

## REIS E SANTOS NA HISTORIOGRAFIA DINÁSTICA EM LEÃO E CASTELA (1120-1194)

JOANA GOMES

SMELPS/IF

mjgomes@letras.up.pt

**RESUMO:** Entre a historiografia e a hagiografia há uma relação de proximidade complexa cuja compreensão mais pormenorizada é de interesse para a literatura medieval. Embora assumindo que se tratam de géneros textuais distintos, ambos incluem figuras de santos no seu discurso. No caso dos textos historiográficos, os santos desempenham um papel a ter em conta no desenrolar dos eventos narrados. Procurarei dar, neste artigo, uma visão abrangente de como se faz uso das figuras de santos nos textos historiográficos do século XII, tentando mostrar sobretudo que a sua actuação funciona como validação da ordem régia. Os textos a ter em conta serão três crónicas dinásticas, a saber: a *Historia Legionensis*, a *Chronica Pelagiana* e a *Chronica Naierensis*.

**PALAVRAS-CHAVE:** santos; historiografia; ibéria medieval; realeza; século XII.

**ABSTRACT:** Two of the most important narrative genres in the Middle Ages, namely hagiography and historiography, maintain a complex relationship of closeness. Some hagiographies have been used as a source by historians and historiography narrates events where saints intervene to a greater or a lesser extent. This paper will look upon how Iberian historiographical texts make use of saints in their narratives. The texts I will be focusing on here are dynastic chronicles written in the twelfth century Iberia: *Historia Legionensis*, *Chronica Pelagiana* and *Chronica Naierensis*. I will try to show that saints are usually evoked in connection to certain kings, queens and/or dynasties and they are used to validate a kingly order in a geography where traditional elements associated to sacred kingship are mostly absent.

**KEYWORDS:** saints; historiography; medieval Iberia; kings; 12th century.

### Introdução

Entender o papel e a funcionalidade dos santos na historiografia medieval implica ter em consideração uma série de questões. Em primeiro lugar, que, paralelamente à sua presença em crónicas ou *historiae*, os santos são os protagonistas inequívocos do discurso hagiográfico nas suas várias facetas e

subtipos (*vitae, miracula, translationes, passiones*)<sup>1</sup>. Esta dupla presença obriga a introduzir a questão mais alargada da relação entre historiografia e hagiografia, géneros discursivos que se influenciam mutuamente. Aliás, a porosidade das fronteiras e a relação de dependência entre ambos tem sido amplamente debatida, considerando alguns estudiosos ser produtiva a distinção entre historiografia e hagiografia, estando outros menos convictos da pertinência da mesma<sup>2</sup>. Em grande medida, pode dizer-se que, tal como sucede com outros géneros discursivos da literatura pré-moderna que partilham algumas propriedades ou exibem alguma contiguidade, se torna quase impossível – ou talvez até mesmo inútil – destrinçar o que é próprio da hagiografia ou da historiografia<sup>3</sup>. Ainda assim, segundo alguns autores, é possível notar uma oscilação observável em alguns subtipos do discurso hagiográfico – nomeadamente a *vita* – e que permite traçar um roteiro, ainda que muito restrito, das relações entre historiografia e hagiografia na Idade Média.

Essa particularidade diz respeito à expressão da temporalidade<sup>4</sup>. De acordo com Patrick Henriët, prevalecem, nas *vitae* escritas na Europa Ocidental durante o período tardo-antigo, as menções a viagens do santo para um “outro mundo”.

<sup>1</sup> A definição e classificação destes subtipos remonta aos trabalhos dos bolandistas, mais concretamente a DE-LEHAYE, Hippolyte – *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Bureau de la Société des Bollandistes, 1859. Veja-se também AIGRAIN, René – *L'Hagiographie. Ses sources, Ses méthodes, Son histoire*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1953 (reimpresso em 2000 com importantes acrescentos); STROHM, Paul – *Passioun, Lyf, Miracle, Legende: Some Generic Terms in Middle English Hagiographical Narrative*, «The Chaucer Review», 10/1 (1975) p. 62-75; PHILIPPART, Guy – *L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale*. In BEKKER-NIELSEN, Hans; FOOTE, Peter; JORGENSEN, Jorgen Hojgaard; NYBERG, Tore (eds.) – *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense: Odense University Press, 1981, p. 128-138 e GONZÁLEZ MARÍN, Susana – *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la antigüedad tardía*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 34-151.

<sup>2</sup> SIGAL, Pierre-André – *Histoire et hagiographie: Les Miracula au XIe et XII siècles*. In *L'Historiographie en Occident du Ve au XVIe siècle* (Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public), «Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest», 87/2 (1980), p. 238-240. SOBRAL, Cristina – *O modelo discursivo hagiográfico*. In LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos (orgs.) – *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras, 1995, p. 97-98. HENRIËT, Patrick – *Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques*, «Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales», 23 (2000). KRUEGER, Derek – *Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practice*. In *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010, p. 13–20. Sobre as relações entre hagiografia e história, salientam-se ainda os trabalhos de DE GAIFFIER, Baudouin – *Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème*, «Recueil d'Hagiographie», Bruxelles: Société des Bollandistes, 1977, p. 139-196, e os ensaios reunidos no volume editado por LAURENT, Françoise; MATHEY-MAILLE, Laurence; SZKILNIK, Michelle – *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire* (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge 16). Paris: Champion, 2014.

<sup>3</sup> «Ne soyons pas trop rigides dans nos typologies. Hagiographie ou historiographie, peu importe le genre» IOGNA-PRAT, Dominique – *Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de Van Mil*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome, 1991, p. 244. INSLEY, Sarah; SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole Mellon – *Biography, Autobiography, and Hagiography*. In MCGILL, Scott; WATTS, Edward J. (eds.) – *A Companion to Late Antique Literature*. New Jersey: Wiley and Sons, 2018, p. 373-374.

<sup>4</sup> HENRIËT, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 53.

Ainda segundo o mesmo autor, durante a Alta Idade Média, as *vitae* passam a concentrar-se preferencialmente na descrição de eventos vividos pelo santo neste mundo, enquanto os relatos da imersão do santo em experiências e visões do além perdem algum fulgor<sup>5</sup>. O espaço em que se movimenta o santo deixa, pois, de estar marcado pela intemporalidade associada a um mundo fantástico sem limites precisos, para passar a ser determinado pelo tempo ligado à sociedade e às suas mudanças. naquele período, que tais relatos visam legitimar ou santificar, embora a preocupação central do hagiógrafo ser a da exemplaridade<sup>6</sup>.

Estes câmbios reflectem um tipo de religiosidade com uma crescente dimensão “pública” ou “social”, muito embora já desde as primeiras manifestações do culto a eles dedicado, os santos cumprissem a função de mediadores entre o céu e a terra<sup>7</sup>. Se tomarmos a proposta acima enunciada como plausível, teríamos de aceitar que, muito embora o género hagiográfico apresentasse, desde a sua génese, um parentesco com relatos biográficos e autobiográficos nos quais a pincelada cronológica da passagem do tempo já se fizesse notar<sup>8</sup>, seria sobretudo a partir da alta Idade Média que as *vitae*, ao tornarem-se tendencialmente mais historicizadas, se aproximariam dos relatos historiográficos<sup>9</sup>.

Por sua vez, as alterações descritas acabam por materializar-se na representação literária: a literatura hagiográfica pode servir como um modelo representacional a ser imitado, não apenas pela historiografia, mas por outros géneros literários, mais facilmente distinguíveis. Assim, não é difícil encontrar qualidades e comportamentos tipicamente associados a certos santos em personagens e protagonistas de outros géneros literários, como é o caso do herói épico<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 54-55.

<sup>6</sup> Serve, em muitos dos casos, como modelo de prescrição de comportamento dos laicos, como mostram, por exemplo, os estudos de IOGNA-PRAT, Dominique – «Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l’an Mil», *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome, 1991, p. 241-257 ou de LAUWERS, Michel (dir.) – *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l’Occident médiéval, IXe-XIIIe siècles*. Antibes: APDCA, 2002 ou como normatização de comportamentos dentro de uma determinada comunidade, como mostram os estudos reunidos por CÉLINE-ISAÏA, Marie; GRANIER, Thomas – *Normes et hagiographie dans l’Occident latin (VIe-XVIe siècle), Actes du colloque international de Lyon 4-6 octobre 2010*. Turnhout: Brepols, 2014.

<sup>7</sup> «The graves of the saints whether these were the solemn rock tombs of the Jewish patriarchs in the Holy Land or, in Christian circles, tombs, fragments of bodies or, even, physical objects that had made contact with these bodies were privileged places, where the contrasted poles of Heaven and Earth met» (BROWN, Peter – *The cult of saints*, Chicago: CUR, 1981, p. 3).

<sup>8</sup> INSLEY, Sarah; SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole Mellon – *Biography, Autobiography, and Hagiography*. Ob. cit., p. 374-375.

<sup>9</sup> HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 54. O mesmo fenómeno parece ter tido paralelismos na hagiografia do Império Romano do Oriente (EFTHYMIADIS, Stephanos – *Hagiography from the ‘Dark Ages’ to Simeon Metaphrastes*. In EFTHYMIADIS, Stephanos (ed.) – *The Ashgate companion to Byzantine hagiography*. Farnham: Ashgate, 2011, vol I, p. 96).

<sup>10</sup> WEST, Geoffrey – *Hero or saint? Hagiographic elements in the Life of the Cid*, «Journal of Hispanic philology», 7 (1983) p. 85-105. A influência de relatos hagiográficos na épica também é palpável nas sagas islandesas onde o herói e o santo exibem qualidades e comportamentos comuns que torna difícil desrinçar papéis (GRØNLIE,

O emprego de modelos comportamentais e de exemplaridade que emanam da tipologia hagiográfica a figuras laicas, ou a incorporação de *topoi* e de esquemas narrativos específicos, assim como a utilização das *vitae* como fonte para a concepção e redacção de crónicas e histórias ocorre também no seio do relato historiográfico<sup>11</sup>. A utilização destes processos de escrita na historiografia confere-lhe uma dimensão simultaneamente local (santo oriundo de um determinado lugar, vinculado a um espaço concreto) e universal (rei vértice de uma rede de poder que se estende a um território) que não pode ser dissociada, sobretudo no caso das crónicas dinásticas e/ou régias, do objectivo de estender a sacralidade oferecida pelo santo a todo o território governado por uma determinada figura e/ou por uma dinastia. De facto, rei e santo podem ser vistos como os pináculos de duas ordens estruturantes do período medieval<sup>12</sup>. E tal como nos géneros literários onde cada um é o protagonista – a crónica ou a *vitae* – também as duas ordens que encabeçam se entrecruzam. O rei é, em muitos casos, como um amplificador das acções de um determinado santo, no sentido em que age de forma a fazer transcender a sua dimensão individual, transformando-o num símbolo identitário de um grupo restrito ou de uma colectividade mais alargada<sup>13</sup>.

A historiografia constitui-se, por isso, como um lugar privilegiado para apurar os termos nos quais se constrói discursivamente a relação entre estas figuras. Em última análise, inquirir sobre os contornos, princípios, modalidades e funcionamento destas narrativas pode ser útil para perscrutar uma questão mais ampla: a da relação entre o sagrado e o profano em contexto medieval.

Neste artigo, procurar-se-á uma resposta a estas questões com base em episódios protagonizados por reis e santos presentes nas crónicas dinásticas redigidas nos reinos de Leão e Castela no século XII.

A escolha de um género específico de texto historiográfico – a crónica dinástica

---

Siân – *The Saint and the Saga Hero: Hagiography and Early Icelandic Literature*. Cambridge: D. S. Brewer, 2017. Esta proximidade pode decorrer da relação da influência do culto dos heróis da tarde-antiguidade no culto dos santos e das relíquias (cf. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael – *El culto a los santos y mártires en la cultura cristiana*, «Kalakorikos», 5 (2000), p. 165-167). Para o entendimento do santo como um herói veja-se o estudo do sociólogo polaco Stefan Czarowski dedicado à figura de São Patrício (CZARNOWSKI, Stefan – *Le culte des héros et ses conditions sociales: Saint Patrick, héros national de l'Irlande*. Paris: Librairie Felix Alan, 1919).

<sup>11</sup> VEYRARD-COSME, Christiane – *Saints et rois dans l'Histoire des Lombards de Paul Diacre (VIII siècle): une tentation hagiographique?*. In LAURENT, François; MATHEY-MAILLE, Laurence; SZKILNIK, Michelle (eds.) – *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*. Paris: Champion (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge 16), 2014, p. 47-61.

<sup>12</sup> GUIANCE, Ariel – *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, p. 79.

<sup>13</sup> «La fonction royale est le lien qui permet de situer l'action individuelle du saint dans un cadre plus vaste» (HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 55). Para este assunto, ver também GUIANCE, Ariel – *Los discursos sobre la muerte*. Ob. cit., p. 205.

– é motivada pelas suas características formais. Por serem crónicas redigidas em meios ligados à corte régia significa que a memória que elas fornecem dos reis já não depende única e exclusivamente do objetivo mais restrito da legitimação de uma instituição eclesiástica (caso de textos como a *Primeira Crónica Anónima de Sahagún* ou a *Historia Compostellana*, que, embora mencionem figuras régias, nos dão uma visão parcelar de cada reinado)<sup>14</sup>. Neste tipo de crónicas, cada rei assume um lugar de centralidade narrativa como protagonista do seu reinado<sup>15</sup>. Por outro lado, vários destes textos são fontes importantes para a historiografia latina do século XIII. Consequentemente, ainda que por via indirecta, ecoam nas primeiras obras historiográficas em castelhano, caso da *Estória de España* de Afonso X, ou em galego-português, caso da *Crónica de 1344* do conde dom Pedro de Barcelos, acabando por ser determinantes na escrita da história de épocas posteriores.

No que toca à escolha da cronologia, ela deve-se ao facto de se tratar de um período em que se dão alterações importantes na Península Ibérica, tanto no âmbito político, como no âmbito eclesiástico: o fim do sistema político-económico das párias, na sequência da vinda dos almorávides para a Península em 1086, a subida ao trono de Urraca I (1109-1126) e o seu enlace com Afonso I, rei de Aragão, e ainda o surgimento de novas entidades políticas, com é o caso de Portugal. Há que ter em conta ainda a difusão de novos modelos de devoção e de organização monástica, a influência cluniacense e francesa em alguns centros eclesiásticos ibéricos e ainda a sucessão infinita de disputas jurisdicionais entre dioceses peninsulares, decorrente da progressiva espacialização do sagrado e da destruição da rede diocesana da Antiguidade tardia com a conquista árabe da Península Ibérica, que acabou por dar azo ao surgimento de novas dioceses<sup>16</sup>.

Tendo em conta estas considerações, o nosso *corpus* é composto por três crónicas: A *Chronica Pelagiana*, a *Historia Legionensis* e a *Chronica Naierensis*, redigidas entre 1120 e 1194. O foco incidirá sobre matéria que é própria de cada uma, deixando de lado episódios que têm origem em crónicas anteriores utilizadas como fontes por estes textos.

---

<sup>14</sup> É nosso propósito futuro prosseguir na investigação deste tema em crónicas particulares.

<sup>15</sup> No caso da *Historia Legionensis*, essa centralidade vai até mais longe, assumindo Afonso VI um protagonismo estruturante e conceptual.

<sup>16</sup> Para uma descrição um pouco mais detalhada das condições descritas e respectiva bibliografia veja-se GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita. As múltiplas faces de Afonso VI (séculos XI e XII)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 5 de janeiro de 2017, p. 74-75. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/110769/2/251402.pdf>>. [Consulta realizada a 22/09/2020].

## 1 - *Chronica Pelagiana*

A *Chronica Pelagiana* (CP)<sup>17</sup>, da autoria do Pelaio, bispo de Oviedo, foi concebida como uma *continuatio* de textos historiográficos redigidos em séculos anteriores: a *Crónica de Afonso III* e da *Crónica de Sampiro*. No que diz respeito ao conteúdo, a matéria narrativa da CP está estruturada de acordo com a sucessão dinástica, começando com o reinado de Vermudo II e terminando com a descrição das exéquias de Afonso VI.

Este texto integra a compilação de um conjunto heterogéneo de materiais narrativos e documentais conhecido como *Corpus Pelagianum*. De acordo com Enrique Jerez, terão existido três fases de redação desse *Corpus*, que se teria iniciado por volta de 1130. Destas, hoje restam apenas testemunhos das duas mais tardias: a *Compilação A*, ainda da primeira metade do século XII, e a *Compilação B*, composta por volta de 1153, data da morte de Pelaio de Oviedo<sup>18</sup>. Para além deste conjunto de texto, Pelaio de Oviedo é também responsável pela composição de um cartulário conhecido como *Liber Testamentorum*<sup>19</sup>.

Pode dizer-se que o interesse de Pelaio de Oviedo pela legitimação que a presença de santos ou das suas relíquias pode trazer se manifesta já na compilação primitiva. Segundo a reconstrução de Enrique Jerez, esta incluiria já o relato da trasladação da Arca das relíquias de Jerusalém para Oviedo, a fundação da Igreja de Santiago e a *vita sancti Desiderii martir do rei Sisebuto*<sup>20</sup>. Essa inclinação

<sup>17</sup> Sigo a seguinte edição: OVIEDO, Pelaio de – *Crónica del Obispo don Pelayo*, (Ed. Benito Sánchez Alonso). Madrid: Centro de Estudios Historicos, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1924.

<sup>18</sup> JEREZ, Enrique – *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy (C. 1238): Técnicas compositivas y motivaciones ideológicas*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Autónoma de Madrid, 2006, p. 25-73) Disponível em: <<https://repositorio.uam.es/handle/10486/2567>> [Consultada a 4/08/2020]. A primeira compilação, hoje perdida, não incluiria ainda material historiográfico. A *Compilação A* representa uma fase mais avançada, onde os materiais provenientes da compilação primitiva já teriam sido combinados com textos de carácter historiográfico, como a *Crónica de Sampiro* e do próprio Pelaio. A *Compilação B* seria uma combinação das duas anteriores com adendas próprias. Para Jerez, a última compilação teria sido já feita após a morte de Pelaio, que morreu precisamente em 1153. Contudo, outros autores consideram que a *Compilação B* também se deve ao bispo asturiano.

<sup>19</sup> Sobre o *Liber Testamentorum* veja-se por exemplo: OVIEDO, Pelaio de – *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo* (Ed. de Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE). Roma, 1971.

<sup>20</sup> JEREZ, Enrique – *Arte compilatoria pelagiana: la formación del Liber cronicorum*. In ARIZALETA, Amaia (ed.) – *Poétique de la Chronique: L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (Péninsule Ibérique et France)*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, p. 47-87. A trasladação da arca conhece uma outra versão acolhida no *Liber Testamentorum*. Para a análise desse episódio e de outros ligados às relíquias e lendas hagiográficas presentes no *Corpus Pelagianum* mas não na *Chronica* e que, como tal, não tratarei aqui, remeto para os estudos de HENRIET, Patrick – *Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'arca sancta selon l'évêque Pélage d'Oviedo*. In CASEAU, Béatrice; CHEYNET, Jean-Claude; DÉROCHE, Vivien (eds.) – *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, p. 235-248, e ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *El Corpus pelagianum y el Liber testamentorum ecclesiae ouetensis: las "reliquias del pasado" de la catedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153)*. In ALAMICHEL, Marie-Françoise; BRAID, Robert (eds.) – *Texte et Contexte. Littérature et Histoire de l'Europe médiévale*. Paris, 2011, p. 530-532.

manifesta-se também na sua crónica em dois episódios situados no reinado de Vermudo II.

Ambos pertencem à matéria narrativa própria da *Compilação B*<sup>21</sup>, estando, portanto, ausentes da versão primitiva da crónica. O primeiro desses episódios, que parece ter origem compostelana, já que tanto o *Chronicon Iriense* como a *Historia Compostellana* o recolhem<sup>22</sup>, revela-se pouco edificante para a figura régia que o protagoniza. Em causa está a condenação de Ataúlfo, bispo de Iria-Flávia (antecessora de Compostela) a uma ordália pelo rei Vermudo II de Leão. Dando ouvidos às calúnias de três servos da Igreja de Compostela, o rei decide castigar o bispo pelo seu suposto comportamento pecaminoso. Convoca-o para a cidade de Oviedo onde, na presença dos habitantes da cidade, o submete a um juízo de Deus, obrigando-o a enfrentar um touro bravo. Provada a sua inocência, através do domínio do animal, Ataúlfo abandona a cidade asturiana refugiando-se no vale “Pramarense”, na igreja de Santa Eulália, onde leva uma vida ascética até à sua morte<sup>23</sup>.

A actuação de Vermudo II contra o bispo de Iria-Flávia, cuja inocência é atestada pelo modo como domina o touro, não é o único indício de que este rei é, aos olhos de Pelayo de Oviedo, um mau rei, já que manifesta um comportamento censurável ao decidir o desterro do bispo de Oviedo, Gundesteu<sup>24</sup>, ou nas suas relações amorosas e matrimoniais<sup>25</sup>. Tais comportamentos contrastam com

<sup>21</sup> JEREZ, Enrique – *Arte compilatoria pelagiana*. Ob. cit., p. 80.

<sup>22</sup> *Chronicon Iriense* (Ed. Enrique Flórez). In *España Sagrada*. vol. XX. Madrid, 1765, p. 602; *Historia Compostellana* (ed. Emma Falque). In *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, Turnhout: Brepols, 1988, vol. 70, Liber I-2. p. 9-10. Estes textos apresentam diferenças significativas: o rei que oprime Ataúlfo não é Vermudo II, mas Ordonho I e o destino final dos despojos mortais do bispo é Compostela.

<sup>23</sup> *Deinde aliud deterius egit tyrannus ille rex: tres servi ecclesie Sancti Iacobi Apostoli, quorum nomine sunt hec Zadonem et Cadonem et Ensonem, accusauerunt apud eum falso domino suum Adulfum episcopum crimine pessimum. Ille vero, ut erat indiscretus, facile prebuit aures illi accusationi falsissime, et credidit, misitque uelociter nuncios qui diserant Iacobensi episcopo quod in die Ramorum Palmarum post consecratum crisma a Compostella exiret, et in die Cene Domini Ouetum, ubi ipse erat, ueniret. Interim autem rex iussit aduci boues indomitos quam plures, elegit unum ferocissimum, quem teneri fecit, donec ueniret predictus episcopus. Pontifex uero, constituto die, Ouetum uenit. Cui milites regis dixerunt ut prius ueniret ad regem quam ecclesiam intraret. Ipse uero, fulsus in Domino, dixit: “ego ibo ad regem regum, prius et Saluatorem nostrum, et postea veniam ad tiranum regem uestrum”. Illico intrauit ecclesiam nostri Saluatoris et induit se sacris pontificalibus indumentis, et celebrato Diuino Misterio, sic ab ecclesia indutus exit, et ad locum ubi taurus erat ante fores palatii regis, ubi fere omnes Astures conuenerant ad spectaculum, uenit. Tunc rex taurum dimitti precepit. Ille autem uelociter cucurrit, et cornua in manu Episcopi dimisit, et reuersus multos derisores interfecit postea siluas, unde uenerat, petiit. Episcopus itaque ad Ecclesiam reuersus, cornua que in manibus tenebat (...) (OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 58-61).*

<sup>24</sup> OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 58.

<sup>25</sup> OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 59. A descrição das mulheres e descendência de Vermudo II é modificada na *Compilação B*. Para esta questão, veja-se o artigo de CALLEJA, Miguel – *Una generación leonesa del siglo XIII: la descendencia de Vermudo II en la obra cronística de Pelayo de Oviedo*. In AA. VV – *La nobleza peninsular en la Edad Media*. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1999, p. 527-540. Este retrato negativo de Vermudo II contrasta com aquele pintado por Sampiro na sua *Crónica*, onde este rei é apresentado como rei ideal, apresentando até traços de santidade (cf. ISLA FREZ, Amancio – *Building kingship on words. Magni reges and sanctus rex in the Asturleonese kingdom*, «Journal of Medieval History», 28 (2002), p. 259-261). Também em Compostela este rei

a postura idónea e inocente de um homem do clero que se pauta por uma conduta de vida marcada pelo ascetismo e pelo retiro do mundo.

Assim, o episódio estabelece uma oposição entre a tirania e a rectidão, corporizadas pela figura do rei e do bispo, respectivamente. Essa diferença de comportamento não é circunstancial, ela revela-se como uma diferença que se estende ao modo de vida das duas personagens: enquanto Ataúlfo opta por se retirar do mundo, levando uma vida contemplativa e ascética, que até motiva uma disputa entre Oviedo e Compostela pelos seus restos mortais<sup>26</sup>, Vermudo II é apresentado como um rei luxurioso, castigado por Deus com a gota<sup>27</sup>. As duas ordens – a do rei e a do santo – percorrem caminhos distintos e antagónicos, separadas pelas palavras atribuídas pelo texto ao próprio Ataúlfo: «*ego ibo ad regem regum, prius et Salvatorem nostrum, et postea veniam ad tiranum regem vestrum*»<sup>28</sup>. Este episódio coloca, portanto, a tónica na condenação do tratamento injusto dado pelos reis a figura religiosas, por um lado, ao mesmo tempo que louva a vida ascética<sup>29</sup>. Tal valorização pode traduzir uma mudança no ambiente espiritual da época, nomeadamente a influência de correntes monásticas, mais voltadas para a contemplação do que para o exercício de funções pastorais, mas revela também uma posição política: a condenação dos reis que se exercem justiça de forma iníqua, castigando injustamente figuras eclesiásticas.

A mesma ideia é transmitida por outro episódio relatado na *CP*, também ocorrido durante o reinado de Vermudo II e onde este rei prima pela ausência. Tendo notícias da iminente chegada de Almançor, leoneses e asturicenses, decidem transportar para as Astúrias os corpos dos mártires Pelaio e São Froilão, assim como os corpos dos reis, sepultados até então em Leão e em Astorga. A crónica alude, ainda, aos lugares onde se colocam estes restos

---

tem uma imagem favorável.

<sup>26</sup> Segundo a *Chronica Pelagiana*, os restos mortais do piedoso bispo permanecem nas Astúrias, mesmo após uma tentativa frustrada de trasladação, impedida por vontade divina. Na *Historia Compostellana*, diz-se precisamente o contrário: Sisnando, sucessor de Ataúlfo na cátedra galega, promove e consegue a trasladação das suas relíquias para Compostela (*Historia Compostellana*. Ed. cit., *Liber I*, II-2 p. 10). A inclusão deste episódio nesta crónica, para além de demonstrar um conhecimento de material redigido em Compostela (a *Historia Compostellana* é anterior à composição da *Compilação B*), constitui uma tentativa de resposta à importância que Compostela vai ganhando ao longo do século XII, também promove a ideia das Astúrias como local propício para aqueles que desejam viver uma vida contemplativa e procuram um refúgio tanto na vida, como na morte.

<sup>27</sup> OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 68.

<sup>28</sup> OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 59. Vermudo II é dado como um exemplo do monarca tirano e injusto e o tratamento que dá aos bispos do seu reino e figuras eclesiásticas que o rodeiam, bem como o modo como estabelece relações matrimoniais, serve de contraste com outras figuras régias, sobretudo com Afonso VI. (cf. FERNÁNDEZ CONDE, Antonio – *Espacio y tiempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo*, «*Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation médiévales*», 15 (2003), p. 146).

<sup>29</sup> ISLA FREZ, Amancio – *Ensayo de historiografía medieval*. El Cronicon Iríense. «En la España medieval», 4, (1984) p. 417. Veja-se também DESWARTE, Thomas – *De la destruction à la restauration: L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (viii-xie siècles)*. Turnhout: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages), 2003, p. 284-289.



mortais: sepultam-se os corpos dos reis em Oviedo, na igreja de Santa Maria, enquanto São Pelaio é colocado sobre o altar de São João Batista e São Froilão é levado para o vale de Cize, no sopé dos Pirinéus<sup>30</sup>.

Este episódio enfatiza um dos aspectos mais frequentemente associado às relíquias de santos, a *translatio*.

Sabemos que o culto das relíquias é uma das facetas mais importantes do cristianismo medieval<sup>31</sup>. Entre outras coisas, as relíquias estão intimamente ligadas à consagração de igrejas e a sua presença num determinado lugar tem uma forte dimensão identitária, capaz de assegurar a coesão dentro de uma comunidade<sup>32</sup>. Obtê-las, garante aos seus possuidores uma série de benefícios, não apenas espirituais, mas também de carácter político-social<sup>33</sup>. Portanto, torna-se claro que, para Pelaio, o relato da transferência de relíquias para o espaço asturiano é um exercício propagandístico que visa respaldar as reivindicações e o estatuto da diocese de Oviedo que ele encabeça.

Mas se tivermos em conta que a transferência dos corpos dos santos de um lugar a um outro implica uma apropriação de uma identidade que acarreta a transferência de legitimidade e prestígio, motivo pelo qual, na ausência de um consenso relativamente à transferência das relíquias, se opta pelo seu furto<sup>34</sup>, é relevante também pensar que trajectos elas percorrem, no sentido em que esta movimentação cria um laço entre dois espaços distintos<sup>35</sup>. No caso particular da Península Ibérica, é sintomático que, por norma, o movimento de relíquias se oriente de norte para sul, no sentido contrário ao da «Reconquista»<sup>36</sup>, e este caso não foge à regra. Adicionalmente, ainda que motivada pela ameaça moura, aqui a transferência ocorre dentro do espaço cristão (das cidades de “fronteira” para entrepostos mais recuados do reino). É uma vez chegados às Astúrias,

<sup>30</sup> *Rex Agarenius cui nomen erat Almanzor, una cum filio suo Adamelch et cum christianis comitibus exiliatis, dis-pose-runt uenire, et destruere, et depopulari Legionense Regnum. Cum uero audissent et cognouissent Legionenses et Astoricenses ciues illam plagam uenturam super eos, ceperunt ossa regum que erant sepulta in Legionem et Astorica, una cum corpore Sancti Pelagii Martiris, intrauerunt Asturias, et in Oueto in ecclesia Sancte Marie dignissime sepelierunt ea. Corpus autem Sancti Pelagii posuerunt super altare Beati Iohannis Baptiste. Quidam autem ex ciuibus Legionis leuauerunt corpus Sancti Froilani Episcopi infra Pirineos montes in ualle Cesar, et posuerunt eum super altare Sancti Iohannis Baptiste (...)* (OVIEDO, Pelaio de – CP. Ed. cit., p. 65-66).

<sup>31</sup> BROWN, Peter – *The Cult of saints*. Ob. cit., passim. Ver também WIŚNIEWSKI, Robert – *The beginnings of the cult of relics*. Oxford: OUP, 2019.

<sup>32</sup> «La relique se présente donc comme un produit social, son identité même étant établie par une institution ou une collectivité, qui détermine et organise le culte et surtout transforme la relique d’objet passif de culte en un “lieu” où se concentre une force capable d’accomplir des miracles» (BOESCH GAJANO, Sofia – *Reliques et pouvoirs*. In BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie – *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale*. Turnout: Brepols (Hagiologia 1), 1999, p. 259.

<sup>33</sup> BROWN, Peter – *The Cult of saints*. Ob. cit., p. 34-35.

<sup>34</sup> GEARY, Patrick – *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton: PUP, 1978 (1990).

<sup>35</sup> HENRIET, Patrick – *L’espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe-XIIIe siècle)*, «Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», 15 (2003), p. 81-127.

<sup>36</sup> HENRIET, Patrick – *L’espace et le temps hispaniques*. Ob. cit., p. 122.

os despojos dos santos são distribuídos pelo território, criando um eixo entre Oviedo e os Pirenéus, entre um espaço urbano e um espaço natural: se a cidade é o espaço próprio dos reis, as montanhas isoladas são o lugar ideal para uma existência contemplativa, que, como se viu a propósito de Ataúlfó, é bastante apreciada por Pelaio. Seja como for, e tendo em conta que, noutros casos, as informações espaciais aduzidas por Pelaio de Oviedo têm um uso político deliberado, a alusão a este lugar remoto pode estar relacionada com alguma reivindicação territorial por parte de Pelaio de Oviedo<sup>37</sup>.

Há ainda outras diferenças a ter em conta relativamente à maior parte dos relatos de *translationes*: ao contrário de outras trasladações, a transferência dos despojos dos santos faz-se acompanhar pela transferência dos corpos dos reis asturo-leoneses sepultados nas cidades ameaçadas pela vinda de Almançor. A trasladação simultânea dos corpos dos reis e dos mártires propicia um cruzamento entre a memória do passado religioso ibérico com a memória da monarquia asturo-leonesa e um regresso dos reis leoneses à necrópole primordial dos seus antepassados.

Ainda cumpre acrescentar uma outra diferença significativa: normalmente a iniciativa da trasladação pertence à figura de um rei e/ou de um bispo<sup>38</sup>. Aqui, é pela vontade dos habitantes das cidades mais importantes do sul do território leonês. Esta agência outorgada aos habitantes do reino decorre da visão negativa que Pelaio apresenta de Vermudo II, mas também é sintomática de que os habitantes da terra têm um papel a desempenhar na protecção do reino. São estes que parecem ter a consciência de que não só Almançor representa uma ameaça séria, mas também que a região das Astúrias é o espaço protetor e matricial por excelência onde reis e santos podem descansar em paz. Este ponto de vista é apoiado por outra passagem da crónica, que refere a incapacidade de Almançor de penetrar nessa região<sup>39</sup>, e noutras passagens do *Corpus* e do *Liber Testamentorum*<sup>40</sup>. Descritas como «patria ipsa vallata asperitate moncium», as Astúrias são apresentadas como a região mais bem preparada para assumir a custódia dos bens preciosos do reino, fossem eles a Arca Santa e as suas inúmeras relíquias, que faziam de Oviedo uma nova Jerusalém e uma nova Toledo<sup>41</sup>, os

<sup>37</sup> LINEHAN, Peter – *History and Historians in Medieval Spain*. Oxford: OUP, 1993, p. 111. GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita*. Ob. cit., p. 290-294.

<sup>38</sup> É o caso da trasladação de Santo Isidoro para Leão, como veremos em seguida.

<sup>39</sup> *Rex Sarracenororum, sicut disposuerat, uenit cum exercitu magno et destruxit Legionem et Astoricam et Coiancam et circumadientes regiones deuastauit. Asturias, Galleciam et Berizum non intrauit.* (OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 66).

<sup>40</sup> ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *Patria Vallata Asperitate Moncium: Pelayo de Oviedo, el archa de las reliquias y la creación de una topografía regia*, «Locus Amoenus», 9 (2007-2008) p. 17-29.

<sup>41</sup> ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *Patria Vallata*. Ob. cit., p. 28. HENRIET, Patrick – *Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle*. Ob. cit., p. 238.

corpos dos reis asturo-leoneses, que lhe voltavam a outorgar o estatuto de *urbis regia*, ou ainda os restos mortais de mártires e bispos ibéricos, que conferiam ao território asturiano uma nova aura de santidade.

## 2 - *Historia Legionensis*

A *Historia Legionensis* (HL)<sup>42</sup> foi escrita durante a primeira metade do século XII, entre 1118 e 1135<sup>43</sup>. Conhecida até há pouco como *Historia Silense* (por se pensar ter sido escrita em São Domingo Silos) terá sido, em princípio, redigida em Santo Isidoro de León<sup>44</sup>. Propondo-se como uma biografia de Afonso VI, o redator vai proceder a um adiamento desse propósito através da introdução de três anápses: narração dos feitos dos francos no Nordeste da Península Ibérica, que culmina com a notícia da derrota dos exércitos de Carlos Magno em Saragoça; narração das “aventuras” de Afonso VI até se tornar senhor único dos reinos de Leão e Castela; enumeração da linhagem materna (leonesa) e paterna (navarra) do protagonista. Essa última digressão é também a mais longa: começa com os reinados dos dois últimos reis dos godos, Vitiza e Rodrigo, e termina no reinado de Fernando I, com a morte deste rei, sem nunca regressar à figura de Afonso VI. Por essa razão, considera-se que a crónica ficou inacabada.

A HL incorpora vários episódios ou segmentos que dão conta da interação entre reis e santos. As primeiras referências a este respeito derivam da historiografia asturiana do período de Afonso III, e prendem-se com a construção de edifícios religiosos por reis asturianos em favor de santos inumados no território que governam. Assim, por exemplo, é dito que Afonso III, manda construir uma igreja em Compostela, «super corpus beati Iacobi»<sup>45</sup>, e uma basílica em Sahagún,

<sup>42</sup> Uma nova edição crítica desta crónica foi recentemente publicada por José Estévez Sola na colecção *Corpus Christianorum*. Contudo, não nos foi possível consultá-la, pelo que citamos a partir da seguinte edição: *Historia Silense* (Ed. Justo Pérez de Urbel e Atilano González Ruiz-Zorrilla). Madrid: Ruiz-Zorrilla, 1959.

<sup>43</sup> Alguns dados permitem estabelecer um intervalo cronológico provável para a datação do texto. O autor da crónica refere o pontificado de Pascoal II (1099-1118) no passado e refere-se a Afonso VI como imperador (título que passou a estar vinculado a Afonso VII a partir de 1135, data da sua coroação). A mais recente contribuição para este debate deve-se a MARTIN, Georges – *Ordoño Sisnández, autor de la Historia Legionensis (versión revisada y aumentada)*, «e-Spania» (2018), parágrafo 22. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/28195>> [Consulta realizada a 24/08/2020], que defende que a autoria deste texto pode ser imputada a um membro da comunidade isidoriana, Ordonho Sisnandes, filho do alvazil de Coimbra, Sisnando Davides, activo entre os anos de 1118 e 1150.

<sup>44</sup> Outros autores consideram que este texto foi escrito no Mosteiro de Sahagún, como é o caso de CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, José María – *¿Cronica Silense o Cronica Domnis Sanctis?*, «Cuadernos de Historia de España», 63-4, (1980), p. 94–103, LINEHAN, Peter – *History and historians in medieval Spain*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 128, MCCLUSKEY, Raymond – *The Early history of San Isidoro de León (X-XII c.)*, «Nottingham Medieval Studies Journal» 38 (1994), p. 35–59 e, mais recentemente, HENRIET, Patrick – *L'Historia Silensis, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments*, «e-Spania», 14 (2012). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/21655>> [Consulta realizada a 23/08/2020].

<sup>45</sup> HL. Ed. cit., parágrafo 41, p. 151.

«super athletas Christi Facundum sciliced et Primitiuum»<sup>46</sup>.

Mas as mais significativas (em extensão e finalidade) referências dizem respeito a trasladações de relíquias de santos inumados em território sob domínio muçulmano ou à intervenção do Apóstolo Santiago, que garante o sucesso de Fernando I na conquista da cidade de Coimbra em 1064. Tratemos em primeiro lugar este episódio.

Durante o cerco de Coimbra, Fernando I pede a ajuda do Apóstolo no combate que trava pela referida cidade. A vitória é revelada antecipadamente em Santiago a um cético peregrino grego, que, ao ouvir os locais dizer que o Apóstolo tinha sido bom militar, lhes assegura a impossibilidade de tal convicção, pois Santiago não foi cavaleiro nem sequer teria montado a cavalo. Na noite seguinte, estando o peregrino de vigília na mesma igreja, tem uma visão de Santiago em que este mostra a sua faceta de cavaleiro: trazendo umas chaves na mão monta um cavalo imponente, comunicando ao peregrino que entregará a cidade sitiada a Fernando I no dia seguinte a uma hora específica<sup>47</sup>.

Este episódio, também atestado, embora com algumas diferenças, pelo *Liber Sancti Iacobi* (cap. XIX), destaca-se por se tratar do primeiro relato onde se representa Santiago não como peregrino/ou apóstolo pregador, mas como guerreiro de Cristo (*miles Christi*) e valoroso soldado (*strenuissimus miles*)<sup>48</sup>.

Não nos detendo nas questões em torno da função do peregrino grego e da iconografia da lenda<sup>49</sup>, importa aqui salientar os aspectos que dizem respeito à funcionalidade deste episódio na forma como Fernando I é retratado.

Desde a descoberta do túmulo no tempo de Afonso II, que Santiago se afirmava

<sup>46</sup> HL, Ed. cit., parágrafo 41, p. 151.

<sup>47</sup> *Fernandus in corruptibili carne positus, familiarem se diuine gratie esse per meritum vite nascebat, apostoli sugragia postulat, quatinus ad intercedendum piissimi magistri familiarem notissimum accedat. Pugnata itaque Fernandus rex apud Coybriam materiali gladio, pro cuius victoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat (...) venerat a Ierosolymis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctuque vigiliis et orationibus instabat. Cumque nostra loquela iam paulisper vteretur, audit indiēnas templum santum pro necessitatibus suis crebro intrantes, aures apostoli bonum militem nominando interpellare. Ipse uero apud semitipsum, non solum equitem non fuisse, imo etiam nec usquam equum ascendisse (...) subito in extasi raptus ei apostulus Iacobus, velud quasquam clauēs in manu tenens, apparuit, eumque alacri vultu aloquens ait: Heri, inquit, pia vota precancium deridens, credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse. Et hec dicens, allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Coybriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam horam se daturum (HL, Ed. cit., parágrafo 88, p. 191-192).*

<sup>48</sup> BREA, Mercedes – Santiago, de pescador y apóstol a caudillo militar. In RAMELLO, Laura; BORIO, Alex; NICOLA, Elisabetta (eds.) – *Par estude ou par acoustumance. Saggi offerti a Marco Piccat per il suo 65° compleanno*. Alessandria: Edizioni dell'Orso (I libri del Cavaliere Errante: Collana di culture, filologie e letterature romanze medieval), 2016, p. 110. Saliento outro trabalho sobre estes textos que não pude consultar: DESWARTE, Thomas – *St. James in Galicia (c. 500–1300): Rivalries in Heaven and on Earth*. In D'EMILIO, James (ed.) – *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*. Leiden: Brill, 2015, p. 477-512.

<sup>49</sup> Remeto, para esta questão, para o estudo de FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis – *Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional*, «Medievalism», 15 (2005), p. 141-143.

como patrono da realeza asturo-leonesa<sup>50</sup>, sendo inclusive invocado como protector em batalhas contra os muçulmanos ou contra cristãos rebeldes, um hábito que parece ter estado particularmente associado a Afonso III<sup>51</sup>. O que é curioso é que Fernando I não parece ter sido um rei próximo de Compostela durante grande parte do seu reinado, mas que essa distância relativamente à diocese galega se teria invertido nos últimos anos de vida do monarca, mais precisamente durante a fase das campanhas militares nas beiras<sup>52</sup>. Ora, com a conquista de Coimbra, Fernando I concede inúmeros benefícios à diocese de Compostela, uma dádiva que é atestada quer pela crónica, quer por fontes documentais. Desta forma, uma das funções da intervenção de Santiago tal como é relatada pela *HL* pode ser a de demonstrar que a eficaz intervenção do santo deve ser recompensada. Desta perspectiva, Fernando I é posto ao serviço dos interesses dessa diocese, um rei cuja exemplaridade passa pela generosidade para com as figuras e instituições religiosas<sup>53</sup>. Contudo, esta explicação não pode esgotar o sentido e a função do episódio, pois obriga a colocar uma questão para a qual uma resposta definitiva ainda não foi encontrada: por que razão uma crónica leonesa, redigida em Santo Isidoro, se interessaria por velar pelos interesses compostelanos?

Deixando este assunto de lado, centremos a atenção em outros aspectos ligados à figura de Fernando I em relação à dinastia régia que ele integra. Quando comparado com os seus antecessores, verifica-se que este episódio contribui para um câmbio na construção da imagem régia, que vai no sentido de conferir a este monarca ou, pelo menos, às suas acções, uma aura de sacralidade. Para tal se interpolou a lenda do peregrino grego no conteúdo da crónica, alterando os pormenores com vista a tornar mais gloriosa a acção conquistadora do rei<sup>54</sup>. A intervenção do Apóstolo Santiago na conquista da cidade de Coimbra por intercessão de Fernando I transforma esse feito em algo mais do que uma apropriação territorial com vista ao alargamento dos reinos de Leão e Castela. Ao contar com a intervenção do Apóstolo no desenlace da batalha, Coimbra é restituída também

<sup>50</sup> DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 104.

<sup>51</sup> DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 106.

<sup>52</sup> O mesmo pode ser dito do documento a que alude AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Fernando I y la sacralización de la Reconquista*, «Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval», 17 (2011) p. 75, nota 29, conservado no *Tumbo A* de Compostela e cuja expressão relativa ao pedido de ajuda de Santiago é idêntico ao que figura nos documentos de Afonso III. Pode dar-se o caso de Compostela estar a tentar forjar uma relação entre ambos os reis (Afonso III e Fernando I)? A hipótese é consistente com as campanhas militares de Fernando I, que conquistam cidades obtidas por este rei antes das campanhas de Almançor.

<sup>53</sup> Este episódio estabelece uma ligação entre Coimbra e a cidade de Santiago de Compostela, onde os restos mortais do Apóstolo se conservavam. Se essa ligação parece ter de facto existido, já que o território da “taifa” coimbrã foi fértil no culto a este santo pelo menos a partir do século X (GOMES, Saul – *Coimbra e Santiago de Compostela: aspectos de um inter-relacionamento nos séculos medievos*, «Revista Portuguesa de História», XXXIV (2000), p. 459), essa associação permite endereçar aqui outra questão, que diz respeito às jurisdições diocesanas: se é a um santo sediado na Galiza que se pode atribuir a conquista da cidade, poderá este episódio significar uma reivindicação, ainda que indirecta e velada, dos direitos de jurisdição sobre Coimbra, que fora sufragânea de Mérida mas na altura em que o episódio é escrito estava já sob a alçada de Braga? Fica a questão em aberto.

<sup>54</sup> FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis – *Santiago Matamoros*. Ob. cit., p. 145-146.

ao espaço da cristandade<sup>55</sup>, emprestando à fronteira política que então se desenha entre o reino de Leão e a Taifa Afrásida de Badajoz uma tonalidade religiosa mais vincada. Ao mesmo tempo, a participação de Santiago pode ser encarada como uma forma de transcender a mera conquista política, tornando a conquista de Fernando I num feito mais acabado que aquele empreendido pelos reis asturianos do passado que se tinham assenhoreado de Coimbra, nomeadamente Afonso III.

Esta mudança de paradigma no que toca ao modo como se encara a realeza ideal na Península Ibérica, seja ela provocada por necessidade política circunstancial ou porque corresponde de facto a uma alteração na escala de valores atinentes a essa função, acaba por se reflectir na imagem do santo. Como já foi dito, a presença de Santiago num contexto de guerra tem antecedentes. Contudo, nesses casos, o santo não participa na actividade bélica propriamente dita, exercendo antes uma função protectora. Este episódio representa, pois, um câmbio que outorga a Santiago um papel ofensivo na guerra, quando antes lhe cabia uma tutela defensiva<sup>56</sup>. Tal mudança, que resulta de uma influência francesa e de um ambiente cultural onde emerge uma «hagiografia de fronteira», marcada por uma ideologia em que a recuperação da terra da Hispânia se confunde com os princípios de um cristianismo expansionista<sup>57</sup>, acaba por tornar Fernando I num rei modelado sobre princípios diferentes daqueles que eram vistos como apanágio da realeza até então<sup>58</sup>. Assim, a correlação entre santo e rei tem também consequências no que diz respeito ao modelo de monarca que a crónica defende e que se centra no exercício da guerra contra o inimigo da fé, preconizando-se nesta crónica um modelo de rei que faz da guerra contra o mouro o seu eixo central de legitimação, por oposição a outro tipo de modelo régio ministerial, de tipo isidoriano associado precisamente ao rei que é destronado e morto por Fernando I: Vermudo III de Leão<sup>59</sup>.

Se o relato da intervenção de Santiago está relacionado com a valorização da Igreja de Santiago na conquista territorial empreendida pelos reis castelhano-leoneses, as outras passagens presentes neste texto também mantêm uma relação com esta questão.

O episódio em causa diz respeito à trasladação de Santo Isidoro de Sevilha em 1063

<sup>55</sup> «Existe todo un relato catequético acerca de la eficacia de la oración y los positivos efectos de la mediación del Apóstol sobre la sacralizada persona del rey que la solicita. La licitud del propósito que anima esa solicitud –restituir la ciudad a la fe de los cristianos» (AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Fernando I*. Ob. cit., p. 75).

<sup>56</sup> DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 106. Ensaia-se aqui um contraste com os santos tardo-antigos que costumam estar associados a uma cidade, um espaço fixo, que defendem a cidade de qualquer investida. Aqui o santo tem uma intervenção “atacante”. Essa evolução coincide com uma longa mudança de atitude da igreja relativamente ao papel da violência e da guerra justa que culminará na cristianização da cavalaria (cf. FLORI, Jean – *L’Idéologie du glaive: Préhistoire de la chevalerie*. Paris: Droz, 1984).

<sup>57</sup> HENRIET, Patrick – *Y a-t-il une hagiographie de la «Reconquête» hispanique (XIeXIIIe siècles)?*, «Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public», 33 (2002), p. 63-64.

<sup>58</sup> AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Reyes y obispos en la España altomedieval: el modelo ministerial de realeza (ss. VI-X)*. In GORDO MOLINA, Ángel; MELO CARRASCO, Diego (eds.) – *La Edad Media peninsular: (lexicología y lexicografía): aproximaciones y problemas*. Gijón: Trea, 2017, p. 21-38.

<sup>59</sup> Veja-se, a título de exemplo, a descrição que a *Crónica de Sampiro* dá de Vermudo III.

para o mosteiro de São João Baptista, situado na cidade de Leão. Esse evento foi de tal modo importante que acarretou a mudança de nome do mosteiro em causa, que, a partir do sepultamento das relíquias do bispo de Sevilha sob um dos seus altares, se passou a chamar mosteiro de Santo Isidoro.

O episódio contido na crónica baseia-se num relato prévio, conhecido como *Translatio Sanctii Isidori*, e que teria sido redigido pouco tempo depois da ocorrência da *translatio*, ainda no século XI<sup>60</sup>. Contudo, a *HL* não copia fielmente este texto, apresentando diferenças dignas de nota<sup>61</sup>. Uma delas diz respeito ao papel representado por Fernando I, que é mais destacado na *HL* do que na *Translatio*. A crónica diz-nos que, depois de uma incursão na Bética, Fernando I pede ao rei mouro de Sevilha, que lhe seja entregue o corpo da mártir Santa Justa para ser sepultado em Leão, na igreja reservada ao próprio rei<sup>62</sup>. Deslocam-se então a Sevilha os bispos Alvito de León e Ordonho de Astorga. Alvito é visitado uma primeira vez em sonhos por Isidoro de Sevilha, que lhe anuncia que em vez de levar os despojos mortais de Santa Justa para León, deve levar o seu corpo. Confirma depois essa primeira visão com duas novas aparições, na última das quais indica ao bispo de Leão onde está o corpo enterrado, ao mesmo tempo que o avisa da sua morte iminente. O corpo de Isidoro é depois descoberto no lugar esperado pelo perfume que emana. Na preparação para a partida do cortejo, o rei da taifa de Sevilha, Al-Mutadid, lamenta a perda para a cidade de tão ilustre figura. À chegada do cortejo a Leão, Fernando I faz-lhe uma grande recepção e coloca o corpo na Basílica que ele próprio havia reconstruído<sup>63</sup>.

Em primeiro lugar, vejamos os aspectos subjacentes à construção narrativa do episódio, para depois discutirmos as implicações do mesmo no que toca aos propósitos ideológicos da crónica.

Para além das questões relativas à participação dos bispos nesta embaixada, o aviso dado por Isidoro a Alvito relativamente às circunstâncias da sua morte e da importância do perfume como mecanismo que guia os clérigos até ao túmulo de Isidoro já tratadas

<sup>60</sup> WEST, Geoffrey – *La Traslación del cuerpo de San Isidoro como fuente de la Historia llamada Silense*, «Hispania Sacra», 27 (1974), p. 365-371.

<sup>61</sup> GUIANCE, Ariel – *Dormivit Beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla*, «Edad Media revista de historia», 6 (2003-2004), p. 48.

<sup>62</sup> *Fernandus uero rex ex more humanas miseratus angustias, dum precibus gaudendi barbari flectitur omnes ydoneos viros ex ibernis accersiri iubet quorum consilio disponat quem finem supplicationibus regis Maurorum ponat. At ubi consultum erat ex consilii decreto, et munera recipit et corpus martiris beate Iuste, que olim Yspali cum corona martirii perrexit ad Christum, aqtinuis eam ad Legionensem urbem transferat, redi sibi inperat (...)* (*HL*. Ed. cit., parágrafo 95, p. 198).

<sup>63</sup> *Ordonius autem Astoricensis episcopus et omnis exercitus, accepta gleba beati Ysydori et corpore Legionensis presulis, iam ad regem Fernandum repedare festinebant, cum ecce rex, sarracenorum supradictus Benahabet cortinam miro opere contextam super sarcofagum beati confessoris iactauit, atque ex imo pectore magna emittens suspiria dixit: En ab hinc, Ysidore, vir Venerande, recedis: ipse tamen nosti tua qualiter et mea res est (...). Legati uero cum tanto dono celsitus misso iter arripientes, ad propria sunt reuersi. In reditu quorum gloriosissimus rex Fernandus (...) cuius tantum corpus in basilica beati Iohannis Baptiste, quam isdem serenissimus rex (...) Legionem nouiter fabricauerat, reposuit.* (*HL*. Ed. cit., parágrafo 100, p. 202-203).

por outros investigadores<sup>64</sup>, importa destacar que a questão da troca das relíquias de um santo por outras, que obedece a um esquema profético em que cabe ao próprio santo decidir qual o lugar onde deve repousar até ao juízo final. Na prática, este episódio atribui ao próprio Isidoro a “vontade” de abandonar o espaço governado por um rei muçulmano, onde até então residira, para ingressar no espaço cristão. Nos moldes em que este episódio ocorre, a decisão de Isidoro isenta a trasladação de uma potencial acusação de roubo ao mesmo tempo que serve como recompensa quer para a cidade de Leão, que assim se vê na posse das relíquias de uma figura com alguma importância e para Fernando I, cujos esforços bélicos resultam na submissão económica dos reinos taifa<sup>65</sup>, como na atestação providencial de que este rei parece ter a capacidade de unir sob a sua autoridade a Península Ibérica como Isidoro a conheceu.

Por outro lado, a origem étnica das duas figuras também é relevante e justifica plenamente a troca efectuada: Justa era uma mártir romana, ao passo que Isidoro era membro da *gens* goda. Enquanto bispo de Sevilha, conheceu uma Península unida sob a autoridade dos reis visigóticos. Paralelamente ao exercício das suas funções pastorais, também teve uma conhecida intervenção política e intelectual na Espanha do seu tempo<sup>66</sup>. Por ambas vias, simboliza a unidade territorial da Península sob o catolicismo, adoptado pelos visigodos a partir de Recaredo, ideia que a crónica acolhe favoravelmente em várias passagens<sup>67</sup>. Se aceitarmos que Isidoro traz à memória esse passado visigótico e católico, então, através da trasladação de Isidoro da cidade de Sevilha para Leão, esta última assume-se como uma possível capital de uma península unida, isto é, na capital de um novo reino goda. Pode então dizer-se que a inclusão de tal relato na *HL* vai de par com a visão política neogotísta que a *Historia Legionensis* promove e que herda em parte da historiografia asturiana produzida durante o reinado de Afonso III das Astúrias<sup>68</sup>. Este episódio de carácter hagiográfico é posto ao serviço da legitimação de Fernando I como rei de Leão, reino que herda apenas por afinidade, dado que o acesso ao trono é feito por via do casamento com Sancha de Leão, filha de Afonso V e irmã de Vermudo III e é

<sup>64</sup> GUIANCE, Ariel – Dormivit Beatus Isidorus. Ob. cit. p. 46-49.

<sup>65</sup> Para a questão das párias veja-se a dissertação recente de NEGRO CORTÉS, Adrián Elías – *Las parias: política, ideología y explotación económica del enemigo musulmán (s. XI - s. XV)*. Tese de doutoramento em História Medieval apresentada à Universidade da Estremadura a 7 de outubro de 2019, p. 172-301. Disponível em: <http://dehesa.unex.es/handle/10662/9821?mode=full>. [Consulta realizada a 23/09/2020].

<sup>66</sup> Para a biografia e o percurso intelectual de Isidoro de Sevilha, veja-se FONTAINE, J. – *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols, 2000.

<sup>67</sup> HENRIET, Patrick – *Un exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIIe siècles)*. In DERWICH, Michel; DMITRIEV, Marek (dirs.) – *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*. Wrocław: Larhcor, 1999, p. 78.

<sup>68</sup> Para o goticismo nas crónicas asturianas veja-se, entre outros: MARAVALL, José Antonio – *El Concepto De España En La Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 299-326) e a tese de LE MORVAN, Gaël – *Le mythe néo-wisigothique dans la culture historique de l'Espagne médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Paris-Sorbonne, 2013, p. 28-73.



consonante com outras estratégias que a crónica emprega para o mesmo efeito<sup>69</sup>.

Mas o episódio da trasladação de Isidoro de Sevilha para Leão pode ser lido em consonância com outra que também implica uma escolha consciente do lugar de sepultamento: a do próprio Fernando I, que, de acordo com a crónica, prescinde, por vontade própria, de ser sepultado em São Pedro de Arlanza, um mosteiro castelhano da sua eleição, para se fazer enterrar em Santo Isidoro de Leão. Ora, a essa aproximação não se pode negar importância e significação políticas, já que ela concorre para a afirmação da visão neogotocista que a crónica mostra, para além do aspecto relacionado com a re-fundação de um novo panteão régio que ambas as trasladações acarretam. Assim, tanto o motivo da decisão como o da inumação fazem convergir rei e santo por para o mesmo espaço, o mosteiro de Santo Isidoro. Esta união materializa-se na morte exemplar de Fernando I, que a crónica descreve detalhadamente, e na alusão ao enterramento do rei nesse espaço.

A trasladação de Santo Isidoro parece replicar uma estratégia legitimatória já utilizada pela *HL* noutra passagem, onde também se refere a aquisição dos restos mortais de um santo provenientes de territórios sob o domínio muçulmano e que evocamos aqui brevemente pelas semelhanças com o relato que acabamos de abordar. Trata-se da trasladação do mártir cordovês Pelaio, promovida por Sancho I, com o conselho da sua irmã Elvira, a primeira senhora do Infantado leonês. A crónica diz que, de acordo com o conselho desta, Sancho decide enviar mensageiros a Córdova para que resgatem o corpo do mártir Pelaio. Logo depois, alude-se à morte de Sancho I, tendo a trasladação ocorrido já durante o reinado do seu filho e sucessor Ramiro III, à data ainda menor de idade<sup>70</sup>.

A referência à menoridade de Ramiro III nesta passagem é significativa, pois indicia que a trasladação de Pelaio de Córdova para Leão terá sido de facto realizada sob a supervisão da sua tia Elvira. Como senhora do infantado e irmã de rei<sup>71</sup>, Elvira encarrega-

<sup>69</sup> Enquanto castelhano-navarro que ascende ao trono leonês em circunstâncias duvidosas (vence e mata o cunhado, Vermudo III, na batalha de Tamarón), Fernando I é “transformado” em godo através de diferentes estratégias (políticas, genealógicas, simbólicas). Para este assunto, veja-se LE MORVAN, Gaël – *Le néo-wisigothique*. Ob. cit., p. 60-66 e GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita*. Ob. cit., p. 261-263.

<sup>70</sup> *Rex uero Santius salubere inuit consilium una cum sorore sua Geluira, ut nuncios mitteret Cordubam, et peteret corpus sancti Pelagii martiris, qui martirum accepit in diebus Ordonii principis, sub rege arabum Abderrahaman, era DCCCCCLXIII. Et dum legatos illis pro pace et ipsius corpore sancti miserunt (...) [Morte de Sancho I] (...) Era MV. Sancio defuncto, filius eius Ramirus habens a nativitate anos quinque suscepti, regnum patris sui, continens se cum consilio amite sue domne Geloira, deuote Deo ac prudentissime, habuit pacem cum sarracenis et corpus sancti Pelagii ex eis recepit, et cum religiosis episcopis in ciuitate Legionensy tumulauit (HL. Ed. cit., parágrafo 27-28, p. 170-171).*

<sup>71</sup> Sobre o Infantado ver HENRIET, Patrick – *Deo votas. L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des Xe-XIIe siècles*. In HENRIET, Patrick; LEGRAS, Anne Marie (eds.) – *Au cloître et dans le monde. Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, Paris: PUP-S, 2000, p. 189-203; HENRIET, Patrick – *Infantes, Infantaticum. Remarques introductives*, «e-Spania», 5 (2008). Disponível em: <<http://e-spania.revues.org/document12593.html>> [Consulta realizada a 22/09/2020]. MARTIN, Therese – *Hacia una clarificación del infantazgo en tiempos de la reina Urraca y su hija la infanta Sancha (ca. 1107-1159)*, «e-Spania», 5 (2008). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/12163>> [Consulta realizada a 22/09/2020]; REGLERO DE LA

se de assegurar a legitimação de uma transição política que podia ser encarada como problemática, já que previamente o seu irmão Sancho conquistara Leão ao meio irmão de ambos, Ordonho III, obrigando-o a procurar refúgio em Burgos, de onde é depois expulso para junto dos sarracenos. A trasladação de São Pelaio (um santo homónimo do fundador dos reis asturo-leoneses), que viria a dar nome ao mosteiro, não apenas representa uma forma de consagrar a legitimidade política do novo rei, como transforma a cidade de Leão na sucessora de Covadonga e de Oviedo. O mesmo processo é visível na trasladação de Isidoro de Sevilha. Um rei cuja legitimidade dinástica pode ser posta em causa, socorre-se da trasladação dos restos mortais de um santo para que lhe seja conferida essa legitimidade suplementar. Com uma mudança assinalável: se, no caso de Sancho I e Ramiro III, a alusão à trasladação de São Pelaio para Leão indicia o estabelecimento de uma relação entre esse rei e a fundação de um novo panteão régio num novo espaço com o beneplácito de uma figura feminina da sua parentela, a trasladação de santo Isidoro de Sevilha para León, promovida por Fernando I, vem criar outro tipo de vínculo e de legitimidades que, neste caso, não passa pela autoridade da sua mulher, Sancha. Não deixa de ser intrigante esta posição, dado que este texto terá sido redigido durante o reinado de uma rainha, Urraca I, e consagra um protagonismo político assinalável a outras figuras femininas, nomeadamente a Urraca Fernando, filha de Sancha e de Fernando I<sup>72</sup>.

### *Chronica Naierensis*

Pertencente ao género das crónicas universais, a *Chronica Naierensis* (CN)<sup>73</sup> terá sido redigida em meios ligados ao mosteiro cluniacense de Santa Maria la Real, situado na zona da Rioja, durante o reinado de Afonso VIII (1155-1214), mais concretamente entre 1173 e 1194<sup>74</sup>. A matéria narrada começa com a descrição das diferentes idades

---

FUENTE, Carlos – *Omnia totius regni sui monasteria: la Historia Legionense, llamada Silense y los monasterios de las infantas, «e-Spania»*, 14 (2012). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/21775>> [Consulta realizada a 2/09/2020]; CAYROL BERNARDO, Laura – *De infantas, Domnae y Deo votae. Algunas reflexiones en torno al infantado y sus señoras, «Symma»*, 3 (2014), p. 129-146. REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *El Infantado monástico del espacio a la memoria*. In ARIAS GUILLÉN, Fernando; MARTÍNEZ SOPENA, Pascual (coord.) – *Los espacios del rey: poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*. Donostia: Universidad de País Vasco, 2018, p. 419-436.

<sup>72</sup> MARTIN, Georges – *Hilando un reinado. Alfonso VI y las mujeres, «e-Spania»*, 10 (2010), parágrafos 7-29. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/20134>>. [Consulta realizada a 28/09/2020]; FERREIRA, Maria do Rosário – *Entre conselho e incesto: a irmã do rei, «e-Spania»*, 12 (2011). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/20879>> [Consulta realizada a 28/08/2020]. KLINKA, Emmanuelle – *Entre hermanos, la difícil sucesión de Fernando I*. In NIETO SORIA, José Manuel; VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (coord.) – *Pacto y consenso en la cultura política peninsular: (siglos XI al XV)*. Madrid: Sílex, 2013, p. 43-63. GOMES – *O rei na escrita*. Op. cit., p. 268-270.

<sup>73</sup> Cito a partir da seguinte edição: *Cronica Naierensis* (Ed. Juan Estévez Sola). In *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Chronica Hispana saeculi XII, Pars II)*. Turnhout: Brepols, vol. 71A, 1995.

<sup>74</sup> A relação deste texto com Cluny tem sido apreciada sob várias perspectivas. UBIETO ARTETA, António – *Crónica Najerense*. Valência: Anubar, 1966, p. 25-39 atribui-lhe uma origem francesa e cluniacense, enquanto que PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino – *Observaciones sobre el autor, los motivos y ellugar de redacción de la Crónica*

do mundo e termina com a morte de Afonso VI em 1109. Este texto apresenta-se dividido em três livros: o primeiro começa por elencar as várias idades do mundo, as genealogias bíblicas e episódios da história antiga para depois se reportar à história dos godos, relatando a sucessão dos seus reis até à queda do reino visigótico e a vinda dos mouros para a Península Ibérica. O segundo livro é dedicado aos reis asturo-leoneses de Pelai a Vermudo III e termina com o relato da morte do Infante Garcia em Leão e o casamento de Sancha de Leão com Fernando, filho de Sancho III de Navarra. Por fim, o terceiro livro começa com a genealogia dos reis de Navarra e termina com a morte de Afonso VI<sup>75</sup>.

A crónica contém inúmeros episódios relativos à acção de santos ou à sua relação com figuras régias que herda da historiografia anterior<sup>76</sup>. Assim sendo, esta crónica inclui os episódios que tratamos acima a propósito da *Chronica Pelagiana* e da *Historia Legionensis*, para além de outros que conserva dessas e de outras fontes usadas, como é o caso do episódio da intervenção de Santa Eulália de Mérida quando Teodorico tenta saquear a cidade<sup>77</sup>, ou do castigo sofrido por Ágila por ultrajar a igreja do mártir Acisclo<sup>78</sup>, ambos atestados por Isidoro de Sevilha, e as referências às construções de igrejas e capelas para alguns mártires e santo por parte dos reis asturianos Afonso II<sup>79</sup> e Afonso III<sup>80</sup>, informação proveniente de um texto da família da *Historia Legionensis*<sup>81</sup>.

Mas talvez o episódio mais interessante do ponto de vista da apreciação da relação

---

*Najerense*, «Cuadernos de investigación histórica», vol. 9-2 (1983), p. 26) vê esta crónica como o trabalho de um monge castelhano formado em Cluny ou com um conhecimento apurado do espaço e sociedades franceses. Outros (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro – *Ideología política y crónicas monásticas: La concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo XII*, «Anuario de Estudios medievales», 30/2 (200) p. 681-734); ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. In *Crónica Naiarenis* (Ed. e trad. José Estévez Sola). Madrid: Akal, 2003, p. 32); KLINKA, Emanuelle – *Chronica naiarenis: de la traición a la exaltación*, «e-Spania», 7 (2009). Disponível em: <<http://e-spania.revues.org/18934>>. [Consulta realizada a 02/09/2020] consideram-na ligada a um mosteiro cluniacense, embora não necessariamente o de Santa Maria la Real. REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *La Crónica najerense, Santa María de Nájera y Cluny*, «e-Spania», 7 (2009). Disponível em: <<http://e-spania.revues.org/18162>> [Consulta realizada a 05/08/2020], retoma em parte as conclusões de Menéndez Pidal, atribuindo a sua autoria a um monge desse mosteiro ou a clérigo ao serviço de Afonso VIII embora com um vínculo a esse mosteiro.

<sup>75</sup> Esta divisão formal expressa uma separação semântico-ideológica da história que se prende com os objectivos da crónica: o de apresentar a dinastia castelhana como continuadora e sucessora da dinastia leonesa. Como tal, faz coincidir o final de cada livro com o fim de uma determinada entidade político-territorial: o primeiro termina com o fim do reino visigótico, o segundo com fim do reino de Leão, de modo a assegurar a plena legitimidade do reino castelhano.

<sup>76</sup> O Livro I, que se baseia estruturalmente nas Crónicas de Isidoro e é pontuado por adendas provenientes de outros textos, como a *Chronica Bizantina-Arabica*, o *Biclarense* e a *Historia Scholastica* de Pedro o Comestor (ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. Ob. cit., p. 15). O Livro II baseia-se sobretudo na *Crónica de Afonso III*, na versão *Rotense* e na *Crónica de Sampiro*. O terceiro utiliza como estrutura um texto aparentado com a *Historia Legionensis* e para os capítulos finais, a *Crónica Pelagiana*.

<sup>77</sup> *CN*. Ed. cit., L1, cap. 176, p. 85).

<sup>78</sup> *CN*. Ed. cit., L1, cap. 184, p. 89).

<sup>79</sup> *CN*. Ed. cit., L2, cap. 15, p. 107).

<sup>80</sup> *CN*. Ed. cit., L2, cap. 18, p. 114).

<sup>81</sup> Para esta questão ver ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. Ob. cit., p. 21-22.

entre reis e santos na historiografia seja aquele protagonizado por Afonso VI e São Hugo, abade de Cluny entre 1049 e 1109 e canonizado em 1120. Este ocorre no contexto das guerras entre Afonso VI e o seu irmão Sancho, rei de Castela, quando Afonso VI é prisioneiro do irmão. Estando no cárcere, envia um pedido a São Hugo para que interceda e reze pela sua libertação, evocando a relação de amizade mútua entre Fernando I e Cluny. As rezas surtem o efeito desejado, e o rei cativo recebe a visita do Apóstolo Pedro, que o informa de que recuperará a liberdade e que herdará o reino. São Pedro visita depois Sancho em sonhos, onde o ameaça com uma morte dolorosa, caso não liberte o irmão, o que este faz imediatamente. Na manhã seguinte, ordena-lhe que deixe o reino, e Afonso VI parte para Toledo<sup>82</sup>.

Em traços gerais, a inserção, na *CN*, de um episódio onde o futuro rei de Leão e Castela recorre à ajuda de Cluny para se libertar do cativeiro traduz a influência que Cluny tinha no redactor da obra: não só por via do papel desta instituição na legitimação do destino risonho de Afonso VI, que se vê sancionado por intervenientes celestiais<sup>83</sup>, mas também pelo recurso a fontes de matriz cluniacense, já que este episódio se baseia numa combinação de elementos procedentes de vários relatos hagiográficos dedicados a São Hugo de Cluny, conhecidos como *Vita Hugonis*<sup>84</sup>. Contudo, o texto contém diferenças reveladoras em relação às suas fontes, algumas das quais foram já notadas por outros investigadores, e cujas conclusões retomamos em seguida.

Relativamente fácil de explicar é a diferença relativa ao processo de libertação de Afonso VI. Nas *Vitae*, menciona-se a libertação de Afonso VI logo após o aparecimento de São Pedro a Sancho. Na versão najerense, esse processo de libertação tem duas etapas: primeiro, Sancho manda libertar Afonso VI e manda-o partir («Surgens ergo ocius uehementius exturbatus, uocatis satellitibus, ad fratrem audit; a uinculis illum soluit; quo illum libeat, ire mandat»). Essa informação repete-se logo de seguida («fratrem

---

<sup>82</sup> *Adefonsus autem Cluniacum misit, rogans et exorans Beatum Hugonem abbatem eiusque sanctissimum conuentum, quatinus ob recordationem mutui amoris quem cum patre ipsius rege Fernando habuerat, pro eius liberatione Dei misericordiam innocaret. Quibus assidue oratione pro eo incumbentibus, ecce quadam nocte clauiger celi Beatus Petrus apostolus per quandam episcopum Aldefonso innotuit qualiter instantia precum sancti Hugonis suorumque pulsatus, in breui ipsium proprie redderet potestati, et in regnum paternum nichilominus sublimaret. Transactis itaque paucis diebus, rursus idem celi clauiger regi Santio noctu terribiliter apparuit et mortem illi grauissimam, nisi fratrem dimitteret, intemptauit. Surgens ergo ocius uehementius exturbatus, uocatis satellitibus, ad fratrem audit; a uinculis illum soluit; quo illum libeat, ire mandat. Et sic lectum petit denuo dormiturus. Facto autem die, expergefacter de lecto surrexit; fratrem suum iubet ad se uelociter accersiri et, nisi a regno discedat maturius, grauioribus illum retrudendum uinculis minitatur. Quod ille metuens Toletum fugit, uno tantum milite scilicet Petro Ansurez eius nutricio comitatus, ubi ab Almemone Toletano rege gratanter susceptus nouem apud eum mensibus honorifice commoratus». (*CN*. Ed. cit., L3, cap. 15, p. 173-174).*

<sup>83</sup> BAUTISTA, Francisco – *Sancho II y Rodrigo Campeador en la Chronica Naierensis*, «e-Spania», 7 (2009), parágrafo 21. Disponível em: <http://e-spainia.revues.org/18101> [Consulta realizada a 13/09/2020].

<sup>84</sup> BAUTISTA, Francisco – *Sancho II*. Ob. cit., parágrafo 20.. Existem pelo menos três relatos dedicados a Hugo de Cluny. O primeiro é da autoria do monge da mesma instituição, chamado Gilo, publicada como anexo em L'HUILLIER, Albert – *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny, 1024-1109*, Solesmes, 1888, p. 574-617. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30815744q> [Consulta realizada a 10/09/2020].

suum iubet ad se uelociter accersiri et, nisi a regno discedat maturius, grauioribus illum retrudendum uinculis minitatur»). Este desdobramento explica-se pela necessidade de harmonizar a informação que recebe das várias *Vitae* (libertação incondicional, durante a noite, pressionado pelo medo do castigo formulado pelo Apóstolo) com a informação aportada por outras fontes sobre o exílio e estadia de Afonso VI em Toledo, tema que a *CN* trata com algum detalhe mais adiante<sup>85</sup>.

No essencial, esta pequena mudança não tem impacto no esquema narrativo que a versão najerense herda das *Vitae Hugonis*. Mais importante, porque implica uma refuncionalização do episódio relativamente à sua fonte, é a eliminação da referência à duplicação e pagamento de um censo por Afonso VI a Cluny como recompensa pela sua libertação<sup>86</sup>.

Tanto na versão historiográfica como na versão hagiográfica, destaca-se, pela sua centralidade, a questão da intercessão. Se esta qualidade é comum em figuras de santos, em Cluny, ela está normalmente associada aos ofícios litúrgicos rezados pelos defuntos, um dos dos pilares centrais da eclesiologia cluniacense<sup>87</sup>. Contudo, neste caso, Hugo de Cluny intervém, não na promoção da ascensão celestial das almas, mas na resolução de uma questão política concreta: a guerra entre Afonso VI e Sancho II. Nesse sentido, a *CN*, tal como as *Vitae Hugonis*, constitui um bom exemplo de uma hagiografia progressivamente “historicada”, onde o santo interage com o mundo e se imiscui na resolução de conflitos.

Ora o que distingue ambos os relatos, diz fundamentalmente respeito à forma como o episódio da intercessão pela libertação de Afonso VI é funcionalizado. Nas “*Vitae*”, tinha duas implicações: mostrar que os reis de Leão e Castela reconhecem uma dívida para com Hugo de Cluny, e que o pagamento dessa dívida através de uma dádiva monetária era usado pelo abade no sustento dos pobres, seguindo o preceito cristão da caridade<sup>88</sup>. Assim, o episódio é demonstrativo da capacidade do abade de Cluny para prover a abadia de recursos oriundos provenientes do reconhecimento dos reis, o que lhe possibilita a prática de boas obras, e o episódio constitui um exemplo do funcionamento da economia da dádiva em contexto medieval<sup>89</sup>.

Que consequências decorrem da eliminação da referência ao pagamento do censo na *Chronica Naierensis*, do ponto de vista da relação entre o rei e Hugo de Cluny? Dado

<sup>85</sup> BAUTISTA, Francisco – *Sancho II*. Ob. cit., parágrafo 21, nota 49.

<sup>86</sup> Pedido de Afonso VI + intercessão de Hugo e dos seus monges + intervenção do Apóstolo Pedro + concessão do pedido + reconhecimento de Afonso VI através de oferenda.

<sup>87</sup> IOGNA PRATT, Dominique – *Éclésiologie et système ecclésiastical clunisiens*. In *Études Clunisiennes*, Paris: Éditions A. et J. Picard, 2002, p. 16.

<sup>88</sup> Ver GUERREAU-JALABERT, Anita – *Caritas y don en la sociedad medieval occidental*, «Hispania. Revista Española de Historia», 60/1/204 (2000), p. 27-62.

<sup>89</sup> Saliento os trabalhos de Eliana Magnani sobre o dom em contexto medieval e aplicado a Cluny: MAGNANI, Eliana – *Les médiévistes et le don: Avant et après la théorie maussienne*, «Revue du MAUSS», 31/1 (2008), p. 525-544.

que o propósito que presidiu à inclusão deste episódio nas várias hagiografias dedicadas a Hugo de Cluny teria sido o de lembrar Afonso VII do pagamento do censo prometido e pago a Cluny pelos seus antepassados<sup>90</sup>, pode dizer-se que ao eliminar essa referência, o episódio cronístico se reequilibra em favor dos reis de Castela. O seu propósito deixa de ser o de garantir um pagamento régio à abadia de Cluny para passar a legitimar o percurso político de Afonso VI, antepassado de Afonso VIII. A presença deste episódio nos moldes acima descritos implica também uma reescrita da lógica da intercessão: ela vem desobrigada de qualquer retribuição por parte do monarca, que beneficia assim livremente da acção intercessora de São Hugo, o que é consistente com a visão globalmente favorável que este texto apresenta da monarquia castelhana<sup>91</sup>.

### Conclusões

As crónicas castelhana-leonesas contêm vários episódios protagonizados por reis e santos, de onde se podem salientar três tipos: confronto directo, trasladação e intercessão. O protagonismo outorgado às figuras religiosas nestes relatos serve, na maior parte dos casos, como sustentação de uma ordem política em perigo e que se quer preservar, ou como forma de legitimar mudanças de poder problemáticas. Não raro, tanto a aceitação como a rejeição se traduzem quer na exaltação de determinadas figuras régias, quer na condenação de outras a partir do contraste individualizado entre o rei e o santo. Em episódios onde o rei e o santo interagem em vida, este último encarna as virtudes próprias dos que levam uma vida ascética, servindo assim, quer directamente, por acusação verbal, quer indirectamente, através de acções específicas, de contraponto moral aos maus comportamentos exibidos pelos reis. Os exemplos individuais representam um afastamento das duas ordens, sacra e régia, ganhando a primeira um ascendente moral sobre a segunda.

No que toca aos relatos de trasladações, estes comprovam a importância simbólica de uma economia de circulação de relíquias. Tanto o poder legitimador que a presença dos restos mortais do santo num determinado espaço oferece, como a sua ligação às figuras que ordenam uma trasladação não destoam do resto da cristandade ocidental, cumprindo na íntegra a sua função político-religiosa. O que é particular do espaço ibérico é a relação directa da trasladação de relíquias com os reinos muçulmanos meridionais. Seja por invocar a iminência de uma guerra, ameaçando as relíquias de destruição, seja porque os vínculos políticos criados em tempo de paz contemplam a apropriação de uma

---

<sup>90</sup> O pagamento desse censo garantiu a Fernando I a sua recordação na liturgia cluniacense. Para detalhes sobre esse aspecto veja-se BISHKO, Charles – *Liturgical Intercession at Cluny for the king-emperors of León*, «Studia Monastica», III (1961) Abadia de Montserrat. Disponível em: <<http://libro.uca.edu/monastic/monastic7.pdf>> Consulta realizada a 10-10-2020.

<sup>91</sup> REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *La Crónica najerense*. Ob. cit., parágrafos 50-51.

considerável e variável porção de bens por parte dos reis cristãos, nos quais se incluem as relíquias, o facto é que estas funcionam como testemunhos improváveis de contactos entre dois mundos. Neste sentido, seria interessante comparar a tradição narrativa peninsular em torno das trasladações com outras provenientes de zonas de fronteira do Mediterrâneo oriental. Em termos mais específicos, pode dizer-se que a trasladação de mártires na *Historia Legionensis* funciona, ao contrário do que sucedia na *Chronica Pelagiana*, não como a representação de um espaço seguro de custódia de monarcas e de santos do passado, mas como um pilar de sustentação de uma ordem política nova, visando legitimar transições de poder pouco ortodoxas. Na ausência de uma legitimidade genealógica ou dinástica sem máculas, determinadas figuras alcançam o estatuto político desejado também por via das trasladações de relíquias.

O terceiro tipo de episódios identificado – a intercessão – também concorre para o propósito legitimatório. A protecção que um santo consagra a uma figura régia que o evoca estende-se a toda uma comunidade que beneficia indirectamente do favorecimento político que lhe é concedido. Nas narrativas historiográficas, a intercessão é colocada ao serviço do monarca, não estando este sempre obrigado a uma retribuição.

Em suma, estes textos apresentam uma mudança relativamente ao modo como se representa a relação orgânica entre santos, batalhas, reis e conquistas. Espelhando ou não lutas diocesanas, e mesmo tendo em conta que a existência de santos militares é antiga, o certo é que este período conhece a militarização de santos que não tinham até então uma tradição deste tipo, tradição que parece ter começado com relatos oriundos de meios franceses – o que é porventura significativo quanto ao rumo da transformação que neles se evidencia. São textos onde se cruzam vários mundos: o dos vivos e o dos mortos, o do sagrado e o do profano, o do sul muçulmano e o do Norte além-Pirenaico. Neles se reflecte uma mudança de poderes e mentalidades políticas na Península Ibérica, onde a recuperação do passado visigótico como ideologia se combina com a introdução de novas formas de legitimação política.

Artigo recebido em 10/10/2020

Artigo aceite para publicação em 27/11/2020