

Reconquista cristã. Guerra e religiosidade no cancionero mariano afonsino

Heloisa Guaracy Machado*

Resumo

O artigo visa examinar a inter-relação entre os aspectos da religiosidade e da guerra na Reconquista cristã, isto é, o empreendimento militar dos reinos cristãos do norte ibérico, unidos para a retomada das terras sob o domínio muçulmano, sobretudo entre os séculos XI e XIII. A análise tem como ponto de partida a cantiga n. 169, que integra a literatura piedosa de Afonso X, o Sábio, na representação dos aspectos históricos da Reconquista, colocados sob a ótica da história da salvação.

Palavras-chave: Reconquista cristã; Medievo ibérico; Afonso X; cristianismo.

A religiosidade, sem dúvida, constitui o primeiro traço a se destacar no âmbito da Idade Média européia ocidental. Herança da Antigüidade romana, o cristianismo conseguiu preservar a unidade cultural da Europa latina, após a fragmentação política do Império Romano do Ocidente. A Igreja católica, seu arcabouço institucional, foi capaz de consolidar importante papel na condução espiritual da sociedade, atingindo, no medievo central – séculos XI e XIII –, o seu ponto culminante. Dessa forma, influenciou decisivamente na organização material e mental dos reinos medievais europeus, condicionando as sensibilidades de homens e mulheres na sua percepção do mundo, do tempo e do espaço, nos vínculos familiares e nas formas de trabalho, como também em uma concepção da história, consoante com a perspectiva hierofânica do Universo.

A despeito das diferentes formas de manifestação religiosa, de acordo com os estratos sociais distintos ou as variações regionais, o sentido do sagrado,¹ veiculado pela

* Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de História e Diretora do Centro de Memória e de Pesquisa Histórica da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas).

¹ Di Nola (1987, p. 110-127) se refere ao “princípio interpretativo segundo o qual o sagrado constitui um momento dialético do real, que se integra no do profano nas culturas totalizantes do tipo medieval. Assim, para essas culturas “nada é sagrado ou nada é profano na validade lexical e ideológica por nós atribuída esse binômio e, paralelamente, tudo é sagrado/profano, numa unidade indiferenciada do conhecimento e da organização das modalidades do cosmos.”

ideologia cristã,² constituía o pano de fundo da mentalidade medieval. Funcionando como uma espécie de denominador sócio-cultural comum³ conseguiu reunir os elementos do ritual mágico-folclórico e as premissas elaboradas pela ortodoxia religiosa, amalgamados em um longo processo de mútua assimilação que, no século XIII resultariam no maravilhoso cristão,⁴ e no seu expoente máximo, o milagre.⁵

Um segundo traço característico da época é a belicosidade, vivida nos campos de batalha, mas também na penosa lida diária resultante de um cotidiano inóspito. Nesse sentido, este ensaio tem como objeto a Reconquista cristã, a empresa militar liderada pelos reinos cristãos do Norte da *Hispania* para recuperação dos territórios sob o domínio muçulmano que, na sua própria denominação, já reúne os dois emblemas indicados no título, respectivamente, a guerra e a religiosidade.

Esse tópico tem sido sobejamente contemplado pela historiografia especializada, a partir do estudo precursor de Cláudio Sanchez Albornoz (1929). Na última década, porém, ganhou enorme visibilidade após a derrubada das torres gêmeas, em Nova York, em 11 de setembro de 2001, cujos desdobramentos reforçam a atualidade do embate histórico entre cristãos e muçulmanos, na versão contemporânea Ocidente *versus* Oriente. O novo foco dado à questão pode contribuir para o maior esclarecimento sobre o islamismo e a sua proximidade com o cristianismo, como também o respeito dedicado por seus adeptos à Virgem Maria, via de regra ignorados pela grande mídia e mesmo pelos trabalhos especializados.

Esse aspecto, bastante evidente na literatura medieval, é especialmente visível nas *Cantigas de Santa Maria*, nosso objeto de análise, que nos fornecem uma visão eloqüente dos próprios contemporâneos sobre o tema. Mais especificamente, examinamos a cantiga n. 169, que compõe o *corpus* das 37 poesias sobre a Reconquista,

² O conceito de ideologia é aqui empregado no sentido amplo utilizado por Geertz (1992, p. 177), como um sistema ideológico que é, ao mesmo tempo, um sistema cultural, constituído como tal sobre a base de símbolos e representações. A análise do discurso ideológico como sistema simbólico, dentro de uma forma retórica dada, permite apreciar o valor de “coesão” do mesmo dentro do corpo social (e não somente o valor de “interesse” ou de “tensão”).

³ Tendo em vista a ambiguidade da expressão “cultura popular”, alguns medievalistas adotaram, em substituição, e no sentido por nós referido, o conceito de “cultura intermediária”. Ver a respeito Schmitt (1999, p. 117) e Franco Junior (1996, p. 31-44).

⁴ O maravilhoso, termo de difícil definição, se aproxima do que o pensamento moderno qualificaria de sobrenatural, fabuloso ou invulgar. Segundo um dos maiores estudiosos do assunto (LE GOFF, 1994, p. 49), “o sobrenatural propriamente cristão, aquilo a que justamente se poderia chamar maravilhoso cristão, é o que pertence ao *miraculosus*” afirmando, no entanto que o *miraculum*, não parece “ser senão um elemento [...] do vasto domínio do maravilhoso.”

⁵ Aprofundo o aspecto da concepção medieval de História em tese de doutorado (MACHADO, 2002).

conforme a nossa classificação,⁶ cuja importância é também enfatizada por especialistas renomados como Joseph O’Callaghan e Jesús Montoya.⁷

As *Cantigas* reúnem 427 poemas dedicados à Virgem, distribuídos entre cantigas de milagres, de louvores, de pesares e de festas, que celebram as qualidades de Santa Maria ou relatam os milagres realizados por seu intermédio. Conhecidas pela sua grande importância estilística e documental foram escritas em galego-português, a língua poética peninsular do século XIII. Sua autoria é atribuída ao rei de Leão e Castela (1252-1284), D. Afonso X, o Sábio, e colaboradores, nos moldes dos mariologios redigidos em vernáculo – em especial, Gonzalo de Berceo (1985) e Gautier de Coincy (1972) – e incluídos no gênero piedoso, assim diferenciados dos textos eclesiásticos escritos em latim.

Assim, e na perspectiva da história social do imaginário, que preconiza as interações necessárias entre as produções imaginárias e o contexto sócio-cultural (SCHMITT, 1999, p. 24), pretendemos mostrar que o flagrante belicismo, cuja face mais visível é a guerra, transcende em muito esse aspecto, constituindo mesmo uma das facetas estruturais da mentalidade medieval. Ou seja, ali “não existiam forças e elementos éticos neutros: todos tinham uma relação com o conflito cósmico do Bem e do Mal e participavam da história universal da Redenção” (GUREVICH apud FRANCO JUNIOR, 2010, p. 147). O que significa que os postulados teológicos e dogmáticos representam um primeiro nível a ser considerado, mas às vezes esquecido, mesmo constituindo o objetivo último de Afonso X (ALCALÁ, 2000, p. 27). Desse modo, tais postulados sustentam o que Adeline Rucquoi (1995) defende como o “ideal da Reconquista”, projetado na representação arquitetônica, iconográfica e literária, segundo a intenção edificante e didática que caracterizava a arte medieval.

Devemos considerar, nesse caso, o objetivismo da concepção medieval sobre “arte” que, segundo Umberto Eco (1989, p. 132-136), revelava pouca consciência do especificamente artístico, isto é, da “arte como produção de obras que tenham como

⁶ Não há consenso quanto à organização temática das *Cantigas*. Na nossa classificação, incluímos desde as poesias que abordam a Reconquista como tema principal até aquelas que lhe fazem breves referências, mas sempre com grande significado, perfazendo o *corpus* de 37 cantigas, correspondentes aos seguintes números: 63, 83, 95, 99, 169, 176, 181, 183, 185, 186, 192, 205, 215, 221, 256, 227, 229, 233, 271, 277, 292, 323, 325, 328, 344, 345, 348, 359, 360, 361, 366, 367, 374, 376, 385, 401e 406.

⁷ J. O’ Callaghan (1998) comenta a poesia em várias passagens, e em maiores detalhes nas páginas 121-125. J. Montoya (1999b) tem um artigo específico, “La cantiga núm. 169. Su puntuación. La iglesia de la Arrixaca (Murcia)”.

objetivo primeiro a fruição estética”, pois, para a Idade Média, “a arte não é expressão, mas construção, operação tendo em vista um resultado.”

Não obstante, se essa temática é explicitada em alguns poemas, em outros os seus elementos estão implícitos. O alegorismo universal vigente no medievo, na perspectiva do que Eco (1989, p. 186) denominou “estética do conteúdo”,⁸ remetia a um sentido oculto e essencial da sua mensagem, servindo-se de metáforas para explicar melhor os mistérios da realidade. Do ponto de vista da teoria literária moderna, temos o seu equivalente na análise do discurso, que destaca a articulação do plano textual com o plano extra-textual, buscando o contexto dos significados presentes no texto.⁹

Desse modo e, embora não desconsiderando a íntima relação entre forma e conteúdo na linguagem literária, a nossa análise privilegia uma abordagem semântica que aponta para o sentido profundo do texto, em torno de uma verdade superior. Nas *Cantigas*, essa verdade privilegia a figura da Virgem Maria, foco de grande devoção no medievo central. Aliando os contornos formais da retórica clássica aos pressupostos da tradição lírica trovadoresca, elas transferem para o culto da dama celestial o serviço amoroso do cavaleiro para com a esposa do seu senhor. Conforme o contexto provençal de origem, são transpostas para a devoção da Virgem, na representação textual, as relações contratuais de cunho laico, baseadas na reciprocidade de direitos e obrigações entre o suserano e os seus vassalos (nas relações de caráter horizontal) ou entre os senhores e os seus servos (nas relações de cunho vertical).

A cantiga n. 169 é alvo da atenção constante dos especialistas por reunir em um único poema aspectos muito significativos como, por exemplo, ser escrita de próprio punho pelo rei Sábio, sendo relatada na primeira pessoa do singular: “miragre/direi grande, que vi” (v. 8). Insere-se, portanto, no seletto conjunto das cantigas que O’ Callaghan (1998, p. 8) aponta como de autoria real¹⁰ e que José Filgueira Valverde (1985, p. 278) caracteriza como rigorosamente autobiográficas na descrição de diversas vicissitudes históricas.

Com efeito, temos a descrição de um evento no qual o rei Sábio participou diretamente. Ele diz respeito à igreja da Virgem, situada no interior do bairro

⁸ Edgar De Bruyne (1994, p. 196) afirma que “los medievales consideran que el sabio encuentra mayores goces asimilando el contenido espiritual de las obras de arte. Su estética es, en consecuencia, una estética del contenido, de la utilidad y de la moralidad”.

⁹ A esse respeito ver Kaline Silva e Maciel Silva (2005, p. 101-105).

¹⁰ O’Callaghan (1998) cita na p. 8, nota 28, as nove cantigas, de milagre e de louvor, em que D. Afonso X fala na primeira pessoa, atribuindo ao rei, em decorrência, a autoria das mesmas: *CSM* 169, 180, 200, 209, 279, 300, 360, 401, 406.

muçulmano da cidade de Múrcia, que foi capaz de se manter intacta ao longo dos séculos de domínio islâmico, o que em si já constitui um milagre aos olhos do trovador. O fato mais notável, porém, ocorreu quando Múrcia foi retomada, em 1266, pelo rei de Aragão, D. Jaime, e Afonso X, seu sogro e novo monarca de Castela, entronizou a imagem de Nossa Senhora na mesquita e a converteu em catedral cristã. Diante disso os mouros suplicaram que se cumprisse um antigo acordo de derrubar aquela igreja da Virgem que ficava no interior do seu bairro. Mesmo após o rei cristão aquiescer, embora a contragosto, os muçulmanos jamais conseguiram destruí-la, pois o próprio rei mouro se negou a fazê-lo, confessando o seu temor diante da reação da Virgem Maria. Mais tarde, o fracasso da tropa do feroz rei Abu-Yúzaf, de Marrocos, em se apossar de Múrcia, preservou ainda uma vez a igreja da Virgem, o que, aos olhos do trovador, só faz comprovar o grande poder de Santa Maria.

Como se percebe, e fugindo da tendência majoritária das *Cantigas*, em que homens, mulheres e até animais são os beneficiários dos milagres, aqui Santa Maria “age” em causa própria, protegendo a sua igreja das mãos dos seus desafetos mouros, como está bem indicado no “título” (v. 1-3) – isto é, um enunciado em prosa que resume o conteúdo do poema:

169

Esta é dun miragre que fezo Santa Maria por hũa sa eigreja
que é ena Arreixaca de Murça, de como foron mouros
acordados de a destruir e nunca o acabaron.¹¹

O primeiro aspecto a ser destacado, de acordo com o nosso objetivo, é o fato de o prodígio mariano se desenrolar em um espaço e um tempo “históricos”, no sentido empregado por Jesús Montoya (1988, p. 120-121), para quem o milagre literário busca demonstrar a permanente intervenção de Deus na História. Nesse caso, o título do nosso poema se refere a uma entidade geo-política identificável – a cidade de Múrcia – e a uma temporalidade passível de ser fixada – os episódios transcorridos entre 1243 e 1275. J. O’Callaghan (1998, p. 121) e Filgueira Valverde (1985, p. 279) estão de acordo com a data em que a cantiga foi escrita: 1279. No contexto particular da história ibérica, essa data corresponde à primeira ofensiva de Aboyuçaf, rei dos Benimerines – a dinastia muçulmana de Marrocos, mencionada em outra passagem (v. 53).

¹¹ Trata-se de uma versão parafraseada, como ocorre com as demais estrofes aqui citadas, a seguir. A tradução *stricto sensu* é reservada aos especialistas na área da poética: “Esta é sobre um milagre que Santa Maria realizou em favor de uma igreja sua que fica em La Arrijaca de Múrcia, de como os mouros quiseram por em prática o acordo de derrubá-la e nunca o conseguiram”. (v. 1-3).

âmago o objetivo de restaurar aquela condição de beatitude paradisíaca, perdida pelos pares primevos. No seu aporte agostiniano, vislumbram-se os traços da história da salvação/conversão da humanidade – referida no pronome pessoal *nos* (v. 4) – cabendo à cidade dos homens a implantação da Cidade de Deus na terra, o que implicava na edificação do Bem e na refutação do Mal, concretizando, enfim, o “bom combate” preconizado por São Paulo.¹⁴

Apesar de Deus constituir, no plano teórico da espiritualidade eclesiástica, o princípio único colocado acima de tudo, o conjunto dos fiéis percebia a história como uma luta dramática entre as forças do Bem – Deus, a Virgem, os santos e os anjos – e as forças do Mal – representadas pelo demônio e os seus seguidores. Tal ambivalência corresponde ao que Umberto Eco (1989, p. 161) denominou “dualismo prático medieval”, que resistia, embora minimizado, aos intentos da ortodoxia religiosa. Em consequência, o belicismo levava a uma interpretação da realidade configurada em dois campos semânticos diferenciados, que seguiam a estrutura binária Bem *versus* Mal, desdobrada em pares de oposição complementares: Deus e Diabo, Paraíso e Inferno, Alto e Baixo, Graça e Pecado, Eternidade e Temporalidade. A Idade Média lutou contra o dualismo maniqueu e excluiu, teoricamente, o Mal do *plano* da Criação, mas teve que conciliar-se com a sua presença *accidental*.

No plano cotidiano, o belicismo se manifestava através da luta permanente contra escassez material, contra as intempéries de uma natureza ainda hostil, contra as doenças e surtos epidêmicos, contra a fome e, no caso dos simples, contra a opressão dos poderosos. Compreendia, ainda, a luta do homem, hesitante entre os impulsos primários de sua carne e a reta conduta emanada de sua alma. Por fim, o belicismo se revelava nas muitas batalhas militares entre os grupos cristãos rivais, mas, sobretudo, naquelas travadas contra os seus inimigos: os blasfemos, os hereges, os infiéis. No seio da nova “espiritualidade da ação”, como a define André Vauchez (1995, p. 57), a Reconquista cristã, a exemplo das Cruzadas, assumia os contornos de uma guerra santa. Num aparente paradoxo, funcionava como instrumento para o estabelecimento da paz de Deus, na superação da desordem proveniente do pecado, como indicado na primeira estrofe da cant. 169, em tom de um preâmbulo que complementa o refrão:

¹⁴ Conf. I Tim. 6. 12 (1971, p. 1520): “Combate o bom combate da fé. Conquista a vida eterna, para a qual foste chamado e fizeste aquela nobre profissão de fé perante muitas testemunhas.”

neogoticismo da monarquia castelhana¹⁸ – particularmente, a noção fundante da chamada “pérdida de España”. Trata-se da crença de que a invasão, usurpação e o domínio muçulmano sobre grande parte do território ibérico seriam uma decorrência do pecado cometido pelos últimos reis visigodos que, ao desrespeitar as leis da sucessão, contrariaram a vontade de Deus e sofreram as drásticas conseqüências de seus atos. Inês Fenández-Ordóñez enfatiza a importância que tinha para Afonso X essa ideia, assim explicitada na *Estoria de España*: “auiuose la yra de Dios sobrellos, et desamparoles la tierra que les mantouiera et guardara fasta alli, et tollio dellos la su gracia (PCG, p. 314a, l. 21-39 apud FENÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2000, p. 46-47).

Os cristãos encontravam aí uma justificativa razoável para a sua derrota desastrosa perante os mouros. Evitavam, desse modo, que a sua crença na proteção de Deus sobre o seu território não fosse abalada, tampouco o protagonismo histórico da linhagem real ibérica, calcada no conceito do “senhor natural”, que Fenández-Ordóñez (2000, p. 43) considera básico no programa político de Afonso X.

D. Afonso parece tomar para si a falta cometida por aqueles que considera suceder *per linna*, pois o pecado se encontra na primeira pessoa do plural – majestático – “por **nossa** pepadilla” (v. 10-11 – grifo nosso). Implícita nessa estrofe encontra-se a noção do rei como “vigário de Deus,” incumbido por Deus, fonte do poder, de conduzir o seu povo. Missão que o monarca não deveria negligenciar se não quisesse provocar a ira divina e perder o *imperium* que ostentava, por delegação. É por isso que D. Afonso X atribui, literalmente, a sua vitória militar sobre Múrcia ao desígnio do Altíssimo, no verso nove – “des que **mi Deus deu Murça**” (grifo nosso) –, o que parece confirmar ainda, aos olhos do monarca, a aprovação divina à sua conduta.

O relato propriamente dito do milagre (cujo conteúdo foi sintetizado na página 108) dá-se a partir da segunda estrofe, que visa confirmar a razão, ou a verdade moral ensinada no refrão, descrevendo retroativamente os episódios prodigiosos que atestam o enorme poder da Virgem de *Arreixaca* (MONTROYA, 1999b). A seguir, o relato no original.

¹⁸ Fenández-Ordóñez (2000, p. 47-48) afirma que o neogoticismo constitui uma das faces do modelo historiográfico alfonsino, em conjunto com as suas aspirações imperialistas sobre todo o território peninsular, o que levava o monarca a insistir, antes de tudo, na divulgação do respeito pela figura do senhor natural e do seu poder, “como una forma de acceder, a través del ejercicio de la razón, a comprender el orden natural y social dictado por Dios”.

- Dua eigrej' antiga, / de que sempr' acordar
s' yan, que ali fora / da Reÿa sen par
dentro na Arreixaca, / e yan y orar
genoeses, pisãos / e outros de Cezilla. 15
A que por nos salvar...
- E davan sas ofertas, / e se de coraçõn
a Virgen rogava, / logo sa oraçõn
deles era oyda, / e sempre d' oqueijon 20
e de mal os guardava; / ca o que ela filla
A que por nos salvar...
- Por guardar, é guardado. / E porende poder
non ouveron os mouros / per ren de mal fazer
en aquel logar santo, / nen de o en toller, 25
macar que xo tñan / enserrad' en sa pilla.
A que por nos salvar...
- E pero muitas vezes/ me rogavan poren
que o fazer mandasse, / mostrando-mi que ben
era que o fizesse, / depois per nulla ren, 30
macar llo acordaron, / non valeu hũa billa.
A que por nos salvar...
- E depois a gran tempo / avẽo outra vez,
quand' el Rei d Aragon, / Don James de gran prez,
a eigreja da See / da gran mezquita fez, 35
quando ss' alçaron mouros / des Murç' ata Sevilla;
A que por nos salvar...
- Que enton a Aljama / lle vẽeron pedir
que aquela eigreja / fezensen destruir
que n' Arraixaca era; / e marcar consentir- 40
o foi el, non poderon / nen tanger en cravilla.
A que por nos salvar...
- Depo[i]s aquest' avẽo / que fui a Murça eu,
e o mais d' Arreixaca / a Aljama mi deu
que tolless' a eigreja / d' ontr' eles; mas mui greu 45
me foi, ca era toda / de novo pintadilla.
A que por nos salvar...
- Poren muit' a envidos / enton llo outorguei,
e toda a Aljama / foi ao mouro rei
que o fazer mandasse; / mas diss' el: 'Non farei, 50
ca os que Mariame / desama, mal os trilla.'
A que por nos salvar...
- Depois, quand' Aboyuçaf, / o sennor de Çalé,
passou con mui gran gente, / a questo verdad' é
que cuidaron os mouros, / por eixalçar ssa fe, 55
gãar Murça per arte. / Mais sa falss' armadilla
A que por nos salvar...

Desfez a Virgen santa, / que os ende sacou,
que ena Arreixaca / poucos deles leixou;
e a sua eigreja / assi deles livrou, 60
ca os que mal quer ela, / ben assi os eixilla.¹⁹
A que por nos salvar...

Na segunda e terceira cobras (v. 13-22) o rei Sábio busca contextualizar o milagre, informando-nos sobre o antigo acordo fixado sobre a igreja (do bairro muçulmano) de *Arreixaca*. Jesús Montoya Martínez chama a atenção para a importância do verbo *acordar* (v. 13), dando a sua própria interpretação a partir da refutação do sentido emotivo de “se lembrar” presente nas traduções efetuadas por Walter Mettman e Filgueira Valverde. Assim, enquanto a versão de Filgueira Valverde (1985, p. 277) para o castelhano fala “de una iglesia antigua, de la que siempre se acordarían, que había sido de la Reina sin par dentro de la Arreixaca”²⁰, Montoya Martínez (1999, p. 277) opta por atribuir-lhe a aceção jurídica de “firmar um acordo”– “se trata de una antigua

¹⁹ Trata-se de uma antiga igreja da Rainha sem igual, que haviam sempre acordado que estivesse ali, dentro de La Arrijaca, e aonde iam orar genoveses, pisanos e outros procedentes da Sicília. (v. 13-16).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 17).

E a ela davam suas oferendas e, se rogassem à Virgem de coração, a sua oração era imediatamente ouvida e [ela] os livrava do mal e dos perigos; pois aquilo que Ela toma em seu cuidado (v. 18-21)

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 22).

fica protegido de verdade. E por isso, os mouros não tiveram, decididamente, nenhum poder para fazer mal naquele lugar santo, nem de fazê-lo desaparecer, mesmo que o mantivessem sob o seu domínio. (v. 23-26).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 27).

Pois, ainda que muitas vezes me pedissem que mandasse cumprir o acordo, demonstrando que seria correto fazê-lo, e embora [eu] tivesse depois concordado, isso de nada lhes valeria, nem uma migalha. (v. 28-31).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 32).

Passado muito tempo, isso tornou a acontecer, quando o rei de Aragão, D. Jaime, de grande valor, transformou a Mesquita em igreja, depois que os mouros se sublevaram, de Múrcia até Sevilha. (v. 33-36).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 37).

Então, a Aljama veio lhe pedir que mandasse destruir aquela igreja que estava em La Arrijaca; e, apesar de tê-lo consentido, não puderam tocá-la, em uma cravelha sequer. (v. 38-41).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 42).

Depois, aconteceu de eu ir a Múrcia, e a Aljama me concedeu a maior parte de La Arrijaca, para que eu retirasse a igreja do meio deles; o que me era muito penoso porque ela estava recém pintada. (v. 43-46).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 47).

Apesar disso, o consenti muito a contragosto e toda a Aljama se dirigiu ao rei mouro para que [ele] o ordenasse; mas ele disse assim: “Não o farei, porque Maria destrói aqueles que a desagradam.” (v. 48-51).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 52).

Outra vez [isso] aconteceu quando Abu Yussuf, o senhor de Salé, para exaltar a sua fé, passou com grande quantidade de gente, pensando ganhar Múrcia com artimanhas. Mas o seu falso ardil (v. 53-56).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 57).

foi desfeito pela Virgem santa, que os expulsou dali, permanecendo poucos deles em La Arrijaca; e assim livrou a sua igreja da presença deles, pois aqueles a quem ela quer mal, certamente ela os afasta. (v. 58-61).

Aquela que para nos salvar... (refrão; v. 62).

²⁰ [...] de uma antiga igreja dentro de la Arreixaca, da Rainha sem igual, da qual sempre se lembrariam.

iglesia de la Reina sin igual que sempre solían acordar que allí estuviera, dentro de la Arrixaca”²¹ – o que, naturalmente, muda todo o sentido dos versos. Optamos por esta última versão por considerá-la muito mais condizente com o teor histórico da cantiga – que constitui o terceiro aspecto a ser destacado aqui. Isto é: a despeito de D. Afonso se referir genericamente ao milagre da Virgem, este pode ser desdobrado em cinco milagres, ou, mais exatamente, em cinco provas do poder mariano, as quais guardam estreita correspondência com cinco eventos datáveis da Reconquista Cristã, que serão examinados nos próximos parágrafos.

A primeira prova, diluída entre a segunda, terceira e quarta estrofes (v. 13-27), diz respeito ao episódio em que Múrcia, depois do secular domínio muçulmano e nela reinando Mohamed ben Hud, foi reconquistada pelo rei Fernando III de Castela, em 1243. Para a cidade se dirigiu o então príncipe herdeiro D. Afonso para tomar posse do reino, em nome de seu pai.²² Essa fora a primeira vez, após a submissão da cidade, que fora tratado o problema da demolição da Igreja encravada no interior da Arreixaca. (FILGUEIRA VALVERDE, 1985, p. 278). A despeito do acordo para removê-la isso acabou não acontecendo, nem se observou o mínimo dano causado à igreja – o que pode ser considerado um milagre naquele lugar considerado santo.

A segunda prova, que ocorreria duas décadas mais tarde, vem indicada em um único verso da sexta estrofe: “quando ss’ alçaron mouros / des Murç’ ata Sevilla” (v. 36). Esse se refere à participação dos mouros submetidos a Afonso X e residentes em Múrcia, durante a famosa revolta dos Mudéjares, em 1264,²³ aliando-se aos seus correligionários de Andaluzia e Granada. A recuperação islâmica de Múrcia parecia abrir caminho imediato para a demolição da igreja da Virgem, o que, no entanto, não se consumou – indicando, como sugerem esses versos, nova prova do prodígio mariano no local.

²¹ Ver nota 19, v. 13.

²² O’Callaghan (1998, p. 121) caracteriza Múrcia, nesse momento, como um reino vassalo governado pela dinastia de Ibn Hud – que Filgueira Valverde (1985) designa como Mohamed ben Hud. Fernando III enviara seu filho Afonso X, em 1243, para receber a homenagem dos mouros de Múrcia.

²³ J. O’Callaghan (1998, p. 121-125), no subcapítulo “Our Lady’s chapel in the Arrixaca of Múrcia”, examina essa questão mais detalhadamente. Mais adiante (p. 222), o autor afirma que o tratamento dispensado, por Afonso X, aos Mudéjares – as populações muçulmanas submetidas de Andaluzia e Múrcia – era formalmente correta até sua rebelião em 1264. A história da capela de Maria, relatada na cant. n. 169, sugere a natureza inquietante do relacionamento entre a monarquia cristã e os súditos muçulmanos. A sublevação ocorreu, segundo Montoya (1999, p. 278), em um dia combinado, entre 19 de maio e cinco de junho de 1264 e, ao mesmo tempo em todas as cidades conquistadas pelos castelhanos. Nessa ocasião, adverte o autor, Abu Yusuf não esteve pessoalmente, mas enviou mais de três mil ginetes.

Tanto não foi consumado, que ocorre a manifestação de uma terceira prova, representada pela sexta e sétima estrofes (v. 33-42), quando os mouros renovaram seus esforços para se livrarem da igreja, após a retomada de Múrcia pelo rei de Aragão, Jaime I, que abafou a revolta em nome de seu sogro Afonso X, em 1266.²⁴ Como a grande mesquita (adjacente ao *alcázar*) fora transformada na igreja catedral (v. 34-35), a Aljama – conselho da comunidade moura – pediu, novamente, a permissão para destruir a Igreja de La Arrijaca. Embora o rei cristão tenha dado o seu consentimento, os mouros acabaram por não derrubá-la, nem danificar sequer uma simples viga da igreja (v. 38-41).

As tentativas mouras se repetem dando ensejo a uma quarta prova do milagre – registrada na oitava e nona estrofes (v. 43-52). O episódio, cinco anos depois, coincide com o período de fevereiro de 1271 a setembro de 1276, quando D. Afonso X residiu em Múrcia. Ao reconhecerem a sua derrota,²⁵ os mouros pediram ao monarca que removesse a igreja do seu bairro, a fim de cumprir, finalmente, o acordo firmado havia muito tempo. O rei se mostrava relutante em fazer isso porque a igreja fora recentemente pintada, mas acabou aquiescendo: “Poren muit’ a envidos / enton llo outorguei” (v. 48). Diante do assentimento do monarca, a Aljama então se dirigiu ao rei mouro, Abd Allāh ibn Hud (O’ CALLAGHAN, 1998, p. 125), vassalo de Afonso X, que detinha algum vestígio de autoridade sobre a comunidade islâmica local, solicitando-lhe a remoção definitiva da igreja. Este, no entanto, surpreendeu aos seus correligionários muçulmanos com a sua recusa, sob a alegação de que temia a reação vingativa de Mariame – como os mouros chamavam a Santa Maria (METTMAN, “Glossário”, p. 187): “Non farei, // ca os que Mariame / desama, mal os trilla” (v. 50-51). E assim a igreja da Virgem em *La Arrijaca* de Múrcia foi preservada da destruição pela quarta vez.

Para usar as palavras de Filgueira Valverde (1985, p. 278-279), falta ainda uma nova prova – na nossa análise, a quinta. Trata-se da trágica invasão da Península Ibérica

²⁴ O’Callaghan (1998, p. 123) nos fornece detalhes desse acontecimento. Assim, quando os Mudéjares se revoltaram na primavera de 1264, Afonso X concentrou seus esforços na supressão da revolta de Andaluzia. Para submeter Múrcia, ele apelou a seu sogro, Jaime I de Aragão, que reconheceu o perigo que a rebelião representava para o seu território, assim como para Castela. Diante disso, invadiu o reino no outono de 1265 e a cidade de Múrcia foi rendida depois de um curto cerco no final de Janeiro de 1266. Depois de entronizar a imagem de Nossa Senhora na mesquita, convertendo-a em catedral, e de recompensar aqueles que o ajudaram na conquista de Múrcia, Jaime I retornou ao seu próprio território, cedendo a cidade a Afonso X.

²⁵ Segundo O’Callaghan (1998, p. 124), representantes da Aljama, em Múrcia, renovaram sua fidelidade e submissão a ele em 23 de junho de 1266, pedindo seu perdão, clemência e favor. Em *La Arrijaca*, eles tinham assegurada sua liberdade religiosa e o uso de suas leis e costumes.

em maio de 1275, por Abu-Yúzaf,²⁶ rei dos Benimerines (1258-1286), a dinastia muçulmana que governava Marrocos,²⁷ relatada nas estrofes 10 e 11 (v. 53-62).

Tirando vantagem da invasão, os muçulmanos de Múrcia, com os quais Abu-Yúzaf se aliara, sentiram-se novamente encorajados a tentar sair do jugo castelhano e a recuperar o controle da cidade (v. 53-56), mas, como a cantiga relata, sua estratégia foi frustrada por Santa Maria, que os expulsou do seu território: “ca os que mal quer ela, / ben assi os exilla” (v. 61). De fato, após sua tentativa mal sucedida, os mudéjares emigraram em número crescente para outras terras muçulmanas, e sua presença era escassa no final do reinado de Afonso X. O fracasso deles salva, de novo, o templo, a despeito dos contratempos que sugeriam um desfecho oposto.

A conquista efetiva de Múrcia, segundo Figueira Valverde (1985, p. 279) abre, ainda, o caminho para os sonhos africanos do rei Sábio – o denominado “fecho de Africa” (O’CALLAGHAN, 1999, p. 219), também chamado de “cruzada de Africa” (GONZALEZ JIMENEZ, 1999, p. 53) e que aparece igualmente na cantiga de milagre n. 95. Assim, Afonso X termina a cantiga 169 (v. 63-67) afirmando não somente o projeto da total recuperação da Espanha, mas também a conquista de Marrocos, revelando, desse modo, suas pretensões imperiais sobre a Península e para além dela:

E porend’ a eigreja / sua quita é ja,
que nunca Mafomete / poder y averá;
ca a conquereu ela / e demais conquerrá
Espanna e Marrocos, / e Ceta e Arcilla.²⁸ 65
A que por nos salvar...”

Na estrofe indicada, que completa a ideia do pecado introduzida na primeira, pode-se notar toda a pujança do belicismo, projetado nas duas figuras emblemáticas do Além, ou seja, Maomé, na representação do Mal, e Santa Maria, símbolo do Bem, transpondo para os dois personagens o primeiro plano da ação narrada. Este constitui o quarto e último aspecto a ser destacado: a imagem bélica funcionando como atributo da

²⁶ Segundo O’Callaghan (1998), a invasão dos Benimerines, com a morte de seu primogênito e a crise subsequente de sucessão minaram a energia do monarca, reportando esses acontecimentos às CSM 169, 181, 215 e 323.

²⁷ Segundo O’Callaghan (1998), os Bañu Marin ou Marinids, que os castelhanos conheciam como Benimerines, chegaram ao poder em Marrocos com a desintegração do império Almohada. Quando Afonso X enviou sua expedição a Salé, em 1260, Abu Yusuf Ya’qub (1258-1286), o emir dos Benimerines, estava assegurando seu governo na região e ocupou Salé depois que os cristãos a abandonaram. A cantiga n. 169 descreve Abu Yusuf como o senhor de Salé – “o sennor de Çale” (v. 53).

²⁸ E, portanto, a sua igreja continua livre e, assim, Maomé jamais terá poder sobre ela; pois [Ela] a conquistou, como também conquistará a Espanha e Marrocos, Ceuta e Arcila.

própria Virgem. Essa hipótese, defendida por Maricel Presilla (1987, p. 429), coloca em mãos de Santa Maria a responsabilidade e o sucesso da empreitada militar. No plano intratextual, Ela (a Virgem) constitui, inequivocamente, o sujeito do pretérito perfeito *conquereu* e do futuro do indicativo *conquerrá*, as variantes verbais do infinitivo *conquerer*, no galego-português, que remetem ao campo semântico da “Reconquista”²⁹ na perspectiva do castelhano e do português modernos.

Essa imagem combativa pode ser considerada o contraponto da Virgem de misericórdia – a principal imagem de Santa Maria nas *Cantigas*. Com efeito, é a Virgem piedosa, a advogada que consegue o perdão de seu Filho para os pecados dos reis visigodos, perpetuado na linhagem real dos seus descendentes diretos nos reinos cristãos ibéricos. E que, em conseqüência, logra restaurar a Ordem do Universo projetada na ordem política peninsular, ao extirpar o Mal do território hispânico, encarnado no povo muçulmano, o grande Outro histórico, mencionado por Georges Martin (2000, p. 29).

Pode-se dizer, sem dúvida, que no plano literário, os protagonistas são as figuras de Maomé e de Santa Maria, relegando aos outros personagens o papel de meros coadjuvantes da narrativa. Do ponto de vista histórico, *stricto sensu*, constituem os atores sociais por excelência, relegando aos demais uma ação secundária, mesmo D. Afonso que, a despeito do destaque dado aos monarcas castelhanos nas *Cantigas* – vistos como os grandes heróis da Reconquista –, não faz mais do que cumprir a missão que lhe foi destinada por Deus. O que aos olhos da modernidade poderia parecer uma inversão histórica é plenamente justificável considerando a marca de transcendência da poética mariana, que coloca no milagre, conjugado aos episódios sócio-políticos, o sentido do enredo e a força cênica da escritura.

Em síntese, quanto mais nos aprofundamos no texto, mais nítida é a identificação dos pilares bíblicos da história universal que sustentam a política peninsular. Transcorrendo no espaço/tempo objetivo, pano de fundo do milagre literário, o intuito deste é o de demonstrar a permanente intervenção de Deus na história, cujo governo do mundo conta com o auxílio dos seus intercessores privilegiados, como a Virgem Maria. Tais aspectos convergem para uma mesma verdade, subliminar ao texto poético, que reforça a supremacia do plano eterno e celestial sobre o plano transitório e terreno, além da permanente interação entre eles. Efetivamente, não se

²⁹ O conceito de Reconquista como “empresa nacional” que culminou com a caída de Granada, último baluarte do Islam na Espanha, foi criação posterior da historiografia providencialista e continuísta, que reinterpretou as teses do velho neogoticismo. (QUESADA MARCO, 1997, p. 233).

observa entre os dois fenômenos, histórico e prodigioso, qualquer “zona intermediária”, ou seja, uma zona de passagem que denuncie que se sai da ficção para entrar na história e vice-versa, revelando a permeabilidade das fronteiras entre os dois campos de percepção da realidade. De acordo com Francisco Lopes Estrada (1983, p. 101-102), o pensamento medieval desconhecia a separação estrita entre lenda, ficção e realidade acontecida, distinguindo-se, assim, dos parâmetros estabelecidos pelo discurso moderno.

Concluindo, a cantiga n. 169 pode ser considerada uma representação exemplar sobre o tópico da Reconquista Cristã. Integrada ao modelo adotado em todo o Cancioneiro afonsino, denuncia uma perspectiva destituída de autonomia histórica, como a entendemos hoje, reunindo, ao contrário, a história sagrada e a história terrena em uma única trajetória. A ênfase colocada no tema da salvação dos homens, relacionada à figura de Maria – “A que por nos salvar fez Deus Madr’ e Filla” (v. 4-5) – torna a graça, mas também seu contraponto, o pecado, em “motores” dessa história, como já pontuado por Henri Marrou (1989, p. 41).

Em outras palavras, a verdade moral contida na razão do poema, confirmada no desenvolvimento das estrofes, traduz uma perspectiva teleológica e teológica da história, que coloca sob o tempo escatológico os acontecimentos sócio-políticos, pois caminha em direção ao fim dos tempos e ao Juízo Final, apoiada na esperança da salvação da alma. Guerra contra os mouros e guerra contra o pecado constituem, assim, duas faces de uma mesma moeda no âmbito da história medieval ibérica.

Abstract

The article aims to examine the interrelationship between aspects of religiousness and war during the Christian Reconquest, in other words, the military enterprise of the Christian kingdoms from the north of Iberian peninsula, united for the resumption of the lands under the Muslim domain, especially among the eleventh and thirteenth centuries. The analysis has its basis in the ditty number 169, which compose part of the pious literature of Alfonso X, The Wise, in the representation of the historical aspects of the Reconquest, placed under the perspective of salvation history.

Key words: Christian Reconquest, medieval Iberian, Afonso X, Christianity.

Referências

Fontes impressas

AFONSO X, O Sábio. *Cantigas de Santa Maria*. Editadas por Walter Mettman. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigenensis, 1959-1972, 4 v.

ALFONSO X, EL SÁBIO. *Cantigas de Santa Maria*. Versión de José Figueira Valverde (introducción, versión castellana y comentarios). Madrid: Editorial Castalia, 1985.

Bíblia Sagrada (Centro Bíblico de São Paulo). 16ª ed. São Paulo: Editora “Ave Maria” Ltda, 1971.

GAUTIER DE COINCY. *Miracles de la Sainte Vierge*. Genève: Slaktine Reprints, 1972.

GONZALO DE BERCEO. *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Cátedra, 1985.

SANTO AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Edameris, 1964. 3v.

Fontes secundárias

ALCALÁ, Angel. “Doctrina teológica y leyendas pías en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X El Sabio” In: CALVO-MANZANO, María Rosa (Dir.). *Alfonso X El Sabio, Impulsor del arte, la cultura y el humanismo*, Madrid: Arlu Ediciones, 2000, p. 27-44.

DE BRUYNE, Edgar. *La estetica de la Edad Media*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994.

DI NOLA, Alfonso. “Sagrado/profano”. In: *Mythos/logos.Sagrado/profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. (Enciclopédia Einaudi, vol. 12). p. 105-60.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. “Variación en el modelo alfonsí en el siglo XIII”. In: MARTIN, G. (éd.) *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Madrid: Collection Casa de Velásquez, 2000, p. 41-74.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira. “El exordio en las Cantigas de Santa Maria”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Cincinnati, vol. 5, spring/1993, p. 25-34.

FILGUEIRA VALVERDE, José (introducción, versión castellana y comentarios). ALFONSO X, el SÁBIO. *Cantigas de Santa Maria*. Madrid: Editorial Castalia, 1985.

FOUILLOUX, Danielle e outros. *Dicionário cultural da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha. A história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Meu, teu, nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária” In: FRANCO JÚNIOR, H. *A Eva Barbada: Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 31-44.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Fedisa, 1992.

GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *Alfonso X el Sábio: Historia de un reinado (1252-1284)*, Palencia: Editorial La Olmeda, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Trad. Mamuel Ruas. Porto: Editorial Estampa, 1994.

LOPES ESTRADA, Francisco. *Introducción a la Literatura medieval española*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

MACHADO, Heloisa Guaracy. *Da visão teológico-antropocêntrica nas Cantigas de Santa Maria: um estudo sobre a concepção medieval e cristã da história*. 2002. 780 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARROU, Henri-Irénée. *Teologia da História: O sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

MARTIN, Georges. El modelo historiográfico alfonsí. In: MARTIN, G. (ed.). *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Madrid: Collection Casa de Velásquez, 2000, p. 9-40.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. “El Tiempo y el espacio en el milagro literario”. In: GIER, Albert. Et al. *Narrativa Breve Medieval Romanica*. Granada: Impredisur, 1988, p. 113-127.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. “La cantiga núm. 169. Su puntuación. La iglesia de la Arrixaca (Murcia)”. *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999. (p. 265-280).

O’ CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria*. Brill: Leiden-Boston-Köln, 1998 (1ª ed.).

O’ CALLAGHAN, Joseph F. *El rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.

PRESILLA, Maricel. “The Image of Death and Political Ideology in the *Cantigas de Santa Maria*”. In: KATZ, I. e KELLER, J. *Studies on the Cantigas de Santa Maria: art, music, and poetry*. 1981. Editorial Board, Madison: 1987, p. 403-457.

QUESADA MARCO, Sebastián. *Diccionario de civilización y cultura españolas*. Madrid: ISTMO, 1997.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *A España e o Islã*. In: *Revista de Occidente*, nº LXX, Madrid: 1929.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SCHUBACK, Márcia S. C. *Para ler os medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Kalina e SILVA, Maciel. *Dicionário de Conceitos Históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.