

Por detrás de Santiago e além das feridas bélicas **Mitologias perdidas da função guerreira**

Este estudo enquadra-se numa investigação mais vasta, sobre a natureza e funções dos motivos sagrados e sacralizadores a que se recorria em ocasiões de guerra, ou por parte de grupos guerreiros da sociedade medieval portuguesa, nomeadamente as linhagens nobres e os participantes na conquista dos territórios norte-africanos¹. As batalhas foram quase sempre momentos desencadeadores do apelo a forças sobrenaturais, em diferentes civilizações; e os cenários de guerra funcionam, para o historiador, como quadros de ressurgimento de relevantes estruturantes mentais.

Depois da análise de motivos inseríveis na religiosidade cristã, tentaremos agora alcançar um conjunto de outros, igualmente sacralizadores da acção bélica, mas desta feita com origens menos claras. Tinham como denominador comum o elogio da força física e mesmo a crença, ainda que obscurlecida, em capacidades/poderes sobrenaturais dos guerreiros. Coexistiam e entrelaçavam-se, em primeiro lugar, com as suas versões religiosas de total contorno cristão: a santidade guerreira, a ascensão imediata ao Paraíso dos mortos em conflitos militares contra os muçulmanos, a existência de patronos santos que haviam também eles desempenhado funções bélicas, por fim as aparições milagrosas em momentos cruciais das batalhas. Depois, com fórmulas de âmbito legal, nomeadamente a recompensa militar enquadrada pelo poder régio, que evoluiu da partilha do saque até ao reconhecimento dos efeitos

¹ M^a de Lurdes Rosa, "As feridas do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média", in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães. Câmara Municipal de Guimarães/ Universidade do Minho, 1997, vol. 3, pp. 83-123; id., «Mortos - "tidos por vivos": o tribunal régio e a capacidade sucessória das «almas em glória» (campanhas norte-africanas, 1472-c. 1542), *Anais de História de Além-mar*, vol. VI, 2005, pp. 9-46; id., "Velhos, novos e mutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)", *Lusitania Sacra*, vol. 18, 2006, pp. 13-85; id., "Vom Hieligen Grafen zum Moriskens-Märtyrer: Funktionen der Sakralität im Kontext der nordafrikanischen Kriege (1415-1521)", in *Novos Mundos- Neue Welten. Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen*, ed. Michael Kraus, Hans Ottomeyer, pp. 89-105, Berlin/ Dresden. Deutsches Historisches Museum/ Sandstein Verlag, 2007 (tradução portuguesa em «Do «santo conde» ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)», http://www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Maria_de_Lurdes_Rosa.pdf).

legais do “martírio”², passando pelas remunerações fixas e pelas compensações de diversa ordem, nomeadamente por feridas físicas³.

Defendemos, no entanto, que aqueles motivos mantiveram uma relativa autonomia em relação a estas manifestações normalizadas, surgindo algumas vezes de forma claramente distinta – mesmo em conflito com elas –, outras nem tanto, mas sendo possível discernir os significantes originais e os processos de alteração. O nosso objectivo é descrever os principais conjuntos de motivos e propor uma hipótese de referenciação aos contextos de produção primevos. A dispersão e a exiguidade da presença destes motivos nas fontes dificulta bastante a tarefa, embora duas outras características – a regularidade e permanência na longa duração – incitem à busca de padrões comuns.

Partimos da hipótese que estes residem em mundividências mitológicas pré-cristãs, de raiz indo-europeia, na qual a divinização da força física constituía o cerne da identidade da segunda função. Sabemos hoje que o mundo medieval, embora subordinando-a às concepções cristãs, prolongou e recriou de forma significativa a tradição indo-europeia, em termos de compreensão da ordenação social e cosmológica. A relação geralmente conflitual que existia entre a primeira função – a da ordenação social baseada no direito e na concertação –, e a segunda – a força física potencialmente sem controle –, prolongou-se na relação entre os descendentes daquela – poderes centrais e Igreja – e os desta, os guerreiros por nascimento e treino militar endógeno às estruturas linhagísticas e grupais próprias. A relação de forças, que era já mais favorável à primeira função nos tempos indo-europeus, dando a existência de castas sacerdotais e de poderes de tipo régio das sociedades de então, evoluiu no mesmo sentido na época medieval, com a força acrescida da vitória de uma religião pacifista, que além disso se desenvolvera no húmus cultural da cidade romana, estrutura baseada no direito. Como demonstrou Georges Dumézil, a função guerreira era a que mais dificuldades tinha em manter uma posição de supremacia sobre as restantes, dada a sua natureza instável e anti-social⁴. O prestígio dos guerreiros, em sociedades violentas, era um facto, mas a tendência foi sempre a de controlar a força física, subordinando-a ou pelo menos aliando-a à ordem e à prosperidade. A existência de dois tipos, dentro da segunda função, um representando a força ordenada e o outro a desordenada, é a mais cabal prova daquela tendência. O mesmo Georges Dumézil definiu os contornos do processo e Joël Grisward, em especial, demonstrou que ela continuava bem presente no mundo das epopeias medievais⁵. Porém, no

² M^a de Lurdes Rosa, «Mortos tidos-por vivos».

³ Jose María Garate Cordoba, *Espíritu y milicia en la España medieval*, pp. 301-307, Madrid, Publicaciones Españolas, 1967.

⁴ Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2^ª ed revista pp. 58-67, 71 ss., Paris, Flammarion, 1999.

⁵ Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des Narbonnais*, caps. V e VI, Paris, Payot, 1981.

contexto posterior da sociedade cristã medieval, esta bipolaridade do guerreiro acentuou-se de forma marcada, pois serviu de veículo ideal para a sua subordinação às monarquias e à Igreja. A cavalaria ordenada e santificada representa a última etapa deste processo, que quase destruiu os vestígios de sinais contrários. A situação tem a agravante do quase total desaparecimento dos testemunhos directos da cultura guerreira na sua vertente menos contaminada pelas recriações das duas estruturas organizacionalmente muito mais poderosas que eram a Coroa e a Igreja. Os vestígios mais consistentes surgem-nos no que se costuma designar como «cultura nobiliárquica», conjunto de produtos culturais produzidos no âmbito das estruturas sociais da nobreza, mormente cortes e grupos linhagísticos. É neste âmbito que tem sido maioritariamente estudada entre nós⁶. Sabe-se, no entanto, que as fontes subsistentes são uma pequena parte do que teria existido, e sobretudo uma parte com características parciais – por um lado, a mais elaborada, com frequência realizada com concurso clerical (o que fez com fosse também, tendencialmente, a mais ortodoxa, e/ou «civilizada»); por outro, a escrita, perdendo-se quase de todo, portanto, o manancial dos elementos transmitidos oralmente.

O método seguido terá assim que ter em atenção este processo de erosão e re-dotação de significados, não para tentar alcançar uma cultura guerreira primordial e intacta, mas para conseguir caracterizar o fenómeno na sua integridade e complexidade. A relação entre os três poderes – direito, guerra e riqueza/ fecundidade – foi sempre dinâmica e criativa, e as suas ocorrências na sociedade medieval portuguesa não são exceção. Esta, por acréscimo, revela-se um local de observação particularmente rico, dada a situação histórica da Reconquista e dos seus prolongamentos tardo-medievais, no Norte de África. Na verdade, o cenário de guerra norte-africana funcionou como um local de exposição e reforço destas crenças. Os guerreiros nele presentes lançavam mão de recursos interpretativos e securizadores de que dispunham por património cultural – que tentamos também alcançar –, mal aceites em contextos menos dramáticos, e/ou mais enquadrados pelas duas grandes instituições controladoras dos «bellatores», a Coroa e a Igreja. A guerra, que só eles sabiam desempenhar, e que punha em jogo as suas vidas, muito (se não tudo) permitiria. Afinal, isso fora, desde sempre, a glória e o perigo da segunda função.

A nossa abordagem construir-se-à a partir de narrativas de diversa ordem, que pertençam ou gravitem perto, da esfera cultural nobiliárquica. O que nelas procurámos foram práticas relativas aos corpos dos guerreiros, tanto na sua configuração propriamente física, como nas formas sobrenaturais que lhe

⁶ Remetemos para o nosso balanço historiográfico, “Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais” (no prelo, *Actas das Jornadas Lusitania Sacra*, Universidade Católica Portuguesa).

são atribuídas. Quanto ao primeiro, centrámo-nos nas que referiam as feridas de guerra; quanto ao segundo, nas que testemunham de aparições de guerreiros sobrenaturais, em ocasiões de batalha. Uma descriminação mais precisa das fontes envolvidas será feita no decorrer do trabalho.

1. O corpo ferido dos guerreiros

No âmbito da mundividência indo-europeia, o corpo do guerreiro era o local por excelência de inscrição e imanência do sagrado inerente à função que representavam. Os representantes desta detinham marcas corporais específicas, fossem positivas, como a extrema beleza, a estatura gigantesca ou a grande corpulência, fossem «negativas» mas indicadoras de uma relação especial com as forças sobrenaturais, como os defeitos físicos⁷. Uma última manifestação deste fenómeno eram as alterações que o furor bélico produzia nos guerreiros, deformando-os em monstros assustadores e sem sequer deterem auto-controle, que tinham de ser apaziguados com recursos a estratégias vários. O caso mais conhecido é o do herói irlandês Cuchulain⁸.

Em Portugal, embora os estudos sobre a cultura nobiliárquica tenham tido grandes avanços nas últimas décadas⁹, está por estudar a visão do corpo guerreiro. Estando fora do nosso alcance fazer um inventário completo de vestígios, iremos apresentar os dados de um primeiro levantamento, em fontes deário tipo, do século XIII ao XVI. Foram privilegiadas textos narrativos, de diversa ordem mas que podemos considerar no âmbito da «cultura nobiliárquica», tentando reunir-se testemunhos directos da mentalidade senhorial guerreira – vestígios de cantares jograescos (no caso do episódio do Cardeal Legado, e seguindo a hipótese de Lindley Cintra), cronística – em particular a senhorial – livros de linhagens, narrativas várias (por exemplo, relatos genealógicos e familiares), anedotas de corte, epitáfios. Como se verá, em qualquer uma destas tipologias é possível prosseguir o levantamento, e poder-se-à completar o inquérito com a poesia cortesã¹⁰, as cartas de duelo¹¹, fragmentos de justificação em cartas régias de perdão por actos violentos ou participação em bandos, entre outras.

Um relevante começo encontra-se no registo trecentista do episódio do Cardeal-Legado, em que Afonso Henriques se despe perante o Cardeal com quem acabara de firmar um acordo e, num registo logo de entrada irónico,

⁷ G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 230 ss; Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, pp. 193 ss, 216 ss.

⁸ G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 230 ss.

⁹ M^a de Lurdes Rosa, “Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média”.

¹⁰ Aida Fernandes Dias, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, vol V – A temática, Lisboa, IN-CM, 1998.

¹¹ Martín de Riquer, «La batalla a ultranza entre João de Almada y Menaut de Beaumont», in *Caballeros medievales y sus armas*, pp. 103-118, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.

em que afinal se questiona a legitimidade romana na atribuição da ortodoxia religiosa, lhe exibe as feridas do corpo, explicando a origem de cada uma: “Querovos mostrar, dom Cardeal, em como eu som herege. E entom lhe mostrou todas as feridas que ouvera em seu corpo, dizendo e assignando quantas e quaaes feridas ouvera nas batalhas e quaaes nos combates e quaaes nas entradas das villas que tomara aos mouros”¹². O episódio chega até nós numa crónica, redigida por um dos maiores expoentes da cultura nobiliárquica ibérica de então, o conde D. Pedro; tem porém por detrás um outro veículo cultural pois, segundo Lindley Cintra, o episódio é uma reminiscência directa do cantar jograesco tecido em torno do primeiro rei, e datado de finais do século XII – o que se coaduna bem, e explica, a antiguidade da tradição evocada¹³. A transmissão do tema passa portanto por dois canais relevantes, em termos de proximidade a um *ethos* cultural original e perdido – as tradições dos companheiros do rei, eventualmente agregando elementos ainda mais arcaicos, provenientes da sacralização do corpo do chefe na sua relação directa com os territórios que conquista¹⁴; e uma crónica que, se bem que adoptando esquemas eruditos de construção da narrativa, é de origem e ambiente senhorial.

Já em outro estudo tentámos seguir a posteridade do episódio nas várias fontes, até culminar na versão eclesiástica da aparição de Cristo em Ourique e da representação das chagas de Cristo no escudo, – que quanto a nós representa claramente uma modificação «piedosa» da versão original da tradição das feridas dos guerreiros, em mistura com as crenças relativas à ligação intrínseca do combatente e sua armaria (esta última patente ainda na tradição de que o escudo de Afonso Henriques pendurado junto ao túmulo do monarca, em Santa Cruz de Coimbra, caía sempre que falecia um dos seus régios descendentes)¹⁵. Interessa agora sublinhar que, no episódio do Cardeal-Legado, o rei mais não fazia do que invocar a prática dos guerreiros, que as fontes próprias destes, como os «livros de linhagens», dão alguns testemunhos, como adiante veremos. A função régia estaria aqui ainda muito imperfeitamente delineada, pois se afirmava como mais próxima da legitimação pelo corpo físico do que pelo direito – tanto mais que nem se trata de uma oposição, comum à primeira função, entre a figura do rei da ordem e a do rei do poder religioso, pois D. Afonso Henriques não responde ao direito canónico com o civil, mas antes com o argumento dos guerreiros. É muito curioso constatar que, mesmo em tempos de monarquias consolidadas a partir de temas políticos,

¹² *Crónica Geral de Espanha*, cap. DCCX, ed. L. F. Lindley Cintra, vol. IV, p.229, Lisboa, IN-CM, 1990. Analisámos o episódio e o tema em “As feridas do chefe guerreiro”, pp. 86 ss.

¹³ L. F. Lindley Cintra, vol. I da edição da *Crónica Geral de Espanha* (“Introdução”), pp. CCCLXIII-CCCLXX.

¹⁴ M^a de Lurdes Rosa, “As feridas do chefe guerreiro”, pp. 94 ss.

¹⁵ Para tudo cfr., M^a de Lurdes Rosa, “As feridas do chefe guerreiro”, pp. 94-100.

a relação soberania / corpo continua relevante. O tratamento do episódio do Cardeal Legado por Duarte Glvão é a este título exemplar. Após um relato muito semelhante ao da *Crónica Geral de Espanha*, o cronista lamenta a deficiência da fonte que utiliza, que designa como «estoria», que falha ao não referir as circunstâncias concretas do surgimento das feridas no corpo do rei. Mais, apenas as palavras e gestos do rei, tocando o seu corpo, que permitem saber que eram muitas, e não os escritos, o que remete para uma supremacia da transmissão oral deste tipo de feitos, que contrasta com o desinteresse ou descuido dos compositores da escrita:

«Por estas mujtas feridas, que elRey assi mostrou ao Cardeall, se pode conhecer quamto mayores foram seus feitos e vallentias dos que sse acham escpirtos: porque me nenhua cabo faz a estoria meemçam que fosse ferido nehña soo vez de tamtas, nem em que lugar.»¹⁶

A longa duração da crença no que ao episódio do Cardeal-Legado está subjacente surge-nos em Diogo do Couto, certamente não por acaso um viajante dos «teatros de guerra» do Império. Nas *Lendas da Índia* reitera-se o lamento de Duarte Galvão, atribuindo-se-lhe porém as culpas, tanto da brevidade da nova composição, como da falta de referência às circunstâncias das feridas. [a Crónica de Duarte Galvão] “(...) nom foy a decima parte do que deuia ser” porque forão grandes e muitos [seus] milagrosos feytos, pois mostrou sinaes de muitas feridas em seus peytos, na requesta que teve com o delegado (...), como se contém em sua lenda, em que se nom faz menção de pelejas em que fosse ferido, de que tinha os sinaes”¹⁷. A recorrência do tema, que revela uma quase obsessão por um conhecimento físico, material e até probatório, do corpo ferido do rei, parece-nos ter a ver com a manutenção de uma estrutura de identificação do corpo do rei e do território (ou corpo físico) do Reino, de enorme interesse. Influenciadas sem dúvida pela prática de exame dos sinais em corpos santos e em corpos diabólicos¹⁸, as manipulações com os corpos dos reis mortos foram comuns, no final da Idade Média, tendo servido bem as cerimónias de poder do reis vivos¹⁹. A ligação entre o corpo

¹⁶ Duarte Galvão, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, cap. XXIII, Lisboa, IN-CM, 1995, pp. 90-91.

¹⁷ Diogo do Couto, *Lendas da Índia*, vol. 3, Prólogo, p. 6 da ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmãos, 1975.

¹⁸ Nancy Cacciola, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca / Londres, Cornell UP, 2003; François Delpech, “Les marques de naissance: physiognomonie, signature magique et charisme souverain” *Le Corps dans la Société Espagnole des XVI^e et XVII^e s.*, ed. A. Redondo, Paris, Public de la Sorbonne, 1990, pp. 27-49; id., “Du héros marqué au signe du prophète: esquisse pour l’archéologie d’un motif chevaleresque”, *Bulletin hispanique*, t. 92, n° 1, 19, p.p 237-258; id., “Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques”, *Le Corps comme métaphore dans l’Espagne des XVI^e et XVII^e s. Du Corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Ed. A. Redondo, Paris, Public. de la Sorbonne, 1992, pp. 93-105; id., “La “marque” des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique”, in *Le Sabbat des Sorciers (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble, J. Millon ed., 1993, p. 347-368.

¹⁹ Ana Cristina Araújo – «Cultos da realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I», *Actas do III Congresso Histórico de Guimarães*, vol. IV, pp. 73-94, Guimarães, C. M.G, 2004; Ana Isabel Buescu – «Uma sepultura para o rei, morte e memória na transladação de D. Manuel (1551)», in *Lugares de poder. Europa séculos XV a XX*. Coord. Gérard Sabatier, Rita Costa Gomes, Lisboa: FCG, 1998, p. 185-203; M^a de Lurdes Rosa, “As feridas do chefe guerreiro”; Diogo Ramada Curto, *A cultura política em Portugal (1578-1642): comportamentos, ritos e negócios*, diss de doutoramento em História apres à FCSH/UNL, Lisboa, 1994.

do rei de Portugal e o seu reino estava patente noutras tradições, como a já referida queda do escudo, em Santa Cruz de Coimbra. Fundir o corpo ferido do Fundador com o território que fora ganho através do seu esforço, deixando naquele marcas precisas, parece sugerir, nos textos e Duarte Galvão e Diogo do Couto, como que um anseio, um processo que ficou por cumprir devido à negligência dos homens, mas que se deve recordar.

Alguns outros exemplos encontrados na cronística régia de Avis confirmam que a contaminação do corpo dos reis e príncipes pelo dos guerreiros, em termos de elementos doadores de prestígio, se mantém operacional até muito tarde e mesmo em monarquias que recorrem a elementos eruditos e religiosamente ortodoxos de reforço da sua construção simbólica. Conta Zuzara, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, que o Infante D. Henrique, que se ferira numa mão ao desembarcar, é aconselhado pelos que tal haviam presenciado, a não prosseguir. A ligação entre o sangue do guerreiro e a vitória é aqui exposta de modo negativo, porque prudente e temerosa: “Certamente, senhor (...) não seria mai escusardes vossa ida à terra por este dia, cá o espalhamento d’este sangue é muito pera arrecear, cá são signaes que às vezes pareceo por bem, se o homem se quer guardar por seu avisamento, assim como dizem que fez um consul romano quando esteva pera pelejar com Anibal junto da cidade de Taranto, que por vista d’um similhante signal escouou sua partida por aquelle dia, pelo que salvou a sua vida e de toda sua hoste”. O Infante recusa este conselho, rindo “Pois que quer isto al dizer (...) senão que assim como em esta minha mão primeiro apareceo sangue, assim espargirei eu hoje com ella com a graça de Deus, tanto sangue dos corpos dos infieis, até que por força do meu braço os veja sahir ante mim fora da sua cidade”²⁰.

O Infante surge aqui, mau grado a roupagem cristã e a dissociação entre a sua ferida e o seu sangue (ligando antes aquela ao sangue dos outros, que ele fará correr), como o juvenil chefe de grupo (ele, os irmãos e fidalgos seus companheiros, que tinham pedido uma guerra de mouros para palco das suas investiduras cavaleirescas...). O seu riso, e a força que atribui ao próprio braço, que expulsaria os mouros da cidade, parece-nos bem um sinal de uma ligação ao tipo do guerreiro desordenado, juvenil e temerário, que recusa os conselhos, trocando da morte e da prudência, e que não tem a preocupação do sábio cônsul, que dirigia uma hoste, exército organizado, que podia ser salvo pela prudência do capitão.

Na *Crónica de D. Duarte*, de Rui de Pina, há um outro pequeno episódio, narrado infelizmente de forma sucinta, e sem diálogos, que liga o corpo dos chefes à vitória/ derrota dos seus exércitos. O tom é sombrio, invocando a tristeza de D. Duarte e os maus presságios que o cercavam. Ainda em

²⁰ Ambas as citações em Gomes Eanes de Zurara, *Chronica de El-Rei D. João I*, III p., cap. LXVIII (p. 156 da vol. II da edição da «Bibliotheca de Clássicos Portuguezes», Lisboa, 1899).

Almeirim, na reunião em que o rei, embora contrariado, acaba por anunciar a expedição a Tânger, o sangue brota de repente a jorros do seu nariz, quando refere o irmão D. Fernando, o mesmo tendo sucedido a um fidalgo presente, Diogo Lopes de Sousa. Segundo o cronista, o sangue assim derramado foi um prognóstico da tragédia que se seguiu, expressando-se de forma directa a relação com o sacrifício do corpo do Infante – “o que foi prognostico e agoyer verdadeiro de Sacrificio de seu corpo, e sangue de muytos que no feito se seguyó.”²¹

Entrando agora claramente na esfera de produção cultural nobiliárquica, começemos por procurar o motivo em estudo nos livros de linhagens. São vários e ricos os exemplos. Os fidalgos que participam na conquista de Sevilha vão para «*se provarem pelos corpos*, quando em Portugal mesteres nom havia»²². Em descrições de combates perturbadores da ordem pública, como refere L. Krus, “(...) estas notações acerca da violência e destruição urbanas provocadas pelas guerras não implicavam qualquer censura à actuação dos fidalgos. Segundo a fonte, limitavam-se a cumprir o seu ofício, “dando muitas e boas feridas e recebendo-as, també ūus como os outros”²³. A exibição das feridas está também presente: Gonçalo Mendes da Maia é neste sentido um exemplo e um prodígio, já que “E oolharom por as chagas que tinha e houverom por gram maravilha de lhe tanto poder durar a força, ca elas eram grandes e estavam em logares mortaes”²⁴. O corpo do guerreiro era, portanto, o local de inscrição da vitória, embora entre essa e a morte a relação fosse estreita, quase fusional. Um dos mais impressionantes relatos destes é a longa história do cadáver insepulto de D. João de Albuquerque, posteriormente chamado «o do Ataúde», devido à vicissitudes daquele²⁵. O seu séquito transportou o corpo num féretro longo tempo depois da morte do senhor, realizando conselhos à volta do corpo e dando execução à tarefa que tinham por missão finalizar. Apenas a consumação da vitória podia conceder descanso eterno ao corpo do guerreiro. E este, ao mesmo tempo, conferia a unidade ao bando, e a vida aos seus membros. Enquanto se mantiveram unidos em torno do corpo, “todos forom pera bem, assi que estes ifantes e homeens boons acabarom todo o que começaram”; depois de o terem sepultado, “logo todos forom pera mall, ca el rei Dom Pedro matou ūus e os outros pôs fora da terra”. O episódio refere que a sepultura fora “em ūa nobre capela”, o que aponta inequivocamente para um enterro cristão, mas tal não impedira a desgraça do séquito. Podemos até, pelo contrário, pensar que fora esta traição à natureza original do «bando»

²¹ Rui de Pina, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. XIV (p. 522 de *Crónicas de Rui de Pina*, ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1977).

²² LL, 21G986, cit. a partir de Luís Krus, *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico, (1280-1380)*, p. 305, Lisboa, FCG/JNICT, 1994 (itálicos nossos).

²³ LL, 25G1350, cit. a partir de Luís Krus, *A concepção nobiliárquica*, p. 322.

²⁴ LL, 21G647-48, cit. a partir de Luís Krus, *A concepção nobiliárquica*, p. 334.

²⁵ Cfr análise do episódio, e referências, em M^a de Lurdes Rosa, “As feridas do chefe guerreiro”, pp.97-98.

de D. João de Albuquerque a causadora da sua destruição? Uma das características fundamentais do tipo do «guerreiro selvagem» da segunda função indo-europeia, que precisamente vive em pequenos bando e não em exércitos numerosos e organizados, como o seu contraponto, é a permanente errância, o nunca dormir duas noite no mesmo lugar nem sobre um mesmo tecto²⁶.

Séculos mais tarde, uma outra fonte, em parte diversa mas em parte afim, as recolhas de «ditos cortesãos», recolhem prolongamentos claros destas visões, agora aplicados aos novos cenários de guerra²⁷. Um dos mais impressionantes, também pela continuidade que comprova, é o do criado do rei, que, tendo-o já servido em várias guerras na Índia, pede a D. João III um ofício no local. Empatado pelos oficiais régios, porfia em falar directamente com o monarca. Quando o consegue, este remete para outro oficial e, ao que a réplica indica, aconselhando-o a provar o que dizia. É então que o homem retorque: “Pois eu, Senhor, não tenho outras melhores testemunhas de meus serviços que as deste meu corpo: faça-me Vossa Alteza mercê de querer vê-las”; “E, soltando então a borda da capa, descobriu os peitos, que levava sem camisa, com muitos sinais de feridas neles e na cabeça. E el-rei mandou ao oficial a quem o tinha remetido que o despachasse logo”²⁸.

Nos escritos «políticos» pela nobreza, há igualmente interessantes testemunhos. Embora quinhentistas, alguns deles conservam tradições bem anteriores, que nos parece possível terem sido conservadas no âmbito da linhagem. O exemplo mais claro de tal são as cartas de António Pereira Marramaque, na sua violenta diatribe contra o que considera usurpação régia dos direitos da nobreza. Nelas, o fidalgo coloca em cena, num impressionante cenário de Juízo Final, os seus antepassados Rui Mendes de Vasconcelos e João Rodrigues de Sá, dois heróis das batalhas de 1383/1385, a apresentarem os seus corpos ensanguentados e as suas feridas ao rei de Portugal e a Deus, reclamando a justa recompensa dos seus serviços bélicos²⁹:

“neste juízo justíssimo de Deus aparecerá Ruy Mendes de Vasconcelos cõ muitas feridas, pello corpo, com a seta da herva que o matou, com grandes serviços que fes a El rey Dom João, e dirá a Deos: “Senhor, tudo isto fiz, por fazer este homem Rey, porque me pareco que vos servia: (. .). E não bastou morrer, em seu serviço, e diante delle, pera deixar de tomar a villa a meu filho orfão, ganhada com tantos e tam notaveis serviços”³⁰.

²⁶ Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, 195 ss.

²⁷ Cfr. Mário Justino Silva, *O rei e os nobres. Imagens do quotidiano nos «Ditos portugueses dignos de memória»* (século XVI), p. 227 e ss., Cascais, Patrimónia, 2004.

²⁸ *Ditos portugueses dignos de memória*, nº 1014, ed. José Hermano Saraiva, 2^a ed., Lisboa, Europa-América, s.d.; Mário Justino Silva, *O rei e os nobres*, p. 228.

²⁹ Cfr. análise alargada em M^a de Lurdes Rosa, “As feridas do chefe guerreiro”, pp. 98-99.

³⁰ Carta a Pero de Alcáçova Carneiro sobre o morgado de Figueiró, ed. António Dias Miguel, “António Pereira Marramaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra”, p. 206, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XV (1980), pp. 135-221, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.

*“aparecerá ali aquelle João Rodrigues de Sá, grande em corpo, grande em forças, muito em esforço, o corpo todo cheio de feridas: antre outras, aquellas catorze pela dianteira, que lhe deram aquelle dia que depressa accodio ao rebate da tomada das galés de Lisboa e entrou da nossa galé, que já era tomada dos Castelhanos, matando hus, ferindo outros, lançando outros ao mar. E não se contentando de tomar a nossa Galé, saltou na dos Castelhanos, que tomára a nossa, e tomou lha; e mostrará ali aquellas feridas que recebeo na entrada de Guimarães (. . .). E mostrará ali outras muitas feridas que lhe deram nas batalhas, recontros, e combates de lugares, e entradas dellas, onde muitas vezes foi derribado das Escadas, por onde sobia: e dirá a Deos: “Senhor, ouvi-me com estes Reys, que me derão um reguenguinho de Matosinhos, e uns poucos vilões das montanhas de Sever, por vassalos, que não são tantos, como eu tenho de feridas no meu corpo”.*³¹

Pelo local de fronteira que adquirem, entre a morte e a vida, entre o esquecimento e a perpétua lembrança, os epítáfios dos guerreiros mortos em combate são uma outra fonte a explorar, a derradeira a que aqui recorreremos. Um exemplo claro é o do epítafio de D. João Coutinho, 3º conde de Marialva, mesmo que envolva a exaltação das feridas do guerreiro numa linguagem «cristã»: «*Quem lapis hic claudit est Dominus Joannes Coutinho Comes de Marialua clarissimo qui in vigessimo secundo suae aetatis anno in clade Arzilae, quam inclitae memoriae Alfonsus quintus anno D. Mills.mo quadrinquentess.mo septuage.mo primo, vi, et armis occupauit, inter arepta et illata vulnera, in Mesquita, quae Matris Mariae Virgini Christi dicata est, gloriose interijt*32. A investigação de Luis Filipe Pontes, a partir de um significativo corpus de cento e dezoito inscrições tumulares relativas ao período de 1400-1521, veio permitir um melhor enquadramento dos exemplos esparsos disponíveis³³. A participação na guerra era um elemento de elevada importância na constituição deste tipo especial de memória fúnebre, que afixava publicamente, e em suporte perene, as narrativas que melhor caracterizavam a vida do tumulado³⁴. Guerras com Castela, entre elas avultando a “Batalha Real”; guerras, campanhas, viagens cavaleirescas pela Europa fora, na recta final também no Oriente; e em especial, guerra contra os “Mouros”, no Norte de África. Da guerra são lembrados, além dos locais, pequenos pormenores significativos: investiduras cavaleirecas³⁵, actos de lealdade e companheirismo, lembrança de feitos particulares³⁶. Por fim, embora sejam poucas, há referências por vezes impressivas, às marcas no corpo: Vasco Martins de

³¹ Idem, ibidem, pp. 206-207.

³² Luís Filipe Oliveira, “Entre história e memória: os Coutinhos e a expansão quatrocentista”, p.125, *Anais de História de Além-Mar*, II (2001), pp. 115-126.

³³ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte ao mundo da memória*, dissert de mestrado em História, apres à FCSH/UNL, 2008.

³⁴ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, pp. 81 ss.

³⁵ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, p. 88.

³⁶ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, pp. 89-91.

Albergaria manda gravar no seu epítápio que “passou da vida deste mundo das feridas que ouve na tomada de Ceuta”³⁷; Diogo de Zambuja, que partiu a perna na recuperação de Alegrete aos castelhanos, em 1447³⁸; a viúva do bravo capitão de Alcácer, D. Duarte de Meneses, recorda as suas inúmeras batalhas com os Mouros, e a morte “em grande fama e gloria”, “para salvar a vida do seu rei”³⁹; João da Silva (m. 1475), que morreu no exercício do cargo de fronteiro do Guadiana, deixa à posteridade a narrativa da batalha em que mata e é morto⁴⁰. O mais realista e cruento de todos é o de João de Sousa (m. 1515)⁴¹, da fidalgia terratenente, cavaleiro de Santiago, e que não desdenhou o desempenho de numerosos cargos no Norte de África. No epítápio, descreve pormenorizadamente a sua folha de serviços, tanto quanto aos vários locais onde esteve, incluindo desafios, como quanto ao que por tal tinha sucedido ao seu corpo: “(...) foi em dezoito pelleias de mouros nas partes d’alem mar e nas peleias foi ferido de sete feridas e foi cercado três vezes, hua em Cepta e duas em Alcacere hõde foi ferido duas vezes de feridas mortaes (...)”⁴². Menos cruento mas certeiro no ponto de honra é o último epítáfico que referiremos, o de João de Albuquerque (m. 1477), ao rematar o elenco das batalhas em que arriscara a vida, com esta menção – “Em todalas couzas [...] que se em seus dyas aconteceram sempre ofereceu sua pesoa aos grandes perigos por serviço dos reis”⁴³.

2. Corpos sobrenaturais em batalhas

As narrativas medievais de batalhas, em especial as que se referem a confrontos entre cristãos e muçulmanos, incluem com frequência relatos de aparições de figuras e entidades sobrenaturais. Estas não revestem todas as mesmas funções nem têm a mesma frequência nos documentos. O grupo mais significativo é o dos adjuvantes dos cristãos, mas também podem surgir figuras ameaçadoras destes; diverso é o conjunto formado pelas vítimas das batalhas, que em geral aparece depois destas e em locais longínquos, anuncianto o desfecho do confronto. Focaremos aqui as aparições cristãs, ou seja, o grupo dos adjuvantes e o dos guerreiros mortos, pois cremos que neles reside o material mais adequado ao nosso estudo.

As aparições benfazejas e auxiliadoras revestem um número variado de traços – santos, anjos, guerreiros, cruzes ou mesmo a personificação de

³⁷ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, pp. 89-90; epítápio, p. 145.

³⁸ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, p. 89; epítápio, p. 247.

³⁹ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, epítápio, p.179.

⁴⁰ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, epítápio, p.190.

⁴¹ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, p. 89; epítápio, p. 240.

⁴² Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, epítápio, p. 240; omitimos a restante descrição das batalhas, por ser muito longa e não conter mais referências a feridas.

⁴³ Luís Filipe Pontes, *Do mundo da corte*, epítápio, pp. 193-194.

Cristo. Dentro destes grandes grupos, há também variações: traje (militar ou não), sinais de cruzada, bandeiras, cavalos, espadas, lanças. As aparições são muitas vezes acampanhadas de sinais atmosféricos específicos, como a grande luminosidade ou a névoa. São por vezes precedidas de orações, premonições ou mesmo aparições privadas aos líderes da batalha ou outros personagens significativos.

Há um vasto corpo de estudos sobre o tema, mesmo se nos concentrarmos só na historiografia a que poderíamos chamar mais académica (pois, com efeito, estudos e interpretações sobre estas aparições são muito antigos, datando de, pelo menos, o desenvolvimento quattrocentista da crítica textual⁴⁴). Podemos distinguir duas grandes tendências – a dos historiadores e a dos estudiosos da etnografia e mitologia. Ambas têm evoluído no sentido de perspectivas mais complexas. Entre os primeiros, passou-se de uma desqualificação dos relatos como irrelevantes para o estabelecimento da história militar e política (na melhor das hipóteses, a sua consideração enquanto fenómeno ou físico – o sol nos escudos, por exemplo –, ou próprio do arcaísmo coevo) à sua valorização para o estudo da mentalidade e representações dos guerreiros e/ou dos eclesiásticos relacionados com os relatos – definida por sua vez como objecto de estudo válido de *per si*⁴⁵. Uma fileira de estudos autónoma e em grande desenvolvimento, a da hagiografia e culto dos santos – tem desbravado o terreno quanto a uma das principais componentes das aparições adjuvantes, os «santos militares»⁴⁶. Conhece-se assim muito melhor o contexto histórico do surgimento, desenvolvimento e auge destes relatos, avultando em todo o processo a esmagora importância da Cruzada e da génesis da noção de «guerra santa» no seio do Cristianismo, a que foi estranha até certa altura. O culto dos santos cavaleiros, quer na Cruzada oriental quer

⁴⁴ O estudo de Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Ed Bellaterra, 2004, sobre as interpretações da aparição de Santiago em Clavijo, baseando-se neste ponto na tese de Ofelia Rey Castelao (*La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1985) é a este respeito muito elucidativo. Esta antiga «crítica histórica» e outros seus avatares mais incompletos, anteriores, teve muitas vezes objectivos meramente práticos, dos quais o mais significativo era a isenção do pagamento dos «votos». No âmbito das reclamações e pleitos jurídicos para tal, foi profusamente usado o argumento de que a aparição era uma falsificação, sendo muitas vezes avançadas justificações para tal. Como refere aquele Autor, uma das mais célebres componentes da polémica entre Américo Castro e Cláudio Sánchez-Albornoz, o culto dos Dióscuros como fonte das narrativas de aparição de Santiago, constava dos pleitos contra Santigado desde o século XVI; e seria, afinal, um referencial comum a qualquer humanista da época, ou anterior, dada a familiarização com os clássicos que referem a intervenção dos Dióscuros na batalha do Lago Regilo (pp. 205 ss, referindo outras apropriações do tema).

⁴⁵ Entre os mais representativos: Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001; Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the idea of crusading*, Londres, Athlone Press, 1986; Marcus Bull, *Knighthly piety and the lay responses to the first crusade. The Limousin and Gascony, c. 970-c.1130*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁴⁶ Para além das obras citadas na nota anterior, cfr, especificamente, Jean Flori: «Mort et martyre des guerriers vers 1100: l'exemple de la première croisade.» *Cahiers de civilisation médiévale*, 34, 1991, pp. 121-39; «Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2^e moitié du XI^e siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 85, 1990, pp. 617-49; «Pur eshalcier sainte crestienté. Croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste française», *Le Moyen Age*, 5^a s., 5, 1991, pp. 171-188.

na Reconquista, define-se agora como algo de bem mais complexo do que um processo de cristianização da guerra/moralização do guerreiros, por parte de eclesiásticos. Exemplo de tal são os estudos de Leardo Mascanzoni, que defende a importância das influências bizantinas na militarização de S. Tiago⁴⁷, ou o de James MacGregor, que demonstra a existência de uma pluralidade de formas de considerar os santos militares, começando pelas diferenças entre clérigos e cavaleiros, crónicas e canções de gesta⁴⁸. Este autor demonstra claramente que o tipo de auxílio e os contornos das figuras se tornam diversos, à medida que se processa a sua apropriação pelos cavaleiros: as principais características passam a ser um apelo a concreta ajuda militar (e não a apoio moral ou religioso), a efectivação deste, com os santos batalhando ao lado dos guerreiros, a territorialização dos santos (caso de S. Dinis, na *Chanson de Jérusalem*) e, no final do processo e em certas fontes, o estabelecimento de uma relação cavaleiresca com os guerreiros (sendo o caso mais acabado o auxílio de S. Jorge a Rolando, tal como é descrito na *Chanson d'Aspremont*)⁴⁹.

Já no contexto peninsular, a revisão do tema do culto a Santiago militar tem beneficiado muito destes avanços. A bibliografia mais recente traz algumas novidades ao panorama anterior, extremado entre as leituras espiritualistas (de matriz ortodoxa e heterodoxa) e as positivistas, cujo grande mérito de estabelecer cronologias e *corpus* de fontes adequados a uma leitura correcta do tema bloqueou, em parte, explicações de escopo mais profundo⁵⁰. A contextualização do culto ibérico dentro dos usos da santidade pela Cruzada e a sua percepção a partir das funções identitárias dos cultos dos santos diluíram a especificidade «hispânica» do fenómeno, permitindo o enquadramento em tendências mais vastas da sociedade europeia medieval⁵¹. Torna-se mais claro que, por uma via ou outra, Santiago é mais na lista de santos e de sinais sobrenaturais que surgem em ocasiões de combates cristãos pela fé, na linha de uma das tendências do Cristianismo primitivo (a vitória da Cruz), fortemente reforçada pelo contexto cruzadístico.

⁴⁷ Leardo Mascanzoni, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato* (secc. XI-XV), Espoleta, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2000.

⁴⁸ James B. MacGregor, «Negotiating knightly piety: the cult of the warrior-saints in the West, ca.1070-ca. 1200», *Church History*, vol. 73 (2) (2004), pp. 317-345.

⁴⁹ James B. MacGregor, «Negotiating knightly piety», (pontos III e IV).

⁵⁰ Sobre a evolução do tratamento historiográfico, Nicasio Salvador Miguel, «Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero», in *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. Semana de estudios medievales*, 13, Nájera, de 29 de Julho a 2 de Agosto de 2002. Atas, pp. 215-232, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, IER, 2003; um elenco de todas as interpretações pode também ver-se em Francisco Escrivano Bernal, «Los orígenes del culto a Santiago en España», disponível em <http://www.satrapa1.com/articulos/media/santiago/santiago.htm>.

⁵¹ Nicasio Salvador Miguel, op. cit.; Laura Elisabeth Gibbs, «Forging a unique Spanish Christian identity: Santiago and El Cid in the Reconquista», in *Student Historical Journal*. Loyola University, Vol. XXVI (1996-1997) (disponível em http://www.loyno.edu/history/journal/1996-7/documents/ForgingaUniqueSpanishChristianIdentity_SantiagoandElCidintheReconquista.pdf); James B. MacGregor, «Negotiating knightly piety»; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Filadélfia, Univ. of Pennsylvania Press, 2004; Armando de Sousa Pereira, *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, p. 105-106, 54, 59, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2003.

O segundo grupo de estudos é mais heteró geneo, em função das características do processo de constituição disciplinar e configuração académicas dos saberes em torno dos quais gravitavam os seus autores. No século XIX, em Portugal, estes eram essencialmente filólogos, etnógrafos e eruditos, que por diferentes razões, em geral no âmbito de correntes estético-literárias e políticas que valorizavam o estudo do «povo», se interessavam pelas “tradições populares”⁵². Por via destas, e seguindo o percurso do grande inspirador e mestre de todos eles, que era Jacob Grimm, tinham chegado às «mitologias originais», que revestiam diversas formas – germânicas, francas, celtas, indi-europeias, pré indo-europeias. Os estudos de mitologia comparada estavam no seu início, e não foram assim muito menos usados do que uma panóplia de conhecimentos derivados da filologia (origem dos mitos e tradições através do estudo das suas designações linguísticas) e da erudição em cultura clássica de quem eram detentores a maior parte destes estudiosos. O trabalho de recolha de campo de muitos deles – Leite de Vasconcelos, Consiglieri Pedroso, Adolfo Coelho, etc – forneceu um último repositório de saber e materiais. O contributo mais importantes destes autores para o tema que nos interessa foi a discussão sobre a existência na Península Ibérica, Portugal incluído, de vestígios da crença no “Exército dos Mortos”, germânica para uns, celta para outros, mas em todo o caso até então vista como apenas “setentrional”, erradicada de uma Península quase totalmente limpa de tradições pagãs em virtude da forte cristianização? O interesse pelo tema ligava-se ao que lhe concedera Jacob Grimm⁵³, mas também do facto de existir, ainda então, a crença muito disseminada em várias regiões da Península, nos cortejos e aparições de almas, e entre estes, numa variante que parecia claramente remeter para uma forma guerreira – *a estantigua / estatinga*. O assunto deu que pensar e escrever a ilustres nomes, de Consiglieri Pedroso⁵⁴ a Adolfo Coelho⁵⁵, passando por Carolina Michaëlis de Vasconcelos⁵⁶ e Ramón Menéndez Pidal⁵⁷, para citar apenas os mais directamente envolvidos no tema (para além de Teófilo Braga, sempre referido com menosprezo pelo grupo, que criticava ligeireza e fragilidade das suas interpretações⁵⁸). Carolina Michaëlis liga expressamente a

⁵² João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000; id., *Antropologia em Portugal: mestres, percursos, tradições*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

⁵³ Sobre o nascimento e desenvolvimento do interesse académico pelo tema, cfr. Claude Lecouteux, «Chasse sauvage/ armée furieuse», pp. 12 ss, in *Le mythe de la Chasse sauvage dans l'Europe médiévale*, dir. Ph. Walter, pp. 13-32, Paris, Honoré Champion, 1997.

⁵⁴ Z. Consiglieri Pedroso, «Tradições populares portuguesas. XIV. Almas do Outro Mundo», in *O Positivismo*, IV, 1882, 380-412.

⁵⁵ Adolfo Coelho, «De algumas tradições de Espanha e Portugal. A propósito de Estantigua», *Revue Hispanique*, vol. VII (1900), 390-453 (reed in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, org. e pref. João Leal, vol. I, pp. 513-555, Lisboa, D. Quixote, 1993).

⁵⁶ Carolina Michaëlis de Vasconcelos, «Estantiga-estantiga?», in *A Tradição*, ano I, nº 11, Novembro 1899, pp. 162-173; id., «Replica», in *Revue Hispanique*, vol. VII, 1900, 10-19.

⁵⁷ Ramón Menéndez Pidal, «Estantigua», *Revue Hispanique*, vol. VII, 1900, 5-9.

⁵⁸ Por ex. em Adolfo Coelho, «De algumas tradições de Espanha e Portugal», in *Festas, costumes*, pp. 538-39.

viagem das almas dos guerreiros as aparições de Santiago, por intermédio da Via Láctea. Fá-lo em significativos moldes, brincando com a visão da Espanha isenta de paganismo, que era a dos seus interlocutores: “Wuotan-Odin, pelo contrario, o deus das batalhas e da victoria, conduzia às vezes pessoalmente, montado num cavalo branco, as almas dos heroes, mortos no campo da honra, ao seu Walhall (*Elysium*), quando não confiava esta missão às Walkyrias, suas servas, que em vida, como que fossem anjos tutelares, protegiam esses heroes. O caminho pelo qual as almas subiam ao ceo, a via lactea, aquella mesma estrada pela qual Santigado, o Wuotan – perdão, o apostolo e orago da Hispania bellica – dirigia, desde 791, os valentes, cahidos em guerra contra o Sarraceno, chamava-se *die Heerstrasse*, a estrada real, a estrada da oeste. E Wuotan é o velho pai da hoste, *der alte Heervater*.⁵⁹ No cômputo global do debate, a insigne lusitanista e Adolfo Coelho conseguem provar a origem não cristã de *estantingua*, contra a hipótese de Menéndez Pidal, que via na palavra uma derivação da denominação bíblica do demónio, o “antigo inimigo”, afastando a hipótese da reminiscência de antigas mitologias. Aqueles eruditos, por seu lado, não deixam de concordar que se deram contaminações várias e profundas dos dois panteões, no que dizia respeito às várias “procissões de mortos”, ou figuras demonícas mais gerais.

No que toca à mais famosa das aparições peninsulares, a de Santiago, o interesse alargou-se, pela mesma época, a alguns eruditos estrangeiros, em geral ingleses e americanos, fiéis leitores de James Frazer. Não cabe aqui referência a todos eles, nem a outros, mais ligados à história e história de arte, alguns dos quais contribuíram de forma decisiva para o surgimento de um enorme interesse sobre a história do culto e peregrinação de Santiago de Compostela, bem como sobre a arquitectura a ele ligada⁶⁰. Referiremos em especial, pela sua exemplaridade, Georgina Frazer, que estudou a fundo aquele mito, propondo-lhe diversas «origens pagãs» e definindo-o como um produto sincrético, onde se contavam divindades celtas da vegetação, ligadas ao surgimento da Primavera após a morte invernal, influências druídicas e, sobrepondo-se-lhes, divindades romanas, mais activas e poderosas – o *Sol Invictus* e os Dióscuros⁶¹.

Nos anos 40-50 do século XX, num contexto histórico espanhol muito particular, o tema das origens mitológicas da aparição de Santiago reapareceu em força, nas teses de Américo de Castro e na polémica que elas suscitaron, com Cláudio Sanchez Albornoz na fila da frente, mas com toda a hierarquia da igreja espanhola, tradicional e franquista, por detrás⁶².

⁵⁹ Carolina Michaëlis de Vasconcelos, «Replica», p. 15.

⁶⁰ Ricardo Fernández Borchardt, «Contribuciones angloamericanas a la historiografía jacobea», pp. 91, in *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, Vol. 2, N° 2, 1980, pp. 88-100.

⁶¹ Ricardo Fernández Borchardt, «Contribuciones angloamericanas», 95-97.

⁶² Seguimos de perto a excelente e exaustiva análise de Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, pp. 202-215, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2004.

As origens mitológicas de Santiago militar caíram porém no esquecimento pouco depois. No termo de um exaustivo balanço historiográfico, Francisco Márquez Villanueva defende uma prudente suspensão do juízo até ao surgimento de novos dados: mais do que a origem, interessaria valorizar historicamente a enorme funcionalidade mítica do culto⁶³. Se esta observação é certeira, menos nos parece ser uma constante desvalorização pelo Autor de origens não eclesiásticas, ou cultas, do mito de Santiago militar⁶⁴. É verdade que no século XIX se tiraram conclusões demasiado rápidas (como as de Teófilo Braga), ou que as teorias vegetalistas de Frazer (e outras semelhantes) foram chaves de leitura universais. No entanto, os estudos da medievalística recente têm demonstrado a interrelação entre a cultura culta e a popular – a ponto de ser ter abandonado este «modelo dualista»⁶⁵, bem como se questionam conceitos como «superstições» ou se relativizou a «demanda das origens»⁶⁶. Considera-se antes que existem repertórios de significantes ao dispôr, consciente ou inconscientemente, dos agentes culturais, e que estes os trabalham de forma a criar produtos novos, por vezes bem integrados, outras nem tanto, deixando antever dificuldades de aceitação de que seriam alvo, variedades de interpretação possíveis. Não é pois sob o signo da origens mas das apropriações, manejamentos e re-representações que se pode colocar a questão das aparições em batalhas, escapando quer à deriva dos «cultos pagãos», quer à da «imposição de modelos de piedade pelos clérigos», a partir de repositórios cultos (Bíblia, cultura clássica). O método mais frutuoso parece ser o da análise dos relatos, detectando pontos de factura, contradições, evoluções. Estas, encaradas de forma dinâmica e não sob o signo da permanência (sobrevivência, *superstitio*), podem abrir-nos a janela para o trabalho de tessitura dos mesmos: materiais, recepções, percepções destas.

Pode assim revelar-se útil retomar as análises sobre o exército dos mortos. O tema caiu praticamente no esquecimento até aos anos ‘80, quando Augustín Redondo, estudando a presença da lenda no D. Quixote, re-avaliou as posições anteriores e aduziu novos testemunhos históricos, defendendo de forma convicente a existência peninsular de uma crença independente da sua

⁶³ Francisco Márquez Villanueva, *Santiago*, p. 212, “Dioscurico o no, y dado el origen o etiología del hecho jacobino, hubo de darse allí algún culto autóctono previo cuya naturaleza es por entero desconocida, y respecto a cual, y a no ser que se abrace la leyenda, queda pendiente de prueba que tubiera tenido en su origen algo de cristiano. (...)”. Lo esencial aquí no es, pues, el problema etiológico, abierto a los Dioscuros como a una entre tantas otras (hoy por hoy) indemostrable posibilidades, sino su funcionalidad mítica y, sobretodo, su capacidad explicativa en catalización de un vasto y multisecularfenómeno de conciencia colectiva.”

⁶⁴ Francisco Márquez Villanueva, *Santiago*, p. 190, p. 193. A isto se junta uma tendência para a interpretação das acções clericais em termos de «manipulação» (p. 190, 194, 197); os matizes que introduz nas pp. 200-201, não chega, quanto a nós, para minimizar as restantes interpretações.

⁶⁵ Cuja principal crítica foi feita em John Van Engen, “The Christian Middle Ages as an historiographical problem”, *American Historical Review*, t. 91, 1986, p. 519-552.

⁶⁶ Veja-se, por todos, balanço em Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Éssais d’anthropologie médiévale*, pp. 5-28, Paris. Ed. Gallimard, 2001.

cristianização⁶⁷. Um artigo recente de François Delpech reabriu o “dossier ibérico” do exército dos mortos, no âmbito de uma obra colectiva dedicada ao assunto no mundo medieval⁶⁸. Analisando uma narrativa inserta na *Vida de S. Domingos de Silos*, de Gonzalo de Berceo – a história de Muño Sancho de Finojosa – propõe a releitura do fenómeno à luz da mitologia comparada.

Para além do interesse metodológico e teórico da análise operada sobre a narrativa, interessa-nos aqui uma consideração de partida de François Delpech⁶⁹. Segundo ele, as principais características das “versões especificamente ibéricas” são a importância da componente militar e, em especial, a contaminação, “com frequência a fusão”, entre aquela e diversas formas cristianizadas, “espirituais”, da aparição de almas. O mito do “exército fantasma” acabaria por ser “absorvido pelo mito nacional das intervenções guerreiras de santos cavaleiros e dos seus exércitos celestes” e não teriam restado, portanto, outras versões com componente militar (incapazes de «competir» com aquele), transformando-se em procissões de almas – mas mantendo-se porém a denominação de significado militar (hoste) por aqui se denunciando algo de diverso/ estranho. Num processo de contaminação entre as esferas religiosa e militar, específico da Espanha, desenvolveu-se “todo um conjunto de representações e de narrativas fundadas sobre a imagem do (ou dos) guerreiro(s)-fantasma(s)”⁷⁰. No caso da história de Muño Sanchez, o Autor considera que o trabalho de junção de materiais de origem diferente teve, a parte dos clérigos, o objectivo de criar um “modelo autóctone (...) de santidade leiga e cavaleiresca”⁷¹, com uma componente de integração do Outro (o muçulmano) própria a certas características da convivência hispânica, diversa do cruzadismo além-Pirinéus⁷², e não passando necessariamente pela mediação eclesiástica (resolvendo-se tanto pelo companheirismo de armas como pelo acesso directo ao Céu dos «mortos em batalha»)⁷³. Já a origem dos materiais míticos pré-cristãos se situa, para Delpech, na mitologia indo-europeia, entre as características da função guerreira e, mais além, na figura do “Primeiro Rei”⁷⁴. O contexto peculiar da cultura e sociedade hispânicas em que eles foram trabalhados, na história de Muño Sancho, produziu uma das

⁶⁷ Augustín Redondo, La «Mesnie Hellequin» et la «Estantigua»: les traditions hispaniques de la «chasse sauvage» et leur resurgence dans le «Don Quichotte», in *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, pp. 1-27, Bordéus, Presses Universitaires de Bordeaux, 1983.

⁶⁸ François Delpech, «Le chevalier-fantôme et le Maure reconnaissant. Remarques sur la légende de Muño Sancho de Finojosa», in *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*, dir. Ph. Walter, pp. 73-123, Paris, Honoré Champion Ed., 1997; esta obra insere-se numa polémica historiográfica mais vasta sobre a forma de estudo das tradições populares europeias relativas ao tema, que envolveu, entre outros, Claude Lecouteux e Jean-Claude Schmitt (origens, germanismo, etc), interessando-nos agora o facto de ser a primeira vez, a nosso conhecimento, que a existência daquele na Península Ibérica é alvo de um estudo aprofundado.

⁶⁹ Seguimos aqui de perto François Delpech, «Le chevalier-fantôme», na p. 74.

⁷⁰ François Delpech, «Le chevalier-fantôme», p. 74.

⁷¹ François Delpech, «Le chevalier-fantôme», p. 96.

⁷² François Delpech, «Le chevalier-fantôme», p. 120.

⁷³ François Delpech, «Le chevalier-fantôme», pp. 121-122.

⁷⁴ François Delpech, «Le chevalier-fantôme», pp. 112-119.

mais complexas e profundas transformações de que foram alvo, nas diversas zonas europeias.

Até que ponto as evoluções historiográficas que acabámos de sumariar – a de uma complexificação das razões do surgimento e difusão dos santos guerreiros, que inclui a aceitação de apropriações guerreiras leigas dos mesmos, e a redescoberta do exército dos mortos como significante válido na cultura hispânica – podem ajudar na interpretação das narrativas da área portuguesa de aparecimento, nos campo de batalha, de guerreiros sobrenaturais?

Num primeiro plano, teórico, temos a evidente utilidade da insistência na diversidade de motivos e funções. Numa realidade complexa, co-existem diversos repertórios de significantes, bem como são múltiplos os agentes que os trabalham e as funções que eles preenchem: modelos simplistas como o da manipulação clerical das devoções rudes dos guerreiros estão ultrapassados. As ocasiões bélicas são momentos de insegurança, que despoletam o recurso a elementos securitários da mais variada ordem, que por sua vez são re-interpretados. Por outro lado, a demonstração da permanência de repertórios muito antigos e das formas como são re-trabalhados, amplia a procura de significantes e permite perceber elementos de outra forma incongruentes. Por fim, os percursos de pesquisa que aceitem estas permissas permitem desenterrar formas culturais periféricas ou mais fracas, transmitidas em veículos menos estruturados que as narrativas escritas dos clérigos, que eram ainda, com frequência, propositalmente desestruturados por estes. Um exemplo claro são os combatentes sobrenaturais, que podem fazer o percurso inverso de mártires a anjos e de anjos a guerreiros, mortos na glória da batalha, que por isso ganham corporização sacral.

As narrativas de território português têm o grande interesse de presença de Santiago não ser suficientemente forte para eliminar os vestígios de outros seres sobrenaturais. Até bem entrado o século XVI, as próprias fontes transmitem divergências de interpretação.

Uma boa parte das divergências tem a ver com o surgimento, a partir de determinada altura, do motivo da aparição de Cristo em Ourique, ela própria, ao que tudo indica, em ruptura com referências mais antigas ao auxílio de Santiago a Afonso Henriques. Embora a questão permaneça em aberto quanto a datas e agentes, é de consenso geral que o contexto institucional devocional de Santa Cruz de Coimbra terá contribuído para a primeira divergência, reforçada, séculos mais tarde, e num outro contexto, o da oposição a Castela em 1383-85, com a necessidade de um patrono outro que não Santiago⁷⁵.

⁷⁵ Dois bons balanços da questão, incluindo bibliografia, em Carlos Coelho Maurício, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, nº 16 (1989), pp.3-28; *idem*, “Entre silêncio ouro – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, nº 20, pp.3-37; veja-se também Armando Pereira, *Representações da guerra*, p. 59 e p. 69.

A referência cristocêntrica compete com a de Santiago ainda noutras modalidades, como seja a do patronato de Maria a partir da Batalha de Aljubarrota⁷⁶. Esta rivalidade mantém-se presente em Ceuta, por exemplo, com a partida a 25 de Julho e a tomada da cidade a 15 de Agosto, e todo o esforço posterior do Infante D. Henrique em “marianizar” o patronato sacral norte-africano⁷⁷. Manter-se-à mais tarde, no Congo dos reinados de D. João II a D. Manuel, nas oscilações entre uma protecção pela Virgem ou pela Cruz, que na sua fase final verá também a interferência de Santiago⁷⁸. Está ainda presente na frequente invocação de Santiago pelos guerreiros, que nos é transmitida pelas crónicas de Zurara⁷⁹, sem que tal implique ausência de visões de cruzes brancas, desta feita numa aparição relatada por Rui de Pina⁸⁰ – tal como a que vê em determinada ocasião, nos céus sobre o Mar Vermelho, esse cavaleiro de Santiago e fervoroso devoto do Santo, que foi Afonso de Albuquerque, que em outras tantas ocasiões viu o seu próprio patrono⁸¹, visita aliás frequente dos Portugueses no Oriente⁸².

Têm sido menos estudadas as divergências com foco em aparições de guerreiros brancos. Já nas narrativas de Cruzada estas figuras são diversamente interpretadas, seja quanto aos santos que figuraram entre elas ou as lideraram, seja quanto às restantes figuras (peregrinos mortos no caminho para Jerusalém e anjos)⁸³. A identidade – ou identificação – destes guerreiros é contudo um ponto crucial. As narrativas de território português parecem apresentar alguma especificidade adicional, que vai num sentido a nosso ver muito interessante: o da identificação dos combatentes sobrenaturais com guerreiros falecidos. Impõe-se alguma cautela, dada a variedade e o arco temporal das narrativas. Pedro Picoito, num interessante artigo, formula uma hipótese convicente para

⁷⁶ Armindo de Sousa, *A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

⁷⁷ Maria de Lurdes Rosa, «Do «santo conde» ao mourisco mártir», pp. 4-6.

⁷⁸ Maria de Lurdes Rosa, «Velhos, novos e mutáveis», pp. 19 ss.

⁷⁹ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, p. II, cap. XXV, XXIII, XXVIII (respectivamente, nas pp. 572 e 74, p. 563 e pp. 583-84 da ed de 1792, em ed fac-similada de Porto, 1988. Os episódios encontram-se, praticamente iguais, na *Crónica de D. Duarte de Meneses*, do mesmo autor (ep. do capítulo XXV= cap. V, pp. 58 e 60-61 da ed. Larry King, Lisboa, FCSH/UNL, 1978; epis. do cap. XXIII= cap. IV, p. 54 da ed. Larry King; ep. do cap XXVIII= cap. IX, p. 70 da ed. Larry King); cfr ainda na *Crónica de D. Duarte de Meneses*, cap. LIX (p. 171 da ed. Larry King) (aqui, numa cavalgada em dia de Santo Estêvão, D. Duarte refere mais tarde a intercessão deste santo, mencionado como «fiel cavaleiro de Deus». Santiago aparece a par da São Jorge numa invocação de expedicionários (não-nobres, refira-se), em *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, p. II, cap. XXIV (ed. cit., p. 284).

⁸⁰ Rui de Pina, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. XXVII (p. 547 de *Crónicas de Rui de Pina*, ed. Cit).

⁸¹ Luis Filipe Thomaz, «L'idée impériale manuéline», p. 70, in *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, p. 35-103, Paris, FCG-Centre Culturel Portugais, 1990, com mais dados sobre o tema. Sobre as aparições e invocações de Santiago a, e por, Afonso de Albuquerque, e muitos outros portugueses na Índia, transmitidas pela cronística, inventariação exaustiva em José António Falcão, Fernando A. Baptista Pereira, *O alto-relevo de Santiago combatendo os mouros da Igreja matriz de Santiago do Cacém*, 2^a ed., pp. 134 ss, Beja/ Santiago do Cacém, Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, Câmara Municipal de Santiago do Cacém, 2001.

⁸² José António Falcão, Fernando A. Baptista Pereira, *O alto-relevo de Santiago*, pp. 135-141.

⁸³ James Mac Gregor, «Negotiating knightly piety», ponto II.

a identidade destas figuras sobrenaturais. Elas seriam os cruzados-mártires, que em Portugal cedo ganham uma devoção específica, sob tutela de Santa Maria, devoção essa com capacidade para concorrer com a de Santiago⁸⁴. A mais explícita invocação encontra-se no *Carmen de Gosuíno*, que relata a conquista de Alcácer do Sal: «vestis ei splendens ut sol, ut nix noua candens/ suntque suo rosea pectoris signa crucis»⁸⁵. A mesma ocorrência, no «Sermão de Soeiro Viegas», recebe interpretação mais lata: «milites candidati», o que poderia remeter simplesmente para os exércitos angélicos⁸⁶.

Em narrativas mais tardias, a descrição destes guerreiros complica-se. Aparece um elemento relevante quanto ao nosso argumento, a sua estatura gigantesca – precisamente, uma das características dos heróis da segunda função⁸⁷. Assim são descritos os cavaleiros que acompanham o Lenho da Cruz na Batalha do Salado, na narrativa do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*: “sabede que os cavaleiros pareciam grandes gigantes, e os cavalos maiores que grandes camelos”⁸⁸. Não é totalmente claro se o mouro Alcarac confere traços sobre-humanos aos cavaleiros cristãos em função da sua bravura e devoção, ou se refere mesmo seres sobrenaturais, mas inclinamo-nos para a segunda hipótese, em função do gigantismo. Este traço é marcante, em contrapartida, na descrição feita, na *Crónica de 1419*, da aparição dos Mártires de Tavira ao rei de Castela, aquando do cerco à vila, em 1338. São ainda vultos silenciosos e majestáticos, que seguram nas mãos estandartes igualmente gigantescos. Pela boca do velho guardião da Igreja, é revelada a identidade das figuras, bem como o seu invencível poder custodial: “entendemos que, enquanto em este lugar gouverem, que nunqua esta vila á de ser tomada”⁸⁹. O rei de Castela, impressionado e respeitando tanto a aparição com o aviso do guardião da Igreja, retira, recusando-se a agravar o «nojo» que até então já fizera⁹⁰. A protecção ministrada pelos corpos dos guerreiros mortos é uma protecção contra a guerra, numa repetição da ligação entre a proximidade

⁸⁴ Pedro Picoito, «Os Sete Mártires de Tavira. História de um culto local», pp. 63-64, in *V Jornadas de história de Tavira. Actas*, pp. 51-70, Tavira, Clube de Tavira/ Câmara Municipal de Tavira, 2006.

⁸⁵ Usámos o fac-simile dos *Portugaliae Monumenta Historica* em M^o Teresa Lopes Pereira, «Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217) (com base no Carmen de Gosuíno)», pp. 356-57, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães/Universidade do Minho, 1997, vol. 319-357; remetemos para este artigo para análise da obra e contexto, bem como para Armando Pereira, *Representações da guerra*, pp.101-102 e para Pedro Picoito, «Os Sete Mártires», p. 64.

⁸⁶ Armando Pereira, *Representações da guerra*, pp. 105-106.

⁸⁷ Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, pp. 212-214.

⁸⁸ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. José Mattoso, vol. I, p. 254, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1980; sobre a narrativa, SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “O sangue, a cruz e a coroa. A memória do Salado em Portugal”, *Penélope. Fazer e desfazer História*, 2, Fevereiro 1989, pp. 28-48.

⁸⁹ *Crónica de Portugal de 1419*, cap. 159 (pp. 256-258 da ed de A. Almeida Calado, Aveiro, 1998).

⁹⁰ O episódio foi analisado por P. Picoito, «Os Sete Mártires», pp. 58-65, que aqui seguimos e de onde retirámos a citação. O A. lê-o como um processo de transformação de «mito das origens em culto cívico», interessante e plausível, mas não afastando outras interpretações. Veja-se, por ex., que os cavaleiros mártires têm outras expressões de culto em Henrique de Bona, que não aparece em batalhas (Armando Pereira, «Guerra e santidade: o cavaleiro-mártir Henrique de Bona e a conquista cristã de Lisboa», *A nova Lisboa medieval. Actas do I congresso*, coord. Núcleo Científico de Estudos Medievais, Lisboa, Ed. Colibri, 2005).

constante do corpo do chefe e a coesão e vitória dos seus homens, tal como é narrada no episódio de D. João de Albuquerque, «o do Ataúde», a que acima fizemos referência.

Nestas narrativas, as figuras sobrenaturais, dotadas de qualidades físicas especiais e de um poder de protecção militar, não são santos nem anjos, por militarizados que fossem, mas simplesmente os guerreiros, participantes em batalhas. Idêntica natureza tem os adjuvantes sobrenaturais de D. Pedro de Meneses, num dos relatos de Zurara: o termo de «companha» remete inequivocamente para um exército, e a outra qualificação que lhe é dada, «gente branca», não lhes confere estatuto angelical⁹¹.

Quem são estes «homens brancos»? Os guerreiros mortos – referenciáveis ao «cortejo dos mortos», menos absorvidos por Santiago no contexto português – ou os guerreiros-mártires – em função de uma devoção eclesialmente enquadrada? Será necessário prosseguir com as investigações, nomeadamente quanto a esta última, para alcançar maiores certezas. Não será muito útil, no entanto, insistirmos numa diferenciação radical. A distinção não seria feita desta forma no seio do sistema cultural em análise, em que vemos a coroa do martírio ser usada para fins de sucessão hereditária em bens terrestres⁹², os mártires mais pacíficos montarem a cavalo para defenderem mosteiros de donas dos invasores espanhóis⁹³, um Rei a recusar ao Cardeal de Roma autoridade para aferir a sua ortodoxia religiosa. Por outro lado, como dissemos no início, os relatos são fragmentários; e teria havido, mesmo na época, confusão entre os diferentes repertórios. Em alguns relatos de aparições no Norte de África, a invocação explícita de Santiago nem sempre desencadeia aparições do santo ou de guerreiros, podendo resultar numa “cruz branca”⁹⁴. Um dos mais interessantes e ricos casos, o do brasão de armas do rei do Congo, é completamente revelador da mistura de repertórios a que se havia chegado: Santiago surge a par da cruz, e acompanham-no guerreiros armados e em cavalos brancos que por vezes são referidos como “anjos” e reportados a um anjo que teria dado as armas a Afonso Henriques em Ourique⁹⁵.

Não temos infelizmente muitos ecos sobre a interpretação de batalhas perdidas, que foram várias, algumas das quais com grande número de mortos, como o desastre de Mamora⁹⁶. Tão pouco os temos da percepção das perdas

⁹¹ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, p. II, cap. XXV (pp. 572 e 74 da ed de 1792, em ed fac-similada de Porto, 1988; nos mesmos moldes em *Crónica de D. Duarte de Meneses*, do mesmo autor, cap. V, pp. 58 e 60-61 da ed. Larry King).

⁹² Mª de Lurdes Rosa, «Mortos -“tidos por vivos”».

⁹³ Episódio narrado por Frei Luís de Sousa, na *História de São Domingos*, a propósito da defesa do mosteiro de Chelas face ao exército do Duque de Alba, em 1580 (cfr. Miguel de Oliveira, *Lenda e História*, p. 178, Lisboa, União Gráfica, 1964).

⁹⁴ Rui de Pina, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. XXVII (p. 547 de *Crónicas de Rui de Pina*, ed. Cit).

⁹⁵ Seja-nos permitido remeter para a análise deste complexo episódio, para o nosso estudo «Velhos, novos e mutáveis sagrados».

⁹⁶ Podemos associar a esta, todavia, a resposta, em teatro de corte, de Gil Vicente, no *Auto da Barca do Inferno*, onde é clara a aceitação dos mortos como mártires cristãos (cfr. Maria de Lurdes Rosa, «Velhos, novos e mutáveis sagrados», pp. 82-93).

pelos familiares, mesmo em batalhas vitoriosas. Este conjunto de interpretações, a que nos referimos no início como complementares às das aparições em batalha, seriam fundamentais para percebermos o estatuto das figuras em estudo. Se for legítimo acoplar aos elementos que temos vindo a aduzir, dados posteriores, provenientes de uma batalha que deixou marcas fortíssimas na sociedade portuguesa, a de Alcácer-Quibir⁹⁷, obtemos um interessantíssimo resultado: a junção do «exército dos mortos» com os «mártires», num conjunto de aparições terríveis, assustadoras e sangrentas. As referências ao martírio e à glória não chegam, de todo, para apagar os contornos macabros e trágicos das aparições, que se assemelham mais aos cortejos fatídicos de mortos, carregados de presságios funestos. Em tempos de ruptura, os componentes contraditórios das misturas de referenciais tornam-se mais nítidos, uma vez que não há tempo ou capacidade anímica para os recompôr de forma mais harmoniosa.

⁹⁷ M^a de Lurdes Rosa, «Mortos -“tidos por vivos”», pp. 45-46.