoricamente amplificada” abandona a centralidade da figura régia, aspecto fulcral dos textos afonsinos, de modo a ofertar um espaço maior às grandes linhagens nobiliárquicas na construção do reino (DIAS, 2000, p. 60-61).

Para além dos reinos de Castela e Leão, outras versões dessas Crônicas de Espanha foram reelaboradas, ajustando e remodelando aquelas histórias a novos contextos e públicos, como a *Tradução Galega* e a própria *Crónica de 1344*. Assim, no caso da primeira, uma versão da *Estoria da Espanha* redigida em galego, o passado remoto dos primeiros povos que habitaram a península era omitido em prol de uma narrativa norteada pela expansão das monarquias ibérico-cristãs. Por outro lado, a primeira redação da crônica de Pedro Afonso de Barcelos se afastou, ao menos parcialmente, dos textos afonsinos disponíveis na altura e abarcou um variado *corpus* documental na constituição de seu texto para suprir as lacunas concernentes a esse passado longínquo, algo que seria retomado somente à época da segunda redação da *Crónica* (DIAS, 2000, p. 73-74).

Ora, essas constantes reelaborações, como vimos, conjugadas às diferentes versões do passado peninsular, foram marcas fundamentais desses regimes historiográficos que circularam ao sul da fronteira pirenaica entre os séculos XIII e XIV. Dos textos de verniz cronístico oriundos de um regime neo-isidoriano ou afonsino – ou até mesmo constituídos paralelamente a esses regimes, como o caso da primeira crônica dedicada aos reis portugueses, dos cantares de gesta difundidos por *jugladores* e *cedreiros*, até um regime senhorial voltado, em um primeiro momento, à composição de uma linhagística das grandes famílias nobres de Portugal, todos esses regimes figuravam diferentes maneiras de produzir e representar o passado ibérico. Regimes historiográficos que, mesmo com essas distinções, algumas mais profundas que outras, foram, ao longo do século XIV, reunidos, reelaborados e recontextualizados por Pedro Afonso de Barcelos e os refundidores de suas obras.

2.2 ESCREVER, COMPILAR E REFUNDIR

eu, conde dom Pedro, filho do mui nobre rei dom Denis, houve de catar por gram gram trabalho, por muitas terras, escripturas que falavam dos linhagões. E veendo as escripturas com grande estudo e em como falavam d'outros grandes feitos compuge este livro por gaanhar o seu amor e por meter amor e amizade antre os nobres fidalgos da Espanha (Livro de Linhagens, p. 55)

Com essas palavras, o bastardo de Dom Dinis iniciava o seu próprio livro de linhagens com um objetivo norteador: retomar a concórdia entre as famílias nobres dos reinos ibérico-cristãos. Esse objetivo se tornou possível somente porque Pedro Afonso e o público que este visava atingir compartilhavam a ideia de que o passado legava determinados ensinamentos e exemplos ao presente. No entanto, para que esse mesmo passado pudesse transmitir esses modelos, era necessário que ele fosse transmitido ao presente. E, nessa certa paradoxalidade, Pedro Afonso destacava o seu papel como um “catador” de histórias.

Como veremos ao longo dos próximos capítulos, na lógica do conde de Barcelos, para que os fidalgos de Espanha abandonassem suas querelas, era fundamental que aqueles homens conhecessem o seu passado que, por sua vez, só poderia ser conhecido por meio das histórias reunidas em um livro composto por ele.

Em sua proposição, Pedro Afonso alçava o ato de compilar e escrever aquelas histórias e, por consequência, esses historiadores, a um elevado grau naquela sociedade. Para esse conde-historiador, em um sentimento compartilhado nos meios sociais do Portugal trecentista, a transmissão do passado galgava um lugar crucial na coesão política daqueles reinos – como pode ser observado nas inúmeras obras voltadas ao passado, produzidas, naquela altura, próximas de grandes linhagens e da corte régia. Essa valoração, e mesmo demanda pelo passado no Trezentos, nos leva às frases finais do bastardo de Dom Dinis, presentes no prólogo de sua obra e dedicadas justamente aos historiadores do futuro: “E rogo aaqueles que [...] depos mim veerem e vontade houverem de saber os linhagões, que acrescentem em estes titolos deste livro aqueles que adiante decenderem dos nobres fidalgos da Espanha, e os ponham e escrevem nos lugares u convem” (Livro de Linhagens, Prólogo, p. 58).

O clamor de Pedro Afonso no prólogo de seu *Livro de Linhagens* reconhece um dos limites do labor historiográfico – a incapacidade de um historiador escrever histórias que se estendem para além de sua existência futura. O autor compreende que, mesmo seus escritos sobre as linhagens nobiliárquicas da península estavam limitados, afinal, a finitude de sua vida o impediria de compilar e escrever as histórias daqueles que descenderiam dos fidalgos da Espanha. Mais do que isso, ao rogar para que estes letrados acrescentassem as vidas dos descendentes dessas famílias, de certo modo, ele autorizava e mesmo requisitava que esses historiadores continuassem sua obra.

Não será preciso dizer que a concepção de que uma obra não se encerrava nas mãos de seu autor pode soar incongruente à nossa percepção moderna. Por outro lado, se observarmos as práticas de produção e representação do passado na Cristandade Latina medieval, principalmente aquelas voltadas a uma reprodução manuscrita, nos defrontaremos com uma relação que não só entendia a continuação desses textos como um fenômeno regular, como igualmente uma característica própria de um método historiográfico. Um método que se pautava nas artes de escrever e compilar, mas também na capacidade de transmitir e atualizar esse passado a novos públicos e gostos, uma técnica modernamente conhecida como a refundição.

Como já mencionamos em outros momentos (ANDRADE, 2020), a imposição das categorias modernas que fundamentam uma história disciplinada ao período medieval incorreria em erros, justamente por invisibilizar as escolhas dos letrados da altura na composição do que definiria um texto historiográfico, fosse ele um livro de linhagens ou uma crônica régia. E é por esses caminhos que, ao longo das próximas páginas, procuramos compreender as práticas de escrita, compilação e refundição no Trezentos português. De tal modo que, no lugar de observarmos essas obras a partir de uma concepção negativa, isto é, de como elas *não* se assemelham aos gêneros modernos, como elas *não* seguem os métodos historiográficos atuais ou como *não* seguem parâmetros de autoria intelectual similares aos nossos, buscamos entender como essas histórias e seus métodos de composição se tornaram críveis não só para outros historiadores, como também para seus leitores e ouvintes. É, como afirma a historiadora Gabrielle Spiegel, imprescindível que entendamos esses textos em suas respectivas “lógicas sociais”.

Para Spiegel, os textos historiográficos medievais comportariam uma “lógica social”, independentemente se dedicados a um passado recente, como a refundição de 1380 e a narrativa da Batalha do Salado, ou a um passado longínquo, como as memórias acerca da conquista árabe-berbere e da derrota dos visigodos presentes nas crônicas ibéricas. De acordo com a autora, toda produção textual – mesmo aquelas produzidas além das fronteiras cronológicas da Idade Média – deve ser concebida como produto de um determinado contexto social e como um potencial agente transformador desse mesmo contexto. Os textos, a partir dessa compreensão, espelhariam e criariam as realidades sociais (SPIEGEL, 1997, p. 24-26).

As elucubrações de Spiegel – oriundas, em sua maior parte, dos anos 1990 e inseridas em um debate acerca das concepções pós-estruturalistas na disciplina histórica – conformam alguns dos parâmetros basilares de nosso ferramental enquanto historiadores, isto é, a necessidade de entendermos a relação dialética das produções – textuais ou não – de uma época enquanto produtos e produtoras de seus respectivos meios sociais. Contudo, apesar de tais contribuições hoje configurarem um lugar-comum da disciplina, não podemos deixar de mencionar que elas foram essenciais ao desenvolvimento dos estudos das múltiplas modalidades de produzir e representar o passado no medievo. As produções historiográficas medievais, nesse sentido, deixam de ser apresentadas enquanto reflexos e meios de decodificar a realidade de um dado evento histórico, e passam a figurar como artefatos literários representativos de um modo de narrar o passado, de uma disputa memorial ou mesmo dos conflitos políticos de uma época.

No entanto, é necessário que lembremos aos leitores que essa chamada historiografia medieval não pode ser resumida a um processo de “objetificação” dessas produções. Crônicas, genealogias ou cantares de gesta não eram, para seus autores e públicos, “objetos” que permitiriam a observação dos mecanismos internos de uma dada cultura ou sociedade. Existiam, nesses historiadores medievais, um profundo desejo pela verdade e mesmo uma crença de que seus escritos mimetizavam os eventos do passado. O texto historiográfico, para seu autor e seus potenciais leitores e ouvintes, como sugere Spiegel, era lido não a partir de um campo analítico, característica da disciplinarização da história, mas em um campo perceptivo, isto é, longe de verbos como construir e analisar, a história se firmaria

por meio de ações voltadas ao ver, ao sentir e ao representar (SPIEGEL, 1997, p. 100-101).

Voltemo-nos, nesse momento, àquilo que a historiadora Gabrielle Spiegel chamou de “grades perceptuais”. De um modo geral, de acordo com a estudiosa, essas grades perceptuais podem ser compreendidas como os modos pelos quais determinados indivíduos percebiam uma realidade específica, mas também transmitiam suas percepções sobre aquela mesma realidade. Justapostas à composição desses textos historiográficos, essas grades perceptuais influíram não só em como esses historiadores contavam suas histórias, mas também em como e o que entendiam enquanto história. Tomemos como exemplo o que Spiegel definiu como uma grade perceptual genealógica constituída em solo francês. Em suas palavras, fruto de um contexto em que as famílias nobres assumiram honras hereditárias, essa grade perceptual atuava tanto na transformação desses nobres e suas linhagens em objetos historiográficos, quanto na forma pela qual suas histórias seriam narradas, do ancestral aos seus descendentes atuais (SPIEGEL, 1997, p. 102-104).

Como veremos no decorrer deste trabalho, algumas diferenças cruciais impossibilitariam a extrapolação da hipótese de Spiegel à realidade portuguesa dos séculos XIII e XIV e à composição dos chamados livros de linhagens. Contudo, isso não significa a inexistência de uma grade perceptual genealógica em terras portugalenses ou mesmo a ineficiência dessas grades perceptuais enquanto ferramentas heurísticas ao estudo das múltiplas formas historiográficas medievais.

Ainda no intuito de compreendermos como essas histórias seriam compostas e o lugar que elas ocupavam naquela sociedade, optamos por explorar a tensão entre duas categorias analíticas citadas anteriormente: os *regimes de historicidade* e os *regimes historiográficos*.

Ora, aquilo que o historiador François Hartog denomina enquanto regime de historicidade encerra um modo de articular a relação que uma dada sociedade estabelece entre o passado, o presente e o futuro. Centrado na variabilidade de modos pelos quais essas temporalidades poderiam ser rearticuladas, o interesse de Hartog se centra justamente nesse potencial heurístico da categoria, capaz de auxiliar a compreensão de como sociedades distintas criaram e reproduziram diferentes modalidades de consciência temporal, fosse como um regime antigo voltado ao passado ou outro moderno orientado ao futuro (HARTOG, 2013, 11-30).

Para além das problemáticas que envolveriam a definição de um regime de historicidade tipicamente medieval, ou como destacam Hartog (2013, p. 87-91) e Baschet (2006, p. 336-337), um regime de historicidade cristão, nos interessa pensar como, no Portugal trecentista, ou melhor, como em uma Cristandade Ibérica dos séculos XII e XIV, se desenvolveu um modo próprio de articular a relação entre o passado, o presente e o futuro, distinto tanto de um regime passadista como o romano ou futurista como o do Oitocentos. Como veremos ao longo dos próximos capítulos, entre a nobreza portuguesa, mas também na própria corte régia, circulavam textos que apresentavam uma configuração temporal centrada não apenas no passado, mas, especificamente, na transmissibilidade ativa daquele passado ao presente.

Se poderíamos abarcar essas formas de experienciar o tempo na Península Ibérica medieval enquanto um regime passadista, o que de fato merece reflexões futuras, não podemos deixar de questionar se essa mesma forma influenciava nos modos pelos quais o passado era produzido e representado, isto é, um determinado regime de historicidade não incidiria na elaboração de um regime historiográfico?

Tanto Mudrovcic (2013) e Nicolazzi (2017) concordam que os regimes historiográficos, isto é, as formas pelas quais uma determinada sociedade produz e representa seu próprio passado, não podem ser percebidos como reflexos de um regime de historicidade. O caráter central dessa categoria residiria não apenas em como as formas historiográficas de uma dada realidade eram influenciadas pelos modos de articulação temporal vigentes, seja a partir de uma escrita confluyente ou opositora a esse regime, mas também como essas formas seriam capazes de incidir na constituição de um modo de experienciar o tempo (NICOLAZZI, 2017, p. 26).

A historiadora Maria Inés Mudrovcic, por exemplo, denota como que, com o advento de um regime de historicidade moderno, em meados do século XVIII, emergiu uma forma historiográfica diferente de suas contrapartidas anteriores. Nesse novo regime historiográfico, o passado, que antes era percebido enquanto um acervo de memórias e exemplos aos indivíduos do presente e do futuro, transformava-se em um “passado histórico”, um outro singular que demarcava a distância entre o presente e o passado. Um passado que não era mais mestre da vida, como apregoava Cícero com a crise da república romana, mas um passado que tomava as formas de um objeto que, em sua irrepetibilidade e singularidade, era

observado à distância pelos historiadores da modernidade (MUDROVCIC, 2013, p. 15-17).

As elucubrações de Mudrovcic demonstram, justamente, como em um determinado regime de historicidade, as formas pelas quais o passado é produzido e representado acabam por realçar ou opor o modo de articulação temporal predominante. Ora, se em uma sociedade na qual, de modo preponderante, a retomar o vocabulário koselleckiano, o horizonte de expectativas encontrava cada vez menos eco no espaço de experiências, o passado se transformava em um acontecimento singular e sua escrita ganhava tons analíticos que demarcavam essa distância entre o historiador e seu objeto, o que poderia ser dito das formas pelas quais o passado foi produzido e representado no Trezentos português?

Para responder tal questionamento, ou ao menos traçarmos algumas hipóteses possíveis, observemos aqui as palavras legadas pelo próprio conde de Barcelos, em uma de suas obras:

E algunos dicen que en tiempo d'este rey don Alfón fue la batalla de Ronçasvalles, e non con Carlos el Grande mas con Carlos el que llhamaron el Calvo, ca tres fueron los reyes que llamaron Carlos: al primo dizeron Carlos Marcel - este fue en el tiempo del rey don Pelayo e Grigorio papa el tercer -; el segundo, Carlos el Grande - este fue en el tiempo del rey don Alfón el Casto e de León papa el terciro -; Carlos el tercero fue el que dixeron Calbo, que fue en tiempo del rey don Alfonso el Magno e de Joan papa el seteno. Mas porque los libros son atéticos mas que la memoria de los ombres esto es en los libros otorgados e fallado así. E porque los franceses e otrosí los españoles los cuentan así, deziemos que fue aquella batalla de Ronçasvalles en tiempo de Carlos el Grande, así como avemos ya contado suso en esta istoria. (Crónica de 1344, capítulo CLVII, p. 222-223).

As palavras reformuladas por Pedro Afonso e presentes na primeira redação da *Crónica de 1344* se inseriam em um debate acerca da datação de um determinado evento, no caso, a Batalha de Roncesvales travada, de acordo com os debates historiográficos atuais, em 778. Como mencionamos, essa preocupação cronológica, principalmente a partir do século XIII, não esteve no centro das atenções desses historiadores medievais, a excetuar um gênero analítico, voltado justamente a este fim – marcar os feitos acontecidos em uma determinada época. Mas isso não significava uma descronologização das narrativas historiográficas daquela altura. No lugar de marcações temporais pautadas em anos ou décadas, o que se percebe é uma preferência àqueles personagens que, de algum modo, exerciam seu poder sobre as gentes. Assim, o entrave de Roncesvales era marcado

pelo mandato do papa Leão III e pelos reinados de Carlos Magno e Afonso II, o Casto.

Ao procurar uma precisão cronológica daquela batalha, o bastardo de Dom Dinis elencou três reis homônimos dos francos – Carlos Martel, Carlos Magno e Carlos, o Calvo –, três reis astur-leoneses – Pelágio, Afonso II e Afonso III – e, por fim, a três bispos de Roma – Gregório III, Leão III e João VII. A transformação desses indivíduos em marcos temporais permitia não apenas precisar cronologicamente os feitos ocorridos em uma determinada época, como também ofertar uma possibilidade de localização e sincronização desses eventos aos futuros leitores e ouvintes, estivessem eles ao sul ou ao norte da fronteira pirenaica.

Uma marcação pautada pelo bispado de Roma que, naquela altura, se transfigurava em uma espécie de alicerce simbólico da Cristandade Latina, permitia que qualquer historiador preocupado com uma listagem dos papas – preservada em inúmeros mosteiros espalhados pelo continente, fosse capaz de precisar o momento no qual um determinado evento teria transcorrido. No caso dos reis francos e astur-leoneses, eles serviam para Pedro Afonso como um modo de sincronizar os feitos realizados na altura de seus respectivos reinados, de modo que tais eventos pudessem se tornar temporalmente inteligíveis àqueles que conhecessem aquelas histórias.

Mas, afinal, por que o bastardo régio se preocupou em precisar cronologicamente aquele embate? Se observarmos suas palavras, Pedro Afonso buscou, a partir do método acima descrito, situar a Batalha de Roncevaux à época de Carlos Magno e Afonso II, justamente para se contrapor aos dizeres de alguns, que afirmavam que o rei astur-leonês não lutou junto a este rei, mas sim de seu neto, Carlos, o Calvo. A necessidade de tal “correção” cronológica se configurava a partir dessa oposição, retomada pelo conde, entre a memória dos homens e a autenticidade dos livros.

Na Península Ibérica, como já vimos, um número significativo de letrados entendia que a história escrita era uma espécie de simulacro da verdade, diferentemente da natureza volátil das tradições orais. Essa oposição se situava, em seu contexto de elaboração, a uma valoração negativa de clérigos historiadores que acompanhavam a multiplicação das histórias comunicadas por *jugladores* e *cedreros*, oposição esta que, de fato, remontava a um regime historiográfico latino e à ideia de que as palavras escritas se contrapunham à efemeridade da memória.

Algo que pode ser observado, inclusive, no prólogo da segunda redação da *Crónica de 1344*:

Os muy nobres barões e de grande entedimento, que screveron as storias antigas das cavalarias e dos outros nobres feitos e acharon os saberes e as outras cousas de façanhas per que os homens podem aprender os boos costumes e saber os famosos feitos que fezerom os antigos, tiveram que minguariã muyto en seus boos feitos e ã sua bondade e lealdade se o assi nõ quisessen fazer pera os que avyam de vñir despois como pera sy meesmos e pera os outros que eram seus tempos. E, entendendo per os feitos de Deus, que son spirituaaes, que os saberes se perderiam morrendo aqueles que os sabiam e non leixando delles rememrança, por que nõ caessẽ en olvidamento, mostraron maneira per que o soubessem os que avyam de vñir depos eles. [...] Ca, se as scripturas non fossem, qual sabedoria ou engenho d'homen se poderia recordar de totalas cousas passadas, ainda que as nõ achasse de novo que he ja cousa muy mais grave (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo I, p. 3-5)?

Com essas palavras, o anônimo responsável pela segunda redação da *Crónica de 1344* defendia aquilo que entendia enquanto a função central da escrita da história, isto é, uma luta contra o esquecimento. Observemos que os chamados “nobres feitos” empreendidos no passado deveriam ser lembrados essencialmente a partir de duas perspectivas complementares: a primeira, uma faceta pedagógica pautada na exemplaridade daqueles feitos e façanhas; a segunda, como um modo de salvaguardar os grandes homens do passado de uma nova morte representada pelo “olvidamento”. Mais do que isso, a história escrita se transfigurava em um acervo de memórias que permitia que os homens do presente e mesmo do futuro pudessem ser tão grandes quanto os seus próprios antepassados.

O prólogo dessa segunda redação, como sabemos, além de não ter sido redigido por Pedro Afonso, demonstra uma aproximação aos moldes do gênero afonsino ao retomar uma fórmula similar àquela presente tanto na *General Estoria* quanto na *Estoria de España*. Uma fórmula que, de fato, se encontrava sob outras roupagens nas obras do conde de Barcelos, sem romper com o *topos* da lembrança contra o esquecimento.

Como nos lembram Miranda e Ferreira, em um dos primeiros trabalhos do jovem bastardo, um compilado de canções, este afirmava que “he ben que o ben que home faz sse on perça, mandamo-la screver [...]”. Voltado a uma tentativa de preservar a memória de uma atividade que era marcadamente relacionada aos meios nobiliárquicos, o excerto anterior demarcava, em seus próprios moldes, o exercício da lembrança como um enfrentamento diante do esquecimento (MIRANDA; FERREIRA, 2015, p. 26-29).

Não é que Pedro Afonso, de modo similar a determinados grupos letrados dos séculos XII e XIII, se mostrasse contrário às tradições orais que circulavam ao sul da fronteira pirenaica, afinal, ele mesmo esteve profundamente envolvido, principalmente entre os anos de 1320 e 1330, com a compilação dessas atividades trovadorescas. Tal como em seu pedido para que seus textos fossem continuados ou na necessidade de escrever os feitos e conhecimentos do passado, o cerne das proposições do conde de Barcelos estava associado a um profundo desejo de preservar o passado contra a efemeridade da vida humana.

Percebe-se, então, que a compreensão da escrita enquanto um modo de preservação dos feitos e sabedorias do passado, apesar de anteceder os trabalhos de Pedro Afonso, compôs um alicerce não apenas de suas obras, como pode ser observado tanto em seu cancionero quanto na *Crónica de 1344*, mas também nas posteriores refundições e versões de seus textos, tal qual o prólogo da segunda redação da crônica atesta. A ideia de que a história escrita carrega uma autenticidade que escapa da memória dos homens, não se contrapunha à palavra cantada – ela se transformava em um baluarte que poderia se estender para além dos limites de uma vida corpórea, a servir tanto ao leitor recluso quanto aos ouvintes em salões.

Ora, se a história escrita se tornou necessária à constituição e preservação de um acervo de memórias dos feitos e sabedorias do passado, isso só foi possível porque, nesse ofício, entre o historiador e seus públicos, era firmado um pacto – as palavras contidas naqueles fólhos ou nas vozes daqueles que as proferiam eram instituídas a partir de um determinado regime de veridicção. Como em um esquema hierárquico, a principiar em uma história sagrada, perpassando os doutores da Igreja, até o lugar dos testemunhos diretos e indiretos, de acordo com Bonaldo, o fazer historiográfico latino-cristão transitava entre uma verdade revelada, uma verdade autorizada e, ao fim e ao cabo, uma verdade autenticada (BONALDO, 2018, p. 160).

Vale lembrar que essas formas historiográficas medievais não podem ser observadas por meio dos parâmetros fundados com o surgimento de um paradigma moderno de história, pautado em um “realismo historiográfico”. Como destaca a historiadora Gabrielle Spiegel, a imposição de categorias como “real” ou “ficcional” resultaria em uma visão equivocada dos modos de produzir e representar o passado na Cristandade Latina. Categorias como “conteúdo” e “fatos”, centrais a uma história

científica, não comporiam uma forma similar em um contexto latino-cristão marcado, justamente, por um estilo realista conjugado a conteúdos que poderiam ser “ficcionais” ou “reais” (SPIEGEL, 1997, p. xii).

Não muito distante dos pensamentos descritos acima, a historiadora Inés Fernández-Ordóñez aponta que uma das primeiras diferenças entre o fazer historiográfico medieval e moderno seria que, em uma leitura latino-cristã, todas as fontes sobre um determinado evento ou período conservavam alguma parcela da verdade sobre ele. Um caráter mimético que, como já destacamos, facilitava a entrada de gêneros textuais que, aos olhos modernos, não seriam associados com o fazer historiográfico medieval, como as tradições orais e as narrativas épicas (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 1993, p. 102).

O segundo fator diferenciador é que aquilo que entendemos enquanto a transmissão da história, uma história que espelhasse os eventos por ela narrados, não estaria em desacordo com a reelaboração dessas narrativas. Isso significava que anedotas e episódios inexistentes, desde que voltados a um desejo de verdade, não tornavam uma história menos “verdadeira”. O mesmo pode ser dito das múltiplas versões, manuscritos e crônicas depositadas em mosteiros e cortes. A existência, por exemplo, de uma narrativa sobre uma determinada batalha já descrita em outras crônicas e textos, não anula essas outras produções (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 1993, p. 102). Como veremos adiante, elas criam essas versões sobre o passado, que se atualizam e se adaptam aos gostos e desejos de novos públicos de leitores e ouvintes.

Ao nos atermos à realidade das formas historiográficas ibérico-cristãs dos séculos XII e XIV, um dos melhores exemplos dessa fluidez entre as categorias do “ficcional” e do “real” seria a narrativa da Batalha de Clavijo. Criada, ou ao menos ampliada e amplamente divulgada, por Rodrigo de Rada, essa narrativa buscava apresentar os desenlaces que culminaram em uma batalha travada entre Ramiro I e o então emir de Córdoba. Apesar de não sabermos com exatidão as origens de sua criação, como realça González Jiménez, é muito provável que tenha sido primeiramente vertida em terras galegas, próxima da catedral de Santiago de Compostela (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2003, p. 159-160).

O caráter lendário que cercava a narrativa da Batalha de Clavijo teve sua origem em um embate travado em 859, entre as forças de Ordonho de Astúrias e o emir cordovês Musa ibn Musa. Esse evento, também conhecido como Batalha de

Albeda ou mesmo Segunda Batalha de Albeda, de acordo com González Jiménez, se configurava enquanto uma matéria bruta a ser lapidada em meados do século XII, por um clérigo compostelano chamado Pedro Marcio, em um tipo de “falsificação” que não foi incomum naquele *scriptorium* nortenho. Tal narrativa “ficcionalizada”, provavelmente, chegou às mãos do Toledano durante suas pesquisas e, ampliada e rebuscada, passou a integrar aquela que seria sua crônica peninsular (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2003, p. 160).

Ora, mas como uma narrativa marcada por um conteúdo ficcional – ainda que inserida em uma obra voltada à preservação dos feitos do passado – poderia ser submetida a um escrutínio de veridicção? Nas palavras de Isabel de Barros Dias, mesmo que levemos em conta a distinção isidoriana entre *historia*, *fabula* e *argumentum*, isso não significava uma rigidez na atribuição desses valores. Fosse por absorver fontes de características mais literárias ou mesmo pelo emprego de ferramentas retóricas – como a *amplificatio* – os gêneros historiográficos latino-cristãos apresentavam uma fluidez que, de fato, compunha as estruturas daquele tipo de escrita (DIAS, 2000, p. 342-343).

O caso da Batalha de Clavijo se torna exemplar desse tipo de procedimento, pois, como veremos adiante, tal narrativa se insere em um contexto no qual os ideários cruzadísticos se faziam cada vez mais presentes no cenário peninsular. Parte daquilo que consideramos enquanto “verdade” nesses textos historiográficos medievais era preenchido mais por um desejo de verdade e pela capacidade pedagógica e exemplar de um relato do que necessariamente por um mimetismo do “fato”. Mais do que balizado em uma preocupação em “conteúdo” e “fatos”, aqueles textos eram apresentados em um estilo realista, independentemente se os eventos ali narrados eram “reais” ou “ficcionalis”. Clavijo se torna emblemático, pois, mais do que um falseamento, essa narrativa figurava a compreensão de uma memória criada, de um desejo de verdade mesclado a um desejo de memória.

Outro caso exemplar desse desejo pela verdade é explorado pela historiadora Teresa Amado, acerca do *Livro de Linhagens*. Nele, a autora aponta como o refundidor do nobiliário apontou um “erro” na narrativa do “conde dom Pedro”, especificamente, na passagem dedicada a um proeminente membro da aristocracia portuguesa trecentista, Vasco Pimentel, e como esse mesmo refundidor se incumbiu do papel de “corrigi-lo”. Contudo, mais do que “erros” e “correções”, segundo Amado, o fator que separa o trabalho do conde de Barcelos e o do anônimo

refundidor são seus respectivos métodos historiográficos: enquanto Pedro Afonso se atém a um relato que chegou até ele, o refundidor optou por ampliar seu escopo de evidências, coligindo memórias de outros importantes fidalgos que lembraram dos feitos ali narrados (AMADO, 2016, p. 19-24).

Ainda como destaca a autora, é importante lembrar que o bastardo de Dom Dinis acreditava em sua história. Fosse porque as evidências por ele reunidas eram entendidas enquanto suficientes ou porque essas mesmas evidências cumpriam as expectativas historiográficas daquela altura, o conde entendia sua história enquanto verdadeira. Desse modo, nas palavras de Amado, ao menos nos termos praticados na Cristandade Latina medieval e, em especial, no Trezentos português, a prática historiográfica configuraria um amálgama entre a verdade, o desejo e a crença. A história, por fim, seria o passado que o historiador acreditou (AMADO, 2016, p. 29).

Voltemo-nos, nesse momento, às distinções metodológicas entre Pedro Afonso e o anônimo refundidor do *Livro de Linhagens*. No cerne dela, como demonstrado por Amado, estava a veracidade dos relatos coletados por ambos os historiadores. Coletados, reunidos, compilados. Todas as palavras aproximadas dentro de um mesmo campo semântico associado, no caso específico que nos interessa, ao ator de reunir e pesquisar informações sobre o passado. Como destaca Fernández-Ordóñez, essas técnicas compilatórias, utilizadas tanto nas obras de Afonso X quanto de outros historiadores como Lucas de Tuy e Rodrigo de Rada, configuravam-se como um método amplamente utilizado na Cristandade Latina (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 115).

Se observarmos a origem do verbo latino *compilo*, como destaca Minnis, ele deriva de um contexto semântico associado ao saque e à pilhagem. A própria palavra *compilatio*, entre os antigos, talvez tenha tido em Cícero seu maior interlocutor, justamente ao associá-la ao ato de roubar. Ora, para além de um tom negativo, a tríade *compilo/compilatio/compiler* começou a adquirir outras notas somente em um contexto tardo antigo. Na *Saturnália* de Macróbio, por exemplo, o autor romano procurou defender Virgílio – acusado de usurpar as palavras de outros – ao enfatizar como, em seu ofício compilatório, o poeta preservou aspectos centrais da literatura grega (MINNIS, 2006, p. 57-58).

Ainda que a compilação fosse, de um modo geral, inserida em um contexto negativo, perceberemos que, ao longo dos séculos, ela também adquiriu um tom positivo, como no caso das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Nela, o arcebispo

definia o trabalho do compilador como aquele que combina os dizeres de outros com os seus próprios, tal qual como um pintor combinaria diferentes pigmentos em um almofariz. Vejamos, do ato de pilhar, como um usurpador de palavras – acusação direcionada ao poeta Virgílio, a compilação transitava agora à capacidade de preservar – como na defesa de Macróbio – e a mistura dos dizeres em algo novo – tal qual apregoou Isidoro (MINNIS, 2006, p. 58).

Fosse em um sentido de pilhagem, de mistura ou de preservação, a compilação, enquanto um método historiográfico, se configurava a partir da coleta de diferentes informações e evidências. Exemplar desse processo, como aponta a historiadora Fernández-Ordóñez, era o prólogo da *Estoria de España* de Afonso X. Nesse excerto, os responsáveis por sua elaboração reiteravam a centralidade desse movimento de coleta no fazer historiográfico – “mandamos ayuntar quantos libros pudimos auer de istorias” – ao procurarem abarcar o maior número possível de *istorias*, oriundas de autores e lugares distintos, como Rodrigo de Rada, Lucano, Paulo Orósio e Lucas de Tuy (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 101).

Como já vimos, Pedro Afonso não se distanciou de seu antepassado, justamente ao evidenciar o caráter compilatório de seu trabalho enquanto historiador – o bastardo de Dom Dinis, a fim de escrever seu próprio livro, primeiramente “catou” os escritos de outros. Vale ressaltar que tanto o monarca castelhano quanto o conde de Barcelos não criaram esse método compilatório que, de fato, na altura dos séculos XIII e XIV, se encontrava consolidado não apenas em terras portugalenses, mas também na quase totalidade dos círculos letrados da Cristandade Latina.

O catador de histórias, ao seguirmos o modelo presente no *scriptorium* afonsino e reiterado por Pedro Afonso no prólogo de seu *Livro de Linhagens*, era um indivíduo responsável pela reunião de evidências, que poderiam ser escritas ou de cunho oral, destinadas à composição de uma nova obra. Em ambos os casos, mais próximos dos sentidos isidorianos da *compilatio*, o ato de “catar” e “juntar” os escritos em um livro de história incidiam em uma perspectiva preservacionista do passado, voltada à capacidade de legar aos homens do presente e do futuro os feitos daqueles que os antecederam.

Nas palavras da Fernández-Ordóñez, a compilação, enquanto um método historiográfico, poderia ser resumida em algumas operações. De uma coleta inicial – marcada pelo processo de “catar” e “juntar” as histórias – o historiador-compilador passaria a uma operação, alicerce desse método, denominada enquanto *selectio*,

procedimento no qual esse mesmo historiador-compiler elegeria uma fonte textual principal à execução de seu trabalho e que, de fato, poderia ser ampliada com informações extraídas de outras fontes. Tal método ainda seria acompanhado de uma relação hierárquica entre as fontes – na composição de um livro e a critério do autor, por exemplo, em uma determinada seção uma fonte, como a de *De rebus Hispaniae*, funcionaria como um eixo central do texto, podendo ser ampliada a partir de outras fontes, como a prosificação de um cantar ou a tradução de uma crônica andaluz (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2003, p. 116).

Essa *selectio* acompanhava um processo de valoração das evidências coletadas por esses “catadores” de histórias – o compiler era capaz de avaliar suas fontes e hierarquizá-las ao seu próprio gosto, mas também, do público que este objetivava, sem perder de vista seu desejo pela verdade. Mesmo em alguns momentos de sua escrita, como podemos observar na primeira redação da *Crónica de 1344*, Pedro Afonso demonstrava como seu escrito era fruto da compilação de textos redigidos por outros autores:

E mataron allí al infante e cuantos cavalleros venieron con él. Pero dize aquí el arçobispo don Pedro, e don Lucas de Tuy, que acuerda con él, que ante mataron a él que a otro nenguno de los cavalleros, que le encerraron ante las puertas de Sant Joan Bautista non lo sabiendo nenguno de los cavalleros [...] (Crónica de 1344, capítulo CCXCV, p. 490).

Na passagem supracitada, referente à morte de um nobre chamado Dom García pelas mãos dos filhos de outro nobre, ali nomeado enquanto Dom Vela, Pedro Afonso buscou pontuar a versão apresentada nos textos que este reuniu à composição de seu livro, ao mesmo tempo que vinculava essas evidências a dois historiadores, Dom Pedro e Lucas de Tuy. Uma referência que não se dava sem propósito – lembrar os seus leitores e ouvintes que essa narrativa se suportava nos relatos concordantes de duas figuras proeminentes no âmbito historiográfico, ofertava concomitantemente um grau de verificabilidade e de autoridade. A considerar ainda o caráter nebuloso do homicídio de um nobre, essa dupla referência reafirmava a verdade sobre o fato.

O trabalho desse historiador-compiler prescindia tanto de uma larga pesquisa – evidenciada na coleta de escritos e testemunhos diversos – quanto de uma valoração dos documentos reunidos em seu esforço investigativo. Não tão distante do que chamamos, a partir de uma perspectiva disciplinar da história, de uma *crítica documental*, essa valoração se voltava à capacidade de verificar o

quanto um dado testemunho era capaz de mimetizar a realidade que ele se propunha narrar.

Tal procedimento se tornava essencial aos modos pelos quais a história era escrita no Portugal trecentista, como atesta a própria necessidade de Pedro Afonso demonstrar seus métodos: “E algunos dizem en sus romances e en sus cantares que el rey [...] E dizem otrosí qu’el rey estava airado contra Bernaldo [...]” (Crónica de 1344, capítulo CLVII, p. 220-221). Inserido nos excertos concernentes à narrativa dos feitos da figura lendária de Bernardo do Carpio, o conde de Barcelos apresentava aos seus leitores a origem das informações contidas em seu livro, ao mesmo tempo que propunha uma discussão sobre qual desses relatos mais se aproximaria da realidade: “E si alguno sopiere esto departir mejor e lo dixere más con verdad, débele ser cabido, que nós dezimos lo que fallamos escrito por los latines en los libros antigos” (Crónica de 1344, capítulo CLVII, p. 222).

Com essas palavras, o bastardo de Dom Dinis sugeria uma resolução desse problema ao hierarquizar esses múltiplos relatos sobre um determinado evento – entre romances e cantares, os livros antigos galgavam maior grau de verdade. Como podemos ver, essa hierarquização pressupunha uma capacidade prévia de avaliação – Pedro Afonso ou qualquer outro historiador deveria ser capaz de imputar valores a esses documentos. Na chamada *selectio*, os procedimentos de avaliação e valoração correspondiam aos passos iniciais de um cálculo historiográfico, isto é, um mecanismo racionalizado que elegia como uma determinada história deveria ser contada, quais fontes comporiam esse texto e, ao fim e ao cabo, o que conformaria aquela narrativa historiográfica.

A *Crónica de 1344* e o *Livro de Linhagens*, tal qual eram os modelos vigentes da escrita da história no Trezentos português, foram frutos desse esforço racional no qual o conde de Barcelos pode avaliar e valorar os múltiplos testemunhos que “catou” em diferentes espaços da península, a seguir os métodos compilatórios apregoados pelos letrados de sua época, definindo, assim, o que ele entendia enquanto mais próximo da verdade que visava, sem perder de vista os gostos de seu público. Contudo, esses procedimentos não representavam uma versão final e acabada dessas obras – como já vimos, ao longo do tempo, ambos os textos sofreram mutações, atualizações e adaptações voltadas aos desejos de outros autores e outros públicos. Isto é, tanto o nobiliário quanto a crônica do conde, em

pouco mais de quatro décadas, foram transformados a partir de uma técnica corrente àquela altura: a refundição.

Mas, afinal, o que significa *refundir* um texto? Pensemos aqui nos sentidos do verbo refundir, associado em um campo semântico não somente à produção textual, mas ao próprio ato de criar – ou recriar. O texto historiográfico, tal qual uma espada, seria composto pela reunião e seleção das partes que o formariam – os melhores minérios para uma lâmina, as melhores evidências para um escrito acerca de feitos realizados em um passado próximo ou longínquo. Assim, sob as mãos de um ferreiro ou de um historiador, essas partes seriam *fundidas* e conformariam algo novo e distinto, tanto daqueles minérios quanto daquelas evidências: elas agora eram uma arma e um livro, não mais um conjunto de outras partes.

No entanto, esses mesmos objetos, pensados de acordo com os desejos daqueles que os conceberam e em vistas de um determinado público, eram esvaziados de valor diante de outros indivíduos e outros públicos. A espada que antes era perfeita nas mãos de um, já era leve ou pesada nas mãos de outro, o texto que antes figurava o passado já não encontrava eco nos gostos e anseios de novos públicos e gerações. E aqui entra o papel do *refundidor*. Ele combina um objeto previamente forjado com outros materiais, fossem eles outros minérios ou outras e novas evidências sobre um determinado evento. Do objeto fundido, surgiria algo novo, acrescido de outros materiais, uma *refundição*.

Ora, não será preciso dizer aqui que o texto escrito carrega distinções específicas em relação a esse processo de criação, tal como podemos observar na definição do filólogo Lindley Cintra, acerca da difusão manuscrita da *Crónica de 1344*:

Um dos textos [...] mais do que uma cópia infiel, é uma refundição do texto primitivo. Refundição, porém, em que, como nova fonte, só se teve em vista o texto da *Primeira Crónica Geral*, já utilizado (embora, na minha opinião, indiretamente) na redacção original. Por isso, reservando o termo «Refundição» para textos remodelados em vista de novas fontes, prefiro chamar ao texto mais recente, àquele que contém os manuscritos portugueses conhecidos, simplesmente *Segunda redacção da Crónica de 1344* (CINTRA, 2009, p. XXX).

Sem necessariamente adentrarmos em uma discussão sobre se a segunda redação da crônica poderia ser concebida enquanto uma refundição ou não, importa-nos aqui situarmos o ato de refundir dentro das variadas técnicas empregadas na criação, preservação e difusão da memória no Trezentos português.

Vejamus que, diferentemente das cópias⁵, a refundição, de acordo com Cintra, seria definida pela reconfiguração de um dado texto a partir do acréscimo de novas fontes e informações. Considerada no âmbito das formas historiográficas preponderantes em terras portugalenses, ela conceberia tanto um caráter de preservação quanto de transformação da memória.

Como nos lembra o historiador Diego Catalán, até o advento da imprensa, os modos pelos quais um texto escrito era disseminado estava sujeito à prática das cópias, isto é, um procedimento que, como veremos, marcava um modo não só de preservação desses escritos, mas também uma atualização destes para novos públicos (CATALÁN, 2001, p. 389-390). Não tão distante e a seguir uma abordagem similar, o historiador Matthew Fisher, ao dedicar seus estudos acerca do fazer historiográfico na Inglaterra medieval, definiu a escrita da história como um gênero pautado na “transferência intertextual”, isto é, em como textos e narrativas eram constantemente copiados e transformados em novos textos e narrativas (FISHER, 2012, p. 1-2).

Tomemos como exemplo a tradição manuscrita da *Estoria de España* e, em especial, os textos que Catalán nomeia enquanto oriundos de uma “versão régia amplificada”, vertente devedora de outra ramificação do *scriptorium* afonsino, a “versão vulgar”. Em suas palavras, a seguir uma linha de pensamento na qual o ato de refundir, de certo modo, se confundia com o próprio ato de atualizar, ao passo que o compilador dessa versão vulgar seguiu à risca os modelos legados pelas fontes latinas, tão presentes nos textos produzidos sob a égide de Afonso X, o refundidor da versão régia procurou se afastar delas, de modo a criar um texto mais refinado, “verboso”, em um exercício amplificador (CATALÁN, 1962, p. 124-151).

É notável que a reprodução e diversificação desses textos, como já denotamos, era uma característica fundamental à vida plurissecular dessas narrativas – era a partir dessas cópias e refundições que um dado texto poderia tanto ser difundido para além dos espaços primeiramente traçados por seus autores e promotores, quanto o próprio texto se transformava e originava textos distintos. Em seu processo de difusão, naquilo que Fisher denominava como transferência

⁵Vale lembrar que o ato de copiar, difundido na quase totalidade dos círculos letrados da Cristandade Latina, não pode ser resumido como uma transposição neutra do conteúdo de um manuscrito para outro. Sobre as intenções autorais dos escribas envolvidos com essa prática, recomendamos a leitura de FISHER, Matthew. *Scribal authorship and Writing of History in Medieval England*. Columbus: The Ohio State University, 2012.

intertextual, esses escritos se difundiam ao mesmo tempo que se multiplicavam, gerando narrativas que ora se aproximavam, ora se distanciavam.

Se observarmos a própria segunda redação da *Crónica de 1344* – que poderia, de fato, ser considerada uma refundição do texto composto pelo bastardo de Dom Dinis – as interpolações do labor afonsino efetuadas por seu autor corroboram o que a historiadora Isabel de Barros Dias reitera enquanto um sentindo amplo de uma *translatio* textual. Processo este que não apenas sucedia em um movimento de tradução linguística, mas também um novo direcionamento ideológico, a tal ponto que, nas palavras da autora, a refundição incorreria em uma reescrita da obra (DIAS, 2000, p. 85)

No entanto, mais do que reescrever um texto, refundir representava uma reconfiguração da memória – era por meio dessa ação que os desenlaces de uma batalha, os laços de sangue e amizade dos fidalgos da Espanha, entre tantos outros feitos empreendidos por aqueles homens, poderiam ser preservados, mas especialmente, transmitidos. É nesse sentido que as práticas de escrita, compilação e refundição, amplamente empregadas no Trezentos português, visavam esse duplo movimento no qual o passado era preservado e transmitido aos seus descendentes, isto é, cultivado para que a finitude da vida humana não transcorresse em seu “olvidamento”.

A presença dos feitos empreendidos por aqueles que já morreram – devir do fazer historiográfico nas palavras de Pedro Afonso – não era um dado natural na realidade e mesmo sua transmissão ao presente – e, por consequência, ao futuro – demandava o papel central desses “catadores de histórias”, fossem eles condes ou monges anônimos. Mais do que uma modalidade de produzir e representar o passado, esse deslocamento entre a escrita, a compilação e a refundição, figurava uma modalidade de constante recriação e reencenação do mesmo passado.

3 A HONRA LINHAGÍSTICA

Aos maoris, as ações de seus ancestrais estavam ativas naqueles que os descendiam. O evento, nessa lógica, não era compreendido enquanto a emergência de algo novo e único, pelo contrário, a partir da experiência heroica do tempo, ele era análogo ao “original”. De modo que, como nas palavras de Marshall Sahlins ao se aprofundar acerca desses povos, “se o presente reproduz o passado, é porque os habitantes desse mundo são instâncias dos mesmos seres que os precederam” (SAHLINS, 2003, p. 82).

Tal concepção, “exótica” ao olhar moldado pelo historicismo moderno e ocidental, pode-nos fornecer outras possibilidades à análise dos escritos genealógicos e cronísticos medievais e, em específico, às obras elaboradas pelo conde Dom Pedro Afonso de Barcelos e posteriormente refundidas no decorrer do século XIV, o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344*. Não se trata aqui de traçar uma equivalência entre a historicidade heroica maori e a historicidade aristocrática hispânica, tarefa não apenas infactível, como igualmente inócua. Trata-se de buscar o entendimento de como, no contexto de elaboração dessas memórias, a alta nobreza e a corte régia cultivaram seus antepassados na imaginação de seus descendentes.

O princípio de que o passado pode legitimar o presente pressupunha, em sua essência, que esse mesmo passado ocupava um “lugar”. Se aos maoris sua mitopraxis configurava um elo tangível entre passado e presente, essa materialidade, entre a fidalguia hispânica, encontrava-se na concepção de uma honra linhagística. Neste segundo capítulo, abordamos como a honra de uma linhagem, patrimônio e característica de distinção social da nobreza, constituía-se como um eco do passado. Fossem paisagens, vilas e castelos, mas também nas relações de parentesco e nos feitos bélicos, esses artefatos não eram lembranças ou vestígios de outros tempos: eram o elo entre passado, presente e futuro.

3.1 O ALTO SANGUE

Este dom Mudarra Gonçalvez foi muito boo cavaleiro d’armas, e foi homem muito honrado e foi mui boo cristão. O conde dom Garcia Fernandez foi seu padrinho, pero que lhe nom mudarom o nome, e feze-o maior de totalas sas mesnadas, porque o servia bem e fazia muito mal aos Mouros, e porque era

de muito alto sangue d'ambas as partes donde viinha (Livro de Linhagens, título X, parágrafo 2, p. 148).

Com essas palavras, Pedro Afonso teceu o panegírico de Dom Mudarra, ao elevá-lo por intermédio de características fundantes e benquistas pelo estamento nobiliárquico hispânico – aquele homem era um bom cavaleiro, destacava-se devido aos seus feitos bélicos, a ponto de alçar o posto de o maior das mesnadas de seu padrinho. Honrado, ele foi um bom cristão que venceu as hostes muçulmanas. E ainda mais, ele possuía um alto sangue que advinha duplamente de suas ascendências. Mas o que significava essa qualidade?

Personagem presente tanto no *Livro de Linhagens* quanto na *Crónica de 1344*, o jovem cavaleiro surgia na narrativa a partir de um entroncamento entre Gonçalo Gústioz, “un cavallero cristiano, que es ombre de muy alta sangre” e uma “infante” que esses textos não se preocuparam em nomear, mas sim em vinculá-la pela consanguinidade ao seu irmão Almançor⁶ e a descrevê-la enquanto “muy fermosa e muy manceba. Era donzella virgen e fablava muy bien e muy apuestamente” (*Crónica de 1344*, capítulo CCLII, p. 401). A expressão imputada àquele nobre cavaleiro “de muito alto sangue” carregava em seu âmago um princípio de historicidade – em Dom Mudarra, era reconhecido o passado de seus ancestrais enquanto um agente ativo, uma honra fundada nas estruturas de parentesco da sociedade hispano-medieval.

Não foi à toa que, para Richard Barton, os membros da nobreza medieval foram “animais sociais”: suas identidades tanto individuais quanto coletivas – se é que podemos estabelecer uma distinção entre ambas no âmbito da nobreza medieval – foram, em grande parte, moldadas por meio de suas relações sociais, principalmente, com outros nobres. Esses elos, tais como as próprias relações de parentesco, configuravam-se enquanto centrais ao fundamento da nobreza como grupo social (BARTON, 2009, p. 500).

Como afirma Guerreau-Jalabert, os historiadores, ao se debruçarem no estudo acerca da temática do parentesco, devem se atentar, ao menos, a dois aspectos essenciais: o primeiro é que o parentesco compõe um aspecto relacional específico a cada sociedade, isto é, um determinado grupo social possui um sistema

⁶Cabe ressaltar que jaz aqui uma discrepância entre o *Livro de Linhagens* e a primeira redação da *Crónica de 1344*. Enquanto, na *Crónica*, a mãe de Mudarra era irmã de Almançor, no *Livro de Linhagens*, esta era referenciada como prima deste (Livro de Linhagens, Título X, Capítulo 1, p. 147-148).

próprio de organização do parentesco. A segunda particularidade é que nossa experiência pessoal sobre aquilo que compreendemos nos meandros do parentesco não pode ser imputada ao estudo de outras sociedades (GUERREAU-JALABERT, 2002, p. 321).

Tomemos como exemplo a ideia de família. Sob a direção dos estudos sociológicos, esse conceito integraria um grupo de pessoas vinculadas pela filiação biológica, pela aliança matrimonial e por modos de parentesco artificial. De modo geral, essa acepção não diferiria daquilo que consiste enquanto o campo dos estudos de parentesco. Por outro lado, o vocábulo família, igualmente, compreende a ideia de uma célula doméstica (LORING GARCÍA, 2011, p. 16). Isto posto, esse conceito deve ser evitado, justamente por favorecer a confusão entre uma residência familiar – a célula doméstica – e o caráter relacional do parentesco e suas ordenações. Para tanto, ao nos voltarmos ao estudo das relações de parentesco no medievo, como alerta Guerreau-Jalabert, convém aos historiadores se valerem do vocabulário antropológico e de noções como consanguinidade e aliança (GUERREAU-JALABERT, 2002, p. 321).

“Sistemas de parentesco”, “estruturas familiares” e “família” são expressões que integram um vocabulário específico voltado, em geral, aos laços de consanguinidade, como a filiação biológica, sem, contudo, se restringir a ela. Esse vocabulário se estende pelas vias da afinidade e da aliança, como no matrimônio e na formação das mesnadas, mas também de um parentesco espiritual capaz de unir inúmeras pessoas sob o signo de uma fraternidade cristã (LORING GARCÍA, 2001, p. 1-2).

Essas relações de consanguinidade, que, como vimos, perpassam os elos entre os progenitores e seus descendentes, podem se estabelecer unilinearmente enquanto sistemas agnáticos que se originam na figura paterna ou materna, mas também em sistemas cognáticos bilaterais que reconhecem ambos os sexos⁷ (LORING GARCÍA, 2001, p. 2). Centrais às sociedades medievais, principalmente, ao nos atermos ao estamento nobiliárquico, os vínculos de *sangue* orientavam os

⁷Vale ressaltar que os termos agnatismo e cognatismo formam parte crucial do vocabulário dos estudos voltados às relações de parentesco, da história da família e campos similares. De modo geral, poderíamos situar as sociedades agnáticas como aquelas nas quais apenas uma das linhas – masculina ou feminina – é validada em termos políticos ou materiais. Por outro lado, sociedades cognáticas consideram tanto as linhas masculina e feminina ao estabelecimento de uma rede parental. Para mais informações, ver GOODY, Jack. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

modos de organização desses grupos de parentes, bem como a transmissão de um patrimônio material e simbólico (GUERREAU-JALABERT, 2002, p. 322).

Ouçamos aqui outra das narrativas do conde Barcelos sobre o sangue e seu princípio de historicidade. O rei Ramiro II de Leão “ouvio falar da fermosura e bondades de ãa moura, e em como era d’alto sangue e irmãa d’Alboazar Alboçadam, filhos de dom Çadam Çada, bisneto do rei Aboali, o que conquereo a terra no tempo de rei Rodrigo” (Livro de Linhagens, Título XXI, parágrafo 1, p. 204). Não será preciso dizer aqui que a narrativa de Ramiro II compartilha, em muitos aspectos, uma estrutura similar ao caso de Mudarra Gonzáles, ponto ao qual retornaremos adiante. Ressaltemos, neste momento, as similitudes dessas figuras femininas: a irmã de Almançor e a irmã de Alboazar Alboçadam.

O rei Ramiro, interessado naquela bela donzela, perguntou a Alboazar se poderia desposá-la. Ora, aquele poderoso mouro se questionou como um cristão, que já contraiu o matrimônio, poderia casar uma segunda vez, agora com uma mulher de outra lei. O monarca então afirmou que, devido ao seu parentamento, com sua esposa, a rainha dona Aldora, a Igreja os separaria. Contudo, Alboazar negou seu pedido, pois sua irmã havia sido prometida ao rei de Marrocos. Inconformado, Ramiro II, com a ajuda de “ũu grande astrologo”, raptou a irmã de Alboazar e “el levou a moura a Minhor, depois a Leom, e bautizou-a e pos-lhe nome Artiga, que queria tanto dizer naquele tempo, como castigada e ensinada e comprida de todolos bões” (Livro de Linhagens, Título XXI, parágrafo 1, p. 205).

Após uma série de artimanhas e estratagemas que envolveram a traição da rainha Aldora, que, segundo a narrativa, procurava a desonra de seu marido, a morte de Alboazar Alboçadam e o afastamento do filho de seu primeiro casamento, o infante Dom Ordonho que pecou ao amaldiçoar sua mãe, o rei Ramiro II retornou às terras de Leão “e fez sas cortes mui ricas, e falou com os seus de sa terra, e mostrou-lhes as maldades da rainha Alda sa molher, e que ele havia por bem de casar com dona Artiga, que era d’alto linhagem” (Livro de Linhagens, Título XXI, parágrafo 1, p. 205-211).

O Título XXI, do *Livro de Linhagens*, foi dedicado ao rei Ramiro e seus descendentes que, como veremos, compunham um poderoso estrato da fidalguia luso-castelhana. A narrativa desse ancestral se assemelhava às histórias de raptos perpetradas por jovens cavaleiros que almejavam alguma forma de ascensão social. Mas um fator nos chama a atenção: para além de seus atrativos físicos e estéticos

anteriormente citados, em dois momentos, o monarca cristão voltou sua atenção à ancestralidade de Artiga. De tal modo que, diante dos da terra de Leão, seus conselheiros, ele clamou que, após a morte de sua antiga esposa, ele faria um bem ao casar-se com aquela donzela de alta linhagem.

Voltemos aos progenitores de Dom Mudarra. Gonçalo Gústioz, consternado após a morte de seus filhos, chamou a atenção de seu captor Almançor – um tão bom cavaleiro não poderia encerrar sua vida daquela maneira. Para consolá-lo, ele enviou sua irmã, uma bela infanta, que por saber falar a “língua dos cristãos”, poderia acalantar o coração daquele “ombre de muy alta sangre” e, quem sabe, até mesmo torná-lo um mouro. Contudo, alheio àqueles desejos, Dom Gonçalo viu naquela donzela uma dádiva divina, um modo de exercer seu direito de vingança (Crónica de 1344, capítulo CCLII, p. 400-402):

“E don Gonçalo Gustios dijo que la non dexaría por miedo del rey, nin por cuantos moros avía em España. [...] E lançó por la mano e yugo con ella. E ella, defendiéndose, non pudo y ál fazer. E tovo Dios por bien que, de aquel ajuntamiento, fincasse ella preñada de un fijo que, después llamaron Mudarra Gonçález, que fué, después muy buen cristiano e a servicio de Dios [...] (Crónica de 1344, capítulo CCLII, p. 403).

Em ambas as narrativas, as mulheres foram amputadas de um nome. Não sabemos quem foi a mãe de Mudarra: prima ou irmã, importava ressaltar seu vínculo com Almançor. Já Artiga carregava em seu nome a marca de um castigo e de um ensinamento – como se quisessem apagar seu passado, ela entrava na história apenas como uma mulher cristã. Pouco importava a Pedro Afonso e aos historiadores que o precederam denominá-las. Pouco importava aos seus públicos essa nomeação. De modo similar, pouco importava que essas famílias foram originadas em raptos e violências. Importava que uma e outra fossem um elo aos seus parentes. Por meio de sua mãe, Mudarra se aparentava a Almançor, que na altura do século X, se configurava enquanto um dos maiores oponentes dos reis e nobres hispano-cristãos. Por meio de sua esposa, os descendentes de Ramiro II teriam entre seus antepassados os mouros, que conquistaram a própria Espanha dos cristãos. Importava, de fato, que a honra daqueles nobres fosse elevada não por suas mães em si, mas pelo *sangue* e *linhagem*, enquanto sinônimos, que elas carregavam em seus corpos.

Emergia, entre os séculos XI e XII, na Cristandade Latina medieval, junto às transformações das formas de “aparentamento”, um novo vocábulo central ao

estamento nobiliárquico: a linhagem (LORING GARCÍA, 2001, p. 18). De uma linha traçada a partir de um ascendente à noção de uma “casa aristocrática” vinculada a um determinado território, como aponta o antropólogo Jack Goody, o conceito de *lignage*/linhagem aglutinou múltiplos sentidos no decorrer do tempo. Mas o que pode um conceito – ineficaz, por exemplo, ao entendimento de como outras sociedades organizavam suas relações de parentesco, como as populações beduínas no norte da África – tão fluido e diversificado falar (GOODY, 1983, p. 228-231)?

Ora, essa multiplicidade do conceito, em nossa perspectiva, reitera a necessidade de um aprofundamento acerca de sua historicidade, tanto seu assentamento em uma determinada localização espaço-temporal objetada pelo historiador – em nosso caso, a Cristandade Hispânica medieval entre os séculos XIII e XIV –, mas também seu uso disciplinar enquanto uma ferramenta heurística.

Para José Carlos Ribeiro Miranda, um dos problemas basilares no emprego do termo linhagem é o fato deste ser compartilhado por inúmeras disciplinas. Das ciências sociais modernas, como na antropologia e nos estudos de parentesco na qual a “linhagem” compreende um grupo fundamentado a partir de um ancestral em comum, mas também no campo da genética e da biologia, relacionado à sequência evolutiva de uma espécie. No cerne dessa miríade de possibilidades, ambos os campos disciplinares se voltavam não somente a um conceito histórico de linhagem, estabelecido no período medieval, mas toda uma tradição que se estendia por séculos no âmbito das memórias familiares (MIRANDA, 2011, p. 1).

Sem compor a mesma potência que este alcançou entre fins da Idade Média e início da modernidade, o vocábulo linhagem, mesmo que não compreendesse um significado homogêneo, em princípios do século XIII, já estava instalado em basicamente todos os territórios da Cristandade Latina (DACOSTA, 2017, p. 261). Oriundo do ambiente francês do final do século XI e, posteriormente, difundido a partir dele, sua transposição ao sul da fronteira pirenaica, ao menos textualmente, ocorreu aproximadamente cem anos depois nas delimitações da Coroa de Navarra em uma das fontes primordiais à elaboração das genealogias ibéricas: o *Liber Regum* (MIRANDA, 2011, p. 4).

Voltado a um inventário das dinastias hispano-cristãs, em uma direção do passado bíblico ao presente, o termo *lignage* emergia no *Liber Regum* – ou como propõe Georges Martin em um título vernáculo ao texto, *o Libro de las generaciones y linajes de los reyes* – associado ao campo semântico de outro vocábulo, a

generacion. Em seus códices, a palavra *generacion* surgia correlacionada, em geral, ao ramo bíblico dessa narrativa, a seguir suas emergências no âmbito genealógico francês, romano e persa, sem qualquer referência ao seu emprego às passagens direcionadas aos reis hispânicos. Permeado por múltiplos significados, do engendramento às concepções diacrônicas e sincrônicas, no *Liber Regum*, a *generacion* se fundava sob uma acepção da filiação agnática que corre de pai para filho (MARTIN, 2010, p. 6-7).

A linhagem, por outro lado, assumia um papel central na composição do texto. Preponderante, ela não se limitava às genealogias cristãs das escrituras. Se *generacion* não compunha o léxico referente ao mundo peninsular, em seus diversos códices, a *lignage* estava manifesta tanto em alusão ao passado bíblico quanto ao seu presente hispano-medieval. Tripartida entre um âmbito gentílico, pessoal e dinástico, a linhagem se encontrava conexas a um processo de identificação. Alocada no universo gentílico, por exemplo, ela era capaz de discernir as *gentes* de uma mesma ascendência, como os godos e sua linhagem. Em uma esfera nobiliárquica, o vocábulo foi aplicado como um modo de distinguir um indivíduo ou mesmo indivíduos – homens ou mulheres – atrelados a um antepassado comum (MARTIN, 2010, p. 7-8).

Mesmo que próximos, *lignage* e *generacion* possuíam diferenças cruciais. Enquanto a segunda estava atrelada a uma filiação agnática e patrilinear, a linhagem assumia uma dupla filiação, tanto pela via masculina quanto feminina. Para além da oposição entre agnatismo e cognatismo, o termo *lignage* foi engendrado a partir de uma relação com um determinado território, como em categorizações que atrelam os “filhos de Israel” ao domínio de Jerusalém. De tal modo que a “linhagem dos reis de França”, de Meroveu a Hugo Capeto, não estava necessariamente relacionada ao sangue, mas sim a um assentamento em uma terra (MARTIN, 2010, p. 8-9).

Perante a nobreza peninsular, a linhagem assumia ao menos dois aspectos. No primeiro deles, mais bem explorado até esse momento, o vocábulo definia um modo de estabelecer um elo entre antepassados e descendentes, em uma experiência que mesclava passado e presente. Esse caráter diacrônico da linhagem era aquele que, segundo Miranda, acabava por ser privilegiado por historiadoras e historiadores, principalmente, em estudos calcados nos livros genealógicos ibéricos. Neles, um segundo aspecto da linhagem, seu caráter sincrônico, capaz de vincular

nobres contemporâneos sob o signo de uma parentela, não podia ser de todo explorado (MIRANDA, 2011, p. 3-4).

O historiador José Ribeiro Miranda destaca que, em meados do século XIII, a palavra linhagem estava cada vez mais difusa na sociedade hispânica. Se no *Liber Regum* o termo foi associado a um inventário das dinastias e, por conseguinte, a uma diacronia, em textos como o cantar de Martin Soares, elaborado em 1227, ele abarcava outros significados. Ao invés de se colocar centralizado na figura de um ancestral, ele se referia a um grupo de contemporâneos, de parentes consanguíneos, tanto por uma via horizontal de primos e irmãos, quanto em uma proximidade vertical de pais, filhos, netos e avós (MIRANDA, 2011, p. 7-8).

Apesar de sua emergência em solo peninsular por meio de um texto genealógico, conectado a uma experiência diacrônica, foi em seu caráter sincrônico que o termo se difundiu até meados do século XIII. A linhagem, nesse sentido, abarcava muito mais os parentes consanguíneos próximos do que um ancestral longínquo. Somente na segunda metade do século, período no qual o *Liber Regum* alçou um novo fôlego, o vocábulo se consolidou nesses dois usos – um voltado à sincronia da consanguinidade e outro à diacronia da ancestralidade (MIRANDA, 2011, p. 15-16).

Voltemos ao conde Dom Pedro Afonso de Barcelos. A linhagem assumia uma face central em sua produção enquanto alicerce da sociedade humana. Se Pedro Afonso não elaborou o primeiro livro genealógico em terras lusitanas, sua obra, o *Livro de Linhagens*, distinguiu-se por não se orientar somente às famílias nobres de Portugal – objetos de seus predecessores nos *Livro Velho* e *Livro do Deão*, mas a toda uma nobreza hispânica (MIRANDA; FERREIRA, 2015, p. 31-32). Em suas palavras:

E veendo as escripturas com grande estudo e como falavam d'outros grandes feitos compuge este livro por gaanhar o seu amor e por meter amor e amizade antre os nobres fidalgos de Espanha. E como quer que antre eles deve haver amizade segundo seu ordinamento antigo em dando-se fe pera se nom fazerem mal ùus aos outros, a meos de tor[v]arem⁸ a este amor e amizade per desfiarem-se. Esto diz Arisotiles: que se homens houvessem antre si amizade verdadeira, nom haveriam mester reis nem justiças, ca amizade os faria viver seguramente em no serviço de Deus (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 2-4, p. 55-56).

⁸Sobre o emprego de tornarem ou torvarem, ver FERREIRA, Maria do Rosário. FERREIRA, Maria do Rosário. «Amor e amizade antre os nobres fidalgos de Espanha». Apontamentos sobre o prólogo do Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n. 35, p. 93-122, 2012. p. 103-105.

O termo amizade ocupou um largo espaço na elaboração do prólogo da obra. O bastardo de Dom Dinis retomou ali uma teoria da amizade que remontava às referências aristotélicas da *Ética a Nicómaco* e de traços ciceronianos em *De Amicitia*. Contudo, como delinea a historiadora Maria do Rosário Ferreira, as noções de amizade e justiça apresentadas pelo conde fizeram jus a uma referência mais próxima, não apenas no espaço e no tempo, mas pelo próprio sangue – as *Siete Partidas*, obra legislativa dirigida por seu bisavô e rei de Castela, Afonso X (FERREIRA, 2012, p. 97-98).

A amizade era um modo de relação social específico e central aos nobres daquela altura. O ato de tornar referenciado pelo próprio conde, integrava a revogação de um pacto de não-agressão, firmado por esses homens, que, na prática, alçava as hostilidades intra-nobiliárquicas, como as vinganças privadas, ao âmbito da legalidade. O *tornar amistad* nulificava a ilicitude dos atos que culminavam nas práticas de violência entre esses nobres. A amizade pertencia a eles. Ela era uma forma de exercer a justiça tanto em tempos de paz quanto de violência. (FERREIRA, 2012, p. 104-105).

Para Pedro Afonso, foi crucial a ideia de uma nobreza detentora de seus privilégios de justiça alheios à realeza. A amizade configurava o símbolo de uma auto soberania dos nobres sobre o seu próprio estatuto. Ora, na Castela baixo medieval, esses pactos de amizade se formaram enquanto uma contraposição às tentativas de monopolização da soberania nas mãos do monarca, que se materializaram no *Ordenamiento de Alcalá*, promulgado em 1348, enquanto uma ingerência do poder régio a um âmbito que, para o conde de Barcelos, pertencia ao universo fidalguesco (FERREIRA, 2012, p. 114-115).

Como demonstra Maria do Rosário, o Prólogo do *Livro de Linhagens* foi, possivelmente, escrito após a elaboração deste *ordenamiento* em 1348, como uma resposta às pretensões centralizadoras da monarquia castelhana aos direitos da nobreza peninsular. O conde de Barcelos concebeu na restituição de uma verdadeira amizade posta sob o serviço de Deus, marcada pelos elos da natureza de sangue, um modo de unir todos os fidalgos da Espanha (FERREIRA, 2012, p. 114-121):

E por que nem ãa amizade nom pode ser tam pura segundo natura come daqueles que descendem de ùu sangue, porque estes movem-se mais de ligeiro aas cousas per que a amizade se mantem, houve de declarar este livro per titolos e per alegações que cada ùu fidalgo de ligeiro esto podesse saber, e esta amizade fosse descuberta e nom se perdesse antre aqueles

que a deviam haver. E o que me a esto moveo foram sete cousas (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 5, p. 56).

A preeminência de uma “ideologia da amizade”⁹ constituía um elo entre esses nobres, um elo que partia do próprio *sangue*. Por intermédio dessa consanguinidade, esses fidalgos compuseram uma identidade própria suportada em uma consciência de linhagem. A teoria da amizade concebida pelo bastardo de Dom Dinis, enquanto uma reconfiguração dos preceitos defendidos por seu bisavô aos desejos de uma fidalguia hispânica, objetivava uma harmonização da sociedade, pautada por essa solidariedade linhagística (SOUZA, 2018, p. 62).

Se a amizade esteve no cerne daquele estrato social, a amizade, pela via do sangue, alçava um estatuto de bondade sem igual. E justamente para mantê-la, para que essa amizade não se perdesse, o conde seguia com sua obra. A chave aqui está que esse sangue não se constituía apenas como uma experiência exclusivamente sincrônica ou diacrônica – a linhagem apresentada não se voltava somente à sincronia dos parentes consanguíneos próximos ou mesmo à figura de um ancestral longínquo. O elo do sangue permitia que esses nobres se aproximassem tanto de seus antepassados mortos quanto de sua parentela viva. Tal movimento torna-se perceptível na terceira das justificativas à composição do *Livro de Linhagens*:

A terceira, por seerem de ùu coração, de haverem de seguir os emmigos que som em estroimento da fe de Jesus Christo, ca, pois eles veem de ùu linhagem, e sejam no quarto ou no quinto grao ou dali acima, nom devem poer deferença antre si, e mais que os que som chegados come primos e terceiros, ca mais nobre cousa é e mais santa amar o homem a seu parente alongado per dívido, se bõo é, que amar ao mais chegado, se faleçudo é. E os homêes que nom som de boo conhecer nom fazem conta do linhagem que hajam, senam d’irmãos e primos cõirmãos e segundos e terceiros. E dos quartos acima nom fazem conta. Estes taes erram a Deus e a si, ca o que tem parente no quinto ou sexto grao ou dali acima, se é de gram poder deve-o servir porque vem de seu sangue. E se é seu igual, deve-o d’ajudar. E se é mais pequeno que si deve de lhe fazer bem, e todos devem seer de ùu coração (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 8, p. 56-57).

Um só coração. Com essa figura em mente, Pedro Afonso teceu seu livro para que aqueles homens aparentados, os fidalgos de Espanha, enfrentassem os inimigos do cristianismo. Porém, como estes poderiam alçar essa unicidade? Este afirmava que os homens “que nom som de boo conhecer” percebem enquanto componentes de sua linhagem apenas irmãos e primos de até terceiro grau e, ao

⁹Importa destacar que o conceito de amizade no período medieval difere de nossa acepção contemporânea. Para mais informações sobre, ver GUIMARÃES, Marcella Lopes. De Cícero a Fernão Lopes, considerações sobre a amizade do Ocidente Medieval. *Convergência Lusíada*, v. 26, p. 132-145, 2012.

seguir tal procedimento, eles erram. Não seria preciso um grande esforço para compreendermos que essa digressão se contrapunha a uma concepção que valorizava uma versão estreita da linhagem fundamentada em uma parentela próxima. Na visão do conde, as relações de parentesco se estenderam para além dessa proximidade na formação de uma grande linhagem fidalguesca em terras hispânicas.

O parentesco é, antes de tudo, um fenômeno cultural. Mesmo que uma determinada sociedade o nomeie enquanto natural ou biológico, ou que ele se atenha à consanguinidade, ele continua a abranger um constructo sociocultural (GUERREAU-JALABERT, 1984, p. 66). Em seu *Livro de Linhagens*, o conde de Barcelos propôs um alargamento daquilo que, em geral, não apenas antropólogos e historiadores, mas também os membros da aristocracia peninsular, compreendiam no âmbito dos laços de sangue. Se, como vimos, o conceito de linhagem se difundiu ao sul da fronteira pirenaica no decorrer do século XIII, associado à sincronia que aproximava vertical e horizontalmente uma parentela, em meados do século XIV, o bastardo de Dom Dinis reconfigurava o conceito em prol daquilo que entendia como uma defesa estamental da alta nobreza hispânica.

A ampliação dos laços de sangue entre esses “fidalgos de Espanha”, similar às formas de parentesco artificial encontradas na Cristandade Latina, pode reforçar a coesão de um grupo social (GUERREAU-JALABERT, 1984, p. 71-72). Visto que os homens que se limitam aos seus parentes de terceiro grau erram, aqueles que estendem seus laços para além servem bem a Deus. Não importavam nem mesmo suas posições hierárquicas naquela sociedade, importava que estes se unissem em um só coração, pois é isso esperado de homens de tamanha nobreza.

As palavras do bastardo de Dom Dinis se concatenam a um projeto que, por um lado, procurava intercambiar a noção de uma consciência de linhagem a uma identidade fidalguesca e se contrapor às ambições centralizadoras das monarquias luso-castelhanas, que se afiguravam desde o final do século XIII. Para tanto, ele se aventurou em uma percepção diacrônica da linhagem, afinal, os nobres deveriam conhecer seu passado, de modo a estabelecer laços de sangue que acabaram por unir aquelas mulheres e homens em uma sincronia que visava meter amor e amizade entre os fidalgos de Espanha.

Mais vale amar um parente distante vivo do que um próximo morto. A fórmula expressada por Pedro Afonso não era uma ode aos vivos ou sequer um desprestígio

à figura dos mortos e antepassados. Ela definia o que caracterizava o alargamento dos laços de sangue às nobrezas peninsulares – o fortalecimento de uma solidariedade linhagística e nobiliárquica pautada tanto no passado quanto no presente. A linhagem fluuava entre a sincronia da consanguinidade e a diacronia da ancestralidade.

O movimento proposto pelo conde se torna perceptível ao observarmos a centralidade do Título XXI do *Livro de Linhagens*:

donde decenderom os nobres fidalgos de Castela e de Portugal e Galiza, e d'algũus feitos que fizeram, mostra-lo-emos em breve, e de como decendem do mui nobre rei Ramiro de Leon, assi como se mostra em as grosas do seu titolo XXI [...] (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 15, p. 58).

Os nobres de Portugal, da Galícia e de Castela eram descendentes de Ramiro II. E mais, ele foi o ancestral de duas das maiores linhagens nobiliárquicas da península. Seu filho com dona Artiga, Alboazar Ramirez, fundou, nos territórios lusitanos, a importante linhagem dos da Maia. Gonzalo Gustioz, pai de Mudarra Gonzalez, o fundador da linhagem de Lara, foi fruto do casamento entre Gustio Gonzales e a filha do monarca leonês, Artiga Ramirez. Foi Ramiro o elo que permitiu estabelecer esses laços de solidariedade da fidalguia hispânica. Para os fidalgos de Espanha ordenados pelo conde de Barcelos, aquele rei foi uma espécie de herói fundador. Contudo, voltemo-nos agora aos seus descendentes.

Anteriormente, denotamos que as esposas de Gonzalo Gustios e Ramiro II ocuparam, em suas narrativas, o papel de outorgar parte de sua honra aos seus filhos. Vinculadas pelo sangue à Almançor e Alboazar Alboçadam, elas legaram aos seus descendentes uma parcela do alto sangue que estes possuíram. No caso do *Livro de Linhagens*, como aponta Neila Souza, as mulheres tiveram uma função secundária. Atrelada aos indícios de uma cultura que as inferiorizava em uma hierarquia das ordens do mundo, era sua honra, concebida tanto como um território quanto a uma qualidade moral, que interessava aqueles homens. Elas emergiram na economia das genealogias pelos seus elos com pais, maridos e filhos, ou seja, pelo matrimônio e pela maternidade (SOUZA, 2018, p. 73).

Guerreau-Jalabert delineou que a fixação de uma qualidade agnática às estruturas de parentesco presentes na sociedade latino-cristã medieval incorreria em um vício, à sua compreensão. No âmbito literário, por exemplo, a autora observou que, em uma narrativa do ciclo arturiano, o termo *lignage* pode encerrar elos por vias masculinas e femininas. Assim, o rei Artur reconheceu Gauvain, filho de sua irmã, e

Cligès, filho da filha de sua irmã, como membros de sua *lignage*. Tal ocorrência demonstraria uma possível incompatibilidade dessa identidade linhagística e um sistema patrilinear. Contudo, essas estruturas igualmente não poderiam ser concebidas sob os fundamentos de um sistema matrilinear (GUERREAU-JALABERT, 2002, p. 323-324).

Em *The development of the family and marriage in Europe*, Jack Goody destacou que as formas de organização familiar europeias, próximas de um cognatismo, foram, no decorrer do período medieval, sobrepostas, com o processo de constituição da *lignage*, por um fundamento agnático. No entanto, como aponta o antropólogo, a bilateralidade dessa organização familiar, em muitos casos, combinava-se com as características desses sistemas patrilineares. De modo que a bilateralidade e a patrilinearidade não são necessariamente inconciliáveis, principalmente, em contextos nos quais homens e mulheres podem herdar bens. A chave, para Goody, é perceber como um sistema agnático de clãs ou linhagens não exclui a presença de um parentesco bilateral (GOODY, 1983, p. 210-222).

Mas por que, usualmente, atrelamos as sociedades latino-cristãs no período medieval a um sistema patrilinear? Para Guerreau-Jalabert, um dos pontos que contribui para essa percepção é que existia um favorecimento a uma transmissão masculina de cargos e terras. Como afirma a autora, para superar esses filtros, torna-se imprescindível um aprofundamento acerca do conceito de linhagem nesses grupos, de maneira que este fosse capaz de demonstrar a fluidez de suas estruturas entre o agnatismo e o cognatismo (GUERREAU-JALABERT, 2002, p. 324-326).

Para Dominique Barthélemy, ao menos no âmbito francês, se a herança patrimonial favoreceu, ainda que não exclusivamente, a patrilinearidade, a guerra e as alianças firmadas entre nobres, facetas que como a terra foram essenciais a sua identidade, tendiam a se aproximar do cognatismo à elaboração de uma solidariedade linhagística. A consciência familiar era, portanto, cognática (BARTHÉLEMY, 1990, p. 120-124). Como nas palavras de Ruiz-Domènec, se a herança beirava a patrilinearidade, a aliança era matrilinear – o sistema bilateral era balizar à Cristandade Latina medieval (RUIZ-DOMÈNEC, 2017, p. 34-37).

Entretanto, como destaca Sottomayor-Pizarro, jaz na importação do conceito de linhagem ao estudo da nobreza medieval portuguesa e castelhana um problema de fundo. O que o autor procura dizer é que o modelo antropológico e francês só fez sentido ao sul da fronteira pirenaica entre fins do século XIII e início do XIV. Somente

ali, com a introdução do morgadio, que se produziu o afastamento dos secundogênitos da herança paterna e de sua concentração na figura do primogênito masculino (SOTTOMAYOR-PIZARRO, p. 3-4).

Em Portugal, desde os séculos XI e XII, a transmissão de herdades reconhecia tanto as linhas masculinas quanto as femininas. Esse cognatismo se manteve presente até o século XIV, período no qual coexistiu com uma tardia implantação em solo ibérico do sistema agnático patrilinear. A linhagem, no âmbito patrimonial, aproximava-se muito mais de uma estrutura cognática. O agnatismo político, tão aclamado pela historiografia portuguesa entre os anos 1970 e 1980, convivia, de fato, com um cognatismo patrimonial (SOTTOMAYOR-PIZARRO, 2011, p. 7-9).

Entre as ideias e a prática, a noção de linhagem em terras hispânicas pode abranger múltiplas realidades que não necessariamente foram similares. Há um consenso entre os medievalistas, por exemplo, que os textos genealógicos produzidos na península privilegiavam tanto uma patrilinearidade quanto o que Dacosta denomina como uma hierarquização vertical das relações entre os membros da nobreza (DACOSTA, 2016, p. 3). Como vimos, Pedro Afonso acabou por ampliar essas relações, tanto em relação a uma concepção "verticalizada", pautada na presença do ancestral, quanto uma "horizontalizada", preocupada com elos fraternais e de proximidade. Ao "horizontalizar" o conceito de linhagem, não em um sentido de fraturação das hierarquias sociais, mas de dilatação das relações de parentesco frente aos vivos e aos mortos, o conde a transformava em uma ampla categoria, os fidalgos de Espanha, sem destituir a função preponderante dessa verticalidade figurada nos antepassados daquelas mulheres e homens. Um processo que legava às linhas maternas um papel específico.

Ainda no prólogo do *Livro de Linhagens*, o autor destacou enquanto um segundo motivo à composição de sua obra "é por saberem estes fidalgos de quaes descenderam de padre a filho e das linhas travessas" (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 7, p. 56). Fica perceptível que o bastardo de Dom Dinis centralizava sua concepção linhagística em uma estrutura agnática, na qual a descendência se dava de pai para filho. Mas não exclusivamente nela. Afinal, seria impossível propor um aparentamento entre os nobres de Castela, Portugal e Galícia sem reconhecer as linhas maternas. Se Dom Mudarra pode ser confirmado enquanto um descendente de Ramiro II, foi por intermédio da filha do monarca leonês, Artiga Ramirez.

A seguir uma estrutura similar ao *Liber Regum*, o Título I do livro do conde de Barcelos principiava com um passado cristão e bíblico: “Esta é a geeraçom d’Adam ataa Jesus Christo, como vem dereitamente de padre em filho” (Livro de Linhagens, Título I, parágrafo 1, p. 59). Tal como na obra navarra elaborada entre fins do século XII e início do XIII, o vocábulo *geeraçom* estava associado à patrilinearidade. De pai para filho, sem qualquer espaço para as mulheres, fossem elas mães ou filhas. Um fenômeno que se torna inteligível ao observarmos a questão de Maria:

Este Joseph vem dereitamente do linhagem de Santa Maria, co-irmão seu. Mas por que a Lei nom soffeo que molher seja contada na geeraçom, aduze-a por linhagem dos reis primeiramente, e de//pois por Jacob; padre de Joseph, que foi esposo e guardador da Virgem Santa Maria, por que esto que nem ùu homem nom houvesse de veer com ela, porque dela foi nado Jesus que é chamado Christus (Livro de Linhagens, Título I, parágrafo 10, p. 70).

Maria não poderia pertencer à geração porque esta era algo exclusivamente masculino. Cabia à mãe de Cristo um lugar na linhagem dos reis, não em sua *geeraçom*. Se esta, a geração, tendia ao agnatismo e à patrilinearidade, a linhagem compreendia o cognatismo bilateral. E, justamente, enquanto uma categoria central à obra de Pedro Afonso, a linhagem balizava a constituição de uma fidalguia hispânica. Mesmo que esta priorizasse as linhas masculinas, ela prescindia das linhas femininas. Estas poderiam elevar hierarquicamente outras linhagens.

Anita Guerreau-Jalabert observou que, em determinados espaços da Cristandade Latina medieval, membros de uma hierarquizada aristocracia empreendiam uniões homogâmicas nas quais famílias de uma classificação superior se aliavam às famílias menores. Nesses casos, o matrimônio se definia como um modo de alicerçar essas relações hierárquicas (GUERREAU-JALABERT, 1984, p. 80). Ao tratarmos do âmbito ibérico, existia um “mercado matrimonial nobiliárquico intrapeninsular”, expressão utilizada pelo historiador Luís Krus, pelo qual essas nobrezas puderam fortalecer seus elos de solidariedade. Além disso, estas estratégias matrimoniais serviam aos nobres em um contexto de fortalecimento das elites urbanas – em troca da nobilitação das mesmas, estas ofereciam suas riquezas (KRUS, 1994, p. 59-107).

Ao casar-se com dona Artiga, Ramiro II possibilitava aos seus descendentes um elo com os mouros responsáveis pela conquista da Espanha. Artiga, como o próprio Ramiro reconheceu, era uma mulher de alta linhagem. De modo similar, Mudarra Gonzalez pôde acessar, por meio de sua mãe, uma ancestralidade que o vinculava a uma “nobreza” ibérico-muçulmana e um dos principais adversários das

monarquias hispano-cristãs da altura. O herói da linhagem dos Lara era um homem de alto sangue por ambas as partes, não apenas pela via paterna – que o aproximava da monarquia leonesa e daqueles que conquistaram a península – mas também materna figurada em Almançor.

Como vimos, entre o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344*, existia uma discrepância na relação de parentesco entre a mãe de Dom Mudarra e Almançor. Enquanto na primeira, esta era referenciada como prima do mouro, na segunda, ela figurava como sua irmã, uma infanta. Para Ferreira, a considerar que a redação da crônica foi posterior ao seu texto linhagístico, essa transformação se deu como um meio de estreitar os laços entre o ancestral da casa de Lara e aquela nobreza ibérico-muçulmana – Almançor não seria apenas um parente distante, não que isto fosse um impedimento ao conde, mas o próprio tio de Mudarra (FERREIRA, 2010a, p. 86).

De modo similar, na versão anterior à lenda de Gaia, narrativa que se remetia à ancestralidade dos da Maia, fixada em meados do século XIII no *Livro Velho*, não existia uma precisão se o rei cristão ao qual o texto se referia era Ramiro II, mas também a um parentesco entre a moura, progenitora daquela linhagem, e um rei muçulmano. De serviçal palaciana, aquela donzela se tornou irmã de Alboazar, em um processo que acabou por culminar na nobilitação dos da Maia (FERREIRA, 2010a, p. 87).

Em muitos casos, tais como as irmãs de Almançor e Alboazar, as mulheres presentes na narrativa foram destituídas de um nome e, em alguns momentos, referenciadas apenas como “donas”. O mesmo não pode ser dito acerca dos homens presentes naquela genealogia. Cabe destacar que, se no período medieval não existia uma grande disponibilidade e variabilidade de nomes pessoais, em regiões como Castela e Portugal, o segundo nome era uma derivação do primeiro nome paterno. Assim, Gustio Gonzalez legava ao seu filho Gonçalo Gustioz seu segundo nome. Para Souza, esse fator estava vinculado ao favorecimento da patrilinearidade, ao menos no âmbito político (SOUZA, 2018, p. 73-86).

Em seus estudos acerca de sociedades clânicas, Jack Goody percebeu a presença de sufixos e prefixos como *son*, *O*, *Uí* e *Mac*, como indícios de culturas pautadas em uma filiação agnática patrilinear (GOODY, 1983, p. 233). Sobre esse ponto, detenhamo-nos um momento nos nomes imputados aos ancestrais das linhagens de Lara e Maia. De modo similar aos casos supracitados por Goody,

Alboazar Ramirez e Mudarra Gonzalez carregavam em si os nomes de seus próprios pais, o monarca leonês Ramiro II e o nobre cavaleiro cristão Gonçalo Gustioz. Se eles compuseram um indício, senão da predominância, ao menos da valorização das linhas paternas, eles igualmente herdaram de suas respectivas progenitoras.

Alboazar teve o mesmo nome do irmão de sua mãe, dona Artiga, o rei Alboazar Alboçadam. Já em Mudarra, se não encontramos ecos dos nomes de sua mãe – que sequer foi nomeada – ou de seu tio, o mouro Almançor, seu significado em árabe pode nos indicar um caminho: “nascido de um casamento misto”. De acordo com Miranda e Ferreira, esse “carácter misto” entre cristãos e muçulmanos, presente em ambas as narrativas dessas linhagens, demonstraria uma perspectiva cara ao conde de Barcelos: a linhagem – vale lembrar que tanto os antepassados cristãos quanto muçulmanos de Mudarra e Alboazar dispunham de um “alto sangue” – superava as diferenças de credo daquelas gentes de Espanha (MIRANDA; FERREIRA, 2015, p. 10-11).

No caso do *Livro de Linhagens*, uma das possibilidades de valorizar essas linhas femininas na narrativa se dava em momentos nos quais essas mulheres transmitiram a outras linhagens o “brilho” de sua própria (SOUZA, 2018, p. 123). Vejam bem, não foram Artiga ou a irmã de Almançor, em si mesmas, que honraram as linhagens de Maia e Lara. Foram os elos supracitados com Almançor e Alboazar Alboçadam que elevaram aquelas famílias. Se a linha masculina, por si só, já carregava legitimidade, a linha feminina mantinha uma relação de dependência com a primeira – Ramiro II. Por exemplo, legou diretamente a honra de sua linhagem aos seus filhos, enquanto dona Artiga serviu como um meio às honras de seus antepassados.

A passagem de Mudarra González, um bom cavaleiro que carregava em suas veias tanto um alto sangue que advinha de seu pai quanto de sua mãe, compreendia outra faceta: afinal, por que os elos com Gonçalo Gústioz e a donzela moura, irmã de Almançor, de algum modo o qualificariam? De fato, o que significava aquele “alto sangue”? Subjacente a tal afirmação, o sangue, enquanto um agente qualitativo, aproximava antepassados e descendentes. O sangue podia *transmitir* um determinado valor, como no caso de Dom Mudarra, que herdou de ambas as partes esses qualitativos de seus progenitores. Detenhamo-nos um pouco acerca desse carácter *transmissor* do sangue: “Dom Ramiro reinou nove anos, e jaz em Leom, e

morreo em a era de IX LXXXVIII annos. Este houve muitas batalhas com Mouros e conquereo grandes terras. E deste rei Ramiro saio a boa geeraçom dos fidalgos da Espanha, como se mostra adiante no seu titulo XXI” (Livro de Linhagens, Título III, parágrafo 18, p. 106).

Já no prólogo do *Livro de Linhagens*, Dom Pedro Afonso reiterava a centralidade do título XXI, dedicado aos fidalgos de Espanha, ponto ao qual retornaremos no decorrer desta tese. Porém, cabe ressaltar aqui o vínculo entre Ramiro II e esses bons fidalgos enquanto uma *continuidade* da linhagem. Como demonstra o historiador francês Dominique Barthélemy, entre os grupos aristocráticos ao norte dos Pirineus, era possível encontrar a ideia de um senso de honra de linhagem, isto é, a noção de um pertencimento a uma determinada linhagem que, por sua vez, era marcada por um conjunto específico de características (BARTHÉLEMY, 1990, p. 117).

O monarca leonês, ancestral de diversas linhagens da alta nobreza luso-castelhana, foi monumentalizado por meio de suas ações belicosas e pelas terras que ele conquistou frente às populações muçulmanas da península. Esses feitos, quase como uma marca, de algum modo, foram legados aos que o sucederam, em um fenômeno similar ao destacado por Barthélemy. Aqueles bons fidalgos seguiriam, ou ao menos deveriam seguir, um caminho próximo em seus feitos, a culminar no próprio título XXI e na narrativa da Batalha de Salado. Essa herança “reconquistadora” da fidalguia hispânica, transmitida pelo sangue de seus membros, torna-se ainda mais perceptível quando nos voltamos a esse título central no nobiliário do bastardo de Dom Dinis:

Houve ãu rei em Leom de grandes feitos a que chamarom rei Ramiro, o segundo; [...] Este rei Ramiro, o segundo, decendeo da linha direita d’el rei dom Afonso, o Catolico, que cobrou a terra a Mouros, depois que foi perdida por rei Rodrigo, como se mostra no titulo III, dos reis gentiis de Persia e dos emperadores de Roma, parafo 7º (Livro de Linhagens, Título XXI, parágrafo 1, p. 204).

As características de Ramiro II e que foram legadas às linhagens nobiliárquicas luso-castelhanas, a conquista das terras que então pertenciam aos mouros, encontravam-se, anteriormente, no ancestral daquele monarca, Afonso, o Católico. Se o rei Rodrigo perdeu as terras de Espanha, Afonso empreendeu inúmeras batalhas para tomar aquele território, uma tarefa que encontraria continuidade pelas mãos de Ramiro e que seguiria com os feitos dos fidalgos de Portugal, Castela e Galícia. Vejamos que o sangue não apenas transmitiu uma

valorização positiva que elevou Ramiro e os fidalgos de Espanha, mas também um dever, a conquista da terra. Ele, Afonso, o Católico, constituiu, ou ao menos reforçou, os alicerces de uma linhagem.

O fundamento do princípio da distinção linhagística, ao menos sob a lavra do conde de Barcelos, situava-se em um elemento social particular: o sangue. Elemento este que, como vimos, era transmitido entre seus membros tanto pelas vias masculina e feminina. Contudo, como alega Vasconcelos e Sousa, a adoção do sistema de linhagem em solo português não incorreu em um agnatismo absoluto nas relações de parentesco daqueles estratos. O elemento social do sangue, associado a uma concepção linhagística, firmava-se naquele espaço por intermédio de algumas características, como a transmissão agnática de cargos e títulos e do surgimento de patronímicos e da heráldica familiar, isto é, daquilo que o autor denominou enquanto “signos identitários da linhagem” (VASCONCELOS E SOUSA, 2007, p. 897-898).

A transmissão desses signos, no que tange aos escritos de Pedro Afonso e, notadamente, ao aspecto da incumbência frente ao território ibérico, remete-nos a essa “grande linhagem” formada por Afonso, Ramiro e os fidalgos de Espanha. A ânsia conquistadora dos reis leoneses, bem como seus resultados, a conquista daquelas terras, legitimaram os membros de uma linhagem porque o sangue, esse elemento social, transmitia uma honra alçada pelos antepassados. Personagens como Mudarra González e Alboazar Ramiréz se elevaram ao estatuto de um “alto sangue”, porque, de algum modo, o que existiu e foi feito por seus ancestrais residia neles. Uma fração dos mortos encontrava um novo sopro nos vivos. Por outro lado, esses signos identitários que configuravam uma determinada linhagem se afiguravam igualmente como um dever, tal qual nas palavras de Pedro Afonso, na *Crónica de 1344*:

E por ende queremos que sepades que los más altos de los linajes de sangre que avía en Castilla de antigüedad e que fueron sempre más poderosos, e los unos fueron los del solar de Lara e los otros fueron los del solar de Carrión, que venían de los reyes de León. E cada uno d'estos solares en su parte e otrosí venían de los godos, de los mejores e de los más altos que hý avía, fasta que se perdieron los de Carrión por su sobervia e por su mala ventura e por la desonra que fizieron a las fijas del Cid (Crónica de 1344, capítulo CXXVIII, p. 178).

Os solares de Lara e de Carrión provinham dos godos, entretanto, enquanto os primeiros prosperaram pelo sangue, de modo que alçaram através de suas gerações bons cavaleiros que defenderam suas terras, tal como Mudarra Gonzalez,

em uma via oposta, guiados pela soberba, os de Carrión se perderam. O sangue, que poderia honrar aquelas mulheres e homens, incorreu em um fracasso – era necessário que seus descendentes fossem bons e agissem honradamente. Ora, mesmo que o sangue transmitisse um determinado valor, era crucial que os seus herdeiros seguissem um caminho similar ao de seus antepassados. Se Dom Mudarra, descendente de Afonso, o Católico e Ramiro II, provinha de um alto sangue, cabia a ele ser um bom e honrado cavaleiro. Afinal, caso não o fizesse, este e toda sua linhagem se perderiam, tal como ocorreria com os de Carrión.

O poder dessas linhagens estava atrelado às suas respectivas ancestralidades, remetidas aqui aos reis leoneses. Percebemos, desse modo, que o conde de Barcelos reiterava em sua *Crónica* uma fórmula acerca do alto sangue que, como vimos, permeava todo o *Livro de Linhagens*. Os feitos dos predecessores ecoavam entre aqueles nobres na constituição de uma honra linhagística. Honra esta que, transmitida aos descendentes, configurava não apenas um patrimônio material, mas também simbólico.

Ao estudarmos os valores relativos à honra, acabamos por adentrar ao campo dos ideais de uma determinada sociedade e nos tipos ideais de comportamento de seus membros. Para o antropólogo J. G. Peristiany, todas as sociedades possuem regras de conduta e todas elas premiam os membros que se conformam a ela e punem aqueles que não. A honra e a vergonha compoem esses dois polos que variam em sua consignação às regras de uma sociedade e, por consequência, ao seu lugar em uma hierarquia moral (PERISTIANY, 1966, p. 9-10).

Para Julian Pitt-Rivers, mesmo que a noção de honra – e outros termos similares – possa ser encontrada em basicamente qualquer sociedade, subjaz nela um índice de variabilidade geográfica, cronológica e, importa destacar aqui, social. Mais do que um modo de expressar aprovação e desaprovação, ela se articula às particularidades de uma determinada cultura (PITT-RIVERS, 1966, p. 21). A honra, nesse sentido, não se configura enquanto um valor universal, se é que seria possível imputar tal qualitativo a qualquer aspecto das sociedades humanas.

Em termos gerais, ao menos em um espaço delimitado pelo que Pitt-Rivers denomina enquanto "Europa Ocidental", a honra se caracteriza pelo valor ao qual um sujeito se classifica, mas também pelo qual o grupo social ao qual pertence o faz. A honra seria justamente esse nexa entre os ideais de uma sociedade e o sujeito que procura personificá-los. Ora, tanto esse valor quanto essa classificação

não corresponderiam à totalidade da sociedade, uma vez que esta seria ao menos um pouco mais complexa. O valor de um indivíduo em um determinado grupo pode não ser o mesmo em outro (PITT-RIVERS, 1966, p. 21-22).

Para os antropólogos J.G. Peristiany e Julian Pitt-Rivers, é um erro assumir a honra como um conceito singular e estático – enquanto um campo conceitual, ela abrange não apenas a dignidade de si, mas também a de outros grupos e sujeitos. A aquisição da honra não seria, de modo algum, somente a demonstração de um poder ou de uma precedência. Reside nela outro aspecto: um meio de adquirir, mas também manter um determinado *status* a partir do controle da definição do que é honra e daquilo que não, daqueles que são honrados e, por consequência, daqueles que são desonrados (PERISTIANY; PITT-RIVERS, 1992, p. 4).

Observemos, com certo cuidado, os sentidos desse conceito. O vocábulo honra abarcava um vasto campo significativo no latim clássico, intimamente associado ao prestígio, ao que elevasse um determinado membro perante o resto da comunidade. E, nisso, justamente residia a distinção da concepção romana, suportada em seus valores éticos e morais, bem como das suas derivações nas línguas medievais e modernas. Se a conceituação da honra no mundo romano se encontrava em valores próprios ao mundo romano, no decorrer do período medieval, as sociedades, que outrora formaram as delimitações desse império, se pautaram em outros sistemas e códigos (CARO BAROJA, 1966, p. 83).

Para Caro Baroja, desses sistemas morais, dois acabaram por se destacar: o "orgulho de sangue", vinculado aos povos "bárbaros", e a ideia de comunidade de fiéis, oriunda do cristianismo. A combinação desses sistemas ao supracitado romano, segundo o autor, desembocou nas ideias de honra e vergonha, correntes no mundo moderno ocidental (CARO BAROJA, 1966, p. 83). Ora, a tese do historiador espanhol acaba por ecoar um segmento típico da historiografia europeia – a noção de que sua formação cultural era fruto dessa fusão entre o mundo romano, germânico e cristão. Se tal tese merece, em nossos dias, alguns questionamentos, importa-nos, nesse momento, observarmos com certa atenção o que Caro Baroja denominava enquanto essa honra pautada no "orgulho de sangue".

Retomemos o jovem cavaleiro da linhagem dos Lara, Mudarra González. Sob o olhar de Pedro Afonso, aquele cavaleiro foi qualificado enquanto "muito honrado". Mas este não foi o único. Tanto no *Livro de Linhagens* quanto na *Crónica de 1344*, pudemos encontrar tal adjetivo imputado a personagens dos mundos antigos

judaico-cristão e greco-romano, como Davi¹⁰ e Hércules¹¹, mas também aos inúmeros membros da aristocracia luso-castelhana, fossem eles homens, como Rui Gomez Trastâmara¹², ou mulheres, como a dona Toda de Santa Gadea¹³. Como já demonstrou Pitt-Rivers, a honra de um homem e de uma mulher, para além das distinções sociais, resulta em padrões de comportamento dissemelhantes (PITT-RIVERS, 1966, p. 42). Se os papéis de gênero instituídos para esses grupos fizeram com que as ações de um rico-homem honrado não fossem as mesmas de uma dona honrada, importa que a honra se tornava um constituinte dessa identidade fidalguesca.

Nos casos de Mudarra e Rui Gomez, o que os tornava honrados? Era o seu sangue? Ou suas ações? E que ações estas, imputadas enquanto pertencentes ao âmbito masculino, seriam capazes de honrá-los? Tomemos como exemplo o caso do senhor da Biscaia Dom Diego, o Bom: "Este dom Diego, o Boo, foi o que venceu o torneio de Castela, que foi ù dos boos feitos e dos honrados que homem passou em Espanha" (Livro de Linhagens, título IX, parágrafo 12, p. 142). Não será preciso dizer aqui que os feitos de Dom Diego que foram elevados ao estatuto de bons e honrados se consignaram a um elemento social benquisto e crucial aos membros da aristocracia ibérica – a prática militar. Vale lembrar que o mesmo nobre foi lembrado pelos seus feitos belicosos: "dom Diego Lopez o Boo; e porque lhe chamarom de Fenar, foi porque lidou i com os Mouros, e foi contra eles mui bem-andante. [...] Este dom Diego, o Boo, houve a dianteira na lide das Naos de Tolosa" (Livro de Linhagens, título IX, parágrafo 12, p. 141-142).

Se o universo bélico compôs parte essencial do que definia a qualificação de um nobre, cabe ressaltar que a honra não se resumia a isso. Agir honradamente não era um movimento exclusivo ao campo militar. A bondade e a honradez ocuparam um campo semântico circunjacente. Vejam, por exemplo, quando ao se referir ao momento no qual o rei da França e sua esposa acolheram o despojado rei da Bretanha em suas terras, "receberom-no mui bem e derom-lhe todas as cousas que lhe forom mester, e honraram-no mentre foi vivo, e morreo em seu poder" (Livro de Linhagens, título II, parágrafo B10, p. 78). Nesse momento, a ação de honrar, fora da

¹⁰"el rey Davit, que fue buen rey e mucho honrado" (Crónica de 1344, capítulo IV, p. 4).

¹¹"E este Yércoles fue muy poderoso e mucho honrado" (Crónica de 1344, capítulo XIII, p. 27).

¹²"dom Rui Gomez de Tratamara, ricomem muito horando e de muitos vassalos" (Livro de Linhagens, parágrafo B2, p. 177).

¹³"ũa rica dona, que houve nome dona Toda de Santa Gadea, dona muito honrada de Salzedo" (Livro de Linhagens, título IX, parágrafo 13, p. 143).

beliciedade supracitada, situava-se em um espaço de bondade, em um movimento que mantinha a dignidade daquele monarca. Caso semelhante se deu no encontro entre o rei de Toledo e Dom Afonso:

Cuenta la estoria que, desde el rey fizo sentar su hueste em Olías, mandó llamar los mensajeros del rey de Toledo, e tomó cien cavalleros consigo e fuesse con ellos para Toledo. E, quando llegó a la puerta de Vissagra, mandó a los mensajeros que ivan con él que lo fiziesen saber el rey. E el rey, quando lo supo, non atendió bestia en que fuese. E fuese e pie contra él mas, quando él salió del palacio, el rey don Alfón llegava al alcáçar. E fuéronse abraçar ambos los reyes e el rey moro començó de abraçar e de bessar en los ombros con grande alegría que avía con el rey. E essa noche folgó hý el rey don Alfón. E flabaron ambos de consuno e fizole mucha onra (Crónica de 1344, capítulo CDXII, p. 682).

O encontro desses monarcas, um cristão e outro muçulmano, foi cercado pela dignidade inerente aos seus estatutos sociais. Intrigante aqui foi o sentido que a palavra honra assumiu enquanto objeto ao se associar a um verbo transitivo. A expressão "fazer honra" coadunava com estes atos que, ao mesmo tempo que se aproximavam da bondade, atrelavam-se a um reconhecimento do *status* ou das obras perpetradas ao sujeito ao qual esse "fazer" era direcionado.

Dos feitos militares a uma postura, digamos, bondosa e glorificante, a honra, em sua diversa órbita de sentidos, tornava-se balizar, ao menos na altura do século XIV, à elaboração de uma memória da fidalguia hispânica. Vejamos que a honra não era uma qualidade ou um modo de conduta exclusivo aos fidalgos ou mesmo à aristocracia luso-castelhana. Sequer pode ser confundida enquanto uma espécie de sinônimo. Afinal, como já vimos, os de Carrión que descendiam de uma importante linhagem goda se perderam na desonra.

De acordo com Machado Filho, o vocábulo honra exprimia, em português arcaico, a ideia de uma moralidade, de um modo de ação apreciado por seus pares. A seguir tal linha, termos como "honrado" e "fazer honra" se associaram à ideia de dignificação e louvor (MACHADO FILHO, 2019, p. 351). Em castelhano, provavelmente, originada no verbo honrar, a honra estava intimamente vinculada ao mundo aristocrático. Esta servia enquanto um signo de glória, aquilo que um homem – a enfatizar o seu caráter masculino – adquiria ou por títulos e cargos, pelos feitos realizados, ou pela dignidade presente em seu próprio corpo. Nesse sentido, a honra é fundamentada como uma virtude pessoal constituída por suas ações ou por aqueles que o antecederam (CARO BAROJA, 1966, p. 84).

Caro Baroja percebia que a honra se aproximava, em seus sentidos, da ideia de fama e prestígio, enquanto a desonra figurava a infâmia. Uma polarização que

encontrava sua verbalização em duas expressões oriundas do castelhano medieval: *valer más* e *valer menos*. Aos leitores lusófonos, seus significados são de fácil apreensão – enquanto a primeira se vinculava à ideia de prestígio e glorificação, de valer mais do que antes, a outra se remetia ao declínio, a um valer menos. Esse sistema de honra se pautava em uma oposição entre atos que engradem, como a prática militar, a proteção dos seus, e atos que diminuem, em uma espécie de balança honorífica. Tratava-se de um sistema que, muitas vezes, na busca pelo prestígio, se afastava de valores cristãos e mesmo do mundo romano (CARO BAROJA, 1966, p. 85-89).

Se a honra se configurava enquanto um princípio capaz de elevar o *status* de um sujeito, não seria estranho que o contrário atuaria de forma similar. O *status* poderia promover a honra. Em sociedades nas quais este é atribuído pelo nascimento, a honra deriva tanto da reputação individual quanto dessa ancestralidade (PITT-RIVERS, 1966, p. 23). No contexto dessa polarização entre *valer más* e *valer menos*, o prestígio objetado por esses sujeitos se referia não somente a uma honra individual, mas igualmente coletiva. Para o historiador espanhol Caro Baroja, essa noção coletiva da honra era suportada em um sistema patrilinear clânico, similar ao encontrado entre os povos bérberes e escoceses, para citarmos apenas alguns. Assim, agrupados em um conceito de linhagem, seus membros compreendiam uma solidariedade honorífica na qual, ao empreender bons feitos, de acordo com os códigos de conduta daquela sociedade, um sujeito honraria a si e a toda sua linhagem (CARO BAROJA, 1966, p. 89).

Para o historiador francês Dominique Barthélemy, ao norte pirenaico, como já vimos, os membros da aristocracia possuíam um senso de honra de linhagem que estabelecia elos e padrões entre antepassados e descendentes. Para além desse vínculo, essa honra linhagística funcionava como um capital social, um meio de justamente elevar aquelas linhagens (BARTHÉLEMY, 1990, p. 123). No caso ibérico e, especificamente, luso-castelhano, o olhar pedro-afonsino demonstrava, ou ao menos buscava reiterar, essa aproximação entre vivos e mortos em um sistema, não patrilinear como acreditava Caro Baroja, mas cognático de honorificação. Os feitos honrados realizados pelos antepassados acabavam por honrar seus descendentes que, por sua vez, honravam aqueles que os precederam e os que os sucederiam ao realizá-los.

Ora, se atos honrados glorificariam uma linhagem, de modo similar, atos desonrados depreciariam vivos e mortos. Mais do que um atributo individual, como destacou Pitt-Rivers, a honra está conectada às solidariedades sociais. Vejam, esses grupos, tais como os componentes da alta nobreza luso-castelhana, possuem uma honra coletiva compartilhada por seus membros, de tal modo que aqueles que agem desonradamente acabam por desonrar seu grupo coletiva e individualmente (PITT-RIVERS, 1966, p. 35).

Nas palavras de J. G. Peristiany, um dos pontos essenciais a esse campo da honorificação era essa insegurança e instabilidade que balizaram a concepção de um ranqueamento a partir de uma polarização entre a honra e a vergonha. Mesmo que essa honra compusesse parte de uma herança familiar, ela deveria ser justificada pelas ações daqueles que a herdaram. Tais ações, a seguir ou não as regras de conduta de uma sociedade, incorrem em um processo de honrar ou desonrar não apenas os sujeitos que as praticam, mas também o grupo social aos quais estes pertencem (PERISTIANY, 1966, p. 11).

O vocábulo latino *verecundia*, que acabou por dar origem a termos como *vergüenza* em castelhano, vergonha em português, bem como termos similares em outras línguas modernas, aproximava-se, em seus sentidos, tanto de noções como castidade e modéstia, como a própria percepção de humildade e respeito por anciões, leis e tradições (CARO BAROJA, 1966, p. 87). Apesar de voltados ao século XX, o antropólogo Pitt-Rivers, em seus estudos etnográficos empreendidos na Andaluzia, nos auxilia a compreender os significados dessa vergonha no âmbito medieval. Este demonstrou, em comunidades da região, a especificidade da palavra *vergüenza* naquela sociedade. Distinta, por exemplo, do equivalente inglês *shame*, a vergonha abarca um sentido mais amplo, bem como uma ênfase mais específica. A palavra consiste em uma preocupação com a reputação, tanto no âmbito individual quanto na possibilidade de um reconhecimento público dessa reputação. A vergonha se associava à própria noção de honra, a considerar seus contextos sociais e os papéis de gêneros instituídos àquela sociedade, em um movimento que cambiava entre uma aproximação e um distanciamento em seu nível semântico (PITT-RIVERS, 1966, p. 41-42).

Nos escritos de Pedro Afonso, de modo similar a essas comunidades andaluzas, encontramos o vocábulo vergonha semanticamente próximo da honra. Por exemplo, na *Crónica de 1344*, o conde de Barcelos afirmara que "es buen señor

e derecho e que conoce mejor que nós quién debe ser señor de gente o cual debe ser rey, e ome que non averá miedo nin vergüença de dezir cuál de vós debe ser rey [...]" (Crónica de 1344, capítulo CXXVI, p. 173). Vejamos que, a ausência de medo, equiparada à ausência de vergonha, compôs uma qualidade benquista por aqueles homens. Se entendermos que a presença do medo constituía uma característica negativa àquela sociedade, por consequência, poderíamos afirmar o mesmo da vergonha, de tal modo que aquele que não possuía medo ou vergonha poderia ser positivado.

Esse movimento se torna ainda mais perceptível no alerta de Fernán González aos que o acompanhavam: "Amigos, non desmayedes ca esto non es nada, e vergüença vos es ansí de desmayar sin llegar a vuestros enemigos" (Crónica de 1344, capítulo CCVIII, p. 283). Esses "ombres de vergüença", expressão utilizada pelo próprio conde castelhano, remetia a uma desqualificação – a vergonha era imputada a eles justamente por lhes faltar coragem e mesmo honradez no campo de batalha. Caso semelhante se deu em uma oração perpetrada algum tempo depois pelos homens daquele fidalgo, à beira da batalha contra os exércitos de Almançor, na qual, em suas preces, contrapuseram a honra diante da vergonha, a boa ventura ao perigo¹⁴.

A honra constituía uma característica essencial e valorizada aos membros da aristocracia luso-castelhana espelhada em um negativo: a vergonha. Nesse momento, cabe-nos realizar um questionamento: como um sujeito se tornava honrado? Para Pitt-Rivers, o estudo da honra deve principiar, justamente, em como essa honra se atrela ao caráter físico de um sujeito. Trata-se aqui de observar os rituais pelos quais esta honra é transferida, como em cerimônias de coroação e adubamento (PITT-RIVERS, 1966, p. 25). Ora, até este momento, podemos afirmar que, aos olhos do bastardo de Dom Dinis, esses sujeitos eram honrados a partir de rituais fracionados em atos diários, que iam do acolhimento de um parente desamparado, como no caso do rei da Bretanha, aos feitos belicosos empreendidos por homens como Dom Diego, o Bom. Atos que deveriam ser executados ao longo de suas vidas, pois, caso contrário, em um equívoco, estes desonrariam não apenas a si mesmos, mas toda a sua linhagem.

¹⁴"cada uno rogava a Dios que lo guardase de peligor e de vergüença, e que les quisiese dar onra e la ventura que les fuese buena" (Crónica de 1344, capítulo CCXX, p. 301).

Exemplar de um modo de historicização, que fazia da experiência do tempo uma experiência materializada na honra linhagística, era a narrativa de um personagem que figura até hoje em nosso imaginário contemporâneo – Rodrigo Díaz de Vivar, *El Cid*. Para além da importância de seus feitos realizados em vida, Cid foi central à constituição de um pensamento genealógico na Idade Média ibérica. Como bem demonstra Bautista, uma das primeiras monumentalizações escritas de uma linhagem nobiliárquica em território peninsular foi a *Historia Roderici*, em fins do século XI, que, porventura, seria anos depois utilizada como uma das principais fontes acerca da matéria cidiana no *Liber Regum*, genealogia que, como vimos, balizou esse gênero ao sul da fronteira pirenaica, a excetuar, talvez, a região da antiga Marca Hispânica (BAUTISTA, 2011, p. 2).

Este Cide Rui Diaz foi casado com dona Xemena Gomez, filha do conde dom Gomez de Gormaz e neta d'el rei de Leom de gaança, e fez em ela ũu filho que houve nome Diego Rodriguez, e mataram-no os Mouros em Consogra. e houve em esta dona Xemena outras duas filhas: ũa houve nome dona Sol e a outra houve nome dona Elvira. – E dona Sol casou com el rei dom Ramiro de Navarra como se mostra no titulo V, dos reis de Navarra, parrafo 2º, e houverom filhos e geeraçom, em tal maneira que quantos reis ha hoje em Espanha e em França e em Inglaterra, todos vem del, e em outros reinos mais longe. (Livro de Linhagens, título VIII, parágrafo C8, p. 136).

Nessa passagem do *Livro de Linhagens*, o conde de Barcelos expôs como o sangue de Cid se perpetuou nas inúmeras coroas da Cristandade Latina. A própria oração "todos vem del" acabava por realçar esse aspecto, ao tornar Rodrigo Díaz uma figura central no entroncamento daquelas linhagens régias. Para Luís Krus, a centralidade de Cid na genealogia das realezas peninsulares reafirmava uma relação na qual o sangue, mas também os modos de conduta, de uma nobreza belicosa, eram absorvidos por elas. Enfatizava, por fim, um elo entre a realeza e nobreza hispânicas, que se perpetuava no passado e presente daqueles homens (KRUS, 1994, p. 116-117).

De acordo com o autor, a narrativa pedro-afonsina atribuía a ascendência de Cid à figura dos alcaides e juizes de Castela, em um entroncamento no qual se encontravam não apenas o fidalgo que conquistou Valência, mas outra importante figura do imaginário hispânico: o rei Afonso VI (KRUS, 1994, p. 116-117). Tanto no *Livro de Linhagens* (Livro de Linhagens, título VIII, parágrafo A1, p. 133) quanto na *Crónica de 1344* (Crónica de 1344, capítulo CLXXXI, p. 252), Pedro Afonso se preocupou em acentuar essa ancestralidade de Cid na figura de Alaim Calvo, um dos alcaides castelhanos. Tal preocupação, em seus escritos, se tornou ainda mais

evidente ao demonstrar que o nobre fidalgo não foi um filho de uma "barragana" – Diego Laíndez, pai de Cid, teria tido um filho bastardo chamado Ferrand Díaz e "los que non saben la estoria dizen que fue el Cid, mas en esto yerran [...]" (Crónica de 1344, capítulo CLXXXI, p. 254).

Retomemos a questão da descendência de Rodrigo Díaz. O historiador Michael Harney, ao analisar a gesta cidiana, ressalta que Cid se constituía enquanto um ancestral matrilateral dos reis peninsulares, de modo que o prestígio daquele honrado cavaleiro pudesse ser transmitido aos seus descendentes régios (HARNEY, 1993, p. 23). Não será preciso lembrar aqui que fenômenos similares puderam ser encontrados em outros personagens da linhagística pedro-afonsina, como em Mudarra González e Alboazar Ramirez. Nesses casos, as mulheres transmitiam uma honra que não eram em si delas, mas pertencentes aos membros próximos de sua parentela. As filhas de Cid, a irmã de Almançor e dona Artiga, serviram enquanto vetores de uma honra masculina.

De modo geral, para Harney, existia um consenso entre os historiadores de que a Europa ocidental se configurava enquanto um sistema bilateral de parentesco. Contudo, a virada do século XI marcaria uma "agnatização" dessas relações. Nesse sentido, os grupos bilaterais, que reforçavam uma noção sincrônica do parentesco, seriam substituídos por uma concepção diacrônica pautada na figura de um ancestral masculino (HARNEY, 1993, p. 36-37). Como já vimos, no espaço lusitano, esta "agnatização" se manteve restrita ao âmbito político. Ao menos no processo de constituição de suas memórias o reconhecimento de um entroncamento entre reis e fidalgos de Espanha prescindia de uma organização bilateral.

Na narrativa cidiana, por exemplo, seria possível encontrar indícios dessa bilateralidade. Como aponta Harney, tanto os sobrinhos e concunhados, isto é, parentes ligados por vias femininas, compuseram a mesnada de Rodrigo Díaz. O grupo de Cid, ao aproximar esses parentes próximos, acabava por valorizar uma concepção sincrônica do parentesco. Entretanto, essa valorização não pode ser confundida enquanto uma exclusão da diacronia ou de grupos diacrônicos voltados à ancestralidade. Vejam, a sincronia dos feitos de Cid, fossem aqueles situados no universo bélico, mas, principalmente, o casamento de suas filhas com a realeza ibérica, firmavam uma ambição diacrônica de perpetuação de uma honra linhagística. Por meio do matrimônio de dona Sol e de dona Elvira, essas mulheres poderiam legar a honra da ancestralidade cidiana às gerações vindouras (HARNEY,

1993, p. 42-46). Um movimento que se evidenciava nas palavras do rei, direcionadas ao mais honrado dos fidalgos e monumentalizadas, na *Crónica de 1344*:

– Loado sea siempre el nombre de Dios, porque quiso que la desonra que vos fue hecha por razón de vuestras fijas que vos lo quiso tornar en onra, ca do eran mugeres de fijos de conde serán agora cassadas con fijos de reis, de que atenderán a ser reinas e con que serán muy mejor cassadas (Crónica de 1344, capítulo DXXXVIII, p. 894).

Para Harney, ser nobre era mais um resultado do que uma pré-condição. O estatuto nobiliárquico estava permeado por conflitos, táticas e ações de sujeitos voltadas justamente à manutenção ou ampliação de suas respectivas condições sociais. No caso cidiano, a posição do fidalgo enquanto ancestral só se tornava estável e, mais do que isso, expandida pelo entroncamento com as linhagens régias peninsulares (HARNEY, 1993, p. 52-54). Observemos, por exemplo, as palavras supracitadas do monarca. Se os atos vis materializados nos corpos de suas filhas caíram sob Cid por meio do signo da desonra, de modo similar, ao galgarem um melhor casamento com a realeza ibérica – e não com filhos de condes –, aquelas mulheres honraram seu pai, não apenas pelo casamento em si, mas por permitirem que os netos daquele que conquistou Valência alcançassem o estatuto de reis. Dessa maneira, tanto o matrimônio quanto a geração se comportavam enquanto ritos que permitiam transferir a honradez por intermédio dos membros de uma linhagem.

A ritualística da honra comportava outro aspecto essencial à manutenção de uma condição honrada: a vingança. Para Pitt-Rivers, os atos perpetrados contra um sujeito criam uma situação na qual sua honra se encontra em perigo. Ela cria, de fato, uma necessidade de reparação. Esta pode se materializar por meio de um pedido de desculpas, que acarreta um ato verbal de auto humilhação, porém, caso esse movimento não ocorra, ou mesmo que não seja o suficiente para reparar o dano causado anteriormente, o desonrado deve proceder com sua *vingança*. Como aponta o próprio autor, aquele que não vinga uma afronta contra sua honra acaba por deixá-la em um estado inferior. O desonrado é um covarde (PITT-RIVERS, 1966, p. 26).

Mas como podemos compreender a vingança? Uma ação que, além de possuir um determinado significado no mundo moderno, abarca um vasto campo de possibilidades em outros recortes espaço-temporais? A própria concepção da vingança enquanto um aspecto universal das sociedades humanas, caso comum

entre os leitores modernos, acaba por dificultar sua associação a sentidos distintos daqueles que circulam em nosso tempo. Para além de um ato vil, de um mero descontrole emocional, cabe, como nas palavras de Susanna Throop, realçar como a vingança possui uma determinada moralidade específica a cada tempo e espaço, isto é, ela não se configura enquanto uma categoria universal (THROOP, 2010, p. 1-2).

No contexto das relações feudo-vassálicas e das guerras entre senhores empreendidas nos séculos IX e X, por exemplo, para além da compreensão de uma "anarquia feudal", Dominique Barthélemy destacou que tanto as vinganças privadas quanto o exercício da violência possuíam uma função ordenadora. De tal modo que, por mais que a vingança se configurasse enquanto um ato violento, inclusive, passível de condenação, ela igualmente adquiria um papel de controle social (BARTHÉLEMY, 2010, p. 485).

Na ritualística de uma honra linhagística, a vingança constituía um ato crucial, de maneira que, na consciência dessas mulheres e homens, conceitos como honra, prestígio e vingança estiveram interconectados. No próprio épico medieval castelhano, como assinala Caro Baroja, a vingança se configurava enquanto um motor narrativo, tal como nos cantares de Cid, dos Infantes de Lara e do conde Garcia Fernandes (CARO BAROJA, 1966, p. 90-92). Importa ressaltar aqui que não foi à toa que essas obras se encontravam prosificadas na primeira redação da *Crónica de 1344*. É como se, para Pedro Afonso de Barcelos, a vingança, ou ao menos o dever e direito de exercê-la, de fato fosse constituinte da fidalguia hispânica:

Cuente la estoria que, quando el Cid supo que veniera el rey don Alfón de Castilla a cercar Valencia e a otros castillos que a él davan rentas sabidas e que las él demandava que gela diesen, tóvolo por mal. E pessole ende e enbióle dezir al rey que los que esto aconsejavan, que lo non aconsejavan bien en lo aconsejar e que le fiziesen abiltamiento e desonra – la cual él nunca fiziera fasta en aquel tiempo, loado fuese Dios –. E que aquello que le fazia él por le fazer daño e desonra, lo fazia sin enemiga nenguna nin merecimiento nenguno que le él nunca fiziese. E la desonra que le fue fecha que si a ella non tornasse, que desonrado fincaría. E pero que él tornaría a esto e que vería cómo aquellos que lo aconsejavan lo defenderían. E quanto a él non dezía nada más de aquellos que así le aconsejavan, él entendía tomar d'ellos vengança (Crónica de 1344, capítulo CDLIV, p. 766).

Essa passagem da *Crónica* reiterava uma antiga necessidade – se Cid nada o fizesse, ele permaneceria desonrado. E era essa desonra que o motivava a agir, ela tornava necessária a execução de uma vingança contra aqueles que o afrontavam. Um movimento que, como já enfatizamos, era crucial à manutenção do

status da honra. Ora, mas não foi essa a vingança pela qual Cid se destacou em seu cantar. Seu ato vingativo, aquele que o alçou ao lugar de antepassado das linhagens régias de Aragão e Navarra, foi perpetrado contra aqueles que violaram suas filhas, os infantes de Carrión.

A historiadora Isabel Alfonso frisa como parte da historiografia voltada ao estudo da gesta cidiana localiza o protagonista não como um "vingador", mas como alguém que busca uma "reparação legal". Estabelece-se, assim, uma dicotomia entre justiça e vingança, uma dicotomia entre um direito privado e um direito público. Ao seguir essas linhas, a vingança privada era uma espécie de atraso, um recurso aristocrático às velhas práticas feudais. Por outro lado, essa concepção dicotômica acaba por apreender estreitamente a vingança, como se esta se associasse apenas a um ato vil, sangrento e impulsivo. Foi a partir da última década do século XX, em trabalhos de perceptível inspiração antropológica, que a vingança seria debatida de outra maneira. Em contraposição a uma valoração moderna, ela surgia dentro das dinâmicas de competição marcadas, essencialmente, pelos papéis imputados ao par honra/prestígio na consolidação das posições sociais daqueles grupos aristocráticos (ALFONSO, 2002, p. 42-43).

No *Cantar de Mio Cid*, Alfonso indicou a existência de uma separação entre dois tipos de vingança: uma boa e outra má. Esse dualismo se materializava nos atos dos infantes de Carrión que, sob o subterfúgio de uma vingança, realizaram feitos vilanescos e desonrados e, por outro lado, na vingança executada pelos vassalos de Cid contra aqueles maldosos infantes. Ao seguir essa lógica, apesar de alguns excertos demonstrarem adjetivações positivas dos infantes, o que se percebe é que o próprio comportamento dos infantes de Carrión era contraposto aos da mesnada cidiana – enquanto os vassalos daquele que conquistou Valência eram tidos como bons e honrados homens, aqueles fidalgos se apresentavam enquanto covardes (ALFONSO, 2002, p. 44-46).

Uma covardia que se tornava perceptível aos olhos de Rodrigo Díaz, na passagem da fuga do leão. O animal surgiu na narrativa quase que como uma alegoria – ele era a figura do perigo, de uma besta poderosa capaz de mutilar homens e mulheres. E diante dessa criatura, da aventura em si, os infantes revelaram seu medo, mais do que qualquer um que estivesse naquele mesmo cenário. Sem vergonha, eles fugiram e até mesmo se misturaram com o lixo. Por outro lado, os homens da companhia de Cid mantiveram suas posições, prontos

para enfrentarem a besta, tanto com vistas à proteção de seu senhor, mas como pela sua própria honra (Crónica de 1344, capítulo DXII, p. 844). Não seria preciso lembrá-los que, ao considerar que a coragem era um componente essencial à honra nos meios aristocráticos luso-castelhanos, os infantes de Carrión se comportaram de modo contrário, uma vez que sua covardia os aproximava da desonra, fator que não se conjugava com a própria ancestralidade advinda dos godos e dos mais altos de Castela, algo que o próprio Cid não esqueceu:

¿Qué fue esto por que mostrastes tan gran miedo e cobardés contra una bestia? Non parece bien. Devedes vós nembrar como sodes grandes e valientes e venides de muy gran lugar, e como sodes mis yernos e las espadas que vos di que teníades con vós. E por esso deviérades perder gran pieça del miedo (Crónica de 1344, capítulo DXIII, p. 845).

Cid reconheceu em seus genros, afinal, naquele momento, os infantes eram casados com suas filhas, a honra de sua própria ascendência. Eles, os de Carrión, vinham de um grande lugar. Eles, os de Carrión, deveriam se comportar como seus antepassados, presentificá-los em seus próprios atos. Vale lembrar, como enfatiza Alfonso, que a gesta não instituía uma distinção entre *natura* e *acto*, isto é, entre uma nobreza de sangue e outra de mérito. No *Cantar*, a reputação e a honra serviam enquanto um capital simbólico que, mesmo herdado, caso de uma alta nobreza suportada no sangue, deveria ser merecido e incrementado. Mais do que uma oposição, *natura* e *acto* se complementavam na constituição de uma honra nobiliárquica (ALFONSO, 2002, p. 46).

Ao seguir a narrativa, o que se percebe é que os infantes não seguiram os conselhos de seu sogro e, mais do que covardes, tornaram-se vis. Ao se sentirem desonrados no confronto com o leão, como se aquele momento fosse um arдил, eles instituíram a necessidade de sua vingança. Junto ao seu tio, Suero González, planejaram-na de tal modo para que atacassem suas recentes esposas e, por consequência, Cid. Um movimento ancorado em um desejo de honra, pois, como disse Suero González, "vós faredes de mala ventura si vós non sopierdes vengar de la desonra que vos es fecha" (Crónica de 1344, capítulo DXIII, p. 846). Uma má vingança que se materializava, precisamente, nos corpos daquelas mulheres ao desnudá-las e açoitá-las em um vale a caminho de Castela, de tal modo que as deixaram apenas com suas lágrimas e sangue, como se estivessem mortas, pois, como apregoaram os infantes, "Aquí fincaredes, fijas del Cid, ca non sería aguissado que fuédes nuestras parejas. E veremos cómo vos vengará vuestro padre, ca

nossotros vengados somos de la desonra que nos fizo en Valencia con el león" (Crónica de 1344, capítulo DXXI, p. 858).

Nas palavras de Alfonso, os argumentos que legitimaram a vingança dos infantes parecem questionáveis, a considerar o dano desproporcional que estes empreenderam contra Cid e suas filhas. Eles foram desonrados, traidores e falsos diante daquele que conquistou Valência – como se, naquele cantar, a vingança perpetrada não só dispusesse de pouca honorabilidade, mas também figurasse a mesquinhez e covardia dos infantes. Uma vingança vil que, na economia da narrativa, servia enquanto um espelho à boa vingança a ser executada pelo próprio Cid contra seus antigos genros (ALFONSO, 2002, p. 47-48). Uma vingança que, ao contrário, tinha bases no código de conduta daqueles homens:

– Señor, loado sea Dios e la vuestra merced, yo só entrego de mis espadas e de mi aver. Tened por bien de me oir la demanda que quiero fazer contra los infantes de Carrión, la cual demanda me es muy cara de fazer como quier que la tenga raigada en el corazón. E por ende vos digo: ¿cual es la razón, señor, por que vos pidieron merced los infantes que los casássedes com mis hijas, pues que tenían en corazón de las desonrar? [...] Por que vos pido por merced, señor, que me mandedes dar derecho d'ellos del mal e de la desonra que fizieron. E, señor, más vos digo: a vóz fizieron mayor dessonra que a mí. E, si me vós e la vuestra corte non quissierdes dar derecho, sea la vuestra merced que me lo dexedes a mí tomar, ca con la merced de Dios e con la vuestra, que tengo que el su mal fizieron contra Dios, e contra vós e contra la verdad que prometieron a sus mugeres. Yo los decenderé de la onra en que son en tal manera que yo e mis hijas finiremos onrados, ca mejores ombres que ellos he yo vencidos e dado a cabo d'ellos. Así que, si la vuestra merced fuere, dentro a Carrión, que es su heredad, los iré yo cercar fasta que los tome pressos por las gargantas. E llevалlos he conmigo a Valencia a do tomen penitencia del pecado (Crónica de 1344, capítulo DXXXVII, p. 883-884).

O discurso de Cid diante do monarca castelhano evidenciava uma profunda centralidade da vingança na ritualística da honra. Vejam, por exemplo, este "dar derecho" que, como ressaltou Alfonso, era um sinal da possibilidade e direito de reparação (ALFONSO, 2002, p. 53). Era, de fato, um salvo conduto à vingança que aquele nobre almejava. Ao enfatizar suas demandas, Cid apresentava o dano e as maldades executadas pelos infantes de Carrión contra suas filhas, de modo a estender a desonra causada não apenas a elas ou a si mesmo, mas ao próprio rei. Se o monarca não ofertasse o *derecho* que Cid demandava, estes permaneceriam em um estado inferior. Ora, um dano tão grande deveria, por consequência, ser vingado.

A vingança possuía um objetivo – despojar as honras daqueles que cometeram uma desonra e, ao mesmo tempo, recuperar as honras daqueles que foram desonrados. Uma honra que, como sabemos, ainda foi ampliada com o

entroncamento de sua descendência com as linhagens régias de Aragão e Navarra. Sobre essa economia da honra, importa que, tanto a ancestralidade quanto a prática militar, as alianças matrimoniais, a proximidade com a corte régia, entre outras possibilidades de ação, compuseram uma mesma dinâmica política na busca de honra e prestígio. Uma economia que, no caso cidiano, era definida a partir de um processo de circulação da honra – Cid alcançou uma honra maior após os atos dos infantes, enquanto estes, ao seguirem seus fracassos, caíram em desgraça (ALFONSO, 2002, p. 47-69).

Ainda em seu discurso, ao se referenciar a partir de um campo lexical aristocrático e, ao mesmo tempo, em códigos associados ao cristianismo, estabilizados em palavras como pecado e penitência, Cid invocava o papel crucial da vingança na recuperação de sua honra. Uma vingança que figurava enquanto um dos ritos de transferência tanto da honra quanto da desonra, afinal, foi por esse ato que Cid a recuperou e os infantes a perderam. Um rito que incidia na transmissão não apenas aos sujeitos diretamente envolvidos nele, mas em suas respectivas linhagens.

Foi a partir daqueles atos que os de Carrión, que estavam entre os maiores de Castela, encontraram sua ruína: "E, desde que este campo fue hecho e esta sentencia dada, nunca jamás linaje d'ellos alcanzaron cabeça nin valieron nada en Castilla. E, por esto, fincó Carrión a los reyes de Castilla después de os días del conde don Sancho Gonçález, padre de los infantes" (Crónica de 1344, capítulo DXLVII p. 904).

Muito antes de narrar as aventuras de *El Cid*, como já vimos, Pedro Afonso traçou um paralelo entre as maiores linhagens de Castela e que advinham dos godos, os solares de Lara e de Carrión. Enquanto os primeiros mantiveram seu poder e *status*, os de Carrión foram expropriados de sua honra, tanto associada à qualidade moral quanto à sua própria terra. Por fim, eles não se comportaram como seus antepassados, tal como alertou Cid. Ora, se os infantes, por sua soberba, foram responsáveis pelo fim de sua linhagem ao não seguirem aqueles que os antecederam, seria justo afirmar que, no paralelo estabelecido pelo bastardo de Dom Dinis, aqueles que vieram do solar dos Lara o fizeram. E, justamente nesse momento, retornamos aquele personagem, ancestral dessa linhagem, o honrado cavaleiro que provinha duplamente de um alto sangue, Dom Mudarra González.

A narrativa dos *Sete Infantes de Lara*, junto a outras gestas como o *Cantar de mio Cid* e o *Poema de Fernán González*, encontrava-se prosificada na *Crónica de 1344*. Para o historiador José Mattoso, suas palavras, apesar de próximas do gênero épico, não se configuraram como tal. Mais do que uma narrativa épica de fronteira balizada no combate entre cristãos e muçulmanos, a narrativa dos *Sete Infantes* tratava das relações de parentesco daquela sociedade, de uma história de vingança familiar (MATTOSO, 2009, p. 45-46). O cantar estava centrado na traição de Ruy Vázquez, que culminava na morte dos sete infantes filhos de Gonçalo Gústioz e na posterior vingança de Mudarra González, fruto de um "ajuntamento" entre aquele cavaleiro cristão e a irmã de Almançor.

Mattoso, ao observar os papéis instituídos nas relações de parentesco, denotou um caráter essencial: o sangue não compreendia apenas uma função identitária, nele residia a necessidade de compor aquilo que o autor denominou enquanto os valores específicos de uma família. Ruy Vázquez era irmão de dona Sancha e, por consequência, tio dos setes infantes. Ele traía seu próprio sangue. Por outro lado, Mudarra, mesmo que fruto da união com uma infanta moura, cumpria as prerrogativas de sua linhagem. Pouco importava sua ascendência muçulmana – na verdade, como já vimos, esta, inclusive o legitimava – ou sua bastardia. De fato, ele cumpria papéis semelhantes àqueles que seriam imputados aos sete infantes ou a qualquer outro filho legítimo de Gonçalo Gústioz (MATTOSO, 2009, p. 46-47). Não foi à toa que, ao chegar em Salas, solar atribuído à sua linhagem, em uma igreja que abrigava as cabeças de seus irmãos que foram mortos na traição de Ruy Vázquez, ele clamou "– A Dios digo verdad, que del mundo es señor, que poca será mi vida si yo estas cabeças de mi hermanos no vengo" (*Crónica de 1344*, capítulo CCLIV, p. 414). Um desejo de vingança que se tornou ainda mais evidente quando aquele honrado cavaleiro estivera prestes a confrontar o traidor:

– Amigos, estad todos quedos que yo quiero ver si este fecho querrá que los acabemos él e yo. E veré si el traidor, si se querrá a partar de entre los suyos ca, si d'ellos se a parta, yo averé derecho d'el, si Dios me ayudare, del tuerto que me tiene. E, si vierdes que fuye, todos id empós de mi, que oy en este día yo cuido vengar mis hermanos o yo moriré en este campo (*Crónica de 1344*, capítulo CCLV, p. 422).

O dano causado por Ruy Vázquez aos setes infantes se estendeu ao próprio Mudarra – ele deveria vingá-los. Se não o fizesse, sua vida de nada valeria. Ao considerar sua função como um herdeiro da vingança, Dom Mudarra a cumpriu ao derrotar o traidor e entregá-lo à dona Sancha, que, naquele momento, era sua

madrinha. Ele efetivava os códigos de conduta das relações de parentesco daquela sociedade. Por outro lado, Ruy Vázquez, ao romper esses códigos, alçava o título de traidor. Com sua morte, em um desejo de sua irmã, todos aqueles que sofreram em suas mãos foram vingados. De maneira semelhante à ruína dos de Carrión, sua linhagem findou: "E por esto es maldito aquel que traición faze e de alli adelante nunca se llama neguno de su sangre nin de su linaje" (Crónica de 1344, capítulo CCLV, p. 427).

Nas palavras de José Mattoso, "o sangue é, pois, o fluido vital que representa a força e a energia e que une entre si os parentes consanguíneos como se fossem membros de um só corpo" (MATTOSO, 2009, p. 53). Uma força motora que deveria impulsionar os membros desse corpo para agirem honradamente. Ora, nesses meios aristocráticos, a consolidação de uma economia da honra se fundava na necessidade de figurar na ação um vaticínio do sangue. De nada valeria uma ancestralidade, como nos casos dos infantes de Carrión e de Ruy Vázquez, se esta não encontrasse eco nas ações de seus descendentes.

A honra prescindia da execução de ritos diários, pois um único ato vil colocaria em perigo o estatuto honrado dos vivos, dos mortos e, inclusive, daqueles que sequer nasceram. O conde de Barcelos, ao opor às linhagens de Lara e de Carrión, sublinhava justamente o atributo vital desta ação. Se os Carrión se perderam, mesmo que advindos dos godos e dos maiores de Castela, os de Lara mantiveram seu poder. Dom Mudarra González, ao vingar seu próprio sangue, cumpria seus desígnios ao retomar a honra de sua linhagem. Ele, Dom Mudarra, fazia presente naquelas ações o alto sangue que emanava de suas ascendências.

3.2 AS HERDADES DOS ANTEPASSADOS

E por esto conviene de nós defender muy bien que, si por pecado e por nuestra mengua nos dexamos vencer, sabedes lo que nos acontecería: perderíamos los cuerpos e las almas, e los fijos e las hijas, e las mugeres, e las tierras donde somos naturales e las erdades que nos dexaron los nuestros antecesores, que las ganaron muy bien e como muy buenos que ellos eran. E nós perdela fama como muy malos e perderíamos la buena fama que avemos ganada por ellos (Crónica de 1344, capítulo CCXVIII, p. 298).

Prestes a enfrentar as poderosas tropas de Almançor, o herói hispânico Fernán González conclamou os cristãos a lutarem naquele momento, pois uma derrota culminaria não apenas em suas mortes e nas de seus descendentes: ela

representaria a perda das terras que eram naturais, daquilo que seus antepassados legaram a eles. O discurso retomado por Pedro Afonso de Barcelos traçou um paralelo entre o sangue e a terra, o corpo e a honra daqueles nobres. As terras de seus ancestrais – ou que eram ditas enquanto deles, adquiridas pela conquista ou pela outorga régia, configuravam sua própria identidade enquanto nobres. No entanto, como esse patrimônio material foi concebido enquanto atrelado à ancestralidade dos “fidalgos de Espanha”? Como um pertencimento territorial se fundou em um princípio de historicidade que incumbia um modelo próprio de ação voltado tanto à defesa daqueles espaços frente às incursões adversárias, quanto aos fundamentos primordiais de uma Reconquista em terras hispânicas?

Em 711, as tropas de Táriq ibn Ziyad derrotaram o rei Dom Rodrigo, o último visigodo a ostentar esse título. De modo que Musa ibn Nusair, governador da Ifríquiya, passou, posteriormente, com sua hoste às Colunas de Hércules, de modo a ocupar o cargo de primeiro *wali* de Al-Andalus. A “perda da Espanha” se configurou no decorrer dos séculos VIII e XV, como um *topos* literário constantemente retomado pelos historiadores ibéricos, tradição na qual o conde de Barcelos e seus posteriores refundidores igualmente se inseriam. E justamente ao narrar a conquista e início do domínio muçulmano na península, Pedro Afonso nos legou um indício do espaço ibérico com um elo material na ordem do tempo – a Coroa de Espanha.

Filho de Musa ibn Nusair, Belazín, que se transformou em “señor de España”, tomou conhecimento de novas sobre Eilata, mulher que foi esposa de Rodrigo e “que era muy buena dueña e muy fermosa e de muy gran linaje; e que era natural de África” (Crónica de 1344, cap. C, p. 142). Se o posterior matrimônio de Belazín, filho do conquistador de Espanha, e Eilata, esposa do rei derrotado, remete-nos ao papel das figuras femininas na derrota dos visigodos, centremo-nos, nesse momento, no diálogo entre ambos:

– Señor [disse Eilata], non tengades a mal una cosa, que vos yo quiero dezir, en que vós non fazedes como devedes. Dijo él: – ¿E qué es eso en que yo yerro? – Señor, – dijo ella – porque non tenendes corona, ca nenguno nunca en España fue confirmado, si ante non toviese corona em la cabeça. Dijo él: – Non es eso nada que vós dezides. – dijo Abelazín – que nós non avemos de linaje nin de costumbre de trae corona (Crónica de 1344, cap. C, p. 145).

A coroa, signo de uma realeza, era um artefato exógeno ao mundo de Belazín – em suas palavras, ela não pertencia à sua linhagem ou aos seus costumes. No entanto, conforme Eilata, ao cruzar as Colunas e assumir o senhorio de Espanha, o filho de Musa deveria alçar aquele objeto singular:

Dijo ella: – Muchas buenas razones hay porque la corona presta e non vos empece nada, antes vos es bien. E quando la vós llevardes en vuestra la cabeça la vuestra corona, cualquier que vos vea, aunque non vos conosca, conocervos ha Dios e los otros por ella. E dijo: – Pareceredes con ella muy fermoso; e desí servos ha muy gran nobleza e era muy bien, e traeredes en ellas muchas piedras que vos serán buenas e vos prestarán (Crónica de 1344, cap. C, p. 145-146).

A coroa, aspecto que não era inerente à sua linhagem, o distinguiria enquanto rei e senhor de Espanha. Forjada em ouro, aljófar e outras pedras, a coroa alçou Belazín a um novo estatuto – ao de rei de Espanha, assim como foram os visigodos, do mesmo modo como seriam os cristãos e muçulmanos nos séculos seguintes. A coroa era a materialidade de uma potestade régia que colocava o filho de Musa não mais em uma ordem do tempo pautada na sua linhagem e costumes não-penínsulares, mas em uma ordenação temporal e espacial ibérica.

Voltemo-nos, neste momento, aos *topoi* literários que circundaram a península no decorrer dos séculos VII e XV, o louvor e a perda de Espanha. E por que esses *topoi*? Nas palavras de António Rei, no decorrer da construção de uma narrativa reconquistadora, o louvor e a perda serviram, respectivamente, como o pó – a própria terra, a dádiva divina – e a água – as lágrimas de um luto – e de sua combinação surgiu o barro, solo de uma *mater Hispania* (REI, 2013, p. 92-96). Assim, ao seguirmos a hipótese do historiador português, singularizada nessa bela metáfora, entendemos que esses *topoi* assumiram um papel fulcral no estabelecimento espacial de uma Espanha, mas também temporal de sua própria história.

“Tu eres, ó Espanha [...]” (Isidoro de Sevilha, *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, Prologus). Com essas palavras, o arcebispo de Sevilha inaugurava, em solo ibérico e, especificamente, domínio visigótico, o *topos* da *Laus Spaniae*, o Louvor de Espanha. A *laus* que ditava o início da crônica não era apenas uma descrição geográfica objetiva e pormenorizada do espaço hispânico, mas, como afirma José Toro Vial, um verdadeiro elogio à terra e aos seus habitantes – a *Hispania* e os godos (TORO VIAL, 2015, p. 176-177).

Aquele panegírico fazia da *Hispania* o primor da Criação, uma terra abençoada destinada aos eleitos que, sob as mãos de Isidoro, não seriam outro povo senão os godos (REI, 2013, p. 85-89). Como um meio de integrar esses godos a uma cronologia cristã, a crônica do arcebispo ainda gozava de uma ampla receptividade no âmbito historiográfico posterior – a voz de Isidoro e sua *laudatio* ecoaram nos séculos seguintes (TORO VIAL, 2015, p. 164-165).

Escrito cerca de um século antes da conquista árabe e berbere da península, o louvor isidoriano não se extinguiu com a queda da monarquia visigótica. Por outro lado, encontrou um novo fôlego. Afinal, se o reino se esvaiu, o mesmo não aconteceu com a *Hispania*. Entre os séculos VIII e X, esse elo se desenvolveu em meios moçárabes – a população cristã que permaneceu sob o domínio omíada – e entre os asturianos no norte peninsular. Afonso III (852-910), por exemplo, procurou, no decorrer de seu reinado, se legitimar ao dar continuidade ao labor cronístico monárquico, tarefa abandonada nos séculos precedentes. E, conjuntamente à produção desses escritos, o Louvor de Espanha de Isidoro de Sevilha passou a uma relevante circulação (REI, 2011, p. 316-317).

Em meados do século XIII, em um contexto no qual os reinos ibérico-cristãos consolidavam seus domínios e conquistas, o Louvor alcançou novas projeções historiográficas a partir de um regime neo-isidoriano – entre os anos de 1230 e 1236, sob as mãos dos letrados eclesiásticos Lucas de Tuy (-1249) e Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247). Em um segundo momento, já vinculado a um regime afonsino e pós-afonsino, a *laudatio* ganhou um novo fôlego a partir da década de 1250, sob os auspícios de uma iniciativa laica, marcada por nomes como Afonso X de Castela, Dom Juan Manuel e Pedro Afonso de Barcelos, o autor da *Crónica de 1344* (REI, 2011, p. 320). Assim, nas palavras do bastardo de Dom Dinis, em sua narrativa:

En el nombre de Dios, amén. Este libro, que fue compuesto primamente, començó del departamento de las tierras e de las villas, e de los lugares sabidos e conocidos de España, e los ríos e los términos. [...]que es muy buena tierra, e muy abondada de todas frutas muchas fuentes, e muy menguada de muchas animalias poçoñientas que ha en las otras tierras (Crónica de 1344, cap. XXVIII, p. 46-47).

A partir do capítulo vinte e oito da *Crónica de 1344*, Pedro Afonso transformou sua narrativa em uma ode ao espaço hispânico – uma boa terra, com poucos animais peçonhentos, uma dádiva divina, um quase Paraíso terrestre. Terra de lugares fortes e grandes cidades, a Espanha era digna de louvor. Como demonstra António Rei, se a cronística afonsina ainda se vinculava a um louvor isidoriano, trasladado por meio da obra do arcebispo de Toledo, esta alçava outro estatuto – não mais centrado nos godos e sim em uma cultura hispano-árabe – com os escritos portugueses da *Crónica do Mouro Rasis* e da *Crónica de 1344* (REI, 2011, p. 321).

Uma Espanha que conjugava godos, árabes, berberes, romanos, cristãos e muçulmanos. Tal “fusão”, no que tange à *Crónica de 1344*, pode ser visível nos capítulos que seguiram a conquista da península pelos muçulmanos. Senhores de

Espanha, a narrativa guinava a uma sucessão de reis que seguiram seu domínio sobre o território hispânico, fossem eles muçulmanos ou não, como o caso de Belazín.

Quando Pedro Afonso, em sua crônica, encerrou o capítulo dedicado aos feitos de Tacín, o rei de Córdoba, afirmou que “e agora dexaremos de fablar de los moros e diremos del rey don Alfón” (Crónica de 1344, cap. CCLXXXVI, p. 477). De modo semelhante, no capítulo seguinte, este findou o excerto da seguinte maneira: “agora diremos de los moros e dexaremos de fablar del rey don Alfón” (Crónica de 1344, cap. CCLXXXVII, p. 478). A sincronia proposta pelo conde de Barcelos transitava entre duas espacialidades hispânicas, uma de domínio cristão outra muçulmano. A narrativa tomava como ponto central não mais necessariamente um povo, mas uma terra. Como vemos no capítulo LXXI da *Crónica de 1344*:

El tiempo que los godos pasaron el mar entonce se vino Mafomad a Meca. E fue predicar sua mala secta en Aravia e convertió muy gran gente a su mala ley, en la era de seiscientos e sesenta e dos años. Después que Cristus prendió muerte e pasión, fasta aquel día que Mafomad se vino a Meca, ovo seiscientos menos ocho años. Mafomad avía entonce diez años quando los godos fueron entrados en España e fizieron rey de su linaje (Crónica de 1344, cap. LXXI, p. 84).

O bastardo régio nos colocava diante de um cenário que sincronizava as cronologias cristã e muçulmana, os povos godos e árabes – sincronia esta que culminava em um espaço: a *España*. Contudo, se cristãos e muçulmanos compuseram uma história hispano-árabe, isso não significava uma equiparação entre ambos. Tal fator nos remete a um segundo *topos* essencial à historiografia ibérico-cristã medieval e à composição da *Crónica de 1344* – a perda de Espanha.

O *dolo* é, como afirma António Rei, um sentimento de luto, uma dor materializada na perda da Espanha em 711. De tal modo que os godos não perderam ali somente um território, mas também a graça divina destinada àquelas terras e ao seu povo. Forjado no século VIII, em meio moçárabe com a *Crónica de 754*, o *topos* da perda se perpetuou no âmago da historiografia ibérico-cristã medieval nos séculos seguintes. A perda do território enquanto um lugar de memória se preenchia de sentido, justamente ao ser colocada ao lado do louvor – era o glorificar de uma Espanha que significava e amplificava a dor de sua perda (REI, 2013, p. 88-91).

Em um quadro mental cristão, a conversão da monarquia visigoda ao cristianismo romano figurava um culminar histórico divino, todos aqueles que circundavam a *Hispania* foram apenas meios àquele “fim” (REI, 2013, p. 89-92). Os

primeiros decênios do século VIII estabeleceram uma quebra na ordem temporal ibérica – nas palavras de Dom Pedro Afonso “e desde que España fue ganada de los moros” (Crónica de 1344, cap. CXXVI, p. 172). Como um marco cronológico, no momento que aquelas hostes cruzaram as Colunas de Hércules, elas transformaram o curso da história hispânica.

Tal fórmula fez da derrota visigoda e da presença muçulmana em território ibérico feitos anti-naturais. Contudo, é preciso lembrar que essas ocorrências foram, em pouco mais de um século, associadas ao pecado dos visigodos. Na *Crónica Profética*, obra elaborada em 883 sob auspícios eclesiásticos no norte peninsular, o *topos* da perda se vinculava à noção de um “pecado original” – aspecto que se impregnou na historiografia posterior. Um pecado que figurava como ponto fulcral e estruturante dos desígnios da *Hispania*. Um pecado que deveria ser expiado (REI, Antonio, 2013, p. 89-92). Assim, como podemos observar no discurso imputado ao herói castelhano Fernán González:

– Señor, ¿por qué tomaste tal saña contra nós que as por bien que sea así parta Espán? Ca más era al tu servicio teniéndola los cristianos que los moros. Mas, pues que a mí conviene de morir, ca en prisión de Almançor en ninguna guisa non iré preso. E, Señor, ¿por qué me quieres fallecer de lo que me prometiste, ca yo muca te fallecí de lo que te prometí? Mas, Señor, por merced te pido que el condado de Castilla, que lo tomes en tu guarda e non quieras que finque desamparado, e que les des tal proveedor que lo defienda e lo mantenga. [...] E el conde, acabado esto, oyó una gran voz de contra el cielo que le dijo: – Conde, esfuérçate e non temas nada, que grande es el vando que te crece que Dios te enbía (Crónica de 1344, cap. CCXX, p. 310).

Essa passagem da *Crónica de 1344*, referente à batalha de Fernán González contra Almançor, nos remete ao cerne do *topos* da perda de Espanha. A conquista empreendida em 711 permanecia na memória daqueles que ocupavam a península. O conde questiona: Deus, afinal, não seria de seu proveito que a Espanha pertencesse aos cristãos e não aos mouros? E por que seu Senhor não cumpriu a promessa de que lhe ajudaria naquela batalha? Antes de retornarmos à resposta divina, o discurso daquele senhor castelhano se articulava não apenas a um sentimento de perda – a Espanha que seria ainda mais glorificada sob o domínio cristão – mas a uma distinção cultural que, mesmo ao reconhecer a presença muçulmana como partícipe da história hispânica, a relegava a uma anomalia, algo a ser extirpado daquele lugar.

Voltemo-nos à resposta que adveio dos céus. Um esforço sem temor que seria recompensado com um grande presente. Como vimos, a *dolo* estava

associada à necessidade de expiação, um sentimento que se configurava enquanto um elemento exortativo, que impulsionava o movimento da história (REI, 2013, p. 88-91). Um movimento que ganhava às faces de uma penitência – à voz divina relembra o conde castelhano que ele deveria se esforçar, ou seja, deveria sofrer para expiar seus pecados e daqueles que o antecederam.

A Espanha era a presentificação de um passado, mas também de um futuro a ser conquistado, ou melhor, reconquistado. Nas palavras de Maria do Rosário Ferreira, no contexto das monarquias ibérico-cristãs medievais, existia uma interdependência entre a Espanha e a Reconquista. No entanto, conforme a própria historiadora seria errôneo supor uma equivalência entre ambos. Justamente nesta relação dialética a espacialidade hispânica assumia sua materialidade na ordem do tempo – a Reconquista teve como motor e objetivo final a própria Espanha (FERREIRA, 2009, p. 184).

Mesmo que exógena ao vocabulário medieval, a “Reconquista” era a própria presença de um movimento das fileiras ibérico-cristãs que buscava restaurar uma ordenação temporal e espacial que articulava a história cristã, o passado godo e a presença muçulmana. Fosse enquanto uma entidade singular, a Espanha, ou em seu caráter plural – as Espanhas – ela permanecia enquanto tal. Se 711 era um marco cronológico e político que transformava o domínio de parte da península, isto não acarretava uma mudança na identidade histórica da *Hispania* (FERREIRA, 2009, p. 188). Assim, com a conquista de Toledo pelas mãos de Afonso VI (1047-1109), o então monarca de Leão e Castela passou a ostentar o título de *imperator totius hispaniae* – ao retomar sob o domínio cristão a antiga capital visigótica, Afonso triunfou como imperador de uma terra divina destinada aos eleitos: a Hispânia.

A retomada dos *topoi* hispânicos fez da Reconquista um tempo de penitência – de modo similar ao Purgatório, o movimento de expansão das monarquias ibérico-cristãs servia no imaginário de suas hostes como um lugar de expiação (FERREIRA, 2009, p. 192). A ação reconquistadora era um modo de se movimentar no tempo e alcançar a glória eterna.

As narrativas sobre esse processo de expansão suportavam, em seu âmago, um cálculo historiográfico balizado em um processo de monumentalização dos grandes feitos belicosos, perpetuados pelos guerreiros cristãos no decorrer da Reconquista dos espaços sob o domínio muçulmano. Ao mesmo tempo, tal

racionalização, para além de alçar os heróis de uma guerra, silenciava suas derrotas: a Reconquista era um discurso sobre a vindoura vitória cristã. E os *topoi* que louvavam a terra hispânica e lamentavam sua perda serviram como um “cimento” dessa narrativa (REI, 2013, p. 84-87).

Esse cimento funcionava como um elemento aglutinador do discurso, que estabelecia interdependências textuais que impregnavam de sentido a ação reconquistadora. O Louvor de Espanha evocava uma unicidade espaço-temporal de uma memória hispânica, de modo que, sob uma percepção cristã da história, a presença muçulmana, marcada pela perda de 711, era anti-histórica. Às espadas das hostes cristãs, couberam reatarm o fio da história (REI, 2013, p. 93-95).

Na escrita de Pedro Afonso de Barcelos, bem como dos anônimos refundidores que deram seguimento às suas obras, tornava-se perceptível a arquitetura de um elo entre os godos e os reis ibéricos de sua altura. Como aponta Luis Krus, já nos primeiros parágrafos do *Livro de Linhagens*, o bastardo de Dom Dinis procurava configurar um vínculo entre o passado e o presente, a partir dos godos (KRUS, 1994, p. 113-114). Nas palavras do conde, ao enumerar as histórias que contaria naquele livro: "dos Godos, como entraram a Espanha, e o tempo que em ela viverom, e como ao depois foi perduda per rei Rodrigo, e como foi cobrada per el rei Palaio, o Montesinho, e por el rei dom Afonso, o Catolico, e por outros reis que apos eles veeram" (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 14).

Não foi sem propósito que Pedro Afonso compreendeu as conquistas empreendidas pelos reinos ibérico-cristãos a partir da expressão "cobrar a terra". Ora, a utilização dessa fórmula pautada no *cobrar*, segundo Krus, correspondia à efetivação de um elo entre a Hispânia goda e a Hispânia asturiana. É como se aquela terra fosse, de fato, pertencente aos godos e só pudesse ser retomada por aqueles que detinham uma espécie de direito sobre ela, seus descendentes asturianos. Vejam, a exclusão de termos como conquista e força à explicação dos movimentos de godos e asturianos remetia a uma concepção na qual os outros povos que circularam na península, a incluir os mouros, não tiveram o mesmo direito (KRUS, 1994, p. 114-115). Um elo que fluía pelas veias dos reis de Espanha:

E los reyes d'España, veniendo de muy fuerte sangre de los godos, acaeció muchas vezes que se mataron hermanos con hermanos sobr' esta razón. E el rey don Sancho, decendiendo d' esta sangre, tovo que le sería gran mengua si non ayuntase los reinos, ca se non tenía por entrego de aquello que su padre le diera, mas tenía que todo devía ser suyo (Crónica de 1344, capítulo CCCLXII, p. 618).

O sangue transmite. Transmitia de tal maneira que esses reis de Espanha carregavam, em seus corpos, uma herança goda, uma herança que os impulsionava a unificar aqueles territórios, mesmo que isso incorresse em ações vis, como o fratricídio. O sangue transmitia não apenas a legitimidade do domínio sobre um determinado espaço, mas também um comportamento. A memória se fazia presente nos corpos daquelas personagens. A passagem aqui retomada por Pedro Afonso remetia, igualmente, a um processo que atrelava os reinos hispano-cristãos daquela altura aos godos que, até o início da conquista árabe-berbere, exerciam seu domínio sobre a *Hispania*.

Quando esses exércitos árabes e berberes ultrapassaram as Colunas de Hércules no início do século VIII, aquele movimento acabou por resultar no fim do domínio visigótico na península. No entanto, permaneceram fora da órbita omíada as populações cristãs do norte da península, que ainda na primeira metade daquele século, fundaram o reino de Astúrias. Apenas posteriormente, esses nortenhos se voltaram ao desenvolvimento de um elo entre seus monarcas e os antigos reis de Toledo, como durante o reinado de Afonso II, o Casto (759/60-842) no qual antigas instituições visigóticas foram reconstituídas e Oviedo se tornou a capital de Astúrias, como uma nova Toledo (RUCQUOI, 1995, p. 135-136).

Cerca de meio século depois, Afonso III, o Grande, iniciou a construção de uma memória oficial de Astúrias, a partir dos textos da *Crónica Albedense* de 881, a *Crónica Profética* de 883 e a *Crónica de Alfonso III* de 911. Nesses fólhos, a derrota dos visigodos foi explicada pelos seus pecados e, como castigo, Deus enviou aqueles muçulmanos para puni-los. Neles, também é estabelecida uma continuidade entre os reis visigodos e os asturianos: o mito fundador de Pelágio. Descendente da aristocracia toledana, Pelágio teria iniciado a resistência cristã contra aqueles conquistadores e, em 722, os venceu na Batalha de Covadonga, marco fundador da monarquia asturiana (NOGUEIRA, 2001, p. 282-284).

Na primeira fonte cristã acerca da chegada dos muçulmanos na península, a *Crónica Moçárabe* de 754, o desaparecimento do reino visigodo se deu pela ambição de seu rei Rodrigo. Entretanto, na crônica, não existia nenhuma menção a cristãos resistentes no norte da península. Em 754, os moçárabes não viram em Covadonga os herdeiros do legado visigótico, fator que poderia ser considerado uma inovação da historiografia do século IX ou, conforme Nogueira, este *neogoticismo* foi uma construção ideológica que legitimou a política interna e externa das

recém-fundadas monarquias ibérico-cristãs (NOGUEIRA, 2001, p. 281-282). A consignação desses laços de parentesco entre visigodos e asturianos fundamentou o poder nos reinos cristãos do norte entre os séculos IX e X. De tal modo que aquela herança gótica esteve no centro da legitimidade das fidalguias hispânicas e de um atrelamento delas ao espaço peninsular:

Em esta sazom andavam os Godos em Espanha. Estes godos foram do linhagem de Goth e de Magoth e de Jafet, o filho de Noe, e foram gentiis. E foram todos cavaleiros, e moverom-se da flume de Nabiom, e passaram o mar, e veerom degastando por toda a terra de Roma. E era apostoligo de Roma Aldebrando. E veerom estes Godos em Espanha e estiverom i trezentos e oitenta annos, e muitos deles se tornaram aa fe de Christus. [...] Quando foram os Godos entrados em Espanha, fezerom rei de seu linhagem. (Livro de Linhagens, Título III, parágrafo D1-D3, p. 101-102).

Se, de modo geral, esse fenômeno se constituía enquanto um alicerce do direito ao senhorio do território hispânico, pautado precisamente em uma continuidade entre a monarquia goda e os reinos peninsulares, sob a lavra do conde de Barcelos, contudo, esse goticismo tomava outras faces. Existiriam, de acordo com Maria do Rosário Ferreira, ao menos dois modos pelos quais essa relação com o passado peninsular e a legitimidade de seu domínio se constituíram: por um lado, a partir da ideia de um "domínio ancestral da terra" e, por outro, um "senhorio por direito de conquista". Assim, por exemplo, desde Afonso III, o Grande, a ancestralidade goda fundamentava tanto a pretensão de um domínio sobre a península quanto a legitimidade do estatuto régio (FERREIRA, 2010a, p. 93-94).

No processo de expansão da monarquia nortenha, os poderes locais que, posteriormente, comporiam os reinos de Castela, Navarra e Portugal, buscaram formas próprias de se vincular ao passado peninsular, ao mesmo tempo que se afastavam de uma primazia astur-leonesa sobre o território ibérico. Na Castela do século XII, por exemplo, essa ascendência goda foi compreendida mais em um caráter ético, ou seja, um direito de conquista e um padrão comportamental, do que necessariamente um elo consanguíneo entre as linhagens régias godas e castelhanas. Tal formulação acabava por fundar os alicerces de um modo específico de apreensão do passado não apenas castelhano, mas também navarro e português. Importava, neste elo, firmar um direito de conquista sobre o antigo território que, outrora, constituiu as fronteiras da monarquia goda (FERREIRA, 2010a, p. 94-95).

Por outro lado, com a unificação das Coroas de Castela e Leão, no final do século XIII, os princípios da herança consanguínea e do direito de conquista se

fundiram em uma espécie de um desejo imperial e unificador do território hispânico, fator preponderante em ambas as versões da *Estoria de España*, obra coordenada pelo monarca castelhano, Afonso X. Já na versão amplificada de 1289, mas também em outros textos como a *Crónica de Castela*, a recuperação do espaço ibérico coube aos seus naturais, sem traçar qualquer necessidade de um vínculo pelo sangue com os godos (FERREIRA, 2010a, p. 95-96).

Em Portugal, ao refletirmos acerca dos anos finais do século XIII, esse goticismo teve pouco apelo. Em textos vernáculos como o *Livro Velho* e a *Primeira Crónica Portuguesa*, por exemplo, seus respectivos autores procuraram enfatizar muito mais o caráter de um direito de conquista, um *modus operandi* belicoso, do que uma ascendência goda. Nesse contexto histórico-literário, cerca de um século depois, Pedro Afonso, quase que em um processo inverso, remeteu às linhagens de Lara e Maia enquanto entroncadas com as linhagens godas e astur-leonesas (FERREIRA, 2010a, p. 96-97).

Essa referência goda se apresenta ao leitor contemporâneo quase como um "anacronismo", a considerar o quadro anterior, afinal, na lógica dessa herança, a noção de Espanha iria sobrepujar territórios tidos como periféricos, frente a uma pretensa centralização leonesa e, posteriormente, castelhana. Cabe ressaltar, como bem menciona Ferreira, que esse elo não tomou a mesma forma daquele presente em textos anteriores. Diversos excertos da *Crónica de 1344* demonstram como Rodrigo, o último rei dos godos, perdeu a Espanha. E, em outra via, dom Pelágio, ao ser eleito por uma aristocracia militar nortenha, foi marcado como o primeiro rei a não ser aclamado como godo (FERREIRA, 2010a, p. 97-98).

Ora, se por um lado não existia nos escritos Pedro Afonso ou mesmo de seus refundidores uma negação de um sangue godo em Pelágio, aquela monarquia encontrou seu fim com Rodrigo. A própria eleição do primeiro rei após os godos se deu por suas capacidades no campo de batalha e não por sua ancestralidade. Contudo, foi ao entroncar as linhagens de Alboazar Ramirez e Mudarra González com o sangue godo, como vimos anteriormente, que o conde e o refundidor nos legaram a possibilidade de compreender o suposto paradoxo de sua representação do passado ibérico. Se o episódio dos Juizes de Castela¹⁵ conferiu um dano à

¹⁵Para mais informações acerca da passagem dos Juizes de Castela, ver FERREIRA, Maria do Rosário. O Liber Regum e a representação aristocrática da Espanha na obra do Conde D. Pedro de Barcelos. *E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)*, n. 9, p. 1-17, 2010b.

linhagem pelagiana da monarquia astur-leonesa, esses historiadores, como profundos conhecedores daquelas genealogias, buscaram, em um momento anterior, um modo de dignificar as linhagens nobiliárquicas – o ancestral dos fidalgos de Galiza, Castela e Portugal, Ramiro II. Nesse movimento, o conde de Barcelos e o refundidor do *Livro de Linhagens*, no lugar de seguir o primogênito daquele rei leonês, Dom Ordonho, buscou tanto em Alboazar Ramirez quanto em Artiga Ramirez, meios de legar uma herança capaz de exaltar os fidalgos de Espanha (FERREIRA, 2010a, p. 99-100).

O goticismo presente no *Livro de Linhagens*, por mais que compreendesse a presença do sangue goda nas linhagens régias e nobiliárquicas de Espanha, não pressupôs nele um direito sobre aquele espaço. Tal legitimidade, em contrapartida, encontrava-se na capacidade militar daqueles sujeitos. Um sangue que fluía a partir de todos os sobreviventes da derrota goda, de modo a dignificar não apenas a monarquia como a própria nobreza. Assim, se a península estivesse fragmentada em múltiplos reinos, pela via do que Ferreira denominava como um goticismo aristocrático, Pedro Afonso e o refundidor do título XXI outorgavam aos fidalgos de Espanha a unidade daquele território (FERREIRA, 2010a, p. 100-101). Para estes, mais do que o próprio sangue, a ação se sobressai enquanto um aspecto central da dignidade nobiliárquica:

Rei dom Palaio, o Montesinho, morreo, Deus haja sua alma, amen. E reinou seu filho dom Fruela, e foi avol homem, e lidou com ũu usso e matou-o o usso, e reinou dous annos. Este dom Palaio houve ũa filha, e derom-na por molher a dom Afonso, o Catolico, o filho de dom Pedro, senhor de Cantabria, e alçaram-no por rei. [...] Este rei dom Afonso guerreou com Mouros e fez muitas batalhas com eles e vence-os. E conquereo Lugo // que era de Mouros, e Tui e Portugal e Bragaa e Viseu e Larava e Ledesma e Salamanca e Çamora e Astorga e Simancas e Saldanha e Sigovia e Amaia e Galiza e as Esturas e Alava e Vizcaia e Urdanha e Gormaz e Darii e Veneza. Todos foram de cristãos em no seu tempo e nunca se perderom (Livro de Linhagens, Título III, parágrafo E3-E4, p. 104).

Com a morte do primeiro monarca astur-leonês, o sangue pelagiano seria legado por sua filha, mais uma dona que sequer foi nomeada pela historiografia da altura, por meio de um matrimônio com dom Afonso, filho do senhor da Cantabria. Godo ou não, aquele monarca foi responsável por principiar o movimento de "cobrar a terra" – ele re-conquistou os territórios que outrora pertenciam aos cristãos e, ainda mais importante, não os perdeu. Um direito de conquista, mas, também, um *modus operandi* conquistador que seria herdado por Ramiro II, Alboazar Ramirez, Mudarra González e seus descendentes. Pouco valia um sangue goda, como no supracitado caso dos infantes de Carrión, bem como do próprio rei Rodrigo, se este

não fosse vertido em ações coadunadas aos códigos de conduta daquele estrato social. Um processo que fundamentava o estabelecimento de uma consciência de linhagem dos fidalgos de Espanha a partir da confluência entre o sangue e a ação.

A consciência de linhagem, que como vimos se configurava enquanto um fio condutor dos escritos de Pedro Afonso, foi para Souza fundamentada, sobretudo, em uma prática de herança das terras anteriormente conquistadas pelos ancestrais daqueles nobres (SOUZA, 2018, p. 62). A terra não era apenas um meio de reprodução social e econômica desses grupos, mas também um vínculo com seus antepassados. Se os fidalgos de Portugal, Castela e Galiza possuíram direitos sobre a conquista dos territórios da península, é porque estes foram outorgados e transmitidos por seus antepassados godos e leoneses. A terra suportava um poder que era, ao mesmo tempo, material e simbólico.

Guerreau-Jalabert aponta que, entre as populações latino-cristãs medievais, existia um elo entre as formas de parentesco e o atrelamento a um território. Ao observamos os espaços além-Pirineus, a relação com a terra se desdobrava enquanto fulcral aos modos de dominação da “sociedade feudal”, principalmente, a partir do século XI, com a fragmentação das estruturas carolíngias. Em um movimento no qual esses grupos de parentesco se assentaram em territórios não mais outorgados por um poder centralizador, a aristocracia carolíngia se reorganizava sob novos moldes a partir de uma base territorial específica (GUERREAU-JALABERT, 1984, p. 84-85).

Nesse processo, entre os anos finais do século X e princípio do XI, as transformações tanto das estruturas de poder no âmbito carolíngio, quanto nas formas de organização do parentesco, concordaram com uma formalização dos nomes próprios, marcados ali pela territorialização daqueles grupos aristocráticos. Atrelava-se uma família a um determinado espaço geográfico e de poder senhorial. O patronímico, por exemplo, coincidia com o nome de um castelo associado aos fundamentos de uma linhagem masculina. A antroponímia dos séculos XI e XII identificava não apenas aqueles nobres e suas linhagens, mas também a fixação territorial de seus membros (GUERREAU-JALABERT, 1984, p. 85-86).

O enraizamento dessas linhagens em territórios, suportado no princípio de *honores* hereditárias que constituíram patrimônios transmitidos por meio das gerações, culminava em um fenômeno denominado enquanto topolinagem. O sistema dessas topolinagens pressupunha a exclusão dos filhos mais jovens e das

mulheres. Contudo, nessa estrutura parental, todos eles figuravam papéis específicos. Enquanto os primogênitos herdavam o território principal da família, os mais jovens eram levados à Igreja, um modo de fornecer tanto poder quanto prestígio à linhagem. A formação dessas topolinhagens, que mesmo ao valorizarem a primogenitura foram sobretudo cognáticas, estabeleceu-se a partir de um assentamento territorial aristocrático e de laços de fidelidade e parentesco. Nesse caso, o casamento das filhas servia como um modo de fortalecer e estreitar as alianças e a influência da linhagem (LE JAN, 2000, p. 58-60).

Ao sul da fronteira pirenaica, Souza percebeu um fenômeno similar: a consciência de linhagem. Esse processo mnemotécnico esteve diretamente associado a uma consciência patronímica que, por sua vez, atrelava-se a um território. Como no fundador da linhagem dos Lopes de Haro, caso que veremos adiante, mas também em tantos outros, como os da Maia (SOUZA, 2018, p. 89).

No norte da Península Ibérica, a Biscaia se situava em uma região fronteira entre os domínios dos reinos de Castela e Navarra. Conforme a narrativa de Pedro Afonso, esse senhorio existia antes mesmo da coroação de um rei castelhano. Mais do que isso, a Biscaia era uma terra sem senhor. Nessa época, um conde das Astúrias, chamado Dom Moninho, fazia mal àquela terra – todo ano os biscainhos deveriam entregar um tributo para garantir sua proteção. Pouco depois, um irmão do rei da Inglaterra, chamado Dom Froom, junto ao seu filho Furtam Froez, soube o dano que aquele conde asturiano causava aos da terra e prometeu que, se estes o elevassem a senhor da Biscaia, os protegeria. E como os biscainhos reconheceram o nobre como um homem de alto sangue, aceitaram sua oferta. Essa aliança entre dom Froom e os biscainhos resultou na derrota de Dom Moninho e no estabelecimento de uma linhagem nobre naquela terra – com a posterior morte de dom Froom, Furtam Froez se tornou senhor da Biscaia, título que passou ao seu filho dom Lopo Ortiz (Livro de Linhagens, Título IX, parágrafo 1-3, p. 137-138).

Até este momento, a narrativa dos Lopes de Haro não difere em sua estrutura de outros nobiliários da península, mas também de outras partes da Cristandade Latina medieval. A existência de um herói estrangeiro que estabelece um pacto com as populações endógenas, no qual o primeiro oferece a proteção em contrapartida do domínio da terra, configurava um *topos* presente em inúmeras genealogias latino-cristãs.

Nessa economia do dom, que reiterava as práticas pactuais das relações senhoriais e feudo-vassálicas, Dom Froom alçou o lugar de senhor de Biscaia, justamente por defender os biscainhos frente às incursões daquele conde asturiano. Esse *topos* constituía uma “marca” de sua linhagem. Marca em seu sentido mais material, algo que aqueles nobres carregavam em seu corpo. Os Lopes de Haro eram protetores. Estes somente eram senhores da Biscaia porque a defenderam e, por sua vez, a Biscaia era um senhorio poderoso por estar sob a proteção daquela linhagem. A nobreza dependia da terra e vice-versa.

A identidade dos Lopes de Haro era igualmente centrada em um modelo de ação – a proteção da terra e a luta contra os mouros – e no domínio da Biscaia. Desde Lopo Ortiz, neto de Dom Froom e pai de Dom Diego Lopes, que junto ao conde heroico Fernan Gonçalvez enfrentou Almançor, até Dom Diego Lopez, o Bom, que participou da dianteira cristã na Batalha de Las Navas de Tolosa (Livro de Linhagens, Título IX, parágrafo 1-3, p. 138-143). Sangue e terra se mesclavam, como um barro capaz de dar forma àquela linhagem.

Diante do exposto, percebe-se que a terra ocupou um espaço central à compreensão daquilo que definiria a própria nobreza. Ao menos sob a lavra de Pedro Afonso e de seus refundidores. Em sua linhagística, os nobres estavam atrelados a uma determinada terra, fosse um grande senhorio, como o caso dos Lopes de Haro, ou até mesmo um mosteiro. Vejamos, por exemplo, o sétimo motivo pelo qual o conde de Barcelos escreveu o *Livro de Linhagens*: “pera saberem de quaes moesteiros som naturaes e bem-feitores” (Livro de Linhagens, Prólogo, parágrafo 12, p. 57). Como demonstra José Augusto de Sottomayor-Pizarro, aqueles que são *naturais* de um mosteiro compreenderam todos os descendentes de seus fundadores. O autor, ao se debruçar acerca da lista dos naturais do mosteiro de São Salvador de Grijó, oriunda de 1365, destaca que esta aglutinava duzentos e onze membros, provenientes de todas as hierarquias nobiliárquicas. Descendentes de um casal que refundiu aquele espaço no final do século XI, essa naturalidade foi transmitida tanto pela linha masculina quanto feminina (SOTTOMAYOR-PIZARRO, 2013, p. 36-37).

O atrelamento desses mosteiros a uma determinada linhagem era um ato recorrente no nobiliário do conde. Como no título dedicado à linhagem dos da Fonseca: “Dos d’Afonseca que som padroeiros e naturaes do mosteiro de Mancelus” (Livro de Linhagens, Título LXVI, p. 145). Esse *topos* – uma linhagem que é

“bem-feitora” e natural de um mosteiro – que se perpetua no decorrer da obra, incorre em outro indício desse elo entre o sangue e a terra. Nela, homens e mulheres eram marcados a um determinado espaço pelos feitos de seus antepassados. Sigamos esse caminho!!!

Ainda sobre as obras de Pedro Afonso, na *Crónica de 1344*, este nos legou um instigante diálogo entre uma mulher, então denominada como dona Sancha, e o conde Garci Fernández. Aquela dama, que ainda desconhecia a identidade do homem que estava diante dela, o questionou: “Amigo, ruégovos que digades por Dios qué ombre sodes, e de cuál tierra e de qué linaje venides” (*Crónica de 1344*, capítulo CCXLVI bis, p. 369). A fórmula proposta por dona Sancha equiparava, em um processo de identificação, o nome, a terra e a linhagem de um homem. Era a partir desses atributos que um nobre poderia se alçar enquanto tal. A terra e o sangue, marcados em sua origem e mesclados na linhagem, constituíram a própria legitimidade da caracterização fidalguesca.

Outro exemplo crucial para pensarmos essa relação entre a linhagem e a terra são as narrativas relacionadas ao rei Afonso Henriques, presentes tanto na primeira versão do *Livro de Linhagens* quanto na segunda redação da *Crónica de 1344*. De um modo geral, ambas as narrativas se assemelham ao ter como foco a ascensão daquele que seria o primeiro rei de Portugal, o jovem Afonso Henriques. Antes de nos atentarmos a essa estrutura comum partilhada tanto na crônica quanto na genealogia, voltemo-nos às suas diferenças que recaem, principalmente, na figura paterna do primeiro monarca: o conde Dom Henrique. No *Livro de Linhagens*, cronologicamente anterior à segunda redação, Pedro Afonso afirma que:

dom Afonso Anriquez, que foi filho do conde dom Anrique e da rainha dona Tareija, filha d’el rei dom Afonso, o que filhou Toledo a Mouros. Este conde dom Hanrique houve muitas fazendas com Mouros e com Leoneses. Morreo este conde dom Anrique em Astorga, que era sua [...] (*Livro de Linhagens*, Título VII, p. 123).

Essa passagem, por si só, não se difere da estrutura genealógica presente nos escritos do bastardo de Dom Dinis, isto é, a referência a uma ancestralidade capaz de nobilitar um determinado personagem, os feitos militares realizados em sua vida e, por fim, sua morte. Se observarmos esse trecho, percebe-se que a honra linhagística de Afonso Henriques – mesmo que ampliada pelas campanhas de seu pai frente a mouros e leoneses – se configura a partir de sua ascendência materna, que o liga diretamente a um importante personagem da história ibérica: o rei Afonso

VI. Fórmula que, como já vimos, repetiu-se inúmera vezes no *Livro de Linhagens*, tanto ao se ater a uma honra transmitida pela mãe quanto pela nobilitação de um jovem pelos feitos de antepassados frente aos muçulmanos – fator que, no caso de Afonso Henriques, se amplia ao considerarmos o aspecto simbólico da conquista de Toledo por seu avô.

Já na segunda redação da *Crónica de 1344*, seu anônimo autor nos traz uma imagem mais detalhada da ancestralidade paterna de Afonso Henriques:

[...] el rey dom Affonso, o que tomou Tolledo aos mouros, casou hũa sua filha que avya nome dona Tareyja Affonso cõ hũu conde que avya nome dom Anrique. Este casamêto fez el rey por duas cousas: a primeira, por que / este conde era muy fidalgo e de grande sangue, ca era primo coyirmãao do conde dom Reymõ de Tollosa e veera cõ elle de sua terra por ho honrrar em seu casamêto e por fazer romaria a Santiago; e a outra, por que era o melhor homẽ d'armas per seu corpo que se podia saber. A este conde deu el rey cõ sua filha parte de Galiza com o que era guanhado de Portugal. [...] Este cõde ouve muytas batalhas cõ os mouros e cõ os leoneses e sempre vêceo e tomoulhes muyta terra.(Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCV, p. 214-215).

Sob a lavra do autor anônimo responsável pela segunda redação da *Crónica*, a ascendência paterna de Afonso Henriques tomou outras formas. Aqui, o casamento entre a filha de um rei e um conde se justifica pelos próprios méritos de Dom Henrique – ele não só advinha de um alto sangue, honrado e bom cristão, mas também era um exímio combatente, “o melhor homem de armas”. E aqui, também ampliando as palavras do conde de Barcelos, Dom Henrique recebeu terras da Galícia e de Portugal, pelas mãos de Afonso VI, bem como, não apenas fez muitas batalhas contra mouros e leoneses – tal como consta no *Livro de Linhagens* – como sempre os venceu e tomou suas terras.

Esses fatores não só abrilhantaram a capacidade militar de Dom Henrique, como igualmente dignificavam a linhagem dos futuros reis de Portugal, ao mesmo tempo que inauguravam uma espécie de vaticínio linhagístico em um compromisso de vitórias militares e na conquista e manutenção das terras. Uma relação que, como procuramos denotar, se torna mais sólida ao observarmos as palavras finais de Dom Henrique ao seu filho, no *Livro de Linhagens*: “Quando morreo em Astorga, chamou seu filho dom Afonso Anriquez, e disse-lhe: «Filho, toda esta terra que te eu leixo des Astorga ataa Coimbra, nom percas ende ùu palmo, ca eu gaanhei com gram coita” (Livro de Linhagens, Título VII, p. 123).

Em um clássico discurso testamental diante de seu primogênito, Dom Henrique afirmava que aquelas terras – e vale lembrar aqui que na segunda redação da *Crónica de 1344* ele acrescentou os territórios de Leão – não somente eram

suas, mas igualmente um direito adquirido pela conquista. Mais do que isso, em sua fala, ele transmitia ao seu filho o que, como já vimos, configurava-se como os dois gumes dessa honra familiar: Dom Henrique legava ao seu descendente uma terra, mas também a obrigação de defendê-la, para que não perdesse um único palmo de suas herdades. Essa relação entre a terra e a honra, enquanto bens transmitidos, se torna central para entendermos os futuros conflitos entre Afonso Henriques e sua mãe, dona Teresa de Leão.

Nas duas narrativas, Afonso Henriques se viu diante da perda de suas terras em Leão e do desejo de sua mãe, naquele momento, casada com o conde Fernão Peres de Trava, de tomar aquelas terras para si. Foi nesse cenário no qual os territórios de Portugal se viam opostos em dois polos, que Fernão de Trava propôs um fim àquela guerra:

– Príncipe, nom andemos en esto. Vamos hũu dia aa batalha, ca ou nós sayremos de Portu/gal ou vós. E o príncipe respondeo: – Certo, conde, bẽ devya Deus de veer tal cousa que me vos querees deitar fora da terra de meu padre que elle ganhou aos mouros. E sua madre lhe disse: – Mynha he a terra, ca meu padre, el rey dõ Affomso, mnha leyxou. (Crónica Geral de Espanha de 1344, cap. DCCV, p. 216-217).

O conde galego propunha ali um ato pautado em um *topos* medieval constantemente reiterado, no qual a batalha, ao conflitar interesses opostos, teria como resultado aquilo que seria justo e designado por Deus. E em oposição, estavam duas reivindicações acerca dos domínios portugalenses: por um lado, Afonso Henriques, que exigia seu direito, pois aquelas terras tinham sido conquistadas pelo conde Dom Henrique frente aos mouros e, por outro, dona Teresa, que reclamava a terra como uma herdade legada por seu pai, o rei Afonso VI.

Aqueles que conhecessem essa história sabiam que a justiça e a vontade divina inclinaram-se ao lado de Afonso Henriques, que saiu vitorioso na Batalha de São Mamede, travada nos campos de Guimarães. Contudo, não é possível deixar de lado a capacidade de ambas as reivindicações terem sido colocadas em patamares equitativos, de tal modo que, aos seus contemporâneos, tanto Afonso Henriques quanto Dona Teresa poderiam ter direitos sobre as terras de Portugal. O que se percebe, nesse relato, mais do que a primazia de um agnatismo, que como vimos ainda não teria consolidado nessas terras até meados do século XIV, é o elo fundamental entre o sangue e a terra e, ao fim e ao cabo, seu princípio de legitimidade.

Aos nossos olhos contemporâneos, não há o estabelecimento instantâneo de um elo entre os conceitos de linhagem e legitimação. Para José Mattoso, esse “estranhamento” ocorre por meio de uma fratura instituída no decorrer dos séculos XVIII e XIX, na qual o parentesco deixou de exercer uma atribuição legitimatória (MATTOSO, 2011, p. 1). No Antigo Regime, por outro lado, aos membros da realeza e da alta nobreza, esse elo não causava qualquer “estranhamento”. No caso ibérico, especificamente, o estamento nobiliárquico usufruía, entre os períodos medieval e moderno da estrutura familiar linhagística, como um meio de distinção social, de modo que o *ser nobre* se confundia com a ideia de linhagem (HERNANDÉZ FRANCO, 1997, p. 19-20).

O princípio de legitimação suportado na transmissão do sangue se consolidou no século XII, com a confluência entre o costume da sucessão régia linear a partir do primogênito do sexo masculino, em detrimento dos secundogênitos e das mulheres, e a produção das crônicas régias. A mitificação do passado, aliada à sua conexão ao presente, através das gerações de reis, constituía a própria legitimação da realeza. No caso português, o modelo da sucessão régia se perpetuou quase que sem oscilações até o final do século XIV, com o advento da dinastia de Avis. A nobreza lusitana, contudo, não adotou majoritariamente a sucessão em linha única – o estamento igualmente optou pela distribuição equitativa da honra familiar entre seus herdeiros. Via primogenitura ou não, a estrutura linhagística nobiliárquica, pautada na transmissão do sangue, desembocava na produção de uma literatura genealógica que, ao vincular antepassados e descendentes, operava a legitimação de um tempo presente através do passado (MATTOSO, 2011, p. 3-4).

A “memória dos feudais”, tal como chamou José Enrique Ruiz-Domènec, definia-se como uma manifestação mnemotécnica oriunda do estamento nobiliárquico, no intuito de diferenciá-lo na hierarquia social. Era um modo ativo de pensar o passado, capaz de constituir a memória de uma família e de uma linhagem, enquanto estruturante de um processo de legitimação sobre um território e seus habitantes (RUIZ-DOMÈNEC, 2017, p. 23-24). Essa “consciência de linhagem”, como definia o medievalista Georges Duby, pressupunha um poder senhorial de uma parentela sobre seus territórios. A memória desses ancestrais, a seguir o modelo linear e sucessório das casas régias, preocupava-se em legitimar a transmissão das honras de uma linhagem, entendidas aqui no sentido patrimonial do termo – as terras de uma família. Essa consciência só se tornava possível quando essas

propriedades não fossem mais outorgadas pelo rei, mas conformassem um bem hereditário, passado de pai para filho (DUBY, 1989, p. 130-131).

Para a historiadora Gabrielle Spiegel, como já vimos, a historiografia medieval – e aqui incluímos a produção dessa “memória feudal” – enquanto uma “transparência”, pode ser moldada sob determinadas “grades perceptuais” que influíram não apenas na maneira pela qual os sujeitos contaram suas histórias, mas também o que entenderam como história. A “consciência de linhagem” adentrava na narrativa histórica francesa, por exemplo, no momento preciso em que essas famílias nobres assumiram honras hereditárias, ou seja, em um contexto no qual ideias como parentela e herança passaram a compor o âmbito experiencial desse universo. A genealogia surgia tanto como causa quanto consequência desse fenômeno denominado como consciência de linhagem. Essa grade perceptual genealógica, portanto, fez não somente que a linhagem e os nobres que a compunham constituíssem um objeto historiográfico, mas influenciou na forma pela qual esta seria narrada – dos antepassados aos descendentes (SPIEGEL, 1999, p. 102-104).

Contudo, a elaboração dessa consciência de linhagem no além-Pirineus pressupunha uma territorialização da nobreza que não ocorreu da mesma maneira em outros espaços. Por conseguinte, não seria possível supor que a consciência de linhagem dessas nobrezas hispânicas se deu em moldes similares aos seus vizinhos do norte. Sigamos essas premissas!!!

Como indica Vasconcelos e Sousa, os estudos empreendidos por Georges Duby na segunda metade do século XX foram fundamentais para uma compreensão mais acurada da nobreza medieval. Ao historiador francês, no decorrer dos séculos X e XI, o desenvolvimento da *lignage* transformou as estruturas de parentesco dos grupos aristocráticos ao fixar uma lógica agnática e patrilinear. Na esteira desses estudos, José Mattoso apontou um movimento similar em terras lusitanas, no qual a linhagem, a territorialização e a primogenitura alçaram um espaço central ao âmbito fidalguesco. Contudo, o estabelecimento do sistema linhagístico ao sul da fronteira pirenaica, tardio, segundo um olhar francês, merece alguns “refinamentos” (VASCONCELOS E SOUSA, 2007, p. 889-890).

Linhagens importantes de Portugal, como os Sousa, Baião, Riba Douro, Bragança e Maia, mas também outras, fizeram de seus patronímicos uma homologia aos topônimos, nos quais exerciam, de algum modo, seu poder. Ligava-se este

castrum ou *territorium* a um antepassado comum e, à vista disso, a todos os seus descendentes. Vale ainda destacar que, se a estrutura agnática e patrilinear pouco a pouco se tornou predominante na esfera política e militar, de modo a valorizar a primogenitura masculina, a nobreza portuguesa igualmente manteve na transmissão do patrimônio familiar, até meados do século XIV, uma distribuição equitativa entre seus membros – fossem eles homens ou mulheres, primogênitos ou não (VASCONCELOS E SOUSA, 2007, p. 890).

Embora a transmissão e o sangue tenham galgado um caráter destacado a essa nobreza, entre os séculos XIII e XIV, seu estamento foi definido também por sua mobilidade. Nesse contexto, linhagens encontraram o declínio de seu poder, de tal modo que algumas foram, inclusive, extintas – mesmo dentre aquelas situadas como hierarquicamente superiores – enquanto outras despontaram e prosperaram. Essas transformações ocorreram justamente porque foram além dessa “lógica” da transmissão e do sangue. O aspecto que garantia, de fato, a possibilidade de ascensão dessas nobrezas, nessa altura, era sua proximidade às cortes régias, que possibilitou a aquisição de terras, direitos senhoriais, cargos e casamentos com a linhagem real (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 46-49).

Entre os séculos XIII e XIV, não se constituíram, no espaço lusitano, grandes senhorios laicos. O que se percebe, como destaca Vasconcelos e Sousa, era que as iniciativas que visaram a criação desses potentados incorreram em fracassos, fosse pela extinção de algumas dessas linhagens, pela transmissão equitativa das heranças ou pela intervenção régia. Nos reinados de Dom Dinis e Dom Afonso IV, respectivamente, o pai e o meio-irmão do conde de Barcelos, destacaram-se, por exemplo, as inquirições desses monarcas frente às aquisições impróprias de territórios e direitos pela nobreza portuguesa. As terras que pertenciam a esses nobres não apresentavam qualquer caráter contínuo e coeso (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 49-50).

As partilhas igualitárias, que não privilegiaram primogênitos ou secundogênitos, homens ou mulheres, auxiliaram o processo de fracionamento do patrimônio fundiário dessas nobrezas em Portugal. Os fatores supracitados fizeram com que o conceito de *casa nobre*, tão caro aos séculos subsequentes, inexistisse até princípios do século XV. Atrelado tanto ao seu caráter “institucional”, articulado como uma linhagem chefiada por um proeminente membro, quanto ao físico, isto é, a residência desses grupos aristocráticos, a *casa* não encontra eco na

documentação portuguesa entre os séculos XIII e XIV. Não que essa nobreza ficasse ao alento, sem suas moradas – viviam em castelos que, em sua maioria, compunham o patrimônio régio, mas também em torres e paços. Contudo, vale lembrar que essas residências não possuíam qualquer suntuosidade que, em geral, nosso imaginário possa imputar, de tal modo que poucos vestígios desses espaços chegaram até nossos dias (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 50-52).

Ora, se de fato, até o século XV, não existia um assentamento territorial na base do poder dessas linhagens, por que, sob as palavras de Pedro Afonso de Barcelos e seus refundidores, essa relação com a terra assumia uma das facetas de sua forma de legitimidade? Para respondermos esse questionamento, se torna primordial nos afastarmos do modelo anteriormente citado sobre a elaboração de uma consciência de linhagem nobiliárquica. Se esse processo ao norte dos Pirineus concorreu com a territorialização dos grupos aristocráticos e desembocou na produção de genealogias voltadas a linhagens específicas como a *Historia comitum Ghisnensium* e a *Gesta Consulium Andegavorum*, esse não foi o caso de Portugal.

Os livros de linhagens portugueses, elaborados entre os séculos XIII e XIV, objetivaram afirmar uma consciência de identidade e solidariedade nobiliárquicas. Uma relação que, como já vimos, com o bastardo de Dom Dinis, foi ampliada aos nobres de Castela, Portugal e Galícia, em uma valorização e ampliação horizontal e vertical da linhagem (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 45-47). Enquanto ao norte se atrelava uma determinada família a um território específico, como a linhagem de Guínes ao condado homônimo, o *Livro de Linhagens* assentava os “fidalgos de Espanha” em múltiplos territórios que compunham a *mater Hispania*.

Nas linhagens computadas no *Livro de Linhagens*, Pedro Afonso e seus refundidores se preocuparam em associar esses homens e mulheres a determinados espaços que, por sua vez, compuseram as terras de Espanha. Exemplar desse movimento era o título LXXIII, dedicado aos Marinheiros: “Do linhagem donde veem os Marinheiros, donde o mais longe sabemos; e foram natuares de Galiza” (Livro de Linhagens, Título LXXIII, p. 169). A *natureza*, como vimos ao cenário dos *naturais* de um mosteiro, compreendia um elo entre uma linhagem, no caso os Marinheiros, e uma terra, a Galícia. O sangue de seus ancestrais os instituiu enquanto *naturais* daquela terra. Sobre estes “primeiros”, o conde nos legou que:

O primeiro foi ãu cavaleiro boo que houve nome dom Froiam, e era caçador e monteiro. E andando ãu dia em seu cavalo per riba do mar, a seu monte, acho ãa molher marinha jazer dormindo na ribeira. E iam com ele tres

escudeiros seus, e ela, quando os sentio, quise-se acolher ao mar, e eles foram tanto empos ela, ataa que a // filharom, ante que se acolhesse ao mar. E depois que a filhou aaqueles que a tomarom fe-a poer em ùa besta, e levou- a pera sa casa. E ela era mui fermosa, e el fe-a bautizar, que lhe nom caia tanto nome nem ùu como Marinha, porque saira do mar; e assi lhe pôs nome, e chamarom-lhe dona Marinha. E houve dela seus filhos, dos quaes houve ùu que houve nome Joham Froiaz Marinho (Livro de Linhagens, Título LXXIII, parágrafo 1, p. 169).

A imagem de Dom Froiam, um bom cavaleiro e habilidoso caçador, acompanhado de seus três escudeiros, o colocava enquanto um membro da aristocracia guerreira galega da altura (SOUZA, 2018, p. 177-178). Dona Marinha¹⁶, por sua vez, figurava ao lado de seu marido na ancestralidade daquela linhagem, quase como um “dote”. Vale lembrar que, o nome de seu filho, aquele que prosseguiu com a linhagem, reiterava a antroponímia das nobrezas hispânicas – Froiaz em referência ao seu pai Dom Froiam, e Marinho por sua mãe. Notamos que, além de uma menção ao cognatismo daquelas relações, o nome Marinho se vinculava a esse passado maravilhoso e a uma relação íntima, afinal, consanguínea, com o mar e com suas proximidades.

Como aponta Souza, no decorrer de suas gerações, os Marinhos circularam entre as cortes régias castelhanas e portuguesas, e sua linhagem se perpetuou em diversos territórios espalhados por Castela, Portugal e Galícia (SOUZA, 2018, p. 184-185). Nas palavras do conde, “estes Marinhos partirom-se per muitas partes, por casamentos de filhos que casarom em Galiza, com outras, de que decenderom muitos que // chamarom Marinhos” (Livro de Linhagens, Título LXXIII, parágrafo A5, p. 170). Naturais de um determinado espaço, a Galícia, os Marinhos se assentaram não apenas em sua natureza, mas em seus vizinhos, Portugal e Castela. Ora, esses três territórios compuseram o que, majoritariamente, Pedro Afonso e seus refundidores compreenderam enquanto uma geografia hispânica. Os Marinhos, tal como outras linhagens, foram fidalgos de uma terra específica: a Espanha.

Apesar de, inicialmente, direcionado aos fidalgos de Espanha, o *Livro de Linhagens* descrevia, principalmente, os territórios de Castela e Portugal. Como aponta Luis Krus, ao excetuar Barcelona, pouco apareceram regiões atreladas ao litoral mediterrânico. A considerar o próprio movimento de expansão da Coroa aragonesa, na lógica pedro-afonsina, este era reduzido nas proximidades do vale do Ebro. De fato, isso significava que o próprio conceito de Espanha não se constituía

¹⁶Para mais informações sobre o caráter maravilhoso da ancestral dos Marinhos, ver NUNES, Irene Freire. Mulheres sobrenaturais no nobiliário português – a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha. *Medievalista*, n. 8, p. 1-20, 2010.

enquanto um dado, mas sim a partir de um campo de disputas. E, sob a perspectiva do conde de Barcelos, ele se figurava em regiões belicosas, a partir dos empreendimentos castelhanos e portugueses (KRUS, 1994, p. 172-183).

A terra, de certo modo, marcava a origem de uma linhagem, fator que não seria exclusivo aos Lopes de Haro e o senhorio da Biscaia ou aos Marinheiros e a Galícia. Seguimos aqui, em caráter exemplar, outra dessas narrativas presentes no *Livro de Linhagens*, o título XXXVI e os de Riba Douro:

Este dom Moninho Veegas, o Gas[c]o, primeiro veio a Portugal em tempo d'el rei dom Ramiro de Leom, e veio de Gasconha, [...] E vierom com ele muitos e boos cavaleiros e muitos e boos escudeiros filhos d'algo. E vierom por mar portar na foz de Doiro, que é antre o Porto e Gaia, e em aquel tempo chamavom-lhe a foz Doiro Mao. E lidarom i com mui gram peça de Mouros per muitas vezes, e matarom i ùu dos filhos, que havia nome dom Garcia Moniz, o Gas[c]o. E acima, venceu os Mouros, e veio ganhando deles a terra per Riba de Doiro acima, de ùa parte e da outra (Livro de Linhagens, Título XXXVI, parágrafo 1, p. 404).

“De dom Moninho Veegas, o Gas[c]o, donde vem os de Riba de Doiro”. Sangue e terra. O título XXXVI definia aos de Riba Douro uma origem comum, afinal, eles vinham de um único nobre, dom Moninho Viegas. E essa origem se assentava em um território às margens do rio Douro. A elaboração de uma consciência linhagística patronímica pautava-se na figura de um ancestral masculino e na transmissão não apenas de um direito acerca de um espaço geográfico, mas um elo consanguíneo com a própria terra. Riba Douro figurava enquanto esse patronímico territorial que aproximava seus membros a um antepassado comum, dom Moninho, e igualmente ao domínio que este conquistou. Essa fração da identidade fidalguesca se fundava em uma consciência de linhagem vertical, ligada ao ancestral e à terra, mas também, horizontal, entre todos os seus descendentes em suas múltiplas linhas.

O nome, tanto referente ao indivíduo nobre quanto à sua linhagem, era um importante elemento identitário àqueles grupos aristocráticos. Desde o século XII, se iniciava um processo no qual esses nobres adotavam “nomes de família”, em geral, associados aos seus territórios de origem ou aos que exerciam seu domínio, como os apelidos dos Sousa, dos da Maia, entre outros. No entanto, isso não era uma regra – era possível encontrar entre esses nobres outros apelidos não alusivos ao topônimos vinculados às suas linhagens, como os Coelhos e os Pimentéis (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 42-43).

No caso dos Riba Douro, seu patronímico estava intimamente ligado ao topônimo que, na memória daquela parentela, foi conquistado por seus

antepassados. Olhemos, nesse momento, com certa atenção, essa importante linhagem portuguesa. Conforme Sottomayor-Pizarro, no alvorecer do século XII, os Riba Douro se destacaram pelo controle de mosteiros como Paço de Sousa, Vila Boa do Bispo, Arouca e Cárquere, entre tantos outros. Ainda que possa se observar uma expansão à região do Entre-Douro-e-Minho, essa territorialização dos de Riba Douro, anterior ao século XIII, possibilita uma imagem da implantação geográfica da linhagem: situada tanto às margens norte e sul do Douro (SOTTOMAYOR-PIZARRO, 1997, p. 447).

No final do século XII, os de Riba Douro se subdividiram em linhagens secundárias: os Lumiares, os Alvarenga, os Coelho, os Magros, os Frades, os Fonecas, os Ferreirim, os Bezerras e os Mós. Os de Riba Douro se tornaram exemplares não apenas do fenômeno da ramificação linhagística, mas também da extinção dessas linhagens. Dissolvidas tanto pela falta de descendentes quanto pela assimilação de suas componentes femininas via o matrimônio, as linhas principais e secundárias não ultrapassaram os séculos XII e XIII, com exceção dos de Alvarenga, Coelho e da Fonseca (SOTTOMAYOR-PIZARRO, 1997, p. 453-454).

Os Alvarenga, por exemplo, um dos ramos legítimos dos de Riba Douro, mantiveram dois importantes núcleos patrimoniais: um a partir da honra de Alvarenga – topônimo que suscitava seu apelido – até as proximidades do distrito de Viseu e às beiras do Douro ao norte, e outro voltado ao sul, nas imediações de Leiria e Santarém. Enquanto algumas dessas linhagens herdaram os territórios obtidos no vale do Douro, constata-se que, a ressaltar os Lumiares e os Bezerras, que desapareceram no decorrer do século XIII, os núcleos patrimoniais dos descendentes dos de Riba Douro se encontravam em Coimbra, Leiria, Santarém ou Lisboa, isto é, distantes de um espaço originário às margens do Douro e, por outro lado, próximos da corte régia (SOTTOMAYOR-PIZARRO, 1997, p. 454-461).

No que tange ao surgimento de uma consciência linhagística dos grupos aristocráticos portugueses, a mobilidade, e até mesmo efemeridade, desses patrimônios fundiários, demonstrava a impossibilidade de impormos um modelo similar ao francês – mesmo que seus patronímicos fossem atrelados aos seus topônimos, como os Riba Douro ao Douro e os Alvarenga à honra de Alvarenga. A figura heroificada do antepassado, presente em ambos os lados do Pirineus, não incidia da mesma maneira nessas regiões. Enquanto, no norte francês, essas genealogias se voltaram às narrativas de linhagens territorializadas, ao sul, não

existia uma consciência agnática e patrilinear pautada na valorização do primogênito masculino e na transmissão dos bens materiais e simbólicos.

É importante frisar que, em sua narrativa, o conde de Barcelos firmava o caráter balizar da terra à constituição de uma identidade fidalguesca. Mesmo que essas famílias se extinguissem ou se fragmentassem, sua territorialidade era fundamental no estabelecimento desse ser-fidalgo. Observemos, por exemplo, o caso dos da Maia: "Estes todos se chamaram da Maia porque se ganhou por os seus avos, e haviam-na por sua" (Livro de Linhagens, título XXI, parágrafo A5, p. 212-213). Contudo, contrariamente ao que apontou Souza, que viu nessa concordância entre o topônimo e o patronímico um exemplo próximo ao cenário existente no norte pirenaico (SOUZA, 2018, p. 95), essa territorialização identitária da fidalguia hispânica tomou outras formas.

Como bem demonstrou Mattoso, embora a terra cumprisse um papel significativo na reprodução desses meios nobiliárquicos, seu controle não adquiriu um prestígio similar ao da proximidade com a corte régia, como no próprio caso dos da Maia. Mesmo com o desaparecimento dessa linhagem no século XIV, a atribuição de elos com aquele sangue adquiria uma função dignificadora àqueles que os detinham (MATTOSO, 1981, p. 340-341). Ora, se no caso francês, a territorialização acarretou um domínio sobre o espaço, ao sul da fronteira pirenaica, esta foi concebida em sua potencialidade identificadora, pautada justamente na ideia de uma origem linhagística. Tal como na supracitada fórmula de dona Sancha, essa fidalguia se constituía a partir de uma identidade tripartida entre o nome, a terra e a linhagem de um sujeito.

A consciência de linhagem, mesmo que fundada na figura de um ancestral – o caso de Dom Moninho Viegas e os de Riba Douro, aproximava aqueles homens e mulheres, tanto dos ramos principal e secundários, em uma horizontalidade que constituía a própria linhagem. A memória linhagística permitia que aqueles nobres conhecessem seu passado e o parentesco que os unia, de modo a não errar, tal como no alerta de Pedro Afonso. Ela, igualmente, incidia em uma necessidade aos que conheciam o passado. Afinal, as terras que foram conquistadas por aqueles que os antecederam deveriam ser defendidas por seus descendentes, em um processo que manteria a honra dos vivos e dos mortos. Uma atribuição que se tornava ainda mais perceptível no relacionamento entre a linhagem dos Lara e seu solar:

Este Mudarra Gonçalvez foi casado com ùa dona que foi molher mui filha d'algo e de mui alto sangue, e viinha do linhagem dos Godos, e fez em ela ùu filho que houve nome dom Nuno Gonçalvez d'Avalos. E teve Deus por bem que foi boo cristão, como seu padre era, e porque havia mui gram sabor de fazer mal aos Mouros, como quer que deles veesse. Este conde dom Nuno Gonçalvez d'Avalos, porque era mui boo cristão, teve Deus por bem de seer sempre vencedor em todalas batalhas. E ùa noite, ante que morresse [...] vio ùa craridade mui grande e ùu homem vestido em vestiduras brancas, e preguntou quem era, e ele lhe disse que era angio que viinha a ele per mandado de Deus; e que pedisse ùu dom, qual tevesse por bem, e que Deus lho outorgaria [...] E ele lhe pediu que o seu solar nunca fosse destroido. E o angio lhe disse que pedia bem, e que Deus lho havia outorgado. E por esto cuidam os homões que o // solar de Lara nunca ha de seer destroido (Livro de Linhagens, título X, parágrafo A3, p. 148-149).

O solar se configurava enquanto um elemento fulcral nas relações de parentesco daqueles grupos aristocráticos. Central ao âmbito nobiliárquico, ele igualmente incidia na composição de um imaginário acerca de seu passado. Ele constituía tanto a ancestralidade de uma determinada linhagem, que via nele seu próprio nome, quanto a possibilidade de continuidade através das gerações (DACOSTA, 2016, p. 8). O solar de Lara, herdado por Nuno Gonçalvez, era fruto de uma vingança. Mesmo que Ruy Vázquez não o tivesse assediado, sua traição figurava um declínio do poder daquela linhagem. Somente quando Dom Mudarra vingou seus irmãos que a honra pôde ser transferida aos vivos, aos mortos e aqueles que, como Dom Nuno, sequer tinham nascido. O solar dos Lara era a própria materialidade da história de um sangue godo, de vinganças, de um modelo de ação voltado à reconquista do espaço peninsular, mas igualmente em sua defesa. O solar aglutinava a honra dos Lara. Uma honra que nunca seria destruída.

4A MEMÓRIA DA RECONQUISTA

Em seu célebre estudo acerca da literatura europeia na Idade Média, Ernst Robert Curtius denotava como, na retórica antiga, os *topoi* funcionavam como uma espécie de almoxarifado, na qual se encontravam múltiplas ideias que poderiam ser agenciadas pelos mais diversos escritores em suas próprias obras (CURTIUS, 2013, p. 79). Esses *topoi* serviam como um vínculo entre aquele que escreve ou fala e aquele que lê ou ouve, justamente pela capacidade pedagógica destes. No prelúdio de uma batalha, um governante ou comandante se dirige aos seus subordinados para exortá-los no vindouro embate – ao leitor e ouvinte acostumado com essas narrativas, essa situação é explicativa por si própria, retomada desde os textos antigos. O *topos*, tal qual afirma Marry Carruthers, é um lugar de memória, algo que, entre antigos e medievais, se situava como um espaço que pode ser alcançado, isto é, uma estrutura mnemônica que poderia ser acessada como um modo de rememoração (CARRUTHERS, 2008, p. 40).

Desde a Antiguidade até as décadas finais do que chamamos de Idade Média, inúmeros *topoi* se configuraram na Cristandade Latina, fossem eles cantados em cortes para um vasto público ou escritos e preservados no claustro dos monastérios. Neste último capítulo, procuramos abordar como o conflito entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, sob a perspectiva de um projeto reconquistador, configurou-se como uma memória constantemente agenciada por aqueles que se dispunham a contar as histórias daqueles embates.

Tal memória da reconquista era, justamente, fruto da combinação de *topoi* específicos, que ao circularem nos meios letrados ibéricos, davam sentido aos modos de contar a história peninsular. Como lugares de memória e pedagógicos em suas essências, estes se desenvolveram e prosperaram ao serem transmitidos por uma cadeia de textos, sendo remodelados e aplicados conforme os desejos daqueles que procuravam lembrá-los e ao público que se dirigiam, fossem eles ligados aos projetos centralizadores ou imperiais de uma monarquia ou aos anseios de preservação ou de ascensão de linhagens nobiliárquicas.

4.1 DE SAGONEIRA AO SALADO

Meus naturaes e meus va//ssalos, sabedes bem em como esta terra da Espanha foi por perduda por rei Rodrigo e ganhada pelos Mouros, e em como outra vez entrou Almançor, e em como os vossos avoos, donde descendedes, por gram seu trabalho e por mortes e lazeiras, ganharam o reino de Portugal. Em como el rei dom Afonso Anrequiz, com que a eles ganharam, lhes deu honras e coutos e liberdades e contias por que vivessem honrados [...] Olhade por estes Mouros que vos querem ganhar a Espanha, de que dizem que estam forçados, e hoje, este dia, a entendem de cobrar se nós nom formos vencedores. Poede em vossos corações de usades do que usaram aqueles donde viides, como nom percaades vossas mulheres nem vossos filhos e o em que ham-de viver aqueles que depois vós veherem, os que i morrerem e viverem seeram salvos e nomeados pera sempre. (Livro de Linhagens, título XXI, p. 243-244).

Na iminência daquela que seria conhecida como a “lide de Tarifa” ou a Batalha do Salado, travada em outubro de 1340, o refundidor do *Livro de Linhagens*, aproximadamente quarenta anos após o conflito, imputou ao rei Afonso IV de Portugal um discurso – um tópico comum a essas formas narrativas – que procurava ofertar sentidos tanto positivos quanto negativos a uma vitória ou derrota naquele entrave. Afinal, uma derrota culminaria não apenas na perda de suas terras, de suas mulheres e filhos, mas da própria honra que pesava sobre seus ombros. Por outro lado, a vitória lhes permitiria a salvação dessas mesmas honras, ao mesmo tempo que os alçavam na memória dos homens, no digno lugar que se encontravam seus antepassados.

Em suas palavras, Afonso IV desejava alimentar os espíritos daqueles que eram seus naturais e vassalos, para que, desse modo, saíssem vitoriosos naquela batalha. Se pensarmos nos sentidos de um discurso que antecede um embate, aquele que o propõe poderia somente lembrar seus ouvintes de que, caso derrotados, estes poderiam perder suas terras e suas honras, ou caso vitoriosos, poderiam mesmo ampliá-las. No entanto, esse não foi o caso do monarca português: em seu vernáculo, aquela batalha se assemelhava a outras travadas naquele mesmo solo. Ele lembrava como o rei Rodrigo perdeu a Espanha aos mouros, como Almançor avançou por aquelas terras, mas também como seus ancestrais defenderam e mesmo retomaram aquilo que havia sido perdido.

Ora, o discurso de Afonso IV, aqui apresentado pelo refundidor do *Livro de Linhagens*, tem em sua essência um princípio de historicidade, isto é, ele alinha temporalmente os conflitos entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica a partir de uma modalidade cronológica entre passado, presente e futuro – a perda da Espanha, os feitos de seus antepassados, a Batalha do Salado e o destino de seus

descendentes. Mais do que isso, se considerarmos o público ao qual se voltava o autor no alvorecer da década de 1380, isto é, uma nobreza acostumada com a guerra, mas também envolta em uma cultura laica e de gostos cavaleirescos, a historicidade das palavras do monarca deveria fazer sentido àqueles que as ouviam.

Podemos inferir que aqueles homens, sem muitas ressalvas, mesmo que parcialmente, conheciam as histórias que envolviam a derrota do rei Rodrigo, a chegada de Almançor e as empresas de seus ancestrais, afinal, ao nomeá-las, elas precisavam ser preenchidas de sentido. A perda da Espanha nas mãos do último rei visigodo, por exemplo, só teria seu peso reconhecido na batalha a ser travada às margens do rio Salado se ela existisse nas memórias dos envolvidos naquele conflito ou daqueles que décadas depois as ouviriam ou leriam em um livro voltado às linhagens da fidalguia ibérica.

Se voltarmos ao tópico da perda da Espanha e sua consolidação na historiografia portuguesa do Trezentos, veremos que, já na primeira versão do *Livro de Linhagens*, o conde de Barcelos apresentou o revés do rei Rodrigo diante dos mouros que cruzaram o Gibraltar. Em suas palavras:

Quando reinou rei Rodrigo em Espanha, veerom d’Africa rei Abaly e Aboazabar, que era rei de Marrocos, e Amraamolim. Entom veo Taric e Eunter a Espanha e arribou em Gibraltar com muitos e com grandes poderes. E veerom a rei Rodrigo aa batalha, e lidarom com ele em no campo de Gagunera, e na primeira fazenda foram maltreitos os Mouros e foram arrancados os cristãos e desbaratados. Em aquela batalha foi perdido rei Rodrigo e nom o acharom vivo nem morto. Mais a tempos longos despois, em Viseu, em ùa horta, acharom ùu sepulcro, que deziom as leteras que i eram escriptas que ali jazia rei Rodrigo, o que foi perdudo na batalha no tempo dos Godos (*Livro de Linhagens*, título III, p. 103).

Ao considerar a forma genealógica na qual o nobiliário de Pedro Afonso é vertido, mais preocupada em preservar e descrever a existência de um fato do que narrá-lo, a perda de Espanha aqui se apresenta enquanto um monumento. Isto é, sua presença no escrito tem, ao mesmo tempo, um intuito de preservação, para que a memória daquela derrota não fosse esquecida e pedagógica, pois procurava lembrar aqueles que leriam ou ouviriam sobre o trauma ocasionado pela perda daqueles territórios aos mouros que cruzaram o Estreito de Gibraltar, ponto ao qual retornaremos adiante.

Na *Crónica de 1344*, por outro lado, o bastardo de Dom Dinis demonstrou uma preocupação narrativa, que, inclusive, daria tons mais épicos ao revés causado pela chegada das hostes africanas. Nesse relato, o monarca visigodo, ao tomar conhecimento da aproximação dos mouros na península, mandou reunir seus

homens e que todas as gentes prestassem juramento ao seu sobrinho Dom Sancho, o qual, como um grande cavaleiro e um bom homem de armas, lideraria aquelas tropas frente aos recém-chegados invasores. Observemos o momento do embate em si, isto é, quando as forças de Dom Sancho encontraram os homens de “Tarife” no campo:

E los cristianos comenzaron a ferir en los moros por todas las partes a la redonda. E dábanse tan grandes golpes que maravilla era, por cada lugar por donde podían, e todos fazían lo mejor que podían. Mas non ha omne en el mundo que lo pudiese contar las cosas que don Sancho fazia por sus manos. Pero quiso Dios que, a mal de su grado e de todos los otros cristianos, quebrantaron los moros las azes de los cristianos e mataron allí a don Sancho e tantos de los otros que maravilla era. E vencieron el campo e siguieron al alcance empós de aquellos que fincaron, matando e llagando en ellos que maravilla era (Crónica de 1344, capítulo LXXXVII, p. 119).

O primeiro enfrentamento entre cristãos e muçulmanos na península foi narrado de modo a apresentar um equilíbrio das forças que ali se opunham, a demonstrar um valor bélico equitativo de ambas. Mas ao nomear um valor individual – que, como já vimos, era fundamental àquela cultura cavaleiresca e nobiliárquica – o autor se propõe a demonstrar as capacidades bélicas de Dom Sancho, um grande cavaleiro, tão grande e tão habilidoso que não existiria um homem capaz de contar todos os seus feitos. No entanto, cabe destacar aqui o lugar que o narrador outorga a derrota cristã: ela se deu por meio da vontade divina, causando dano a si e a todos os cristãos. Ou seja, ao seguirmos essa lógica, a perda da Espanha compunha parte dos anseios de Deus, mesmo que isso acarretasse um mal aos seus seguidores, ponto ao qual regressaremos adiante.

O rei Rodrigo, ao ficar a par dos resultados da batalha, teceu um grande lamento. Afinal, o que ele faria após a morte de seu sobrinho que, em suas palavras, era o “espejo de la caballería de España”? Nota-se que, em seu lamento, o monarca visigodo questiona Deus sobre o porquê, por seus pecados, ele levou Dom Sancho e não a si próprio, e como aquilo era um dano não apenas a si, mas à própria terra. Ora, dados esses sinais de uma vindoura derrota, como afirma o próprio monarca, ele reuniu as gentes da Espanha e partiu para enfrentar os mouros que se aproximavam:

E quando fue domingo a ora de mediodía quísolo Dios así fazer, e vencieron los moros, e non avía ya ombre nin muger que les ayudase sinon ellos mesmos. E por fuerça ovieron de dexar el campo, e los moros fueron empós d’ellos, e siguieron el alcance e mataron todos aquel/los que pudieron, fuera aquellos que podieron fuir. E vencieron los moros la batalla. E, después que la lide fue vencida, juntáronse todos e cataron los muertos e tomáronles las armas e cuanto tenían. E nunca tanto podieron catar que podiesen saber parte del rey don Rodrigo. Mas d’ ésta ganaron toda la tierra

de mar a mar [...] E, después, a cabo de gran tiempo, fallaron una sepultura en Viseo en que están escrita de letras que dezía ansí: “Aquí yaze el rey don Rodrigo, rey de los godos, que se perdido en la batalla de Saguinera” (Crónica de 1344, capítulo LXXXIX, p. 122-123).

O conflito derradeiro entre cristãos e muçulmanos e que selaria o destino da península pelos próximos séculos foi exposto de maneira breve – nele, os godos seriam derrotados, segundo a vontade de Deus, e os mouros se tornariam senhores da Espanha. Mesmo na segunda redação da crônica, não encontramos diferenças fundamentais no embate que, em português arcaico, seria chamado de a batalha de Sagoneira. Se os topônimos medievais (Gagunera/Saguinera/Sagoneira) não coincidem com aquele que foi estabelecido pela historiografia moderna como o entrave decisivo entre cristãos e muçulmanos, isto é, a Batalha do Guadalete¹⁷, isso de jeito nenhum diminui seu valor à consolidação de uma memória portuguesa acerca do passado peninsular.

Mesmo que tal entrave não fosse uma invenção de Pedro Afonso e dos posteriores refundidores de suas obras, pois menções a este são encontradas em produções historiográficas anteriores, sua importância está no lugar dado à perda de Espanha em uma compreensão do passado ibérico. Nessa compreensão, a Batalha de Sagoneira cumpre o lugar da queda e do resultado dos pecados dos cristãos, mas, ao mesmo tempo, alicerça o próprio mito da Reconquista. Afinal, só era possível reconquistar algo que, em algum momento, foi perdido.

Fundamental ao estabelecimento desse mito, se encontrava a Batalha de Covadonga¹⁸, embate no qual os cristãos, liderados por Dom Pelágio, foram capazes de resistir às investidas muçulmanas nas regiões montanhosas ao norte da península. Já vimos como, fundada na oficina historiográfica astur-leonesa ainda no século IX, ela marcava uma primeira vitória cristã e marco fundacional de um direito sobre o controle territorial da península enquanto firmava asturianos e leoneses como herdeiros do legado visigótico. No entanto, em meados do século XIV, Covadonga não ocupava o mesmo lugar nas produções historiográficas que outrora. Por exemplo, na *Crónica de 1344*, tanto Pelágio quanto Covadonga são apenas referenciados:

¹⁷Para mais informações sobre a Batalha do Guadalete, ver FRIGUETTO, R. Hispania misera effecta: a batalha do Guadalete (711) e a passagem da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: GUIMARÃES, M. L. (org.). *Por São Jorge! Por São Tiago!*: Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 19-48.

¹⁸Para mais informações sobre a Batalha de Covadonga, ver CASTRO VALDÉS, César García de. La batalla de Covadonga. Problema historiográfico, trasfondo histórico y consecuencias sociopolíticas. *Nailos*, p. 685-751, 2019.

Cuando se perdió el rey don Rodrigo, que fue el postrimero rey de los godos, conquereron los moros toda la tierra fasta Galizia, fueras ende las montañas de Asturias. En aquellas montañas se acojeron toda la tierra que escaparon de la batalla. E fizieron todo de consuno a don Pelayo el Montesino rey, que estava en una cueva en la peña a que dizen Onga. A este rey don Pelayo el Montesino fue muy buen rey e leal e todos los cristianos que eran en las montañas acojéronse todos a él. [...] E dende a dos años que el rey Rodrigo se perdió en la batalla, guerreáronlo los moros e fizieron muchas batallas e vencieron los montesinos (Crónica de 1344, capítulo CXXVIII, p. 175).

Tanto na primeira quanto na segunda redação da *Crónica de 1344*, Pelágio figura enquanto o primeiro monarca após a queda de Rodrigo, eleito pelos cristãos que sobreviveram ao campo de Sagoneira, de modo que Covadonga se apresentava enquanto o cenário no qual o novo rei e suas gentes se defenderam contra os muçulmanos. Ainda nesse aspecto, o reinado de Pelágio seria caracterizado justamente pelos constantes conflitos estabelecidos entre cristãos e muçulmanos e como este saiu vitorioso de todos eles, fator que, como já vimos em outros momentos, servia como um modo de valorizar os indivíduos e linhagens envolvidos naqueles embates.

Ora, uma característica específica dos combates empreendidos por Pelágio, ao menos nas breves descrições presentes em ambas as redações da crônica, é o seu caráter defensivo. Não que isso torne esses excertos menos meritórios, mas neles não existe menção a uma guerra ofensiva, isto é, que de fato qualifica o que podemos denominar como uma guerra de *re-conquista* ou suportada no ato de “cobrar a terra”. Mesmo no fragmento dedicado a Pelágio no *Livro de Linhagens*, não encontramos qualquer alusão à conquista de terras anteriormente perdidas, somente que ele e seus homens participaram de muitas batalhas e as venceram.

No entanto, é no prólogo do nobiliário que encontramos referências que marcam um elo entre Dom Pelágio e a expansão cristã na península. Tal qual anteriormente reiteramos, ainda no prólogo do *Livro de Linhagens*, a ideia de “cobrar a terra” se configurava enquanto um dos motores fundamentais da narrativa e, em seus primórdios, se encontravam os atos de Pelágio. Dentre os múltiplos temas que seriam abordados naquele livro, tal como menciona Pedro Afonso, muitas daquelas páginas seriam dedicadas sobre como a Espanha “[...] foi perduda per rei Rodrigo, e como foi cobrada per el rei Palaio, o Montesinho, e por el rei dom Afonso, o Catolico, e por outros reis que apos eles veeram” (Livro de Linhagens, Prólogo).”

Poderia ser esta uma incongruência do nobiliário? Ou talvez uma evidência de que o autor do prólogo fosse, de fato, um dos refundidores e não o conde de

Barcelos? Não podemos deixar de mencionar que, porventura, e ao que parece uma hipótese mais plausível, que as vitórias de Pelágio, mesmo quando não acarretaram em uma expansão territorial da monarquia astur-leonesa, fossem apreendidas na memória dos homens dos séculos posteriores em um quadro mental que as colocava junto aos feitos de Afonso, o Católico, e de todos os outros reis que seguiram o propósito de “cobrar a terra”, de modo a delegar um papel central à instituição monárquica em um projeto reconquistador. Processo este que pode ser lido na figura de outros monarcas, como Afonso Magno:

En este año fue el rey don Alfón sobre Coímbra, que la tenían los moros cercada, e fizogela decercar. E con el ayuda de Dios defendiola de ellos, e tornola, e metiela so el su señorio e conquirió otras cibdades muchas de las culaes moros tenían en España, de guisa que fue mut ensalçada la Igleja de Dios e la Cristiandad. A plazer de Dios pobló en Portugal estas cibdades que eran estoídas de moros: Braga, e Viseo, e Lamego, e Daña e el Puerto. E puso hý obispos ordenados según manera de los sacramentos de santa Igleja. E pobló hý otrosí tola la tierra fasta en el río de Tejo (Crónica de 1344, capítulo CLX, p. 227).

Nessa passagem da *Crónica de 1344*, é possível percebermos alguns aspectos daquilo que mencionamos anteriormente: cabia à instituição monárquica tanto a defesa das terras hispânicas, no caso, a proteção da cidade de Coimbra que se encontrava sitiada, como a expansão dos senhorios cristãos, pautada no que poderíamos denominar enquanto um processo de reconquista que tinha por fim os benefícios da Igreja, da Cristandade e, por consequência, de Deus. O enfrentamento com os mouros, na lógica desses reinos ibérico-cristãos, era lido tanto como um movimento defensivo quanto restaurador, promovido em prol do próprio Deus. Ou seja, as ações defensivas e ofensivas, o cobrar a terra, conjugavam-se enquanto faces complementares de uma mesma moeda.

Essa sobrevalorização do combate direcionado aos territórios muçulmanos na península se encontra de modo horizontal tanto na *Crónica* quanto no *Livro de Linhagens*. Claro que essa valoração de um processo de reconquista não foi uma inovação perpetrada por Pedro Afonso de Barcelos ou os posteriores refundidores de suas obras. No entanto, sua permanência e mesmo ampliação no século XIV podem ser lidas como a consolidação de uma consciência histórica portuguesa – e mesmo ibérica – acerca dos conflitos entre cristãos e muçulmanos. Tomemos como exemplo a narrativa acerca dos feitos de Ramiro I de Astúrias e dos primórdios da lendária Batalha de Clavijo, inicialmente inscrita por Rodrigo Jiménez de Rada na *De rebus hispaniae*:

E fuéronle luego dar batalla [os mouros], e ésta fue muy grande e fue en un lugar a que dizen Aluela. Mas los cristianos, porque eran pocos, fueron vencidos, ca los moros eran muchos más que non ellos. E los cristianos fuéronles tornando las espaldas poco a poco e tirándose a fuera, e los moros siguiéndoles todavía fasta que llegaron a un otero a que dizen Avijo pero tornando los cristianos sobre sí lidiando con ellos según mejor podieron. E tomoles allí cerca de aquel otero la noche a todos, de guisa que los fizo quedar a todos de aquella batalla. E así se partieron aquella noche los unos e los otros (Crónica de 1344, capítulo CXXXI, p. 184).

Se considerarmos a narrativa do conflito que antecede Clavijo, em si, ela não difere, em suas estruturas, dos tantos conflitos presentes nesses textos. Afinal, a ideia de que os cristãos são derrotados por um vasto exército que lhes empurra para derrota se repete constantemente. Seu sentido, a ser retomado em outras narrativas, advém de uma dupla possibilidade, pois ela constitui uma espécie de penitência aos cristãos – que, posteriormente, seriam salvos após seu sacrifício – e, ao mesmo tempo, um modo de sobrevalorizar a vitória, a demonstrar como poucos podem vencer muitos. Contudo, a novidade de Clavijo incide, principalmente, em dois aspectos: 1) os motivos que impulsionam aquele conflito; 2) a intervenção divina.

Como consta na *Crónica*, os mouros, ao tomarem conhecimento que o monarca Afonso, o Casto, se encontrava morto, e que em seu lugar o jovem Ramiro ocupava o trono das Astúrias, viram naquele momento uma oportunidade. O monarca astur-leonês teria causado grandes danos aos mouros em sua vida, de modo que a instabilidade instaurada pela transição do poder no reino cristão pudesse sustentar uma nova investida do lado dos muçulmanos. O rei dos mouros – que naqueles tempos possuía um vasto exército – ao perceber as possibilidades advindas de uma vitória militar ou política, ordenou que os cristãos, no intuito de manter a paz, entregassem, todos os anos, cinquenta donzelas dos fidalgos e cinquenta donzelas do povo.

Ao considerar a desonra que era aquele pleito, o rei Ramiro o negou e convocou suas hostes – mesmo que inferiores em quantidade – para enfrentar os muçulmanos. Antes de retomarmos o conflito em si, vale destacarmos algumas palavras sobre seus antecedentes. Como já observamos anteriormente, a narrativa sobre a Batalha de Clavijo, que teria sido travada em 844, foi uma criação do arcebispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada. A narrativa, muito provavelmente, foi influenciada por um “ar” cruzadístico que enchia os pulmões dos cristãos peninsulares em princípios do século XIII, com a Batalha de Las Navas de Tolosa

(1212) e a conquista de Córdoba (1236), o que delineia sua forte oposição entre cristãos e muçulmanos. Essa oposição se encontraria tanto no pleito das donzelas, um ato que, sem sombras de dúvidas, seria percebido como um ataque à honra dos cristãos, quanto na oposição entre os grandes exércitos mouros frente à pequena hoste cristã, o que demonstraria a soberba dos primeiros e a coragem dos segundos. Por fim, a “invenção” do arcebispo toledano reforçava o caráter sacro daquele conflito com a participação de Santiago, preservada nas próprias palavras outorgadas pelo santo apóstolo:

Esfócate, rey don Ramiro, en tu corazón, e sé bien firme e esfuérçate en tus fechos, que yo só Santiago el apóstol de Jesucristo e vengo a ti por ayudarte contra estos tus enemigos. E sabrás por verdade que tú vencerás cras en la mañana, con el ayuda de Dios, todos estos moros que te tienen cercado. E dígo que tomarán muerte muchos de los tuyos a los que está a parejada la gloria de Dios e la su folgança que siempre durará. E por que non dudes nada de lo que te digo, verme as cras en la mañana en la batalla en un cavallo blanco, con una seña blanca e grande espada reluziente en la mano. E vós luego por la mañana manefestarvos edes de todos vuestros pecados muy bien, e recibiredes el cuerpo e la sangre de Nuestro Señor Dios e Nuestro Salvador. E, después qu'esto ovierdes fecho non dudedes nada de ir ferir en la hueste de los bárbaros; e llamaredes ¡Dios, ayuda de Santiago! que certamente sabrás que todos los vencerás a espada e todos los matarás(Crónica de 1344, capítulo CXXXI, p. 184-185).

As palavras de Santiago, imputadas inicialmente por Rodrigo, sacralizariam os feitos empreendidos por Ramiro e seus homens. Vale destacar aqui, contudo, que a intervenção divina teria custos. A recorrência de expressões como seguir firme e esforço, o aviso de que muitos homens ali morreriam, mas também a necessidade da ritualística que antecede a batalha, designada principalmente na confissão dos pecados e na comunhão, reforçam a ideia de um sacrifício. Tomado em seu sentido lato, ele compreende a oferta dos corpos daqueles homens que, nos dizeres do apóstolo, encontrariam a glória eterna em Deus.

Ora, trata-se aqui de uma das principais mudanças ocasionadas na forma de enxergar a guerra na Cristandade Latina. Conforme Jean Flori, até meados do século XI, o conflito bélico, mesmo que sacralizado, não era compreendido enquanto uma obra cristã. Foi com a promulgação das Cruzadas e a consolidação desse ideário cruzadístico – fosse no Levante ou na Península Ibérica – ao longo das centúrias seguintes que o embate adquiriu essa faceta redentora (FLORI, 2013). No caso da narrativa de Clavijo, esta foi fruto desses ideais que, nos tempos de Rodrigo de Rada, já se encontravam consolidadas na cultura política ibérico-cristã e que,

manuseada por seus posteriores refundidores e compiladores, chegou às mãos de Pedro Afonso.

Tal narrativa, compilada e recompilada nos pergaminhos, transmitia o caráter sacro do conflito entre cristãos e muçulmanos, não apenas pelas palavras e desígnios do santo apóstolo, mas pela participação deste no entrave de Clavijo, um cavaleiro branco que percorria o campo ferindo os mouros. No entanto, como veremos adiante, Santiago não foi a única mostra da intervenção divina nas fileiras cristãs.

Antes de nos determos nesse aspecto, podemos denotar que as passagens, até o momento aqui analisadas, demonstram uma preocupação com as batalhas em si que não pode ser tomada como algo usual no fazer historiográfico português e mesmo ibérico. Tanto no *Livro de Linhagens* quanto na *Crónica de 1344*, de um modo geral, não existia um labor narrativo que buscasse apresentar as ações empreendidas no calor de uma batalha, ou mesmo a considerarmos uma visão pragmática e pedagógica dessas histórias, um texto que apresentasse as estratégias militares usadas por vencedores e vencidos. Ambas as produções, versadas sob uma grade perceptual senão genealógica ao menos muito próxima desta, descreviam os conflitos, seus protagonistas e suas consequências.

Essa fórmula genealógica, presente nos dois textos, seria contraposta no *Livro de Linhagens* somente em alguns esparsos títulos, como o Título IX, dedicado aos Lopes de Haro, e o Título XXI, que culminava na Batalha do Salado. No caso da *Crónica de 1344*, esse caráter genealógico, isso se nos atermos à primeira redação, estaria presente principalmente em seus capítulos iniciais, de modo que a preocupação narrativa voltada aos combates empreendidos por aqueles homens teria seu destaque a partir do relato de Fernán González.

Como já mencionamos, as narrativas que envolvem a figura do conde castelhano Fernán González advêm da prosificação de um poema escrito em meados do século XIII. Por consequência, e a seguir os moldes de um gênero próprio que circulava na Castela de sua época, esses excertos davam um lugar fundamental aos personagens e às suas ações, de modo que as batalhas, lidas enquanto os momentos nos quais o conde poderia apresentar suas façanhas e aptidões, ganhavam amplo destaque:

E tanto fizo el conde aquel día con trezientos cavalleros que tenía e con sus compañías de pie, como quier que eran buena gente, que muca ombre ante d'él nin después d'el con tan pocos venció atán muchos. E estonce

començaron a fuir los moros, e a dexar el campo e de ir cada uno por su parte. E, desde ivan fuyendo, fueron Almançor aquellos que hý más valían e dixéronle cómo eran vencidos los suyos. E él, quando lo sopo, acojose luego a su cavallo, e fizolos tornar a la vatalla e llegó él con aquellos que pudo aver. Mas tovo Dios por bien que él e los suyos fuesen vencidos e desvaratados a poca de ora. E començaron de tornar a su gran costa tan bien él como los suyos e ovieron de fuir tan bien en quanto podían. E Almançor iba deziendo que airado avía a Mafomad en aquel día. E allí fincaros dos reyes e de los alto ombres de Almançor muy gran prieda muertos. [...] E el conde don Fernán Gonçález e los suyos seguían el alcance en quanto podían, matando quanto podían en ellos, e feriéndolos de rezo, e dando muchas gracias a Dios del bien e de la merced que les Dios fiziera (Crónica de 1344, capítulo CCVIII, p. 285).

Sem demora, é possível perceber que o autor da narrativa procurava demonstrar o valor daquele embate e, em específico, de Fernán González. Ao enfatizar o desequilíbrio numérico, ele amplifica não só a qualidade da vitória como a dos vitoriosos, pois demonstra como, naquele momento, as hostes cristãs eram superiores. Outro aspecto essencial que cerca esse primeiro confronto são os desígnios do Senhor, afinal, o resultado vitorioso se deu pela vontade e intervenção divina. Claro que aqui não há necessariamente um aspecto inovador, a ter em vista a crença de que as batalhas – fossem elas individuais ou coletivas – eram decididas por Deus. Contudo, em um jogo retórico, a vitória de Fernán sobre Almançor figurava a vitória de Jesus Cristo sobre Maomé.

Como já vimos, a composição do poema se inspirou em partes pelo contexto da expansão dos reinos de Castela e Leão, empreendidas por Fernando III frente aos territórios muçulmanos. A tomada de cidades importantes, como Córdoba e Sevilha, ainda na primeira metade do século XIII, davam a imaginar, como transparece no poema, uma superioridade cristã nos domínios peninsulares, mas também ponto ao qual retornaremos adiante, ofertava aos seus contemporâneos a noção de um “fim” daquele mal que se iniciou em 711.

Tal como afirma o historiador Fernández Gallardo, o *Poema de Fernán González* era marcado por uma forte oposição entre cristãos e muçulmanos, de modo que a perda da Espanha e seu processo de restauração adquirem um destacado sentido sacralizado, no qual, segundo o monge responsável pelo poema, o conde castelhano ocupou um lugar central (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 8). A dimensão dessa sacralidade pode ser observada, por exemplo, nas palavras de Santo Pelágio ditas em uma visão para Fernán González:

Conde, liévate e vete para tu compañía que te está esperando e tú sé cierto que te crece muy gran vando. E quanto a Dios pediste todo te lo ha otorgado. E tu farás muy gran mortandad de los pueblos paganos pero con gran pérdida de los tuyos, ca ay morirán d'ellos bien dos millares de la

compaña. Pero a la cima de los moros serán desbaratados e vencidos e tú serás el vencedor. E así te manda Nuestro Señor que te vayas luego. E ve a la vatalla con Almançor. E Dios tiene por bien que sea hý en la tu ayuda el apóstol Santiago e yo con él por que sea Almançor e los suyos vencidos e desvaratados e para tiralles tu onra. E otros ángeles muchos vernán hý con armaduras blancas, e traerán todos pendones con cruces de que los moros tomarán grande espanto e perderán los coraçones (Crónica de 1344, capítulo CCXVIII, p. 295-296).

O discurso de Santo Pelágio guarda muitas semelhanças com aquele proferido por Santiago diante de Ramiro I – nele, podemos observar a bênção divina, a lembrança de que os cristãos sairiam vitoriosos, mas que muitos daqueles homens morreriam, e, por fim, que as hostes celestes acompanhariam os guerreiros terrenos na luta contra os muçulmanos. Tal aproximação não era uma mera coincidência ou somente fruto de mutações no transcorrer de compilações e refundições, mas também resultante da conjuntura compartilhada à época da composição das narrativas do *Poema de Fernán González* e da *De Rebus hispaniae*, isto é, a expansão castelhana da primeira metade do século XIII e a consolidação de um ideário cruzadístico em solo peninsular.

Promulgados no final do século XI, os ideais componentes da cruzada, como o caráter redentor do fazer bélico, não foram imediatamente associados aos embates entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica. Conforme Rodríguez de la Peña, se nos atermos somente ao vocabulário cruzadístico, podemos observar, nas primeiras décadas do século XII, tanto em Castela quanto em Leão, uma discrepância entre a documentação cronística e chancelar. Enquanto as primeiras tomavam como fundamentos do gênero textual os princípios do neogoticismo de uma ideologia de reconquista, na qual o caráter “religioso” do combate frente aos muçulmanos se encontrava periférico frente ao legado visigótico da monarquia e do pertencimento territorial que vinculava leoneses e castelhanos àquele solo, as chancelarias da época, principalmente aquelas destinadas ao contato externo, empregavam amplamente um vocabulário cruzadístico. Somente a partir do reinado de Afonso VII de Leão (1105-1157) que encontramos sinais de uma “mescla” entre os ideários cruzadísticos e neogoticistas (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 24-25).

A chave para essa mudança pode ser lida no *Poema de Almería*, um cantar épico escrito em latim em meados do século XII. Em suas estrofes, o passado leonês e castelhano passava a ser apreendido em uma perspectiva cruzadística e

não apenas pelo atrelamento aos godos. Nele, por exemplo, o tema da remissão dos pecados em batalha, crucial ao desenvolvimento da ideia das Cruzadas, era somado aos temas que compunham a memória da reconquista. Mas, de fato, as ideias ali presentes ainda não se equiparavam aos princípios promulgados em Clermont. Somente no último quartel do século XII que, na chancelaria castelhana, é possível observar a estabilização da ideia de cruzada enquanto defesa da Cristandade (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 26-27).

Por óbvio, isso não significa que, até esse momento, o caráter sacralizante do fazer bélico estivesse apartado dos modos de compreensão do enfrentamento em solo peninsular. Como aponta Rodríguez de La Peña, ao falarmos da introdução dos ideais cruzadísticos na península e, em especial, nos reinos de Castela e Leão, devemos nos atentar a um movimento errôneo que equipara a cruzada a uma visão providencialista da história. Nas palavras desse historiador, conceitos como o *Deo auctore bellum*, isto é, o julgamento divino sobre os resultados das batalhas, por mais que fossem cruciais ao balizamento da cruzada, já se encontravam na historiografia cristã desde a Antiguidade Tardia. É, portanto, um equívoco supor que a percepção sacralizante do embate entre cristãos e muçulmanos coincidiria com a Cruzada em si (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 28).

Se no decorrer do século XII, podemos observar os primeiros indícios da chegada desses ideais cruzadísticos na península, foi no século XIII que esses ideais tomaram novas formas, principalmente, associadas ao labor historiográfico de Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada e Juan de Osma. Remodelados por esses historiadores, cada um deles verteu esses ideais em seus escritos de diferentes modos – Juan de Osma, por exemplo, foi marcadamente aquele que mais aproximou suas palavras daquelas que eram proferidas no além-Pirineus, contudo, elas pouco ecoaram nos textos historiográficos produzidos nas décadas seguintes. A obra de Lucas de Tuy, por outro lado, teve uma prolongada vida na tradição que se seguiu posteriormente, apesar de apelar muito mais a um argumento neogotista do que necessariamente vinculado às Cruzadas (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 29-32).

Foram as interpretações do arcebispo de Toledo, que como já vimos, foi um dos principais historiadores ibéricos do século XIII, que de fato foram absorvidas e remodeladas, tanto pelo regime afonsino quanto pós-afonsino, chegando até às mãos de Pedro Afonso de Barcelos e os posteriores refundidores de suas obras. De

acordo com Rodríguez de la Peña, Rodrigo de Rada acabou por oferecer uma visão “nacionalizada” da cruzada, na qual os ideais promulgados no final do século XI eram lidos e reconfigurados a partir da realidade ibérica, uma visão que justamente influenciaria a cronística posterior (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 31). Tal movimento pode ser lido na supracitada narrativa da batalha de Clavijo, criada pelo próprio Toledano, na qual ele incorpora a semântica cruzadística, pautada em signos como a oposição entre cristãos e muçulmanos – e não entre os herdeiros dos godos e os “invasores”, a remissão dos pecados daqueles que combatem e o auxílio divino nos empreendimentos bélicos, argumentos centrais no teatro de guerra levantino.

Como já afirmamos, os signos que se entrelaçavam na *De rebus hispaniae* poderiam ser encontrados em outras obras de sua época, como o cantar épico dedicado ao herói Fernán González. Com certa atenção, veremos que, se contrapostos, os discursos de Santiago para Ramiro e Santo Pelágio ao conde castelhano articulavam essa mesma semântica cruzadística. Nesse sentido, o historiador Fernández Gallardo assinala que a própria inclusão do vocábulo cruzado no poema pode ser vista como uma “novidade” àquela altura. Em sua hipótese, o uso do vocábulo pode constituir um indício da hispanização ou castelhanização da ideia de cruzada (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 8).

Ora, tanto Rodríguez de la Peña quanto Fernández Gallardo concordam que, no século XIII, ocorreu um processo de indigenização dos ideários cruzadísticos advindos do além-Pirineus. Reconsiderar essa indigenização, contudo, não significa afirmar que as transformações no mundo ibérico-cristão, em especial seu movimento de expansão entre os séculos XI e XIII, se deram somente por meio de influências externas advindas principalmente do reino francês. Assim, a presença dos monges cluniacenses, articulada ao apoio papal aos que lutassem contra os muçulmanos na península, teria constituído uma mentalidade cruzadística no mundo hispânico. Na esteira dos pensamentos de García Fítz, por outro lado, entendemos que essas perspectivas tendem a excluir as dinâmicas internas à Península Ibérica e anteriores à promulgação de Clermont. Tanto nos territórios astur-leoneses quanto nos condados orientais, a preceder as primeiras cruzadas, a guerra contra os muçulmanos detinha um caráter sacralizante (GARCÍA FITZ, 2009, p. 177-182).

Quando falamos de uma indigenização das cruzadas em solo ibérico, não estamos falando de um simples processo de importação, seja ele restrito a um campo semântico ou não. Os autores responsáveis pela escrita dessas obras liam

as ideias associadas às cruzadas a partir de suas próprias perspectivas e, vale lembrar, de um modo que permitisse que seus futuros leitores e ouvintes as compreendessem. Afinal, a ideia de uma mentalidade cruzadística só fez sentido em solo ibérico porque aqueles que eram seus destinatários já compreendiam o combate em um caráter sacralizado.

E isso não significa que, mesmo no século XIII, existisse um consenso acerca dessas ideias. Juan de Osma, por exemplo, abordou em seu texto o tópico da cruz como um signo de fortalecimento, algo tão caro ao gênero cronístico das cruzadas e que sequer é mencionado na obra do Toledano que, por sua vez, salientou o caráter redentor daqueles embates, uma das facetas cruciais das Cruzadas (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2001, p. 32). Por outro lado, o autor do *Poema de Fernán González* não apontou em sua obra a ideia da remissão dos pecados daqueles que combatessem os muçulmanos. Na composição do monge responsável pelo cantar, o ideal cruzadístico ali proposto hierarquizava a restauração do domínio cristão da península e do direito de seus ancestrais acima de uma dimensão espiritual (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 15-16). O que, de fato, não diminuía o caráter sacro daquele movimento – nas palavras de Santo Pelágio, por exemplo, podemos observar a importância da cruz como um modo de fortalecer os cristãos e amedrontar os muçulmanos, algo que, como veremos, adquire um papel crucial na historiografia portuguesa posterior.

Ainda ao considerar a elaboração do *Poema de Fernán González* em meados do Duzentos, Fernández Gallardo nos alerta que, se quisermos pensar em como essa espiritualidade atrelada ao combate entre cristãos e muçulmanos compõe um dos argumentos centrais de sua economia narrativa, devemos nos debruçar aos discursos e orações do conde castelhano. Se nos atentarmos somente às orações, de acordo com o autor, veremos como estas funcionavam enquanto uma ferramenta retórica amplamente utilizada na épica medieval, pois elas apresentavam os grandes temores dos personagens, ao mesmo tempo que invocavam o auxílio divino à realização de seus anseios (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 20). Estratégia narrativa usual nesses gêneros textuais e não muito diferentes dessas orações estavam os discursos que, de um modo geral, eram imputados aos homens nos momentos que antecederiam um conflito, tal como podemos observar na prosificação do poema compilado na *Crónica de 1344*:

Amigos, sepades que aquellos donde nós venimos tovieron por bien e por razón de morir ante sus señores e de fazer más por ellos que nengunos otros de nenguna otra tierra por los sus señores, e de non consentir a nengún señor que oviesen, que fiziese nenguna cosa que desguisada nin sinrazón fuese, nin que le cayese en mengua nin en vergüença. E, de aquello que el rey don Rodrigo perdió por por consejo malo que ovo, non fincó en Castilla sinon muy poca tierra en las montañas, e así como sabedes, e con muy pocas compañías de aquellas que fincaron bivas. E, por buenos que fueron, ovieron con señores a venir cobrando de aquello que perdieron fasta aquí e muca perdieron de lo suyo nada. E por tal razón naceríamos nós en mal día si avemos nós a menguar de aquello que ellos fizieron e ganaron, que más vale la muerte con onra que la vida desonrada, que por miedo de la muerte muca dexaron de fazer lo mejor e por ende cobraron esto que nós avemos. E oy más non fablemos sobre esto, mas aguisemos nós todos cómo vayamos a la batalla, e allí departirá cada uno sobre aquellos que viéremos que nos más cumpla e si se nos nembrar de aquello que fizieron los que de ante de nós fizieron, siempre fallaremos lo mejor e niémbrevos que sodes castellanos e venides de aquellos que siempre fizieron bien e muca dexaron por nengún miedo de fazer su fazienda (Crónica de 1344, capítulo CCV, p. 278).

Situado justamente nos momentos que antecediam o primeiro conflito entre Fernán González e as hostes de Almançor, nesse discurso imputado ao conde castelhano, este clama aos seus ouvintes, isto é, seus vassallos e conselheiros, a importância daquele embate. Se nos detivermos rapidamente em suas palavras, perceberemos que o discurso se entronca a partir de dois argumentos complementares: a historicidade daquela guerra e o peso da ancestralidade.

Pedro Afonso de Barcelos, a partir do discurso de Fernán González, retomou uma cronologia dos embates entre cristãos e muçulmanos que acompanhavam a história da península desde princípios do século VIII. Em sua fala, o conde aproximava a perda da Espanha, a resistência daqueles que se abrigaram nas montanhas e que, posteriormente, “cobraram” o que “perderam”, tomando o senhorio de inúmeras terras e restituindo a amplitude de Castela antes de seu arruinamento.

A proposição dessa aproximação pode ser lida de dois modos: 1) ao considerarmos a economia da narrativa, tanto do *Poema de Fernán González* quanto da *Crónica de 1344*, o discurso do conde castelhano adquiria uma face pedagógica ao lembrar seus leitores e ouvintes sobre feitos cruciais da história peninsular e que já haviam sido apresentados em seus respectivos textos; 2) ao reafirmar tais histórias, tanto o autor do *Poema de Fernán González*, quanto o bastardo de Dom Dinis, assumiam que seus ouvintes compreendiam essas narrativas, afinal, não faria sentido eles retomarem os feitos de Rodrigo e Pelágio, se o público ao qual se voltavam não conhecesse aquelas histórias.

Em ambos os modos, o discurso de Fernán González aos seus vassallos, ao considerarmos os projetos individuais daqueles que o legaram sob uma forma textual, ofertava àqueles que o liam um sentido de historicidade que não só colocava a vindoura chegada de Almançor em um mesmo plano histórico que a perda da Espanha e os princípios de um movimento de restauração territorial, mas também como uma espécie de destino histórico no qual a chegada de uma nova “onda” de conquistadores mouros poderia acarretar em uma segunda perda da Espanha.

Ora, aliada a esse princípio de historicidade, se encontrava a ideia da ancestralidade enquanto um fardo. Presente já na primeira versão do poema (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 3), essa ancestralidade, como já vimos, não era percebida somente em tons pessimistas, a ter em vista como ela honrava os descendentes de uma linhagem, mas não podemos deixar de acentuar como, no discurso de Fernán González, ela transparece uma faceta negativa. “Nasceríamos em um mau dia, se diminuíssemos aquilo que eles [os antepassados] fizeram e ganharam”. Com essas palavras, a ancestralidade figurava uma espécie de modelo negativo, pautado justamente naquilo que seus descendentes não poderiam fazer. Ao mesmo tempo, o fardo outorgado por esses antepassados adquiria um sentido positivo, pois, caso Fernán González e os castelhanos seguissem seus exemplos, estes seriam tão bons quanto eles – os antepassados – e, portanto, conformariam junto a eles a honra daquelas linhagens.

Cabe ressaltar que o uso desses discursos enquanto uma estratégia narrativa ainda deve ser lido a partir de um princípio de verossimilhança. Seu constante uso pode estar associado com algumas regras do gênero textual, afinal, essa estratégia é amplamente utilizada nos excertos referentes ao *Poema de Fernán González*, mas também em outras passagens do *Livro de Linhagens* e da *Crónica de 1344*, principalmente, aquelas que se afastam de uma forma genealógica, como a histórias de Afonso Henriques e o relato da Batalha do Salado. Outra possibilidade é que esses discursos compunham uma espécie de ritualística da guerra e que eles fossem, de fato, promulgados antes de uma batalha. No entanto, o que nos interessa aqui é que sua marcante presença textual demonstra que os discursos foram positivamente lidos e ouvidos pelo público ao qual essas obras se voltavam.

Se observarmos os discursos do conde castelhano voltados aos seus vassallos, estes conjugavam tanto um princípio de historicidade que assimilava a perda da Espanha, a resistência e a expansão das monarquias ibérico-cristãs com

esse peso que, de certo modo, os obrigava a seguir os passos de seus antepassados. Como já vimos no decorrer desta tese, o tópico da herança simbólica transmitida entre antepassados e descendentes figurava como um dos eixos centrais dessas narrativas, presente na historiografia do Portugal trecentista, mas também nas próprias fontes compiladas por esses historiadores portugueses, como no caso do *Poema de Fernán González*, obra em que é constantemente retomado nos discursos do conde castelhano.

A concepção desse princípio de historicidade alinhado à transmissibilidade do passado pode ser lida no variado conjunto textual que compunha as obras de caráter compilatório de Pedro Afonso. Nos títulos concernentes às histórias de *El Cid*, por exemplo, podemos observar o momento no qual o rei Dom Fernando, em cartas enviadas ao papa, afirma que “[...] España fuera conquerida por los que moravan en ella e por mucha sangre que avía hý perdido de los sus antecesores [...]”, enquanto o cavaleiro de Vivar acrescenta que esta mesma Espanha “[...] se ganara de los enemigos de la Fee por sangre de espada” (Crónica de 1344, capítulo CCCXLIX, p. 592-594).

Como já vimos, a presença horizontal desses argumentos na historiografia ibérica daquela altura não nos impossibilita de imputar uma intenção autoral dos responsáveis por compilar esses textos, seja ao monarca Afonso X em seu *scriptorium*, ao conde de Barcelos, ou mesmo os anônimos refundidores da *Crónica de 1344* e do *Livro de Linhagens*. A opção por conjugar essa temática, reuni-la na forma de um livro que dava sentido a uma história da Espanha, demonstra, justamente, um grau de intencionalidade. Claro que não há aqui um tom “maquiavélico”, como se esses homens buscassem moldar as mentes daqueles que se encontravam com suas palavras. A chave é que, ao remontar ao princípio da historicidade e a herança de seus antepassados, os autores dessas obras escreviam para um público que seria, de fato, capaz de apreender essa historicidade hispânica e dar sentido a um discurso que aproximava o passado e o presente.

Não era sem propósito que os empreendimentos bélicos ocupavam um espaço central nas obras desses historiadores. A guerra, as façanhas militares, os valores cavaleirescos e o enfrentamento aos muçulmanos, temáticas que ocupavam a quase totalidade dessas narrativas, eram todos aspectos que compunham os gostos da nobreza, aos quais esses textos eram dedicados. Nos supracitados títulos voltados às histórias do cavaleiro de Vivar, por exemplo, vemos como a honra, a

fidelidade e a ação cavaleiresca se tornam centrais à economia da narrativa. Para além dessa amostra, poderíamos, sem dificuldades, confirmar a recorrência dessas temáticas na historiografia portuguesa, mas também ibérica, dos séculos XIII e XIV.

Para Vasconcelos e Sousa, amparada por uma compreensão instituída ao menos desde os trabalhos de Bernard Guenée acerca da historiografia francesa medieval, uma das principais características desses gêneros historiográficos se encontrava no interesse pela descrição do que convencionalmente chamamos enquanto “fatos notáveis”. E no balanço daquilo que seria notável ou não, de acordo com o supracitado autor português, estavam as narrativas das batalhas travadas entre aqueles homens (VASCONCELOS E SOUSA, 1989, p. 28). Ora, como já demonstramos nos capítulos anteriores, os processos que permeavam o cultivo do passado na Cristandade Latina medieval e, em especial, no Portugal trecentista, estavam associados a um cálculo que definia o que era digno de ser lembrado e monumentalizado naqueles pergaminhos e, por conseguinte, aquilo que deveria ser esquecido. Nesse processo de avaliação e valoração dos feitos a serem lembrados, os gostos laicos que definiam uma cultura nobiliárquica e cavaleiresca naquela altura – a capacidade militar, a honra, a coragem etc., pautavam, de certo modo, o que chamamos de cálculo historiográfico. Tanto pela associação desses homens enquanto patrocinadores das obras e, em alguns casos, mesmo compositores, ou como público que deveria saboreá-las, o ambiente laico orientava uma parcela considerável da memória escrita portuguesa do Trezentos.

Por meio dessas premissas, concordamos que, como aponta Vasconcelos e Sousa acerca do caso específico das batalhas, esses relatos nos auxiliam a pensar sobre os valores e desejos dos indivíduos e grupos envolvidos na composição das narrativas acerca desses conflitos (VASCONCELOS E SOUSA, 1989, p. 28). Ou seja, se seguirmos esse axioma, o estudo sobre a inclusão – e diríamos quase que protagonismo – das batalhas medievais na historiografia portuguesa nos leva a tecer algumas hipóteses: sua importância se encontra justamente na relevância que elas adquiriam àqueles indivíduos e grupos, isto é, aos nobres, reis e cavaleiros que não só travavam aqueles empreendimentos bélicos, mas também, contavam e ouviam sobre estes. É nesse sentido que a consolidação de uma memória reconquistadora na historiografia portuguesa trecentista deve ser observada, menos como um “projeto” que buscava moldar tanto um grupo social quanto um sedimento da

memória peninsular, e mais como um lugar de memória comungado por aqueles que levantavam espadas e penas.

Quando falamos da história de Portugal, uma batalha em si ocupa um lugar central na constituição do mito fundacional do reino português – a chamada Batalha de Ourique. Liderada por Afonso Henriques, sua memória foi preservada tanto no *Livro de Linhagens* quanto na segunda da redação da *Crónica de 1344*, contudo, as duas versões apresentam algumas distinções que valem a pena ser ressaltadas. No caso do nobiliário português, o empreendimento surge como uma lembrança da elevação do senhor de Portugal ao estatuto monárquico:

E venceu dom Afonso Anriquez , e o emperador foi ferido na perna destra de duas lançadas. [...] E dom Afonso Anriquez foi-se logo dali e gaanhou todo Portugal per sas armas [...] Depois houverom batalhas os seus [os homens de Afonso Henriques] com Mouros nos campos d’Ourique, e vencerom-nas. E na postumeira batalha que el venceo des ali se chamou el rei dom Afonso de Portugal” (Livro de Linhagens, Título VII, p. 126).

Observado o lugar que a recordação de Ourique ocupava no *Livro de Linhagens*, isto é, situado após as vitórias de Afonso Henriques frente a Afonso VII de Castela e Leão, e antes de suas seguidas conquistas ao sul, aquele empreendimento bélico figurava a fundação do reino, com seus direitos territoriais assegurados diante de seus vizinhos cristãos e muçulmanos. Nela, ainda é possível destacar o papel e a importância daquelas conquistas, da capacidade de ganhar um reino pelas suas armas e de como esse ato de “filhar” territórios se consolidava enquanto um papel da instituição monárquica. E é justamente esse vaticínio acerca da expansão territorial que marcou o relato da Batalha de Ourique na segunda redação da *Crónica de 1344*:

E, depois que todo esto ouve feito, [Afonso Henriques] ajuntou todas suas gentes e foy sobre os mouros e correolhes a terra toda des Coimbra ataa Santarem e desy passou o Tejo e correo toda a terra ataa o campo d’Ourique, honde achou el rey Ismar que a essa sazõ era rey da Estremadura cõ cinco reys que o viinhã buscar, sabendo o grande dãpno que lhes fazia em sua terra. E entrou com elles ã batalha no logar que he dito Crasto Verde e venceos e matou e prendeo a mayor parte de todas suas gentes. Mas, ante que entrasse ãna batalha, conta a estoria que os seus que o alçarom por rey. E de entõ se chamou rey de Portugal. E, depois que os reys forõ vécidos, como dissemos, el rey dom Affonso de Portugal, por memoria daquelle boo aqueecimẽto que lhe Deus dera, / pos no seu pendom cinco escudos por aquelles cinco reys e poseos em cruz por renẽbrança da cruz de Nosso Senhor Jhesu Christo. E pos em cada hũu escudo XXX dinheiros por memoria daquelles XXX dinheiros por que Judas vendeo Jhesu Cristo. E desy tornousse pera sua terra muy honrradamente com grande vitoria (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCVIII, p. 224-225).

Como já vimos, ao considerarmos as distinções de ambos os gêneros textuais – o genealógico e o cronístico, o relato da segunda redação apresenta uma

riqueza narrativa mais complexa, se comparado ao presente no nobiliário. Não só nos apresenta os antagonistas de Afonso Henriques, Ismar e os cinco reis, mas também que o então príncipe foi alçado ao estatuto régio por seus vassallos logo antes do início do conflito. Contudo, a grande inovação da narrativa da Batalha de Ourique presente na crônica foi a inclusão de uma explicação acerca do desenvolvimento do brasão português. Ora, nessa historieta acerca do pendão régio, o símbolo da monarquia, aquele que orientaria seus homens, fosse no campo de batalha ou nas terras do reino, se encontrava diretamente associado ao enfrentamento entre cristãos e muçulmanos. Mais do que isso, ele acabava por significar a vitória dos portugueses a partir da imagem da cruz enquanto uma forma de sacralizar aqueles empreendimentos e que, como veremos adiante, foram cruciais na constituição da memória dos feitos bélicos de Portugal.

Se, por outro lado, observarmos o elenco das batalhas monumentalizadas na historiografia ibérica, para além das fronteiras do reino portugalense, o conflito de Las Navas de Tolosa foi aquele que, muito provavelmente, por mais tempo, ocupou a mente dos historiadores dos séculos XIII e XIV. Travada em 16 de julho de 1212, a batalha contrapunha às tropas do califa almóada Muhammad an-Nasir (1181c.-1213c.) a uma união dos monarcas de Castela, Navarra e Aragão, mas também de homens advindos de Leão e Portugal, ou seja, uma hoste na qual estavam representadas todas as monarquias cristãs da península. Essa oposição marcada entre cristãos e muçulmanos, conjugada aos ideários cruzadísticos advindos do além-Pirineus naquela altura, fizeram da Batalha de Las Navas de Tolosa um campo frutífero ao assentamento de uma memória da reconquista na Península Ibérica.

No que tange o desenvolvimento acerca da narrativa desse conflito, uma de suas primeiras especificidades está na sua relação direta com o fracasso militar do monarca castelhano Afonso VII diante das investidas mouras – a chamada derrota de Alarcos. Travada no verão de 1195, ela adquire um aspecto essencial na composição literária dos eventos de 1212, como podemos observar na segunda redação da *Crónica de 1344*: “Conta a estória que, depois que el rey dom Afonso foy vençido en aquella lide de Larcos, sempre foy muy triste quebrantado, teendo e creendo que por o seu pecado lhe dera Deus aquella penitência” (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, capítulo DCCLVI, p. 316). Ora, o embate de Alarcos figurava não só uma perda territorial do reino castelhano, mas também um dolo pelo qual Afonso

VII poderia remir seus pecados. A escolha do vocábulo “penitência”, como veremos, não foi uma opção qualquer, contudo, debruçemo-nos, nesse momento, sobre os feitos daquele fatídico dia:

E, estando el rey dom Afonso en Larcos, chegou o mouro [Muhammad an-Nasir] con tam gram poder que non avia conta. E el rey entrou logo con el na batalha a guisa de muy esforçado cavaleiro. E foy a lide muy forte d’ambalas partes mas nõ quis Jesu Cristo que os cristãaos saisssem ende cõ honrra por que non eran todos de hũu coraçõ nem ajudarõ seu senhor como devyã. E, por esto foron vencidos e muitos delles mortos. E el rey sayu ende con grandes feridas, tirandoo ende per força. ca elle hi quisera morrer, mas non leixarõ os seus. E fugiron con elle pera Toledo (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCLIII, p. 309).

Conhecido como Miramolim nas fontes cristãs, a chegada de an-Nasir na península foi marcada por uma derrota dos castelhanos. Vale ressaltar que o fracasso militar de 1195 não se deu por uma superioridade militar dos almóadas, a ter em vista como o próprio relato procura demonstrar a paridade das forças muçulmanas e cristãs – o resultado da lide de Alarcos caía sobre os próprios cristãos, pois pelos seus pecados e por sua falta de unidade, não foram capazes de reter a investida de an-Nasir. E aqui o caráter penitencial do conflito mostra sua forma, pois somente quando Afonso VII fizesse boas obras e se portasse como um bom cristão, quando o monarca e seus fidalgos agissem em um só coração, é que o próprio Cristo os auxiliaria em batalha: “E, segundo conta o arcebispo dom Rodrigo, dos oitêeta mil cavaleiros que os mouros erã, ficarõ ally mortos triinta e çinquo mil e dos de pee passarõ per duzentos mil. E dos cristãaos morrerõ cêto e cinquoenta homêees. E assy se mostra Deus maravilhoso nas suas obras” (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCLXV, p. 335)

Se considerarmos as narrativas de outros conflitos, a Batalha de Las Navas de Tolosa não ganha os tons miraculosos presentes, por exemplo, nos feitos do conde Fernán González e do rei Ramiro. No entanto, isso não significa que essa vitória tenha seu caráter sacro menor que esses outros embates. Apesar de considerarmos os números exacerbados – que procuravam demonstrar uma superioridade qualitativa das hostes cristãs, a esmagadora vitória da união das monarquias ibérico-cristãs, ao seguir o princípio do *Deo auctore bellum*, demonstrava como os desígnios daquela lide foram escolhidos por Cristo. A ausência de hostes angelicais ou cavaleiros vestidos de branco não significava a ausência divina do campo de batalha.

De acordo com Alvira Cabrer, a Batalha de Las Navas Tolosa pode ser lida como uma importante vitória cristã. Claro que a ideia de que essa vitória representou uma mudança da maré na guerra entre cristãos e muçulmanos, na qual a Reconquista se consolidaria a partir dali, é muito mais presente nas obras de historiadores dos séculos XX e XXI do que necessariamente nos relatos daquela altura. Quando observadas as primeiras fontes acerca do conflito, estas não possibilitam a apreensão de um caráter definitivo da vitória cristã. Claro que, nessas primeiras memórias, também é possível perceber como Las Navas de Tolosa galgava um certo ineditismo no cenário ibérico, tanto pelas proporções dos exércitos quanto pelo enfrentamento direto que ocasionou uma das maiores batalhas campais daquelas centúrias (ALVIRA CABRER, 2012, p. 45-46).

Marco ou não, em 1224, os cristãos já sabiam que o califado almóada passava por profundas crises internas. Mas o que as motivava? Segundo Rodrigo de Rada, foi a vitória cristã em Las Navas de Tolosa e a incontestável derrota de Miramolim que iniciaram o colapso do califado. Anos mais tarde, já sob um regime historiográfico afonsino e pós-afonsino, é possível perceber, nesses escritos, como aquela derrota destruiu as forças mouras peninsulares, ofertando um certo sentido triunfalista em fins do século XIII, fator que iria, pouco a pouco, diminuir com a chegada do merínidas e suas vitórias no sul da península (ALVIRA CABRER, 2012, p. 46-48). Assim, por boa parte da centúria, Las Navas de Tolosa ganhava a coloração de uma vitória final, suportada justamente na subsequente expansão das monarquias ibérico-cristãs que, em poucos anos, controlavam a quase totalidade da península. Contudo, com a chegada de uma nova dinastia norte-africana, as canções de vitória seriam substituídas por antigos pesares que, como vimos, foram todos lembrados no discurso imputado a Afonso IV à beira do conflito conhecido como a Batalha do Salado.

4.2 OS TOPOI NO PORTUGAL TRECENTISTA

Acerca do entrave ocorrido em 30 de outubro de 1340, nos foram legadas algumas narrativas, de origens portuguesa e castelhana, como a *In sancta et admirabili Victoria Cristianorum*, preservada no mosteiro de Alcobaça, o *Poema de Alfonso XI* e a *Crónica de Alfonso XI*. Por outro lado, quando observamos a historiografia portuguesa vernacular do Trezentos, nos encontramos diante de um

problema. Tanto Dias (2000) quanto Ferreira (2010a) concordam que Pedro Afonso de Barcelos nos legou um relato da batalha – que este não participou – em seus textos, no entanto, por motivos múltiplos, esses relatos acabaram se perdendo de suas duas principais obras, o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344*.

Contudo, devido a intervenções de seus refundidores, podemos encontrar visões diferenciadas acerca do Salado. No caso do *Livro de Linhagens*, salvas algumas discussões que, como já vimos, procuram precisar o autor da refundição de 1380, é consensual que se trata de alguém próximo da linhagem dos Pereira e que a narrativa da Batalha do Salado compõe o argumento que busca legitimar essa linhagem como herdeira dos da Maia. Já na *Crónica de 1344*, o relato daquele embate pode ser lido somente na tradução castelhana da segunda redação. Em sua materialização mais antiga, no manuscrito Q2 10815 da Biblioteca Nacional de Espanha, possivelmente copiado em meados do século XV, podemos ter conhecimento acerca de uma batalha travada conjuntamente entre os reis de Castela e Portugal, frente aos mouros que cruzavam o Estreito de Gibraltar (FERREIRA, 2015). Voltemo-nos a ela.

Na narrativa preservada no manuscrito Q2, somos capazes de observar os meandros da chegada dos merínidas e do entrave de Salado. Assim, de acordo com o anônimo refundidor, os merínidas tomaram o monte de Gibraltar e outros castelos pela falsidade e traição de dois vassallos do monarca castelhano – uma fórmula que se assemelha às representações narrativas da derrota do rei Dom Rodrigo e da perda da Espanha. Esse temor de uma nova perda pode ser constatado no clamor de Maria, rainha de Castela e filha de Afonso IV:

¡O padre señor! ¡Pídivos, de mercet, que vos dolades de mí e de todos los cristianos de Espãna! Ca sabed por cierto que el rey de Belamarín es ya pasado aquén mar, e tiene cercada a Tarifa. Por la qual razón cunple que, por la vuestra grant bondat e mesura, paredes mientes en esto. ¡Fagades ayuda a mi señor e mi marido, el rey don Alfonso de Castilla! E esto por vuestro cuerpo, con vuestros cavalleros e rico onmes (Manuscrito Q2, f. 232va, p. 127-128)

O pedido de Maria evoca não apenas o temor sobre esses muçulmanos do aquém-mar, mas também a necessidade de união entre as monarquias ibérico-cristãs. Percebamos que cabiam àqueles monarcas e, especificamente Afonso XI e Afonso IV, resguardar suas gentes e compactuar com a dor dos cristãos peninsulares, afinal, se seguissem impedidos, os merínidas poderiam tomar suas terras. A súplica da rainha ainda adquire mais camadas de sentido, pois, ao enfrentarem os mouros, os dois reis cessariam suas hostilidades anteriores e

encontrariam a paz e a honra, como podemos observar no louvor que aquela vitória adquiriu na narrativa: “E d’esta guisa que avedes oído, vencieron los reyes de Castilla e de Portugal la batalla de Tarifa. E después que la ovieron vencido, tornáronse para Sevilla muy onrados e con grant plazer.” (Manuscrito Q2, f. 233, p. 129).

Mas é no relato contido no *Livro de Linhagens* que podemos observar, com mais detalhes, o entrave do Salado. De acordo com Fernandes e, como já mencionamos, em sua primeira redação, o nobiliário do bastardo de Dom Dinis continha uma menção à Batalha do Salado, sem narrá-la extensivamente (FERNANDES, 2013, p. 92). Se considerarmos o gênero genealógico ao qual o texto se vincula, com esparsas passagens narrativas, faz sentido que a chamada lide de Tarifa galgue apenas um espaço de efeméride na economia do livro. Mesmo que a versão daqueles feitos, presente na segunda redação da *Crónica de 1344*, fosse de autoria do conde de Barcelos ou ao menos próxima de sua versão arquetípica – hipótese que encontra pouco respaldo documental, e que esta fosse semelhante à apresentada no nobiliário – ainda que de uma forma mais resumida, como acontece com inúmeras passagens presentes em ambas as obras – a Batalha do Salado, como tantas outras batalhas monumentalizadas no *Livro de Linhagens*, não era apresentada sob uma forma narrativa.

É com base nisso que o relato incorporado nas posteriores refundições do livro se distingue do restante da obra. A excetuar passagens referentes a Afonso Henriques e os Sete Infantes de Lara, que demonstravam uma preocupação em narrar os feitos daqueles homens – ambas as histórias compiladas de outros gêneros textuais, os fólios dedicados às ações que circundam o dia 30 de outubro de 1340 foram aqueles em que esse tom narrativo mais se exaltou. Como afirma Fátima Fernandes, a historiografia, de um modo geral, imputou essa interpolação à refundição executada por volta de 1380. Nesse sentido, autores como José Antonio Saraiva defendiam que não só o relato do Salado, mas que o próprio Título XXI e as passagens genealógicas concernentes aos Pereira foram obras de um mesmo personagem que, provavelmente, esteve próximo dessa linhagem, a considerar a importância dada estes no título como um todo, mas em especial no entrave de 1340 (FERNANDES, 2013, p. 92-93).

Sobre o material que teria dado origem ao título XXI e à narrativa da batalha, Saraiva teria duas hipóteses: 1) que era uma narrativa própria dos Pereira, perdida e

posteriormente incorporada no *Livro de Linhagens*; 2) que o autor da interpolação fosse o mesmo refundidor de 1380. A segunda hipótese acabou por encontrar muito mais espaço no meio da historiografia lusófona, apesar de que, entre esses historiadores, há alguma divergência acerca de quem seria esse autor. Fernandes, por exemplo, ao considerar como o refundidor defendia uma ideologia senhorial portuguesa de base cruzadística que galgava a ideia de uma defesa da comunidade hispânica, afirma que o autor responsável pela refundição era possivelmente um clérigo ou alguém inserido na Ordem do Hospital. Nas palavras da autora, somente um monge-guerreiro próximo dos Pereira seria capaz de aglutinar uma ideologia cavaleiresca e cruzadística com base senhorial (FERNANDES, 2013, p. 94-99).

A Batalha do Salado e, mais precisamente, a narrativa da Batalha do Salado, foi palco de diversos estudos nos últimos cinquenta anos. Historiadores como José Mattoso e Luís Krus, mas também outros como Ferreira, Picoito, Vasconcelos e Sousa e Boisselier, para citarmos apenas alguns nomes, já se debruçaram exaustivamente sobre os mais variados aspectos da narrativa. Entre esses estudos, podemos destacar, para além dos debates acerca da autoria das refundições e do Título XXI, duas linhas interpretativas gerais: 1) a interpretação do Salado enquanto um “fim” com base em ideários reconquistadores; 2) o caráter inovador da narrativa de 1380.

Observemos essa primeira linha interpretativa. Segundo os pensamentos de Luís Krus, por exemplo, a narrativa da Batalha do Salado evidencia a defesa de uma concepção nobiliárquica da terra hispânica, evocada no atrelamento daquele espaço como uma herdade transmitida por seus antepassados (KRUS, 1994, p. 120). Para além desse caráter com base nobiliárquica que, como já vimos, não figurava uma oposição a instituição monárquica necessariamente, Krus aponta como, no *Livro de Linhagens* e, em especial, na narrativa do Salado, configurava-se uma combinação entre os *topoi* do Louvor e da Perda da Espanha, ali reconstituídos a partir do signo da fidalguia (KRUS, 1994, p. 137-138).

Dessa maneira, na leitura do supracitado historiador, nessa nova configuração dos *topoi*, a nobreza ibérica alçava um espaço central na defesa e reconquista de suas terras. Pautado no argumento da ancestralidade, isso não significava um afastamento de uma determinada sacralidade que, como aponta o próprio, era igualmente – senão até mais – importante ao desenvolvimento daquelas memórias acerca do conflito. Desde a primeira versão do *Livro de Linhagens*, ainda

sob a égide de Pedro Afonso, a noção de que os godos figuravam uma espécie de “povo escolhido”, que daria continuidade aos romanos que se encontravam subjugados – concepção fundada nos escritos isidorianos – desembocava no atrelamento entre a fidalguia hispânica, os godos e, por conseguinte, a um império cristão (KRUS, 1994, p. 138-139).

Nas palavras de Krus, a inovação de 1380 – tendo como referência os trabalhos do conde de Barcelos, estava no atrelamento entre essa nobreza hispânica de origem goda aos monges-guerreiros da Ordem do Hospital. Como vimos nos capítulos anteriores, essa refundição pode ser lida, e assim o foi por Krus e outros historiadores, como um “manifesto programático” da nobreza ibérica e dos hospitalários, em um contexto no qual ambos perderam forças com a diminuição de operações bélicas empreendidas em suas fronteiras ao sul. Nesse manifesto, o anônimo refundidor defendia o lugar da fidalguia e do Hospital na memória de Portugal e da sociedade reinol. Esses homens, como aponta Luis Krus, eram transformados em herdeiros diretos dos valorosos guerreiros godos, protetores da Cristandade e do legado romano (KRUS, 1994, p. 139-140).

Esse vaticínio protetor levantava um problema crucial no *Livro de Linhagens* – o controle territorial do sul peninsular somado aos perigos advindos além das Colunas de Hércules. Conforme Krus, tal questão é perceptível, por exemplo, na efeméride descrita no nobiliário acerca da momentânea tomada da praça de Gibraltar por um membro da linhagem dos Lara, a qual compunha um caráter paradigmático não só de um “espírito” conquistador da alta nobreza hispânica, mas também das possíveis vias que pudessem afugentar novas incursões advindas do Norte da África (KRUS, 1994, p. 229-230).

Nessa leitura, a lide de Las Navas de Tolosa – embate que opôs uma união das monarquias ibérico-cristãs aos almóadas – se constituía enquanto um monumento ao qual as múltiplas linhagens procuravam se vincular, fossem elas componentes da alta nobreza como os Lara e os Lopes de Haro ou de estratos inferiores, como os Girão. Essa fórmula ainda se repetiria nas efemérides das conquistas de Sevilha, Córdoba e Tarifa, representativas de um avanço das fronteiras cristãs. E foi justamente a última, a cidade andaluza de Tarifa, sítio estratégico ao controle das operações militares fronteiriças e alvo constante de ataques mouros, que se tornou palco de um confronto campal que renovaria os

feitos de Las Navas de Tolosa na memória peninsular – a lide de Tarifa, também conhecida como a Batalha do Salado (KRUS, 1994, p. 230-233).

Na esteira dos trabalhos de Luís Krus, a historiadora Maria do Rosário Ferreira denota como a concepção dessa base fidalguesca, assentada na Península Ibérica, tornou-se essencial à compreensão do relato da lide. Nessas linhas, o contexto de 1340 acabou por se estabelecer como um marco em suas obras. Ora, já vimos como as pesquisas do conde de Barcelos se remontavam ao menos desde meados de 1320 e como a guerra civil portuguesa e os conflitos com a monarquia castelhana pautaram sua escrita. O que Ferreira nos traz é uma leitura na qual o acirramento dos embates entre cristãos e muçulmanos, naquela altura, igualmente influenciou a tecitura das obras do bastardo de Dom Dinis (FERREIRA, 2010a, p. 91).

Segundo a autora, a tomada de praças ao sul da fronteira e a chegada dos merínidas poderiam ser apreendidas tanto como um impulso aos ideários cruzadísticos na península quanto como um meio de evocar a memória ibérica de uma Espanha legada pelos ancestrais dos homens que ali viviam. A chegada dessa nova dinastia norte-africana ainda remontava a uma constante reencenação da perda e tomada da Espanha, figurada nos campos de Sagoneira, Clavijo, Calatanhaçor, Las Navas de Tolosa, entre tantos outros, como o próprio Salado. E foi justamente nesse reencenar dos feitos do passado que, nas palavras de Ferreira, o autor do Título XXI se aproximava dessa segunda apreensão na qual a lide de Tarifa, mais do que um revigoramento da cruzada, representava um culminar da história ibérica. Opção que, para Ferreira, demonstra como a narrativa, mesmo que não fosse composta sob os desígnios de Pedro Afonso, comungava de um mesmo ideário reconquistador com bases fidalguescas (FERREIRA, 2010a, p. 92). Tal interpretação ainda se evidencia quando, nas palavras da historiadora:

De Covadonga, entrincheirada nas montanhas do extremo norte, a Tarifa, guardando a sul as portas de África, é afinal o percurso dos restauradores da Espanha, uma Espanha instituída *in illo tempore* pelos cavaleiros godos, que a pena do Conde de Barcelos traça. Um percurso mítico recobrimdo com uma idealização de supremacia aristocrática pan-hispânica o real significado social, político e ideológico da reocupação Cristã do território peninsular. E a batalha do Salado figura no final desse traçado como o rito que sela a pervivência do passado enquanto mito (FERREIRA, 2010a, p. 101).

A narrativa do Salado, nessa perspectiva, funcionava tanto como um modo de evocar e reencenar os feitos realizados pelos antepassados, mas também findar o processo iniciado em Covadonga – era, na altura do século XIV, o cume de uma

reconquista. Entretanto, como já aventamos, outra perspectiva, mais preocupada com o caráter inovador da narrativa do Salado, igualmente ganhou destaque. O historiador Pedro Picoito, por exemplo, ao se atentar aos processos de legitimidade que cercavam os nobiliários portugueses, demonstrou como o relato da lide de outubro de 1340 realçava, no discurso reconquistador, uma sacralidade cruzadística que se transformaria em um dos alicerces da historiografia avisina. Consideremos essas palavras.

O ponto central desse argumento se encontrava no fato que, presente no Título XXI, estava uma inovação que não existiria nos escritos anteriores. Como aponta Picoito, ao nos debruçarmos sobre os livros genealógicos portugueses da virada dos séculos XII-XIII, a própria ideia de uma legitimidade histórica sobre e a terra era imbuída – e mesmo sustentada – por um caráter sacro tanto do conflito frente aos muçulmanos quanto ao posterior povoamento cristão – a fórmula na qual um nobre conquista um espaço e ordena que os seus construam e protejam um mosteiro dedicado à vitória se fez presente de modo horizontal nesses nobiliários, mas também em variadas crônicas da altura. É, justamente, a narrativa desse processo migratório, tomada pelo viés cristão, que desembocaria na ideia de um processo de reconquista (PICOITO, 1998, p. 127).

Quando observada a narrativa do Salado, Pedro Picoito concorda que, de fato, esta faz as mesmas referências que podem ser encontradas em outros textos, como um protagonismo da alta nobreza na chamada reconquista, uma memória fundacional marcada pelo primeiro rei de Portugal, como se a partir dele, fosse desenhada a fortuna dos homens do reino. Mesmo os desejos de glória e de imitação dos antepassados ali presentes poderiam ser encontrados tanto em textos portugueses quanto de outras partes da península. A novidade presente naquele escrito estava em uma aproximação mais candente aos ideários cruzadísticos. Segundo Picoito, a concepção de que o combate – sacralizado – era uma via à salvação de suas almas ganhou um destaque sem igual no relato da lide. Como um modo de crer individualizado e pautado nas ações dos homens, que, como vimos, foi essencial ao próprio estabelecimento do ideário cruzadístico entre os séculos XI e XII, este encontrou um terreno fértil no reino portugalense. Do germe plantado na refundição de 1380, essa visão sacralizada floresceu na historiografia posterior à Crise de Avis (PICOITO, 1998, p. 143-146).

Vale destacar que não existia em Picoito qualquer referência a um processo linear e causalístico que transformava a narrativa da Batalha do Salado em um berço da esfera sacralizante da historiografia posterior. O que se percebe é que o anônimo refundidor de 1380 lia, em sua época, algo que, nos séculos posteriores, se tornaria ainda mais enraizado – a indigenização dos ideários cruzadísticos em Portugal.

Não muito distante das reflexões de Picoito, o historiador Stéphane Boisselier observava como o relato da batalha estava cercado pelos elementos que comporiam a legitimidade da ação nobiliárquica e guerreira e, em especial, aquela direcionada ao enfrentamento dos mouros. A chave do argumento de Boisselier era situar o lugar da narrativa do Salado entre a Reconquista e os movimentos cruzadísticos de uma guerra santa. Nesse “entre-lugar”, o historiador francês ainda se encontrava diante do paradoxo da composição da chamada ideologia da guerra – como um conjunto de ideias elaboradas por clérigos em seus claustros seria capaz de moldar as ações de homens no teatro da violência guerreira? No caso do relato do Salado, a base ideológica presente na narrativa adviria de múltiplos recursos documentais, concernentes tanto aos que configurariam um ideário reconquistador em sua forma mais “clássica”, quanto do cenário das cruzadas recrudescidas em meados do Duzentos. E nesse amálgama de textos e ideias, a tarefa de identificar com pormenores as correntes ideológicas ali presentes, transpostas de um ambiente clerical a um público laico dos estratos nobiliárquicos, seria, na melhor das hipóteses, árdua (BOISSELIER, 2014, p. 89-92).

Entre uma ideologia reconquistadora e cruzadística, o relato da lide não poderia ser resumido em uma função “propagandística” – para Boisselier, ele deve ser lido também como um meio de reiteração das crenças nobiliárquicas em seu próprio estatuto social. Nessa leitura, a narrativa daquele confronto acabava por confirmar o protagonismo dos fidalgos no processo da Reconquista, o que o insere, de acordo com o supracitado historiador francês, em um campo ideológico de “concorrência memorial” sobre um movimento que era disputado tanto pela nobreza quanto pela realza (BOISSELIER, 2014, p. 89-94).

No âmbito dessa concorrência, ficaria perceptível o público ao qual era destinado o texto de 1380. Mais do que referências aos meandros teológicos da justificação de uma guerra santa, o refundidor se preocupava em adotar formas convencionadas no espaço literário ibérico e latino como um todo, acerca do fazer

bélico, de tal modo que a narrativa do Salado se aproximaria mais de um gênero textual épico do que necessariamente cronístico, preocupado com a descrição dos fatos. Assim, o texto elaborado pelo refundidor se fazia para ser lido por aqueles nobres que apreciavam esse tipo de literatura, porém, mais do que isso, ele se voltava a um processo de efeito de realidade, que buscava dotar de realismo os feitos ali narrados a homens que, na prática, já teriam vivenciado a violência do campo de batalha (BOISSELIER 2014, p. 94-95).

O problema do texto ainda ganha mais camadas de complexidade quando integrado no quadro geral dos valores cavaleirescos e nobiliárquicos diante da guerra em Portugal. A ausência de uma intervenção divina direta e uma fluidez entre os argumentos sacralizantes da guerra – como a salvação das almas – e os de cunho nobiliárquico – como a proteção da terra e da linhagem – nos impossibilitaria de adjetivar a Batalha do Salado como o ápice de um combate sacralizado em solo lusitano. Para o autor, mais do que um ponto de chegada, gestado ao longo dos séculos XII e XIII pelos historiadores da Reconquista, a narrativa do Salado figuraria um ponto de partida para outra concepção sacralizante do fazer bélico. Concepção na qual esses elementos da guerra santa, periféricos nas tecituras narrativas portugalenses, seriam reconfigurados como um meio de distinção social dos nobres no final do século XIV e, principalmente, no decorrer do Quatrocentos (BOISSELIER, 2014, p. 93-101).

Voltemo-nos aos problemas levantados por essas perspectivas. Em termos gerais, poderíamos dizer que os primeiros estudos aqui levantados, preocupados com uma genealogia da memória da Reconquista e o papel do relato do Salado como um “fim”, ao incorporarem a narrativa de 1380 nos regimes historiográficos hispânicos dos séculos XII e XIII, acabavam por inseri-la no quadro de uma continuidade histórica. Por outro lado, as interpretações de autores como Picoito e Boisselier, debruçadas sobre o caráter inovador do texto, ao realçarem as distinções e mesmo um vínculo com a historiografia avisina da centúria subsequente, traçavam uma espécie de ruptura estabelecida na refundição.

Claro que, ao definirmos essas características, continuidade e ruptura, não podemos deixar de argumentar que essas distinções são artificiais – tanto nas obras de Krus e Ferreira podemos observar características de um grau inovador do Salado, quanto em Picoito e Boisselier se evidencia a permanência dos ideários reconquistadores na narrativa. No entanto, de um modo geral, não é possível negar

entre esses autores uma certa predileção e diferenciação entre essas perspectivas, fosse ao dotar a narrativa do Salado de um ineditismo no cenário português ou ao introduzi-la no acervo de memórias ibéricas.

A questão candente, evidenciada por ambas as perspectivas, é sobre qual o lugar do relato do Salado nos modos de pensar e fazer, mas, principalmente, comemorar a guerra no Portugal dos séculos XIII e XV. Seria ele mais próximo da Reconquista? Ou seria uma renovação das cruzadas? Ou mesmo um prelúdio das bases ideológicas da expansão portuguesa? Incapazes de responder essas questões, sem cairmos em certos dogmatismos, optamos, em um primeiro momento, por nos debruçar sobre as diferenças entre o que poderíamos definir tanto como a Reconquista, quanto como um ideário reconquistador para que, desse modo, e ao que nos parece um caminho salutar na compreensão do lugar da narrativa da Batalha do Salado, voltemo-nos à consolidação em terras portuguesas do que procuraram chamar de uma memória da reconquista.

De acordo com o historiador espanhol García Fitz, a Reconquista – esta com “R” maiúsculo – enquanto um sinônimo do processo de expansão territorial das monarquias ibérico-cristãs, é um conceito exógeno ao período medieval. Fruto da modernidade, ela teria se consolidado na historiografia hispânica na segunda metade do século XIX, sem qualquer referência documental ao seu uso no período que chamamos de Idade Média. Nesse processo, ela se vincularia diretamente ao nacionalismo espanhol que dava suas faces no Oitocentos, transformando a população muçulmana em invasores estrangeiros, ao mesmo tempo que propunha uma unidade dos espanhóis centralizada no reino de Castela (GARCÍA FITZ, 2010, p. 11-16).

Se a Reconquista não encontrava eco na documentação preservada nos reinos ibérico-cristãos, isso não significava que a ideia de reconquista – esta com “r” minúsculo – fosse inexistente. Como já vimos, categorias chaves ao pensamento hispano medieval, como as múltiplas variantes do neogoticismo e o princípio de uma herança cristã, transfiguravam a península em um território que era, por direito, daqueles reinos ao norte. Por conseguinte, a expansão desses reinos adquiria, de fato, a forma de uma re-conquista de terras antes perdidas.

Existe, portanto, uma diferença crucial entre a Reconquista e a ideia de reconquista. Enquanto a primeira, eivada de um nacionalismo espanhol, procurava significar o processo de expansão das monarquias ibérico-cristãs, a segunda estava

associada a uma concepção endógena fundada na ideia de que os territórios ocupados pelos muçulmanos eram seus por direito. Mas essas diferenças ainda galgam alguns graus de complexidade. Ao considerarmos o supracitado caráter exógeno da Reconquista, ela seria útil à compreensão da política expansionista dessas monarquias? De acordo com García Fitz, no decorrer da segunda metade do século XX, para além de uma determinada comodidade – afinal, o termo já se encontrava consolidado não só nos meios disciplinares, mas também em uma consciência histórica europeia, a Reconquista perdeu no âmbito acadêmico, ao menos em parte, sua acepção ideológica original. Ela acabava por significar, por meio de um único vocábulo, o movimento de alargamento territorial das monarquias ibérico-cristãs em direção ao sul muçulmano entre os séculos VIII e XV (GARCÍA FITZ, 2010, p. 29-35).

Por outro lado, como já destacamos, o uso da Reconquista como um modo de compreender a conquista cristã de Al-Andalus se encontra apartado de qualquer consensualidade nos meios acadêmicos. Historiadores como Alejandro García-Sanjuán destacam como, nos últimos anos, com o avanço da extrema-direita europeia e o aumento expressivo da islamofobia, ocorreu um processo de reativação dessa carga ideológica da Reconquista, na qual os territórios ibéricos eram apreendidos como um direito primordial dos cristãos e, por consequência, os muçulmanos se transformavam em “estrangeiros” e “invasores” (GARCÍA-SANJUÁN, 2021, p. 193).

O que nos leva a outro problema fundamental, tanto da Reconquista quanto da ideia de reconquista: a cronologia. Como já vimos, a ideia de um vínculo entre os godos e os cristãos ao norte cantábrico não foi imediatamente estabelecida na chegada dos muçulmanos no século VIII. A ideia de reconquista viria muito mais de um movimento encabeçado pelos clérigos moçárabes expulsos de Al-Andalus em meados do século IX, do que daqueles que protagonizaram os primeiros embates após 711. Isso acabaria por se adequar a um projeto do reino asturiano da altura: a defesa da fé cristã frente ao Islã e a tomada dos territórios visigodos e de sua antiga unidade política, agora, sob a liderança dessa monarquia nortenha que se apresentava como herdeira daqueles que sobreviveram ao campo do Guadalete (GARCÍA FITZ, 2010, p. 25-27).

Por outro lado, se tomarmos a Reconquista enquanto um processo de dilatação espacial dos reinos cristãos do norte, mas também da integração dos

territórios conquistados às estruturas sociais e políticas dos conquistadores, os movimentos dos séculos IX e X pouco transformaram essas realidades. Tão somente no “Ano Mil” que esse movimento dilatador se tornou possível com as constantes incursões ao sul, evidenciadas pela emblemática conquista de Toledo, mas consolidadas no decorrer dos séculos XII e XIII (GARCÍA FITZ, 2010, p. 39-40). Quanto ao “epílogo” da Reconquista, para além da igualmente emblemática capitulação de Granada em 1492, que, de fato marcaria o fim da presença de uma unidade política muçulmana em solo ibérico, o controle territorial da península estava delimitado desde o século XIII, momento no qual os reinos de Portugal e Aragão deixam de possuir fronteiras com os mouros, enquanto Castela vassaliza o emirado granadino, em 1246. Claro que isso não significou o fim dos embates entre cristãos e muçulmanos, como se evidenciou nas subseqüentes revoltas que afloraram nas décadas seguintes. Já no século XIV, o emirado pôde se manter para além do domínio cristão, tanto pelas crises econômica e demográfica perpetuadas ao longo da centúria, quanto pela proteção geográfica presente em suas fronteiras ao norte e as constantes alianças firmadas entre os emires de Granada e os poderes políticos ao sul das Colunas de Hércules (VALDEÓN BARUQUE, 2006, p. 145).

Em Portugal, o que chamaríamos de Reconquista – com “R” maiúsculo – tem suas origens na própria configuração territorial do reino e de sua expansão aos territórios sulistas de Leiria e do Alentejo, sob o comando de Afonso Henriques. No entanto, em meados do Duzentos, os conflitos diretos com os mouros cessam, resumidos a escaramuças ocasionais ou à participação de cavaleiros em conflitos de outros reinos. Realidade esta que se transformaria somente em 1340, no embate às margens do rio Salado, no qual Afonso IV e suas hostes encontraram os merínidas. Vale ressaltar que, nesse ínterim de quase cem anos, não existiu, como destaca Boisselier, um hiato ideológico e histórico entre a Reconquista e os ideários reconquistadores – com “r” minúsculo. Característica própria da historiografia portuguesa da altura, os principais textos que se voltavam aos feitos empreendidos na dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs foram redigidos tardiamente (BOISSELIER, 2014, p. 89). Voltemo-nos, justamente, aos textos produzidos em Portugal acerca dos embates entre cristãos e muçulmanos.

De acordo com o historiador Stephan Lay, os textos historiográficos portugueses mais antigos, aos menos os que chegaram em nosso tempo, foram os

Annales Portugalenses veteres. Vinculados ao gênero analítico e atrelados a tradições que remontam ao final do século XI e início do XII, essa série de anais tomava como ponto de partida uma cronologia pautada na chegada dos godos, sua expulsão em 711 pelas mãos dos muçulmanos e, por fim, o início da resistência cristã com Pelágio. No entanto, não existia uma preocupação em criar uma continuidade entre o reino visigodo e o reino portugalense. Em outro escrito, a *Chronica de Braga*, redigido provavelmente no primeiro quartel do século XII e preservado nos arquivos documentais da Igreja bracarense, existia, conforme Lay, não somente uma consciência do passado pautada na chegada dos muçulmanos em 711, mas, também, nas constantes incursões militares dos reinos ibérico-cristãos do norte, voltadas a reconstruir uma antiga configuração territorial cristã (LAY, 2011, p. 125-129).

Para além do privilégio de um passado remoto, concorria em Portugal outra forma de produzir e representar o passado, vinculada a um grau de proximidade com o presente. Um exemplo dessa outra modalidade é a *De Expugnatione Scalabis*, obra redigida no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, em que foram narrados os feitos de Afonso Henriques na conquista de Santarém em 1147. Nesse texto, como também em hagiografias produzidas naquele mosteiro, existia um enfoque maior a um passado recente, em um processo que Lay denomina como uma recontextualização da sociedade portuguesa dirigida a partir de uma cultura latina advinda do além-Pirineus. No caso da *De Expugnatione Scalabis*, mais do que uma preocupação com um passado distante – seja pela lógica de um neogoticismo ou de uma herança cristã – o responsável por sua elaboração descreve o processo de ocupação da cidade por Afonso VI de Leão e Castela, bem como sua posterior tomada pelas mãos dos almorávidas, até os embates liderados por Afonso Henriques (LAY, 2011, p. 130-143).

Entre o favorecimento de um passado remoto ou de um passado recente, vale ressaltar que essa concorrência memorial não se encerrou no século XII, se estendendo ao longo dos séculos XIII e XIV. Foi justamente nessas centúrias que os principais textos acerca do processo da Reconquista tomaram suas formas, como nos nobiliários portugueses que antecederam o labor de Pedro Afonso de Barcelos, o *Livro Velho* e o *Livro do Deão*. Em ambos os textos, seus autores se preocupavam em ressaltar o papel da alta nobreza nortenha no processo de expansão territorial português.

Como vimos no decorrer dessas páginas, já sob a égide de Pedro Afonso, a confluência entre um passado remoto – a lembrança da perda da Espanha, da resistência cristã ao norte, entre outros fatores – e um passado recente – como a descrição da dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs – demonstrava uma forma de experienciar o tempo pautada não apenas em uma sucessão cronológica entre passado e presente, mas de uma revivificação dos feitos do passado nos feitos do presente. As batalhas de Clavijo, Ouriques e Calatânia, reencenadas em Las Navas de Tolosa e, a partir das mãos do anônimo refundidor de 1380, no Salado, eram tomadas dentro de um mesmo quadro histórico – a Reconquista – e a partir de uma base ideológica que pendia, em determinados momentos, para um ideário reconquistador e, em outros, para manifestações de uma cultura latino-cristã advinda do além-Pirineus.

Observadas essas distinções entre a Reconquista e o ideário reconquistador, voltemo-nos à questão da memória da reconquista: o que afirmamos ser essa memória e, além disso, o que a diferenciaria de ambas as categorias supracitadas? Ora, enquanto a primeira é apreendida enquanto uma categoria exógena capaz de significar o processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs e a segunda compreenderia a concepção endógena dos fundamentos ideológicos que pautavam um direito dos cristãos sobre os territórios muçulmanos, a memória da reconquista envolve outras complexidades.

Quando falamos de um ideário reconquistador, por exemplo, estamos a considerar um exercício de abstração, afinal, esse conjunto de ideias acerca de um direito de conquista da península é, na prática, inacessível ao historiador. Essas ideias foram sempre mediadas por documentos, em sua maioria, escritos, como as crônicas e as genealogias. Trata-se de observar a concepção contida em um determinado suporte documental e sua interrelação com um mercado de ideias de uma conjuntura específica – assim, no caso da historiografia portuguesa do Trezentos, são privilegiadas as perspectivas que se debruçam sobre os projetos políticos e o caráter propagandístico dessas obras. Agora, quando falamos da reconquista enquanto uma memória, tencionamos dar outra dimensão ao problema. No lugar de objetivarmos um conjunto de ideias que envolviam as justificações dos empreendimentos bélicos da Reconquista, campo já profundamente estudado pela historiografia contemporânea, procuramos refletir sobre como a memória desses embates é escrita, suas regras e códigos próprios e, por fim, tal qual as

características dos *topoi* literários que a compunham, suas capacidades de significarem um lugar comum que uniria seus autores e os públicos que visavam.

A historiadora Beth Spacey, ao analisar o papel do “miraculoso” nos textos cruzadísticos, por exemplo, atentou-se ao fato que as histórias elaboradas ainda no ambiente das Primeiras Cruzadas estabeleceram uma metanarrativa na qual aqueles movimentos militares em si se configuravam como um milagre preenchido por outros eventos miraculosos. Segundo ela, isso só foi possível porque os autores desses respectivos textos agenciavam uma espécie de intertextualidade cruzadística por meio de motivos literários reconhecíveis pelo público que visavam (SPACEY, 2020, p. 28-41). Ora, vale ressaltar que essa estratégia textual não foi exclusiva ao contexto de elaboração de uma metanarrativa miraculosa das cruzadas, mas, como procuramos demonstrar ao longo dessas páginas, um recurso cooptado à constituição e consolidação de uma memória da reconquista.

Se recordarmos as palavras do historiador António Rei, este defende que a narrativa da Reconquista pressupunha em si uma combinação dos *topoi* do Louvor e da Perda da Espanha. Em sua perspectiva, a junção desses padrões narrativos permitia ao seu público compor a imagem de uma terra prometida que lhes foi tirada com a chegada dos mouros, em 711. Isso só se tornou possível porque autores e públicos compartilhavam dessas mesmas referências narrativas – para definir uma ação reconquistadora, era necessário que aqueles homens e mulheres compreendessem os sentidos tanto do louvor de uma terra hispânica quanto do dolo de sua perda.

A memória da reconquista se constituiria, então, a partir de uma junção de *topoi* literários compartilhados pelo público e agenciados de diferentes modos pelos autores dessas histórias. Mas quais seriam esses *topoi*? Ao considerarmos a elaboração da historiografia portuguesa no Trezentos, tanto sob os desígnios de Pedro Afonso quanto de seus anônimos refundidores, reconhecemos, ao menos, três desses padrões: 1) a intervenção divina; 2) a renovação da perda da Espanha; 3) a rememoração das ações reconquistadoras. Claro que, ao longo dos fólhos desses documentos, podemos encontrar outros padrões narrativos relacionados a outros *topoi* – essa era justamente uma das principais características da literatura medieval, segundo Ernst Curtius. No entanto, tal qual procuramos demonstrar, foi a partir da combinação desses três padrões narrativos que esses historiadores

portugueses delinearam uma história pautada na dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs.

Vale ressaltar que, na formatação dessa memória, o papel da intervenção divina foi o único *topos* aqui elencado que não era exclusivo ao contexto peninsular – a considerarmos que tanto a revivificação da perda da Espanha, quanto a rememoração de sua reconquista, cabiam a um ambiente cultural ibérico. Presente já nos primeiros textos historiográficos cristãos, ainda na Antiguidade Tardia, a ideia de que Deus movia o destino dos homens em batalha não era uma novidade do ambiente cultural dos séculos XII e XIV. Tal percepção, que de fato poderia ser retraçada desde a memória da Batalha da Ponte Mílvia, acompanhou os modos de produzir e representar o passado em múltiplas partes da Cristandade Latina.

Já em nosso *corpus* documental, como fomos capazes de observar, as narrativas acerca do processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs estavam recheadas de interdições nas quais Deus, direta ou indiretamente, atuou nos rumos das batalhas. Da vontade de Cristo transmitida nos golpes das espadas aos cavaleiros brancos liderando hostes angelicais, as intervenções divinas não só ocuparam um importante lugar na produção da memória da reconquista, como preencheram de legitimidade a conquista e proteção do espaço sul peninsular. Vejamos, por exemplo, o caso do “miraglo” de Deus contra os mouros que assediavam a cidade de Valência:

E veyeron como eran muy cerca e fizieron oración a Dios [os mouros] que los ayudasse e que oviessem buena andancia contra el Cid. E ellos, que salerían de la villa a robar el real. Mas Nuestro Señor ordenó lo mejor e non quiso que assí fuese. E dio muy grande agua en aquella noche e fuertes turbones. E fizo tan grande diluvio que los oviera a todos de matar. E los moros entendieron que era Dios contra ellos (Crónica de 1344, capítulo CDLXXIV, p. 785-786).

Preservado já na primeira redação da *Crónica de 1344*, esse excerto demonstra justamente a ideia de que os feitos se ordenavam a partir da vontade de Deus. A própria remissão a um dilúvio, algo que diferentemente dos movimentos de um exército no campo de batalha estava completamente alheio à ação humana, fazia da intervenção divina um dado preenchido de realidade, por se ater tanto a uma manifestação climática observada pelos seres humanos – as chuvas e os ventos – quanto evocar a ação do Senhor – os mouros entenderam que Deus estava contra eles.

Se observamos o sentido majoritário associado ao vocábulo milagre na Cristandade Latina medieval, este remonta à ideia de um movimento distinto

daquele instaurado na Criação. Seu significado se situa justamente em contrapartida ao vocábulo maravilha que, vinculado à ideia de um evento raro, mas não impossível, se distinguiria do milagre caracterizado pelo rompimento das regras naturais instituídas no ato criador (SPACEY, 2020, p. 16-17). Ora, se nos detivermos a essa dicotomia, os acontecimentos narrados na passagem anterior se aproximavam mais de um caráter maravilhoso do que miraculoso, afinal, por mais que as chuvas e os ventos que assolaram os muçulmanos fossem demasiadamente fortes e capazes de matar aqueles homens, elas ainda permaneciam no âmbito de um fenômeno natural.

A opção desses historiadores por alçarem esse acontecimento ao grau de milagre nos remete a um problema central do emprego desse elemento miraculoso nos textos da altura: qual o significado de narrar os milagres nessas histórias e, em especial, aquelas dedicadas ao processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs? De acordo com a historiadora Beth Spacey, o potencial retórico do aspecto milagroso, ao ter em vista as narrativas das primeiras cruzadas, se encontrava justamente em sua capacidade de demonstrar o envolvimento de Deus naqueles esforços. Sob a égide de distintos autores, mais do que simplesmente sacralizar as cruzadas, o elemento miraculoso serviria a diferentes agendas, desde a demonstração de santidade de um grupo ou indivíduo até a justificação de derrotas e a culpabilização de determinados sujeitos (SPACEY, 2020, p. 9-16).

No caso dos milagres presentes nas histórias acerca dos conflitos entre cristãos e muçulmanos na península, seu potencial retórico se situava, de um modo geral, na sacralização das ações e na capacidade de justificar as escolhas de indivíduos ou grupos. Se observarmos a narrativa acerca do “miraglo” que atingiu aquelas hostes mouras, por exemplo, ela nos permite compreender que Deus estava contra os muçulmanos e a favor dos cristãos. Tal recurso retórico, preservado nesses textos historiográficos, exprimia justamente o caráter sacro daqueles embates, afinal, o favorecimento demonstrava que os cristãos e sua divindade desejavam o mesmo fim, como podemos observar neste trecho da primeira redação da *Crónica*:

E tornaron las espaldas [os mouros] e començaron de fuir contra la mar. E, quando el rey Búcar e los sus reyes esto vieron, fueron mucho maravillados, ca bien les semejó que venían de partes de la mar más de sessenta mil cavalleros cristianos, todos blancos como la nieve. E, delante todos, venía un cavallero, cavalgando en un cavallo blanco. E traía en su mano siniestra una seña blanca e en la mano diestra una espada que semejava de fuego.

E fazia tan gran mortandad en los moros que esto era una gran maravilla, en guissa que el rey Búcar e los sus reyes començaron luego a fuir en guissa que non tornaron rienda fasta dentro en la mar (Crónica de 1344, capítulo DLIX, p. 922).

Oriunda das histórias de *El Cid* compiladas na cronística luso-castelhana, essa passagem em si não difere de outras tantas retomadas ao longo dessas páginas – ela demonstra a participação direta de uma hoste divina que lutava ao lado dos cristãos contra os mouros. Na prática, tal qual o “miraglo” anteriormente citado, ela representava que, no conflito entre cristãos e muçulmanos, Deus estava do lado dos primeiros. Debrucemo-nos acerca deste aspecto.

Segundo Beth Spacey, quando observamos esses textos no qual o miraculoso surge enquanto um elemento fulcral, devemos nos atentar às diferenças entre a chancela e a intervenção divina. Ora, a chancela tal qual o vocábulo nos permite apreender, refere-se a uma ratificação divina do fazer bélico – presente desde a Antiguidade Tardia, ela compreende o apoio de Deus sem a necessidade de sua atuação direta ou indireta. Uma guerra contra um determinado inimigo, por exemplo, pode ter a chancela de Jesus Cristo sem que o mesmo ingira nela por qualquer meio. A intervenção divina, por outro lado, caracteriza-se pela ação direta ou indireta de Deus (SPACEY, 2020, p. 32-33), como podemos observar tanto nas chuvas e ventos lançados contra os mouros quanto nos cavaleiros brancos que fustigaram as hostes do rei Búcar.

A temática das forças divinas que auxiliam os cristãos em batalha, como afirma Spacey, apesar de presente desde o mundo tardo-antigo, ganhou um novo fôlego no contexto cruzadístico e, em especial, nas histórias voltadas às Primeiras Cruzadas. O motivo, central na narrativa da Batalha de Antioquia – embate no qual os cristãos, prestes a serem flanqueados pelas tropas inimigas teriam sido salvos por hostes celestiais – e repetido em inúmeros textos, transformava-se em uma evidência tanto da chancela quanto da intervenção divina, afinal, como explicar que um exército menor era capaz de sobrepor um maior (SPACEY, 2020, p. 33-40)? No caso de nossas histórias peninsulares, apesar de não serem acompanhadas em todas as ocasiões por forças quantitativas díspares, os relatos de anjos e cavaleiros brancos serviam como sinais tanto da sacralidade daqueles embates quanto do lado chancelado por Jesus Cristo, como podemos observar em outra passagem da segunda redação da *Crónica*:

E forðnos [os cristãos] ferir [os mouros] con tam gram força, chamando todos / a hũa voz o apostolo Santiago, que britaron todallas aazes e sairon

da outra parte, matando e derribando en elles. E de tal guisa os seguyam que os mouros nõ podiam aver acordo pera se teerẽ hũus com os outros. E foy dito por algũus bõos homẽes que aparacera en aquella batalha o apostolo Santiago em hũu cavallo branco. E os mouros meesmos derõ testemunho que o vyron com hũa bandeira brãca na mão e hũa espada na outra e que andavõ hy con elle hũa gram companha de cavaleiros brancos. E diziã ainda mais que vyron andar angios no aar sobr'elles que estes cavaleiros brãcos lhe semelhava que os destruyam mais que outra gente. E ainda peça de cristãaos vyrõ estes angios. Os mouros, quando esto vyron, começaram de fugir e os cristãaos seguyãnos pelo encalço, matando e cativando en elles (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, cap. DCCC, p. 397).

De um modo geral, essa passagem, voltada à expansão do reino de Castela sob o governo de Fernando III, não difere de outras apresentadas anteriormente. Mesmo se considerarmos a presença de um santo – como Santiago – ela segue uma fórmula similar àquela presente na narrativa da derrota do rei Búcar – junto às fileiras cristãs que empurravam os seus inimigos em fuga, se encontravam esses cavaleiros celestes lutando lado a lado contra os mouros. No entanto, esse trecho da *Crónica Geral de Espanha* carrega uma diferença crucial – se nas passagens anteriores não existia qualquer preocupação com a verificabilidade dos milagres ali narrados, o mesmo não pode ser dito sobre a participação de Santiago e suas hostes naquela batalha.

Voltemo-nos, mais uma vez, ao contexto cruzadístico. De acordo com Spacey, para que essas narrativas miraculosas transmitissem a agência divina, era necessário que a audiência para qual eram direcionadas acreditasse nessas possibilidades de intervenção. A autora ainda aponta como, nos textos das primeiras cruzadas, era comum que os relatos de milagres estivessem acompanhados de adjetivações positivas daqueles que testemunhavam esses eventos ou mesmo da proximidade entre o autor do texto e as testemunhas. A ideia que subjaz esses movimentos era que tais mecanismos ofertavam um grau de verificabilidade pautado ora na figura do autor, outrora na bondade daqueles que presenciavam aqueles milagres (SPACEY, 2020, p. 21).

Apesar de originalmente compostos em contextos distintos, os dois relatos sobre a presença de hostes celestiais na guerra contra os mouros na península se encontravam compilados em um escrito do último quartel do século XIV – afinal, por que um texto recorria a determinadas formas de credibilidade de um evento miraculoso enquanto outro não? A coexistência das distintas modalidades de fazer crer desses milagres nos permite inferir que a verificabilidade, via um caráter

testemunhal, apesar de presente, não era necessariamente crucial para a sua aceitação pelo público. É provável que, de modo similar ao contexto dos relatos cruzadísticos, a vitória militar cristã em si servisse enquanto um meio de determinar a credibilidade de um evento.

Contudo, não podemos deixar de mencionar, como já vimos ao longo destas páginas, que, em determinados momentos, Jesus Cristo também desejou que os cristãos fossem derrotados. Claro que isso não significava, ao seguir a fórmula anterior na qual o auxílio de Deus era evidenciado nas vitórias militares, que a chancela divina agora pendesse ao lado dos muçulmanos – a lógica da intervenção nas derrotas cristãs se direcionava a outros caminhos. Se observarmos os relatos das respectivas batalhas de Sagoneira e Alarcos, duas importantes derrotas na economia de uma memória da reconquista, suas causas, aos olhos da época, recaiam nos pecados cometidos pelos cristãos e, em especial, por seus monarcas.

Em termos de forças militares, tanto em Sagoneira quanto em Alarcos, cristãos e muçulmanos eram equiparados, de modo que os dois exércitos constituíssem pêndulos opostos de uma equilibrada balança. Em contraponto, se observarmos outra derrota cristã compilada na historiografia portuguesa da altura, o conflito que antecedeu a Batalha de Clavijo, o infortúnio militar era explicado pelas diferenças numéricas entre as hostes que ali se opuseram, de modo que a força quantitativa dos muçulmanos se sobrepôs ao lado cristão. Nela, não existia qualquer vestígio da intervenção divina, apenas o resultado de um desequilibrado entrave.

A equiparação das forças militares nos casos supracitados serve como evidência de que foi de fato a vontade de Cristo que ocasionou aquelas derrotas. Assim, tal qual a vitória de um diminuto exército cristão contra uma hoste muçulmana maior se transformava em um indicativo da intervenção divina, o embate entre forças semelhantes era exemplar do lado favorecido ou desfavorecido por Deus. No caso de Sagoneira e Alarcos, aqueles dois infortúnios se deram pelos pecados dos cristãos, contudo, isso não significava o abandono de uma chancela divina. Como já vimos, o emprego de termos conexos ao sofrimento e a penitência, associados a um posterior abono de Deus, ofertavam um sentido da história pautado em uma restauração do que foi perdido.

Na cronística afonsina, por exemplo, a história se desenrolava de forma espiralada, em uma constante retomada dos *topoi* da destruição e da restauração, pautada em momentos ora de desagregação, outrora de unificação. A própria

derrota de Sagoneira, que ocasionou a perda da Espanha em 711, remetia-se, tanto em um nível ideológico quanto emotivo, a uma ampla historicidade cristã (DIAS, 2000, p. 39-40). Originado no século VIII, em meios moçárabes, o *topos* da perda de Espanha, como já destacamos, funcionava como um meio de dar sentido à ruptura ocasionada pela chegada dos mouros em 711. Associado ora aos pecados dos cristãos, à soberba do monarca visigodo ou aos maus conselheiros que o cercavam, ele figurava um lugar de memória preenchido pelo dolo da ruína de Espanha. No entanto, como um componente essencial de uma memória da reconquista, ele não deveria somente ser lembrado enquanto um fato único e distante, mas como algo constantemente revivificado na imaginação dos cristãos peninsulares, como podemos observar na *Crónica de 1344*:

Andados diez años del reinado d'este rey don Vermudo - e esto fue en la era de mil e nueve años - sacó el rey Almançor su hueste e fue correr tierra de Castiella. E ganó Osma, e Alcubilla, e a Valencia [...] E derribolas todas fasta en los cimientos e tornose para su tierra, así como dize la istoria, mucho onrado, e con sobervia e con loçania, ca bien avía ya doze años pasados que diera guerra a los cristianos, e les fiziera mucho mal e mucho daño, e metiera muchos lugares so su señorío e tornara muy onrado. E esto non venía sinon por la saña de Dios que tenía sobre los cristianos ca, después que el prez de los godos fue amortiguado en España, luego fue despreciada la iglesia, e abaxada e afrontada. E llevaron los tesoros d'ella los moros. E el quebranto que fuera del rey Rodrigo renovose otra vez en tiempo de Almançor (Crónica de 1344, capítulo CCLXIV, p. 439).

Ao contemplarmos essa passagem da *Crónica de 1344*, podemos reconhecer os três *topoi* literários que comporiam uma memória da reconquista: 1) a intervenção divina figurada na sanha de Deus; 2) a lembrança dos territórios que os cristãos tomaram dos mouros após a queda de Dom Rodrigo; 3) a equiparação dos feitos de 711 com a chegada de Almançor. A presença desses padrões e sua proximidade na economia do texto – algo que é habitual tanto na *Crónica* quanto no *Livro de Linhagens* – reforçam os alicerces de nossa hipótese, justamente ao demonstrar seu entrelaçamento na composição de uma memória da reconquista, mesmo que relacionada a uma derrota, ponto ao qual retornaremos adiante. A escrita sobre o processo de dilatação dos territórios cristãos peninsulares, mas também, do recuo territorial, recorria a lugares comuns que aproximavam o leitor da realidade que aqueles autores buscavam descrever. No entanto, por agora, nos debruçaremos na problemática da revivificação da perda da Espanha.

A comparação estabelecida na crônica entre 711 e as conquistas empreendidas por Almançor colocava esses dois empreendimentos bélicos, mesmo que separados por séculos, em um mesmo plano. Eles significavam, em sua

essência, um dano aos cristãos, um “quebranto” que pairou sobre o último rei dos godos e que se renovou aos homens daquele tempo, quase como uma experiência traumática. Ora, mas o que significa pensar a derrota do rei Dom Rodrigo – e sua revivificação nas crônicas e genealogias ibéricas – enquanto um trauma?

Ao falarmos de experiências traumáticas nas sociedades medievais, como afirma Cassidy-Welch, nossas palavras soariam em um tom anacrônico, afinal, o vocábulo trauma, mesmo que presente no vernáculo da altura, servia como um sinônimo de uma lesão física – algo que se transformaria somente no século XIX, quando passou a significar cada vez mais um dano psicológico extremo. Para além disso, outro problema concernente ao exercício de pensar essas experiências historicamente, está nas tentativas de efetuarmos diagnósticos retroativos acerca de possíveis distúrbios psicológicos que atormentassem aqueles homens e mulheres (CASSIDY-WELCH, 2017, p. 621).

Não se trata aqui de seguirmos qualquer dessas perspectivas, tanto pelo tipo de documentação do qual dispomos, que deixa pouco espaço à apreensão das subjetividades daqueles indivíduos, quanto pelos tons anacrônicos que tentam assemelhar os padrões culturais da modernidade àqueles presentes nos grupos sociais que objetivamos. Seja por essa homogeneização que invisibiliza as diferenças culturais entre essas sociedades ou pela impossibilidade metodológica desse exercício, não é possível e mesmo salutar à compreensão do passado, por exemplo, diagnosticarmos um cavaleiro que participou de inúmeros embates com uma aflição similar ao transtorno de estresse pós-traumático (CASSIDY-WELCH, 2017, p. 621).

A chave para pensarmos o trauma em contextos pré-modernos, tal como afirma a historiadora Megan Cassidy-Welch e, ao que nos parece a perspectiva que melhor elucidaria as complexidades de nossa problemática, está na reflexão de como determinados eventos adversos seriam representados e incorporados em narrativas particulares. A autora, ao analisar o episódio da derrota de Hatim em 1187 e o desaparecimento da Vera Cruz, demonstrou como em diversos escritos dos séculos XII e XIII, esses acontecimentos estiveram associados a uma visão sacralizada da história, que não se resumia a uma compilação episódica de efemérides. Segundo Cassidy-Welch, foi por meio das faculdades de sentir e lembrar dos indivíduos, isto é, de como esses homens e mulheres enquanto cristãos se conectavam a uma memória do cristianismo, que aqueles historiadores puderam estabelecer e transmitir uma comemoração daquele evento que não se restringisse

a um infortúnio militar ou ao extravio de uma relíquia (CASSIDY-WELCH, 2017, p. 623-625).

Doravante, como isso nos ajuda a pensar o *topos* da revivificação da perda Espanha? Como já destacamos, a chegada das tropas de Táriq ibn Ziyad e a posterior ocupação dos territórios peninsulares por Musa ibn Nusair foram percebidas como eventos anti-históricos, isto é, eles rompiam com uma percepção teleológica de uma Espanha cristã. Nessa lógica, os feitos de 711 não figuravam somente uma derrota militar, mas uma ruptura na história evangelizadora e salvífica do cristianismo. De modo similar a Hatim, eram os significados do evento em si e sua constante reiteração, que, de fato, eram danosos. Tal como afirma Cassidy-Welch, era nessa complexa integração entre o evento como trauma – a Batalha de Hatim e a perda da Vera Cruz – e a memória do evento como trauma – as sucessivas narrativas produzidas nas décadas seguintes – que os transformavam em uma memória coletiva traumática (CASSIDY-WELCH, 2017, p. 623).

Se a derrota do rei Dom Rodrigo se constituiu narrativamente enquanto um *topos* da perda de Espanha, sua constante presença na historiografia poderia igualmente ser lida como um eco da memória do evento enquanto trauma. O que nos leva à equiparação, proposta pelos historiadores da altura, entre 711 e as conquistas de Almançor. Tal movimento não só fundia individualmente o evento e a memória do evento enquanto experiências traumáticas, como também combinava essas experiências enquanto um trauma coletivo. O episódio de 711, repetido pela historiografia como um *topos*, era integrado na qualidade de evento aos feitos de Almançor e equiparado tanto como acontecimento – os dois se relacionavam à redução dos territórios cristãos na península – quanto como memória traumática – os dois representavam a “sanha de Deus” contra os cristãos. A chegada de Almançor, ao parafrasear o próprio texto, era lida como uma renovação do trauma de 711.

No entanto, essa reiteração da perda de Espanha não esteve restrita às conquistas de Táriq ou Almançor, como podemos observar na memória acerca das investidas almorávidas, preservadas no exercício compilatório português trecentista: “En esta guisa anduvo el reino de Córdoba fasta el tiempo que pasaron los almorávides de allén mar, e fue rey d’ellos Jufat Abén Cexefim, que cobró todo el reino de España e lo ovo” (Crónica de 1344, capítulo CCCXCI, p. 484). Ao compilador, os almorávidas, advindos de um aquém-mar, tal qual em outros

momentos da história peninsular, tomavam os territórios cristãos, em uma conquista capaz de se sustentar enquanto um marco temporal na economia de seu texto. Inserido nessa economia, o trauma da perda não compunha somente uma lembrança isolada e distante, mas algo presente e repetido, fosse como evento ou como memória do evento, figurado por diferentes dinastias e personagens que cruzavam as Colunas de Hércules.

O estreito que separa os continentes europeu e africano funcionava, nesse padrão narrativo de revivificação da perda Espanha, como uma fronteira que distinguia unidades políticas, culturas religiosas, mas, principalmente, a seguirmos as lógicas elaboradas pelos cristãos da altura, as terras da Espanha e da África. Em meados do século XIII, por exemplo, a Batalha do Guadalate – marcada pela derrota do rei Dom Rodrigo – de acordo com Valdeón Baruque, era percebida na obra de Rodrigo Jiménez de Rada como a perdição da Espanha (VALDEÓN BARUQUE, 2006, p. 134-135). Ou seja, a chegada de hostes advindas do outro lado do estreito não só definia nos textos do Toledano que os territórios godos representavam uma unidade nomeada de Espanha – e que seu esfacelamento em 711 causou sua ruína, como também que as terras do outro lado do mar não eram a Espanha.

Claro que as definições do que constituía a Espanha nunca foram unívocas e sequer é possível traçar uma linearidade progressiva do conceito – o que se percebe é justamente uma verdadeira concorrência memorial, como diria Boisselier, acerca dessas concepções. Na *Primeira Crônica Geral*, obra atribuída ao *scriptorium* do monarca castelhano Afonso X, o conceito de Espanha era delineado a castelhanos, asturianos, aragoneses, galegos e portugueses. Já no nobiliário português, como vimos, a Espanha, de um modo geral, restringia-se aos reinos de Castela e Portugal. Por outro lado, na *Crônica de 1344*, a Espanha surge como um referente global a todos que habitavam aquele espaço entre os Pirineus e o Estreito de Gibraltar (VALDEÓN BARUQUE, 2006, p. 136-152).

Em contrapartida, a África se constituía em oposição ao território hispânico, como um lugar que representava um perigo à sua própria existência. Ao dirigirmos nossas atenções, por exemplo, ao *Poema de Fernán González*, elaborado contemporaneamente às tentativas de Afonso X tomar territórios no Norte da África, aquelas terras são percebidas como a origem de seus inimigos (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009, p. 19). Não muito distante dessas perspectivas, se nos voltarmos aos livros de linhagens portugueses, Luís Krus denota como, enquanto a península

era percebida como um espaço belicoso, uma fronteira que separava a Cristandade e o Islã, a África representava os perigos advindos do reino de Marrocos (KRUS, 1994, p 132-172). Movimento que podemos observar na *Crónica de 1344*:

E, a cabo d'esto cinco años que vos contamos, llegaron nuevas a Valencia como Búcar, fijo de Miramomelín de Marruecos, sentiéndose por muy quebrantado porque lo venciera el Cid ante la cibdad de Valencia en el campo del Cuarto - e le matara e le cativara mucha gente -, e de cómo corriera empós d'él fasta que lo metiera en la mar, e ganara d'él todas las cossas que troxera de allén mar e, nembrándose de cómo esca para muy abiltado e cómo esca par con muy gran perdida, diz que él mismo andudo pregonando por su persona toda la tierra de África e toda Berveria fasta los montes claros para passar la mar por vengarse si pudiesse. E passó aquén mar con muy gran gente, que non ha ombre que le pudiesse dar cuenta (Crónica de 1344, capítulo DLVI, p. 917).

A figura do rei Búcar representava uma importante característica dos perigos advindos da zona norte-africana, afinal, não só o governante mouro juntou suas forças e foi barrado por El Cid, como, em um segundo momento, arregimentou uma hoste ainda maior. O uso das duas figuras de linguagem, “por toda a África e por toda a Berbéria” e “não havia homem que pudesse contar” ainda nos remete ao superlativo objetado nessa passagem: mesmo que um exército tão grande não existisse ou que Búcar não tivesse cruzado toda aquela região, o caráter hiperbólico realçava o espaço para além do Estreito de Gibraltar como a terra dos inimigos da Espanha.

A referência ao Norte da África, em um tom negativo, não se tratava apenas de um processo de disforização que opunha os cristãos hispânicos e os mouros africanos, mas sim de uma lembrança que combinava a perda da Espanha e sua constante renovação, aos homens advindos de um determinado lugar que, reiteradamente, de acordo com a historiografia cristã, buscava arruinar suas terras. Entre as tropas árabe-berberes de Táriq, as hostes de Almançor e as dinastias almorávidas e almóadas, os norte-africanos se configuravam enquanto partícipes da perda da Espanha, tanto nas características traumáticas dos eventos quanto das memórias dos eventos. Se a ruptura de uma história linear do cristianismo conectava esses acontecimentos e suas memórias como um trauma coletivo, o espaço ao sul do Estreito de Gibraltar era o lugar de origem dele. Mais do que isso, a presença daquelas hostes inimigas, que poderiam cruzar a pequena faixa de água que separava seus territórios, se afirmava enquanto um medo, como se aquele trauma

pudesse ser repetido, tal qual podemos observar no caso dos movimentos militares que antecederam a batalha de 16 de julho de 1212:

E conta a estoria en este logar que, estando el rey [Afonso VII de Castela] en esto, que lhe chegou recado como Miraamolin de Marrocos era passado aaquẽ mar e viinha cõ gram poder por lhe estragar a terra. E elle, quando o ouvyo, pesoulhe muyto. [...] E quando el rey soube como era perdido o castello [de Salvaterra], temeusse de os mouros quererem hyr mais adeante por que eram muitos sen conta e el non tiinha logo guisado pera lidar con elles (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCLVII-DCCLVIII, p. 318-319).

A supracitada passagem, preservada na segunda redação da *Crónica*, situa-se entre a derrota de Alarcos e a vitória de Las Navas de Tolosa, ou seja, em um contexto em que o revés de 1195 ainda se fazia presente e a perspectiva de uma retaliação era apenas um desejo do monarca cristão. Claro que a escrita, posterior à realização dos eventos ali narrados, impõe uma lógica suportada em um *telos* no qual Alarcos encontraria sua redenção em Las Navas de Tolosa, no entanto, foi nessa conjuntura que, tanto o redator quanto os posteriores compiladores e refundidores, definiram o avanço das tropas de Miramolim como um temor, afinal, esses mouros poderiam continuar suas operações ao norte, reduzindo cada vez mais os territórios cristãos.

Observemos que a investida almóada provocava esse medo porque ela se remetia diretamente a uma memória peninsular que atrelava esses movimentos bélicos às renovações da perda da Espanha. Figurada nas múltiplas ocasiões que hostes mouras, advindas do Norte da África, cruzaram o Estreito de Gibraltar, a perda da Espanha se configurava como um trauma não somente por remeter a lembrança desses eventos singulares a uma memória cristã evangelizadora e salvífica, mas também por sua potencialidade de reincidência. E foi justamente a partir dessa correlação entre a renovação da perda da Espanha e a possibilidade de sua repetição que esta se firmou como uma experiência traumática, compartilhada na memória coletiva e monumentalizada na historiografia dos séculos XIII e XIV.

No entanto, a reativação da perda conformava apenas um dos *topoi* literários presentes em uma memória da reconquista. Ela, mesmo que lida como trauma, não imobilizava aqueles homens, pelo contrário, estava intrinsecamente vinculada a um impulso à re-conquista dos territórios perdidos, ingerindo diretamente em outro padrão narrativo, a rememoração das ações conquistadoras:

E, de aquello que el rey don Rodrigo perdió por consejo malo que ovo, non fincó en Castilla sinon muy poca tierra en las montañas, e así como

sabedes, e con muy pocas compañías de aquellas que fincaron bivas. E, por buenos que fueron, ovieron con señores a venir cobrando de aquello que perdieron fasta aquí e muca perdieron de lo suyo nada. E por tal razón naceríamos nós en mal día si avemos nós a menguar de aquello que ellos fizieron e ganaron, que más vale la muerte con onra que la vida desonrada, que por miedo de la muerte muca dexaron de fazer lo mejor e por ende cobraron esto que nós avemos. E oy más non fablemos sobre esto, mas aguisemos nós todos cómo vayamos a la batalla, e allí departirá cada uno sobre aquello que viéremos que nós más cumpla e si se nos nembrar de aquello que fizieron los que de antes de nós fizieron, siempre fallaremos lo mejor e niémbrevos que sodes castellanos e venides de aquellos que siempre fizieron bien e muca dexaron por nengún miedo de fazer su fazienda. E como quier que Almançor ha muy gran poder yo fio por la merced de Dios atanto que él será vencido e desonrado e nós seremos onrados e vencedores, ca más puede un león que mil ovejas; e ansí podrá uno de nós más que mil d'ellos ca ellos serán las ovejas e nós los leones (Crónica de 1344, capítulo CCV, p. 278-279).

No discurso de Fernán González, imputado pelo autor de seu poema e compilado pela historiografia posterior, o conde castelhano rearticula o passado tanto a partir do dolo, renovando o trauma da Espanha, quanto pela memória daqueles que, pouco a pouco, reconquistaram os territórios perdidos em 711. Essa rememoração incutia justamente a necessidade de lembrar dos feitos do passado, mas também, de presentificá-los ao momento – as conquistas empreendidas por seus antepassados deveriam ser protegidas. Ora, já vimos, no capítulo anterior, como a honra linhagística se fundava a partir da noção de que a bondade transmitida pelos ancestrais de uma família deveria ser mantida e mesmo ampliada por seus descendentes. Nesse sentido, a defesa dos territórios reconquistados se tornava essencial à própria concepção da honra nos meios nobiliárquicos peninsulares. No prelúdio do enfrentamento contra os mouros, Fernán lembrava seus homens de que mais valia morrer no intuito de proteger a terra e a honra, tal qual seus antepassados, do que deixá-las serem usurpadas por seus inimigos.

Se nos lembrarmos do prólogo do *Livro de Linhagens*, veremos como Pedro Afonso legou enquanto um dos motivos da escrita daquele texto a necessidade de lembrar os homens de como a Espanha foi retomada por seus nobres fidalgos. Claro que a afirmação do conde de Barcelos se insere no âmbito de uma competição memorial sobre a Reconquista, contudo, ela nos remete à sua função capital naquela sociedade. Para além da decisão de quem seriam seus protagonistas, somos capazes de observar como o movimento de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs e a memória sobre ele se tornavam peças centrais no tabuleiro político peninsular. No caso da historiografia portuguesa trecentista, é

possível perceber como a Reconquista e sua memória se retroalimentavam em uma rede de evocações inter e intratextuais.

Para a historiadora Isabel de Barros Dias, uma das características do labor historiográfico afonsino e pós-afonsino dos séculos XIII e XIV, regime no qual, como já vimos, se inserem as duas redações da *Crónica de 1344*, era a capacidade de retomar e conectar espaços e tempos díspares a partir da alusão aos modos de agir ou mesmo comparações literais que assumiam, por exemplo, que um determinado conflito militar do século X tinha formas semelhantes a uma batalha travada no alvorecer do século VIII. Nessas interpolações, personagens e situações eram evocados, tanto como um modo de justificar os empreendimentos hodiernos, quanto como de heroizá-los (DIAS, 2000, p. 40-93).

Apesar de característica aos escritos afonsinos e pós-afonsinos, isso não significava que essas evocações inter e intra-textuais não estivessem presentes no *Livro de Linhagens* e em suas posteriores refundições. No caso específico da elaboração de uma memória da reconquista, essas passagens que aludem umas às outras se constituíram como uma marca da historiografia portuguesa no Trezentos. Fosse ao remontar as vidas de personagens como Dom Rodrigo, Pelágio ou Fernán González, ou ao modo pelo qual os conflitos entre cristãos e muçulmanos eram narrados, a economia da memória da reconquista dependia de uma remissão a suas múltiplas facetas. Tomemos como exemplo essa passagem da segunda redação da *Crónica de 1344*:

Mas os cristãaos, como erã muy poucos, estavam muy temerosos e o medo os compreendia a toda parte. E quan/do dom Alvaro Perez os vyo assi acovardados, começou de os esforçar, dizendolhe muitos bõos exemplos de nobres cavalarias dos feitos antigos, tragendolhes aa memoria como os nobres cavaleiros godos muitas vezes, seendo poucos, venciam muytos e como outrossy o cõde dom Fernam Gonçalvez con seiscêtos cavaleiros vencera Almãçor cõ todo seu poder e outrossy Ruy Diaz Cide como com poucos cavaleiros vêcera muitos reys. Estes exemplos e outros muytos de grandes façanhas lhe disse dom Alvaro Perez, en tanto que os fez cobrar corações e seer muy esforçados, en tal guisa que nõ temyam nenhũa cousa os mouros [...] (Crónica Geral de Espanha de 1344, capítulo DCCC, p. 396).

O discurso de Álvaro Peres, tal qual tantos outros imputados pelos autores das histórias daquela altura, tinha como intuito fortalecer suas tropas que, naquele momento, encontravam-se amedrontadas pela superioridade quantitativa das hostes mouras. Para tanto, o nobre castelhano opta por trazer à memória de seus homens os exemplos do passado. Ora, a remissiva do fidalgo remonta dois aspectos complementares e que, de fato, são essenciais para compreendermos o *topos* da

rememoração das ações reconquistadoras: os princípios de historicidade e exemplaridade.

Tal como já vimos, o princípio de historicidade foi constantemente retomado nesses escritos, pois ele evocava uma cronologia pautada em uma relação entre passado, presente e futuro que permeava a história peninsular. No caso do discurso supracitado, ele demonstrava como um conflito de meados do século XIII remetia a tantos outros embates militares ocorridos ao sul da fronteira pirenaica. Contudo, mais do que simplesmente aludir a uma conexão cronológica entre batalhas temporalmente afastadas, as palavras de Álvaro Peres buscavam levar à memória daqueles homens os exemplos delas.

O caráter modelar dessas produções historiográficas, tal qual observamos nos capítulos anteriores, não foi uma especificidade do labor português trecentista ou mesmo ibérico, entretanto, alinhados a esse princípio de historicidade, os exemplos do passado que deveriam ser repetidos no presente definiam uma parcela importante da rememoração das ações reconquistadoras enquanto um *topos* literário. Existia, nesses escritos, uma concepção pautada na exemplaridade dos antepassados – os feitos dos ancestrais deveriam ser repetidos por seus descendentes. Se nos voltarmos aos discursos do conde Fernán González, presentes na *Crónica de 1344*, por exemplo, que constantemente remetiam ao argumento da *imitatio morum parentum*, mas também, na necessidade de legar suas honras aos seus descendentes, veremos como os princípios de historicidade e exemplaridade se combinavam em algo distinto.

Sob os desígnios dos historiadores peninsulares da altura, a expansão das monarquias ibérico-cristãs tomava as formas de um conflito atravessado por uma percepção genealógica. A evocação dos feitos realizados no passado não tomava apenas o lugar de um acervo de exemplos que poderia ser acessado pelos homens do presente e do futuro – eles reificavam as ações empreendidas por Pelágio, Fernán González e *El Cid* como resultantes do lugar ocupado por seus descendentes no presente e, igualmente, enquanto modelos a serem seguidos para que a prole de seus futuros descendentes detivesse um lugar similar. De certo modo, isso poderia ser resumido em uma fórmula na qual, por meio de suas ações, os antepassados salvam seus descendentes que, por sua vez, ao seguirem os passos de seus antepassados, protegem sua posteridade.

Essa percepção genealógica do conflito ainda se alinhava a outra característica da rememoração das ações reconquistadoras: a necessidade de nomear e lembrar aqueles que empreendiam os feitos militares. Isso, é claro, não foi uma novidade perpetrada pelos historiadores portugueses do século XIV. Como bem nos lembra Luís Krus, aquele que poderia ser conhecido como o maior “repertório” de ações heroicas efetuadas em um contexto de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs, remontava ao século XIII, a *Estoria de España* de Afonso X (KRUS, 1989, p. 6). Dado isso, como denotamos anteriormente, não foi à toa que, em grande medida, esse texto afonsino serviu de base à elaboração de uma parcela considerável da historiografia posterior voltada ao enfrentamento entre cristãos e muçulmanos. Observemos o relato de uma das vitórias militares de *El Cid* legadas na *Crónica de 1344*:

Dessí [El Cid] entró en su castillo muy rico e muy onrado, él e todos los suyos e mandó acoger dentro a los moros que salieron fuera. Pero conviene que vos digamos cuáles fueron en esta batalla buenos en que tanto bien se hizo como oístes. E como quier qu’ellos son muertos, por el bien que fizieron, es guissado que non mueran sus nombres d’ellos. E, si lo non dixésemos, non serían los buenos tenudos de fazer bien. E primeramente fue el Cid, que es mayor e mejor. E don Álar Fañes, e Martín Antolines, e Pero Bermúdez, sobrinos del Cid, Nuno Guztios, Álar Álvares, e Martín Salvadores, e Felis Muños, e Guillén Gracia de Montemayor. Éstos e otros muchos fueron tan buenos que quando fallavan en que siempre su fazienda iva adelante. E, por el bien que ellos fazían, se venció la batalla (Crónica de 1344, capítulo CDXXVIII, p. 702-703).

O caso acima acaba por se tornar paradigmático dessa demanda pela nomeação e rememoração dos protagonistas dos feitos passados. Vejamos que, mesmo que os homens ali já se encontrassem mortos, era necessário que seus nomes não compartilhassem esse destino. A ênfase nessa necessidade se encontrava cristalizada na própria fórmula “pero conviene” – os bons homens deveriam ser lembrados por suas ações empreendidas no campo bélico. Tal lembrança, além de manter vivos os feitos daqueles cavaleiros, envolvia um modo de incitar aqueles que ouvissem essas histórias para que, em seus tempos, realizassem empresas semelhantes.

Essa modalidade de rememoração, na qual os empreendimentos individuais eram exaltados, vinculava-se aos valores cavaleirescos que, como já destacamos, encontravam-se arraigados nos meios aristocráticos ibéricos. No caso da historiografia afonsina, acervo de boa parte dessas histórias, o que se percebe é a inclusão de um conjunto de narrativas elaboradas em um contexto nobiliárquico e, de certo modo, tangencial ao labor das crônicas dinásticas e latinas centradas na

realeza. Como em um tabuleiro no qual nobres e reis se envolviam em uma disputa pelo protagonismo das vitórias cristãs empreendidas nos últimos séculos, nessas narrativas, se destacavam os valores cavaleirescos imputados àqueles homens envolvidos no processo de reconquista, celebrando as atuações das antigas linhagens senhoriais ibéricas (KRUS, 1989, p. 7-8).

Ao observarmos esses excertos, é possível inferir que eles funcionavam como um modo de incitar esses homens a realizarem o que, dentro daquilo que era valorizado e desejado por esses nobres, seria concebido enquanto feitos memoráveis. Já vimos, por exemplo, tanto na *Crónica de 1344*, quanto no *Livro de Linhagens*, como a participação na Batalha de Las Navas de Tolosa cumpria uma função legitimatória aos que compuseram suas fileiras. Tal fórmula, é claro, não foi uma exclusividade do enfrentamento de 1212, presente em uma parcela considerável desses escritos – dos embates contra Almançor, das campanhas de Afonso Henriques, Afonso VI e Fernando de Castela, aqueles que participavam dessas vitórias galgavam um espaço meritório no acervo de memórias ibéricas.

Figuras como Martín Páez, o “Esturiano”, que, abaixo apenas do próprio *Cid*, foi o melhor cavaleiro Batalha de Villanueva (*Crónica de 1344*, cap. CDXCV, p.816) ou Nuno Gonçalves d’Avalos, que, ao ser “mui boo cristão, teve Deus por bem de seer sempre vencedor em totalas batalhas” (*Livro de Linhagens*, título X, p. 149), evidenciavam tanto a necessidade de lembrar aqueles que participaram desses conflitos quanto dignificavam os vitoriosos. A chave dessa rememoração das ações reconquistadores que, como vimos, tendia a se retroalimentar a partir de alusões inter e intratextuais, estava nessa dupla capacidade de lembrar e dignificar.

Ora, ao delinear o que entendemos enquanto uma memória da reconquista, formada a partir da combinação de *topoi* literários compartilhados pelos autores desses textos e do público que eles visavam atingir, igualmente, delineamos como, para além da ideia da reconquista de um espaço perdido em 711 ou do processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs, as modalidades de historicização acerca dos embates entre cristãos e muçulmanos na península possuíam códigos próprios. Ao mesmo tempo, era tanto esse ideário reconquistador quanto a expansão dos reinos cristãos que guiavam o desenrolar das histórias vertidas nesses livros. Não é à toa que podemos observar a repetição de verbos como “ganhar”, “cobrar”, “conquistar” e “perder” – eles compuseram um vocabulário dessa

memória justamente ao se voltarem à problemática da dominação territorial da Espanha.

Se retornarmos à *Crónica de 1344*, ao momento que Almançor avançava sobre os territórios cristãos, como se o “quebranto” do rei Rodrigo se renovasse naqueles tempos, veremos como os *topoi* literários que procuramos evidenciar se entrelaçavam na constituição de uma memória da reconquista. Da ira divina que se avizinhava pelos pecados cometidos pelos cristãos, da renovação da experiência traumática de 711 até a lembrança dos bons homens que conquistaram os territórios perdidos, essa correlação permitia não só tecer uma memória pautada na perda e retomada da Espanha, mas também na necessidade de protegê-la.

No caso do Portugal trecentista, como procuramos denotar ao longo dessas páginas, o estabelecimento e consolidação da memória da reconquista, principalmente ao considerarmos a produção escrita em português, centrou-se no *Livro de Linhagens*, na *Crónica de 1344* e nas posteriores refundições de ambas as obras. Se muitos dos temas presentes nesses textos tinham origens exógenas às fronteiras portugalenses e se encontravam parcialmente estabilizados em uma memória peninsular, isso não diminui a importância que estes galgaram no século XIV luso. Assim sendo, se histórias como as de Afonso Henriques – originárias da centúria anterior – e de Fernán González – advindas dos territórios castelhanos – eram retomadas naquela altura é porque elas faziam sentido tanto aos que as vertiam em suas obras quanto aos públicos às quais eram destinadas.

É nesse sentido que a narrativa da Batalha do Salado se torna essencial à compreensão dessa memória da reconquista em Portugal. Escrita por um refundidor, no início da década de 1380, ela nos permite apreender como os *topoi* literários, constantemente retomados nesses escritos, foram rearranjados no texto português, mas também, como essa *refundição* desses padrões narrativos se inseria no âmbito de uma concorrência memorial ibérica acerca do processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs. Um exemplo disso seria o caráter salvífico interposto aos cristãos que participassem daquele embate:

Senhores, nembrade-vos como Jesu Christo recebeu morte por nos salvar. Esto devemos nós fazer por el todos, prender morte hoje dia, por salvar a sa fe. E os que morrêremos hoje seeremos com el no seu reino celestial, u ha moradas tam nobres que se nom podem dizer por linguas. Os que daqui sairmos se//eremos louvados d'honra, de vitoria, de prez, de bondade de toda cristaidade, que estam em coita e tormenta, com muitas lagrimas por sas faces, esperando que por nós e por os nobles cavaleiros de Castela seeram hoje salvos (Livro de Linhagens, Título XXI, p. 246).

Imputadas aos portugueses, essas palavras proferidas no calor da batalha definiam o caráter sacro daquele embate. Os feitos empreendidos em outubro de 1340 eram comparados ao próprio sacrifício de Cristo, de tal modo que os que os que saíssem vitoriosos viveriam em honra pelos bens realizados à Cristandade e aqueles que padecessem nesse embate teriam suas almas salvas. Para Pedro Picoito, esse excerto, tal como as palavras do discurso de Afonso IV aos seus homens, evidenciavam a centralidade dessa faceta salvífica do relato do Salado. Uma característica que, segundo o historiador, não encontrava similaridades com textos anteriores redigidos em Portugal (PICOITO, 1998, p. 139).

Contudo, a temática em si não era uma novidade em terras portugalenses. Mesmo se nos atermos aos gêneros historiográficos, deixando à parte outros tipos documentais nos quais o vocabulário cruzadístico teve maior penetração, a ideia de que o conflito entre cristãos e muçulmanos ao sul da fronteira pirenaica desembocaria na salvação das almas daqueles que oferecessem seus corpos já circulava entre os portugueses do Trezentos, como podemos observar nesse trecho da *Crónica de 1344*: “E oyeron y la missa e cavalgaron en nombre de la Trenidad por tal que los que moriessen en la fazienda fuesen más desembargadamente ante Dios” (*Crónica de 1344*, cap. DII, p. 828).

O texto supracitado, oriundo das narrativas prosificadas de *El Cid*, apesar de não ser originário do Portugal da altura, tornava-se socialmente relevante àqueles homens. Mais do que isso, ele nos permite traçar algumas reflexões acerca da problemática da salvação das almas, no contexto de consolidação de uma memória da reconquista em Portugal. De fato, se colocadas lado a lado, as percepções presentes na *Crónica de 1344* e na narrativa do Salado demonstram uma propensão enfática ao caráter salvífico do conflito e, especificamente na refundição do *Livro de Linhagens*, uma faceta com ares inovadores. Entretanto e, ao nosso ver, o ponto fulcral à compreensão do texto de 1380, a ideia de que a lide de Tarifa ofertava uma oportunidade de salvação às almas daqueles guerreiros não foi gestada a partir de uma tábula rasa. Pelo contrário, ela só se tornou possível porque essas concepções circulavam em uma rede de significados ibérico-cristã e foram rearranjadas sob as perspectivas e anseios do anônimo refundidor. Sob essa lógica, outra passagem crucial da narrativa do Salado é aquela relacionada ao emprego da Vera Cruz:

[Os cristãos] estavam ja muito esmahados por a força que perderom, olharom por ela e virom-na [a Vera Cruz] andar antre os Mouros, e logo em si sentirom que a graça de Deus era com eles, porque se acharom aquela

hora valentes e esforçados come em começo da lide, e disserom a grandes vozes: «Senhor Jesu Christo, louvado é teu nome, ca assi praz a ti. Senhor piadoso, que acorres a quem te praz, mantem-nos em estas forças que nos deste, ca hoje o teu nome seera espargudo e nomeado antre todas as gentes do mundo (Livro de Linhagens, Título XXI, p. 248).

Como aponta o historiador Stéphane Boisselier, o milagre que permitiu aos portugueses vencerem aquele entrave, tal como o próprio uso de uma relíquia, eram características usuais de uma literatura cruzadística que se consolidou já no século XII (BOISSELIER, 2014, p. 100-101). Ora, como já vimos, esse caráter miraculoso, de fato, frutificou logo após a realização das primeiras cruzadas, contudo, ele igualmente compôs um importante alicerce na consolidação de uma memória da reconquista ao sul da fronteira pirenaica. Ao nosso ver, a leitura de Boisselier sobre a narrativa do Salado pesa seu olhar sobre o caráter sacro da guerra, principalmente acerca de uma perspectiva denominada por este enquanto “romano-franca”, de modo que uma leitura pautada em um contexto próprio da península galgue um papel secundário. Não que essa concepção romano-franca inexistisse ou fosse periférica no texto – a questão é que essa noção cruzadística se consolidou lado a lado de um argumento reconquistador.

Nesse sentido, tanto o fundamento da salvação das almas quanto o milagre da Vera Cruz nos permitem tecer outras leituras acerca da refundição. Naquilo que denominamos como uma linha interpretativa pautada no caráter inovador do texto de 1380, representada principalmente pelos historiadores Pedro Picoito e Stéphane Boisselier, evidenciava-se a característica de uma ruptura, como se o texto do anônimo refundidor representasse uma transformação nos modos de comemorar a guerra em Portugal. No caso da graça alcançada por meio da Vera Cruz, ela situaria um argumento tipicamente vinculado ao ambiente das cruzadas sob uma forma antropológica, na qual não seriam anjos ou cavaleiros celestes que derrotariam os inimigos de Cristo, mas os próprios fidalgos portugueses.

Com efeito, o texto de 1380 aglutinava características inovadoras, se contraposto às versões anteriores da *Crónica de 1344* e do *Livro de Linhagens*, ao pontuar a ênfase no caráter salvífico e a forma pela qual o divino interviria naqueles embates. Entretanto, não podemos deixar de destacar que esses mesmos argumentos se fizeram presentes na composição dos textos historiográficos portugueses no Trezentos. Se, na *Crónica*, os elementos do embate enquanto uma via à salvação remontavam à centúria anterior, o *topos* da intervenção divina já se

encontrava consolidado no contexto ibérico. É nessa lógica que, mais do que simplesmente figurar uma ruptura com o passado, as reconfigurações propostas pelo anônimo refundidor nos permitem perceber como, em pouco mais de quarenta anos, esses *topoi* literários poderiam ser articulados de distintos modos.

Por outro lado, isso não significa que a narrativa de 1380 não representasse inovações ao cenário historiográfico da altura ou que ela pudesse ser lida apenas como uma continuidade dos elementos textuais consolidados nas últimas centúrias. Se considerarmos, por exemplo, que tanto o bastardo de Dom Dinis quanto o anônimo refundidor compartilharam a mesma visão acerca de uma memória da reconquista com base fidalguesca, acabaríamos por diminuir as próprias inovações do último. Esse provável autor, próximo da linhagem dos Pereira e da Ordem do Hospital, retomou em seu texto os *topoi* de uma memória da reconquista porque foi capaz de perceber neles um grau de atualidade que não só era visível para ele como ao público ao qual procurava atingir.

Diante disso, se destacarmos os enfrentamentos entre cristãos e muçulmanos realizados na altura do século XIV, observaremos como após a Batalha do Salado houve um declínio nas operações bélicas entre as forças separadas pelo Estreito de Gibraltar. Aquele entrave foi, de fato, a última tentativa de uma aliança entre as populações muçulmanas peninsulares e norte-africanas, com o intuito de expandir seus domínios à antiga Al-Andalus. Se os merínidas foram a última dinastia muçulmana a tentar esse empreendimento, vale lembrar que essa informação estava indisponível aos homens e mulheres do Trezentos. Mesmo que aqueles mouros tivessem sido derrotados nas margens do rio Salado, isso não significava que eles não poderiam se reorganizar em novas tentativas de tomar aquela terra. Era sabido pelos cristãos do último quartel do século XIV, por exemplo, que os mouros almóadas foram derrotados na Batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212, confronto no qual o próprio califa foi morto. Mesmo assim, em pouco mais de cem anos, outra dinastia berbere procurou atravessar as Colunas de Hércules. Afinal, o que impediria um movimento similar após o Salado? Será que ao refundidor do *Livro de Linhagens* e aos seus leitores e ouvintes nas décadas finais do Trezentos, um novo conflito com as hostes norte-africanas era tido como impossível?

Já vimos como o medo de uma renovação da experiência traumática de 711 era um elemento constantemente retomado nesses textos e como essa rememoração das ações empreendidas no passado, pautada essencialmente nos

feitos das antigas linhagens, configurava os alicerces de uma memória da reconquista. Mesmo que quarenta anos após a dita Batalha do Salado, a lembrança não só da vitória, mas dos perigos que representavam o avanço das hostes norte-africanas – o que acaba por ofertar sentidos ainda mais engrandecedores ao embate – figurasse cada vez mais distantes, ela dignificava um estrato social que ainda via nesses elementos um modo de legitimar sua posição.

Vale aqui retomar a narrativa acerca da lide de Tarifa, presente na segunda redação da Crónica. Inexistente nas versões preservadas da primeira redação, não sabemos se essa versão apresentava similaridades com aquela que poderia ter sido escrita por Pedro Afonso. E, talvez, essa não seja a questão central que podemos observar naquela breve efeméride da batalha. Ela, de fato, acaba por se tornar uma evidência de como aquilo que chamamos de uma memória da reconquista se configurava a partir da retomada de *topoi* específicos – no caso do manuscrito da *Crónica*, ela se remetia tanto à renovação do trauma de 711, quanto à rememoração das ações reconquistadoras. Mais do que isso, a presença desses *topoi* nos permite apreender como esses padrões, compartilhados tanto pelos autores quanto pelos públicos que estes visavam, mesmo que décadas após o conflito e com um decréscimo exponencial dos embates entre cristãos e muçulmanos na península, apontavam para uma rede de significados consolidada ao longo do Trezentos luso. Circunstância equivalente àquela observada na refundição de 1380 do *Livro de Linhagens*, em especial, nas palavras proferidas pelos portugueses no campo de batalha:

Os Portugueses andavam per a lide ferindo e derribando, e diziam ùus contra outros: «Senhores, este é o nosso dia, em que havemos d'escrarecer, e este é o dia da vitoria e da honra dos fidalgos. Este é o dia da salvaçom de nossas mulheres e filhos e daqueles que de nós decenderem. E este é o dia em que havemos semelhar nossos avoos, que gaanharom a Espanha. Este é o dia da salvaçom das nossas almas; nom se perca hoje per nossa fraqueza. Feiramo-los de toda crueldade (Livro de Linhagens, Título XXI, p. 245).

Da via salvífica e da sacralização do embate, até uma percepção genealógica do conflito no qual a lembrança da perda da Espanha e dos feitos empreendidos pelos cristãos que a ganharam beiravam tanto um desejo quanto uma necessidade daqueles homens de se assemelharem aos seus antepassados, esses clamores imputados ao conjunto dos fidalgos portugueses que participaram daquela batalha acabavam por retomar aqueles *topoi* que elencamos no decorrer destas páginas. Princípios que não estiveram fixados somente nessas manifestações dos nobres de

Portugal, como igualmente em outros excertos da narrativa, nomeadamente, o discurso do monarca Afonso IV.

As palavras daquele rei, como já destacamos, tinham em sua essência um princípio de historicidade. Elas alinhavam a história peninsular sob uma lógica temporal que principiava com o trauma de 711 e encontrava seu fim em 30 de outubro de 1340. Tal estrutura textual não foi uma novidade implementada pelo refundidor de 1380: se voltarmos, por exemplo, nossos olhares ante os variados momentos nos quais Fernán González se dirigiu aos seus homens, observaremos como, em termos estruturais, as palavras do conde castelhano e do monarca português se assemelhavam.

Esse movimento, é claro, não seria uma simples coincidência. Como já destacado, a considerar suas próprias escolhas narrativas, é-nos facultado inferir que o autor da refundição conhecesse uma parcela notável das múltiplas histórias que comporiam uma memória da reconquista. Não apenas pelas referências aos feitos realizados no passado, como a perda da Espanha, as investidas de Almançor e as vitórias alcançadas pelos antepassados daqueles nobres lusos, como também pela forma pela qual elas foram vertidas.

Quando o refundidor de 1380 imputou ao monarca português palavras que incitassem seus homens no vindouro embate do Salado, ele o fez porque esse discurso era crível aos seus leitores e ouvintes. Fosse porque de fato esses discursos compuseram uma ritualística da guerra ou enquanto código de um gênero textual, como já vimos, essa passagem permitia ao público se conectar com a história. Para uma nobreza de gostos cavaleirescos que apreciava justamente um tipo literário voltado às façanhas militares, a ideia de um rei ou comandante inflamar suas hostes por meio de suas palavras era um lugar comum. O refundidor, ao retomar um padrão narrativo reconhecido por aqueles que integravam sua audiência, era capaz de contar uma história da Espanha, não só pelas palavras ali contidas que remontavam ao papel daquele embate no acervo de memórias ibéricas, mas também pela sua forma. E foi justamente nesse sentido que, na constituição da historiografia do Portugal trecentista, os feitos realizados no campo de Sagoneira percorreram os desenlaces bélicos de Clavijo, Simancas e Las Navas de Tolosa, até afluírem, sob as armas dos fidalgos e pela pena dos historiadores, à beira do rio Salado.

5 CONCLUSÃO

No decorrer destas páginas, fomos capazes de observar como as obras escritas por Pedro Afonso de Barcelos, datadas da primeira metade do século XIV, foram, nas décadas subsequentes, objetos de refundições, isto é, transformadas em novos textos, adequadas tanto aos desejos e anseios de seus autores e promotores, quanto dos públicos aos quais aquelas narrativas eram destinadas. Esse mecanismo, tão caro à produção historiográfica da altura, funcionava como uma *translatio* – ele traduzia os feitos do passado para uma nova linguagem, não como um simples ato mecânico de transcrição, mas sim como uma transcrição, fosse ao imputar narrativas ficcionais, silenciar ou ampliar determinados eventos, ou mesmo ofertar ao texto uma outra roupagem ideológica.

Ao mesmo tempo, se observarmos tanto o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344* quanto suas posteriores refundições e redações – pelo menos aquelas elaboradas até o advento da crise dinástica de Avis – determinados padrões narrativos se sustentaram com escassas transformações. A manutenção de temas centrais como o peso da ancestralidade e a consolidação de uma memória da reconquista evidenciam como esses mesmos temas eram compartilhados não só por aqueles que escreveram aquelas obras, mas também pelo público que as consumia.

Tomemos como exemplo a questão da ancestralidade. Presente no nobiliário do conde de Barcelos e nas refundições deste empreendidas entre as décadas de 1360-1380, mas também nas duas redações da *Crónica de 1344*, o argumento das relações entre antepassados e descendentes balizava a composição dessas narrativas. A ideia de que o sangue, ou o alto sangue, poderia transmitir valores, capacidades e mesmo um *status* honorífico aos seus descendentes, se encontraria horizontalizada nas obras aqui analisadas.

A preservação, quase que incólume, desse argumento, nos permite tecer algumas inferências. Se, por um lado, a questão da ancestralidade não foi uma

invenção do Trezentos português, afinal, ela já se encontrava em escritos elaborados nas centúrias passadas, por outro, ela não pode ser percebida somente como um simples movimento de continuidade perpetrado pelos letrados do reino. A centralidade que a relação entre antepassados e descendentes assumiu naqueles textos era marca da própria intenção de Pedro Afonso e dos anônimos refundidores de suas obras – para aqueles homens de letras, esse argumento não só era crível aos indivíduos de sua época, como comportava ensinamentos necessários para seus públicos.

Vejamos que a manutenção da temática da ancestralidade e até mesmo o realce efetuado no decorrer daqueles textos no Portugal trecentista, estavam intimamente associados à sua faceta pedagógica. No entanto, essa escolha por tecer uma narrativa envolta por questões candentes à concepção de uma honra linhagística, pautada na potencialidade de seus ensinamentos – como atestam as passagens do bastardo de Dom Dinis acerca da necessidade daqueles homens conhecerem sua natureza – não pode ser resumida a um tom propagandístico ou modelador dos fidalgos da Espanha. Mais do que isso, ela demonstraria como aqueles letrados do Trezentos usufruíam de uma rede de significados compartilhada com os públicos que eles visavam – como já destacamos, esses tópicos só seriam capazes de ensinar algo se eles fossem vertidos em uma linguagem inteligível por aqueles nobres.

Não podemos deixar de lembrar que, no desenvolvimento de uma historiografia vernacular na altura do Trezentos português, junto ao tema da ancestralidade e, mais precisamente, complementar a ele, encontrava-se a consolidação de uma memória da reconquista. A elaboração dessa memória, como vimos, dependia essencialmente de um constante diálogo inter e intratextual, isto é, ela se constituía a partir de um processo de remissão aos próprios eventos que a formavam. Tal diálogo se estabelecia, principalmente, a partir de dois aspectos: o primeiro como uma evocação do próprio conteúdo do evento – assim eram evocados os feitos de Almançor, a derrota do rei Rodrigo, as primeiras conquistas astur-leonesas, entre outros – e o segundo como uma aproximação formal – a rearticulação de determinados *topoi* literários que conformavam a monumentalização do processo de expansão das monarquias ibérico-cristãs.

Ora, essa constante remissão a um acervo de lembranças desses conflitos – marcado tanto pela evocação de narrativas presentes no texto em si, mas também

de outras obras – evidencia como o público consumidor daqueles escritos conhecia aquelas histórias. Esse diálogo inter e intratextual só seria possível se, entre autores e público, fosse compartilhada uma rede de significados que envolvesse aquela memória da reconquista. Como já destacamos, a equiparação das hostes de Almançor com a conquista árabe-berbere ou mesmo a semelhança entre os discursos de Fernán González e Afonso IV, só fariam sentido se leitores e ouvintes conhecessem as histórias da derrota dos visigodos, mas também, os modos pelos quais um senhor se dirigia aos seus homens às vésperas de um combate. O público ao qual aquelas letras eram vertidas detinha, mesmo que superficialmente, um conhecimento tanto sobre o passado ibérico quanto dos códigos textuais dos gêneros narrativos, bem como dos meandros do próprio teatro bélico. Evidências que, justamente, nos permitem inferir que os textos do bastardo de Dom Dinis e suas consecutivas refundições eram dirigidos à aristocracia ibérica – os fidalgos da Espanha.

Quando o conde de Barcelos clamou para que os vindouros historiadores continuassem e ampliassem seu nobiliário com os feitos dos descendentes das linhagens hispânicas, ele reiterou a impossibilidade de uma história escrita sobre o futuro e que se estendesse para além da vida humana – Pedro Afonso seria incapaz de escrever sobre as linhagens que continuassem após sua morte. Esse reconhecimento dos limites do fazer historiográfico, vale lembrar, não se restringia ao *Livro de Linhagens* e aos escritos genealógicos, ou mesmo às obras do conde como um todo. Se voltarmos nossos olhares ao próprio processo de expansão das monarquias ibérico-cristãs – a Reconquista – marcado por vitórias e derrotas, territórios conquistados e perdidos, sua história requiritava atualizações e ampliações. Caso da própria historiografia fernandina que, diante da dilatação territorial empreendida por Fernando III de Castela, acrescentou suas recentes vitórias militares em seus textos.

De certo modo, esse movimento perpetrado por Rodrigo de Rada, Lucas de Tuy e Juan de Osma no início do século XIII, acarretava em uma *refundição* da memória da reconquista, isto é, aos feitos já narrados e preservados naqueles textos – as histórias que envolviam os conflitos entre cristãos e muçulmanos desde 711 – eram incorporados os novos acontecimentos – as vitórias do monarca castelhano. Para além dos escritos fernandinos, outro caso exemplar dessa modalidade de refundição do passado era a própria narrativa da Batalha do Salado, presente no

Livro de Linhagens. O texto de 1380, como já denotamos, evidenciava um rearranjo dos *topoi* literários que constituíam uma memória da reconquista, estabelecendo um diálogo intratextual com o nobiliário, mas, também, intertextual com outros escritos acerca do passado peninsular.

Os fundamentos da escrita da história no Trezentos português se sustentavam nesses mecanismos de refundição – um dado texto seria interpolado com outros e, a partir dessa combinação, um novo texto surgiria. No entanto, não era somente o texto – em sua materialidade – que era objeto dessa refundição: o próprio passado era refundido. Ao acrescentarem os feitos dos descendentes dos fidalgos da Espanha ou mesmo a narrativa de uma vitória cristã frente aos muçulmanos, aqueles anônimos historiadores refundiam o passado peninsular, ampliando-o e atualizando-o aos seus públicos.

Nesse sentido, refundidores e compiladores, como buscamos demonstrar ao longo destas páginas, eram de fato historiadores. Tanto Pedro Afonso de Barcelos quanto os anônimos refundidores do *Livro de Linhagens* e da *Crónica de 1344* – como também o autor responsável pela segunda redação da crônica – teceram suas histórias de acordo com os métodos disponíveis e aceitos naquela altura. Eles produziam e representavam o passado dos cristãos peninsulares ou, como já denotamos, recriavam e reencenavam aquele passado aos seus ouvintes e leitores.

Ora, em um meio no qual o passado não era um lugar distante e inacessível, mas um tempo constantemente presentificado, fosse pela potencialidade honorífica do sangue ou pelos ecos de conflitos entre cristãos e muçulmanos que se remetiam ao trauma de 711, não seria estranho que a própria forma de inscrever esse passado ressoasse essa presentificação. Distinto tanto de um “passado histórico” característico de um regime historiográfico moderno quanto de um “passado exemplar” pautado na fórmula *magistra vitae*, os letrados portugueses daquela altura cultivavam um “passado transmitido”.

As formas de experienciar o tempo na sociedade portuguesa do século XIV, mas também os modos pelos quais o passado era recriado e reencenado, se firmavam a partir dessa dupla transmissibilidade: o passado transmite ao presente, bem como é transmitido ao presente. Para fundamentar a ideia dessa transmissão ativa ou mesmo para que seus antepassados servissem de exemplo, o conhecimento sobre o passado se fazia necessário. E, nesse ponto, a história escrita, como uma memória duradoura fixada nas páginas de livros, servia como um

guia, tanto pela via de uma história exemplar para que os vivos se espelhassem naqueles que os antecederam, quanto pela recordação de um passado no qual a honra dos ancestrais era transmitida aos homens do presente. Uma recordação que incumbia em uma missão: ao mesmo tempo que os antepassados honravam seus descendentes, estes deveriam seguir seus exemplos transmitidos pelas histórias, a fim de que suas ações “alimentassem” a honra de sua linhagem, tal qual uma lenha alimentaria uma fogueira.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Jean-Pierre. L'histoire et l'anthropologie: convergences et spécificités. **L'Atelier du Centre de recherches historiques**, n. 6, p. 1-13, 2010.

ALFONSO, Isabel. Venganza y Justicia en el Cantar de Mio Cid In: ALVAR, Carlos.; GÓMEZ REDONDO, Fernando; MARTIN, Georges (orgs.). **El Cid**. de la materia épica a las crónicas caballerescas. Alcalá: Universidad de Alcalá, 2002.

ALVIRA CABRER, M. Las Navas de Tolosa: the beginning of the end of the "Reconquista"? The battle and its consequences according to the Christian sources of the thirteenth century. **Journal of Medieval Iberian Studies**, v. 4, n. 1, p. 45-51, 2012.

AMADO, Teresa. Belief in History. In: TAMEN, M.; BUESCU, H. C. (orgs.). **A Revisionary History of Portuguese Literature**. New York: Garland Publishing, 2016, p. 17-29.

ANDRADE, R. P. É possível uma história da historiografia medieval? **História da Historiografia**, v. 13, n. 33, p. 39-58, 2020.

AURELL, Jaume. **La Historiografía Medieval**: entre la historia y la literatura. PUV: València, 2016.

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

BARTHÉLEMY, Dominique. Parentesco. In: DUBY, Georges. **História da vida privada**: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

BARTON, Richard E. Aristocratic Culture: Kinship, Chivalry, and Court Culture. In: LANSING, Carol; ENGLISH, Edward D. **A Companion to the Medieval World**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BASCHET, Jérôme. Jacques Le Goff e o local correto das descontinuidades na História. **Brathair**, v. 16, n. 2, p. 114-135, 2016.

BAUTISTA, Francisco. Cardeña, Pedro de Barcelos y la Genealogía del Cid. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 11, 2011.

BOISSELLIER, Stéphane. Ideologia da guerra ou ideologia dos guerreiros? Mais algumas interpretações do relato da Batalha do Salado (1340) no Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 7, 2014.

BONALDO, Rodrigo B. Acreditavam os medievais em suas Histórias?. In: SOARES, F., SILVA, R. (orgs.). **Diálogos: estudos sobre teoria da história e historiografia**. Criciúma: EDIUNESC, 2018. p. 153-182.

CARO BAROJA, Julio. Honour and shame: a historical account several conflicts. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honour and Shame: the values of mediterranean society**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1966.

CASSIDY-WELCH, Megan. Before trauma: the crusades, medieval memory and violence. **Continuum**, v. 31, n. 5, p. 619-627, 2017.

CASTRO VALDÉS, César García de. La batalla de Covadonga. Problema historiográfico, trasfondo histórico y consecuencias sociopolíticas. **Nailos**, p. 685-751, 2019.

CATALÁN, Diego. **De Alfonso X al conde de Barcelos**. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

CATALÁN, Diego. **La épica española**. Nueva documentación y nueva evaluación. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2001.

CERTEAU, Michell. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Crónica Geral de Espanha de 1344. In: **Fontes Narrativas da História Portuguesa**. Edição crítica por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990. IV Volumes.

CUNHA, Antônio G. **Vocabulário histórico-cronológico do português medieval**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. São Paulo: Edusp, 2013.

DACOSTA, Arsenio. Geografías imperfectas: linaje y poder en la obra de Luís Krus. **Medievalista**, n. 20, p. 1-15, 2016.

DACOSTA, Arsenio. El noble ante el espejo: el origen del linaje en la escritura nobiliaria ibérica. In: LOPEZ DE OJEDA, Esther (org.). **La memoria del poder, el poder de la memoria**. XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2017.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios da história cultural francesa Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

DIAS, Isabel de Barros. **Metamorfoses de Babel**. A historiografia ibérica (sécs XIII-XIV): construções e estratégias textuais. 2000. Tese (Doutorado) – Doutoramento em Estudos Portugueses. Universidade Aberta, Lisboa, 2000.

DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines**. 27 de julho de 2014. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FERNANDES, Fátima R. O poder do relato na Idade Média portuguesa: a Batalha do Salado de 1340. In: GUIMARÃES, M. L (org.). **Por São Jorge! Por São Tiago!**: Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 87-120.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis. La idea de ‘cruzada’ en el Poema de Fernán González. **eHumanista**, v. XII, p. 1-32, 2009.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. De la historiografía fernandina a la alfonsí. **Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes**, n. 3, p. 93-133, 2003.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos. Nuevo panorama. **Cahiers de linguistique hispanique médiévale**, n. 18-19, p. 101-132, 1993.

FERREIRA, Maria do Rosário. «Amor e amizade entre os nobres fidalgos de Espanha». Apontamentos sobre o prólogo do Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. **Cahiers d'études hispaniques médiévales**, n. 35, p. 93-122, 2012.

FERREIRA, Maria do Rosário. D. Pedro de Barcelos e a representação do passado ibérico. In: FERREIRA, Maria do Rosário (org.). **O contexto hispânico da historiografia portuguesa nos séculos XIII e XIV**. Em memória de Diego Catalán. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010a.

FERREIRA, Maria do Rosário. **De Afonso X a Afonso XI**. Edição e estudo do texto castelhano dos reinados finais da 2ª redacção da Crónica de 1344. Paris: e-Spania Books, 2015.

FERREIRA, Maria do Rosário (org.). **O contexto hispânico da historiografia portuguesa nos séculos XIII e XIV**. Em memória de Diego Catalán. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010a.

FERREIRA, Maria do Rosário. O Liber Regum e a representação aristocrática da Espanha na obra do Conde D. Pedro de Barcelos. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 9, p. 1-17, 2010b.

FERREIRA, Maria do Rosário. "Terra de Espanha": a medieval iberian utopia. **Portuguese Studies**, v. 25, n.2, p. 182-198, 2009.

FISHER, Matthew. **Scribal authorship and the Writing of History in Medieval England**. Columbus: The Ohio State University, 2012.

FRIGUETTO, R. Hispania misera effecta: a batalha do Guadalete (711) e a passagem da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: GUIMARÃES, M. L. (org.). **Por São Jorge! Por São Tiago!**: Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 19-48.

FRIGUETTO, R. Historiografia e poder: o valor da História no pensamento de Isidoro de Sevilha e Valério de Bierzo (Hispania, século VII). **História da Historiografia**, v. 5, p. 71-84, 2010.

GARCÍA FÍTZ, Francisco. **La Reconquista**. Granada: Universidad de Granada, 2010.

GARCÍA-SANJUÁN, Alejandro. From Islamic to Christian conquest: Fath invasion and Reconquista in Medieval. In: GERLI, E. M.; GILES, R. D. **The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity and Diversity**. Abingdon: Routledge, 2021.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: **Memoria, mito y la realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales**. 13, Nájera, 2002. Actas de la XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 2003. p. 151-170.

GOODY, Jack. **The development of the family and marriage in Europe.**

Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GUERREAU, Alain. **El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI.**

Barcelona: Crítica, 2002.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** São Paulo: EDUSC, 2002. v. 2.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval. In: FIRPO, A.R. (org.). **Amor, Familia y Sexualidad.** Barcelona: Argot, 1984. p. 59-89.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. De Cícero a Fernão Lopes, considerações sobre a amizade do Ocidente Medieval. **Convergência Lusíada**, v. 26, p. 132-145, 2012.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. **Revista Brasileira de História**, v.1, n. 21, p. 9-20, 1991.

HARNEY, Michael. **Kinship and Polity in the Poema de Mio Cid.** West Lafayette: Purdue University Press, 1993.

HAR-PELED, Misgav. Décoloniser l'histoire occidentale: Les naissances politiques de l'anthropologie historique. **L'Atelier du Centre de recherches historiques**, n. 6, p. 1-13, 2010.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do Tempo: estudos sobre história.** Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2014.

KRUS, Luís. **A concepção nobiliárquica do espaço ibérico: 1280-1380.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KRUS, Luís. A vivência medieval do tempo. In: **Estudos de História de Portugal**. Homenagem a A. H. Oliveira Marques - sécs. X-XV. v. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1982. p. 343-355.

KRUS, Luís. Os Heróis da Reconquista e a Realeza sagrada peninsular: Afonso X e a Primeira Crônica Geral de Espanha. **Penélope**, n. 4, 1989.

LAY, Stephan. Escribiendo la reconquista: la consolidación de la memoria histórica en el Portugal del siglo XII. **Studia Historica**, n. 29, p. 121-143, 2011.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1993.

LE JAN, Régine. Continuity and Change in the Tenth-Century Nobility. In: DUGGAN, A. J. (org.). **Nobles and Nobility in Medieval Europe**: concepts, origins, transformations. Woodbridge: The Boydell Press, 2000. p. 53-68.

Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. [1340]. In: **Portugaliae Monumenta Historica**. Nova Série. Edição Crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia de Ciências, 1980. II Volumes.

LORING GARCÍA, María Isabel. Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media. In: IGLESIA DUARTE, J. I. **La familia en la Edad Media**: XI Semana de Estudios Medievales, 2001, p. 13-38.

MARTIN, Georges. Libro de las generaciones y linajes de los reyes ¿ Un título vernáculo para el Liber Regum?. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 9, p. 1-17, 2010.

MARTÍN IGLESIAS, J. C. La "Crónica Universal" de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma. **Iberia: Revista de la Antigüedad**, n. 4, p. 199-236, 2001.

MATTOSO José. **A Nobreza Medieval Portuguesa**. A Família e o Poder. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MATTOSO, José. Introdução: Legitimação e Linhagem. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 11, 2011.

MATTOSO José. **Naquele tempo**. Ensaios de História Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Historiografia e genealogia na cultura portuguesa anterior ao Conde D. Pedro de Barcelos. In: FERREIRA, M. R. (org.). **O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos séculos XIII e XIV**. Em memória de Diego Catalán. Coimbra: Cadernos de Literatura Medieval-CLP, 2010.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. O argumento da linhagem na literatura ibérica do séc. XIII. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 11, p. 1-23, 2011.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro; FERREIRA, Maria do Rosário. O projeto de escrita de Pedro de Barcelos. **População e Sociedade**, v. 23, p. 25-43, 2015.

MOCELIM, Adriana. **“Por meter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha”**: o Livro de Linhagens do Conde Pedro Afonso no contexto tardo-medieval português. 2007. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2007.

MOCELIM, Adriana. **“Segundo conta a estoria...”**: a Crônica Geral de Espanha de 1344 como um retrato modelar da sociedade hispânica tardo medieval. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2013.

MOREIRA, Filipe Alves. **Afonso Henriques e a Primeira Crônica Portuguesa**. Porto: Estratégias Criativas, 2008.

MOREIRA, Filipe Alves. A Crónica Geral de Espanha de 1344 e a literatura historiográfica sobre Afonso XI. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 25, p. 1-27, 2015.

MOREIRA, Filipe Alves; ASKINS, Arthur. A Crónica de 1344 para além de Pedro de Barcelos: perspectivas recentes e novidades. **eHumanista**, n. 31, p. 64-79, 2015.

MINNIS, Alastair J. Nolens auctor sed compiler reputari: the late-medieval discourse of compilation. In: CHAZAN, M.; DAHAN, G. (orgs.). **La méthode critique au Moyen Âge**. Turnhout: Brepols, 2006. p. 47-63.

MUDROVCIC, María Inés. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. **Historiografías: Revista de Historia y Teoría**, n. 5, p. 11-31, 2013.

NICOLAZZI, F. A história e seus passados: regimes historiográficos e escrita da história. In: BENTIVOGLIO, J.; NASCIMENTO, B. **Escrever História: historiadores e historiografia brasileira nos séculos XIX e XX**. Vitória: Milfontes, 2017. p. 7-36.

NICOLAZZI, F. Culturas de passado e eurocentrismo: o périplo de Tláloc. In: AVILA, A. L.; NICOLAZZI, F.; TURIN, R. (orgs.). **A história (in)disciplinada**. Teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico. Vitória: Milfontes, 2019. p. 121-154.

NOGUEIRA, Carlos. R. F. A Reconquista Ibérica: a construção de uma ideologia. **Historia, Instituciones, Documentos**, Sevilha. v. 8, p. 277-295, 2001.

NUNES, Irene Freire. Mulheres sobrenaturais no nobiliário português – a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha. **Medievalista**, n. 8, p. 1-20, 2010.

PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charlie. Introduction: For an anthropology of history. **HAU (Journal of Ethnographic Theory)**, v. 6, n.1, p. 207-236, 2016.

PERISTIANY, J. G. Introduction. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honour and Shame: the values of mediterranean society**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1966

PERISTIANY, J. G; PITT-RIVERS, Julian. Introduction. In: PERISTIANY, J. G; PITT-RIVERS, Julian (orgs.). **Honour and Grace in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

PICOITO, Pedro. O sonho de Jacob: Sacralidade e Legitimação Política nos Livros de Linhagens. **Lusitania Sacra**, 2ª série, n. 10, 1998, p. 123-148.

PITT-RIVERS, Julian. Honour and social status. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honour and Shame: the values of mediterranean society**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1966.

REI, António. A Laude Spaniae de Isidoro de Sevilha na Cronística Medieval Peninsular. **Mirabilia**, n. 13, p. 315-346, 2011.

REI, António. Da Crónica Moçárabe de 754 à Crónica General de Afonso X: a “laude” e o “dolo”, os cimentos do discurso da Reconquista. In: GARCÍA MORENO, L.; SÁNCHEZ MEDINA, E. (orgs.). **Del Nilo al Guadalquivir – II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica**. Homenaje al Profesor Yves Modéran. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013. pp. 83-96.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel. De la schola al palatium: las mutaciones del discurso sapiencial en los reinos de León y Castilla (siglos XI-XIII). **Cahier d'études romanes**, n. 4, p. 7-43, 2000.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel A. La cruzada como discurso político en la cronística alfonsí. **Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes**, n. 2, p. 23-42, 2001.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. **La memoria de los feudales**. Barcelona: Pensódromo 21, 2017.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Aline D. da. Europeização e/ou Africanização da Espanha Medieval: diversidade e unidade cultural europeia em debate. **Revista de História (Unesp)**, v. 28, n.2, p. 645-657, 2009.

SILVEIRA, Aline D. da. **O Pacto das Fadas na Idade Média Ibérica**. São Paulo: Annablume, 2013.

SOUZA, Neila M. **O Livro de Linhagens do Conde D. Pedro**: uma caracterização narrativa da nobreza ibérica (Portugal – século XIV). 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, José Augusto de. A Chefia da Linhagem aristocrática (Sécs. XII-XV). Reflexões em torno de uma prática idealizada. **Studia Zamorensia**, v. XII, p. 27-40, 2013.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, José Augusto de. Linhagens e estruturas de parentesco. Algumas reflexões. **E-Spania (Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes)**, n. 11, p. 1-12, 2011.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, José Augusto de. **Linhagens medievais portuguesas**. Genealogias e estratégias (1279-1325). Volume I. 1997. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras. Universidade do Porto, Porto, 1997.

SPACEY, Beth C. **The Miraculous and Writing of Crusade Narrative**. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2020.

SPIEGEL, Gabrielle. **The past as text**: the theory and practice of medieval historiography. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.

STEWART, Charlie. Historicity and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, p. 79-94, 2016.

THROOP, Susanna A. Introduction: The Study of Vengeance in the Middle Ages. In: THROOP, Susanna A.; HYAMS, Paul R. (orgs.). **Vengeance in the Middle Ages**. Emotion, Religion and Feud. Surrey: Ashgate, 2010.

TORO VIAL, José Miguel de. As crônicas universais e a cosmografia medieval. In: TEIXEIRA, I. S.; BASSI, R. (orgs.). **A escrita da história na Idade Média**. São Leopoldo: OIKOS, 2015. p. 158-183.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. **La Reconquista**. El concepto de España: unidad y diversidad. Pozuelo de Alarcón: Espasa, 2006.

VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo. Afirmação Social e Liderança Nobiliárquica em Portugal (Séculos XIII-XV). **Studia Zamorensia**, v. XII, p. 41-55, 2013.

VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo. Linhagem e identidade social na nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV). **Hispania. Revista Española de Historia**, v. LXVII, n. 227, p. 881-898, 2007.

VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo. O Sangue, a Cruz e a Coroa: a Memória do Salado em Portugal. **Penélope: Revista de História e Ciências Sociais**, n. 2, p. 27-48, 1989.

VAQUERO, Mercedes. The Poema de Mio Cid and the canon of the spanish epic revisited. In: ZADERENKO, I.; MONTANER, A. (orgs.). **A Companion to the Poema de Mio Cid**. Leiden/Boston: Brill, 2018. p. 379-411.

VINDEL PÉREZ, Ingrid. **Crónica de 1344**: Edición crítica y estudios. 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Filología Española. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2015.