

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM BÉLICA E DO CULTO DE SÃO TIAGO NA CRÔNICA DE RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

Marcio Felipe Almeida da Silva¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo a investigação do papel que o culto de São Tiago ocupou na Península Ibérica durante o século XIII, dando ênfase à atuação do apóstolo como ícone militar da Reconquista. Para realizar esta tarefa, utilizamos como corpo documental a obra *Historia de los Hecho de España*, composta por volta de 1243 pelo arcebispo Rodrigo Jiménez de Rada, uma das personalidades mais influentes da coroa castelhana durante o reinado de Fernando III (1217-1252). Embora não tenha sido muito explorada pela historiografia, a crônica de Jiménez de Rada serviu de inspiração para obras posteriores como a *Primera Crónica General de España* e a *Crónica de Alfonso X*. No decorrer do texto, procuramos também estabelecer um sólido diálogo com autores renomados como André Vauchez, Jean-Claude Schmitt e Peter Brown. Como nosso propósito consiste em entender a participação de São Tiago na esfera militar, não procuramos, neste trabalho, discutir o que foi o conceito de santidade no Ocidente Medieval. Certamente, isso não significa que o texto não se sustente frente às críticas.

Palavras-chave: Idade Média; Reconquista; Santidade.

ABSTRACT

The present work has as an objective the investigation of the role that the cult of St. James occupied in the Iberian Peninsula during the thirteenth century, emphasizing the work of the apostle as a military icon of the Reconquest. To accomplish this task, we used as a documentary body the work *Historia de Los Hecho de España*, composed around 1243 by Archbishop Rodrigo Jiménez de Rada, one of the most influential personalities of the Castilian crown during the reign of Fernando III (1217-1252). Although not much explored by historiography, the chronicle of Jiménez de Rada served as an inspiration for later works such as the First General Chronicle of Spain and the Chronicle of Alfonso X. In the course of the text, we also sought to establish a solid dialogue with renowned authors such as André Vauchez, Jean-Claude Schmitt and Peter Brown. As our purpose is to understand the participation of St. James in the military sphere, we do not seek, in this work, to discuss what was the concept of sanctity in the Medieval West. Of course, this does not mean that the text does not hold up against criticism.

Keywords: Middle Ages; Reconquest; Holiness.

¹ Doutorando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense. Professor da UNIABEU.

O presente trabalho é fruto das reflexões propostas no curso *A Narrativa Hagiográfica Medieval: texto, imagem e a construção social da santidade*, oferecido pelo prof. Dr. Edmar Checon de Freitas, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. O objetivo do curso consistia em analisar a formação de ideais e modelos de santidade presentes nos textos hagiográficos que circulavam pelo Ocidente medieval. Para obter êxito, as análises desenvolvidas durante o segundo semestre de 2015 foram pautadas nas discussões suscitadas a partir das leituras de autores renomados como André Vauchez, Jean-Claude Schmitt e Peter Brown.

Neste trabalho, temos como propósito central investigar o papel que o culto de São Tiago ocupou na Península Ibérica durante o século XIII, dando ênfase à atuação do apóstolo como ícone militar da Reconquista. Para realizar esta tarefa, utilizaremos como documentação a *Historia de los Hecho de España*, composta por volta de 1243 pelo arcebispo Rodrigo Jiménez de Rada, uma das personalidades mais influentes da coroa castelhana durante o reinado de Fernando III (1217-1252). Construído de uma maneira despoetizada, em um momento em que Castela iniciava sua projeção sobre as fronteiras, o *De Rebus Hispanie* (nome latino da obra), serviu de inspiração para textos posteriores como a *Primera Crónica General de España* e a *Crónica de Alfonso X*. O trabalho de Jiménez de Rada foi uma tentativa de assegurar uma genealogia precisa dos povos hispânicos até praticamente meados do século XIII. Tendo com inspiração o Antigo Testamento, o *De Rebus Hispanie*, buscou em seus primeiros capítulos ligar a formação da Península a um mítico ancestral bíblico que pertencia à linhagem de Noé.

El quinto hijo de Jafet fue Tubal, de quein descinden los iberos, que también se llaman hispanos según opinan Isidoro y Jerónimo. Los hijos de Tubal, tras recorrer distintas provincias buscando un asentamiento, se dirigieron hacia los confines de Occidente. Al llegar a España habitaron en primer lugar las cumbres de los Pirineos y fueron crescendo en distintas zonas (Livro I, Cap II, pag. 64).

Para validar e dar crédito às informações prestadas em sua crônica, o autor faz referência aos testemunhos de Santo Isidoro e São Jerônimo. Pois, acreditava-se que as mãos de Deus estavam sobre aqueles que ascendiam à santidade e a simples menção ao nome de um santo tornava o texto indigno de ser contestado. Com o intuito de ser uma continuação bíblica, mas que colaborasse para a construção da

identidade ibérica, a obra segue descrevendo o período de dominação romana, o estabelecimento dos godos após o declínio do império e a invasão árabe no início do século VIII, responsável pela formação do reino de Astúrias e que marca o início tradicional² da Reconquista. Jiménez de Rada, como grande parte dos clérigos medievais, construiu toda esta genealogia castelhana com base na mentalidade do século XIII, uma época em que a atenção dos fiéis dirigiu-se para os grandes nomes dos primeiros séculos da Igreja. Por esta razão, buscamos abandonar neste trabalho as descrições de personagens da Alta Idade Média peninsular, como Santo Antonino e São Pelágio, cujos fiéis buscam apenas a cura, para investigar a atuação de São Tiago como um ícone religioso e, ao mesmo tempo, militar. Afinal, com a riqueza de detalhes sobre o apóstolo contida nesta obra, podemos explorar a perspectiva histórico-antropológica, descrita por Sofia Gajano (2006), da santidade como um objeto de estudo que transcende a fronteira entre o natural e o sobrenatural.

Como bem afirmou Américo Castro (2001), a história da Espanha seria impensável sem o culto ao apóstolo São Tiago e as peregrinações à sua suposta tumba em Compostela. Devido à crença em um conjunto de fatos lendários, como o traslado milagroso do seu corpo de Jerusalém a Galícia em 44 dc, que se enraíza no imaginário popular entre os séculos VIII e XI, a peregrinação a Compostela gozou de grande prestígio nos tempos de Jiménez de Rada. Sendo mito ou verdade, a existência do túmulo do apóstolo avivou o sentimento daqueles que combatiam os muçulmanos e transformou a Galícia em um centro de peregrinações que rivalizava com Roma e Jerusalém. Para Jérôme Baschet, a peregrinação a Compostela foi “a grande invenção medieval” (2006, p. 354) e seu sucesso deve-se a sua localização marginal e sua posição como uma fronteira com um mundo islâmico. Segundo o autor:

Toda peregrinação é, na Idade Média, uma aventura; um risco; se o destino é longínquo, as pessoas redigem o seu testamento antes da partida ou, ao menos, tomam o cuidado de pôr em ordem os seus negócios, como se a viagem fosse sem volta (...). O peregrino escolhe tornar-se um estrangeiro e

² O conceito de Reconquista, ou mesmo seu início, varia de acordo com o olhar do historiador. Convencionou-se definir a Reconquista como um processo militar iniciado no século VIII e finalizado no século XV com os reis católicos. Contudo, se entendermos a Reconquista como um projeto político que buscava o triunfo da cristandade ibérica, poderemos datar seu início com maior segurança no século XI. Afinal, antes disso os ataques aos reinos islâmicos se resumiam à obtenção de saques e não a uma ocupação territorial.

é assim que ele é percebido pelos lugares por onde passa. (...) A peregrinação é uma viagem do interior para o exterior, um exílio do país de conhecimento com destino ao universo em que cada um é estrangeiro (2006, p. 351).

Esta visão do peregrino como exilado em busca da proximidade com o perigo e da chance do martírio nas zonas periféricas da Cristandade não nos parece corresponder à visão que Jiménez de Rada deixa transparecer em sua crônica. De fato, o que percebemos no texto é justamente o contrário, que o fluxo de peregrinos e as rotas para Compostela foram ampliados através de uma crescente sensação de segurança provocada pelo deslocamento dos reinos islâmicos para o sul com a ofensiva militar da Reconquista. O afastamento da ameaça islâmica sobre a Galícia, entendida como obra de São Tiago, intensificou o fluxo de peregrinos e possibilitou o surgimento de novas rotas vindas de diversas partes da Europa, como destacou o cronista:

Pero como mucho despúes la gloria del apóstol Santiago, difundida por obra de sus milagres, llamara la atención de los arrepentidos una vez que desapareció la menaza de los ataques de los sarracenos sobre la ruta, los senderos secretos se fundieron en un camino público, través del cual son visitados los umbrales del santo apóstol desde casi todos los confines del cristianismo (Livro IV, Cap XI, p. 174).

Ainda nesta questão, Jacques Le Goff (2007) defende que o estímulo às peregrinações nos séculos XII e XIII tem a ver com uma onda penitencial que animou a cristandade, tornando Compostela um grande centro de peregrinações e confirmando a importância das periferias para a construção da Europa. Esta perspectiva, defendida tanto por Le Goff como por Baschet, não esconde um certo desconhecimento ou mesmo um desprezo pela historiografia Ibérica. Pois, no período citado acima, a sociedade castelhana vivenciou o apogeu de uma política de expansão fronteiriça iniciada com a vitória cristã em Las Navas de Tolosa (1212). Um processo que levou a ampliação do espaço de ocupação cristã em cerca de 400.000 km² ao sul dos primitivos núcleos de resistência ao Islã. Logo, o deslocamento da fronteira para o sul, principalmente com as conquistas de Fernando III no século XIII, não permite conceber a Galícia como um território Marginal. Na visão de Américo Castro (2001), a existência de rotas de peregrinação internacionais como Jerusalém e Terra Santa, ou mesmo a existência de rotas de caráter regional como Milão e Tours, supõem que os olhos da

crisandade não passavam apenas por Roma. Em suas análises, o sucesso da peregrinação a Compostela não está ligado ao seu posicionamento geográfico, mas, sim, à crença nos milagres do santo apóstolo.

Por esta razão, mais do que buscar uma relação com um local marginal, o peregrino procurava uma relação com um local que o poder divino escolhera para se manifestar através da produção de milagres e do contato com as relíquias. Por serem objetos que representavam uma forte ligação entre o céu e a terra, ou mesmo por terem pertencido a pessoas consideradas como imitadores de Cristo, as relíquias dos santos continham uma emanção benéfica, a *virtus*, responsável pela produção dos milagres. Embora Jean Claude Schmitt (2006) considere que as relíquias são, em sua maior parte, pedaços de ossos ou outras partes do corpo de um santo, a *História de los hechos de España* indica que a manifestação da *virtus* ocorria frequentemente através do contato com a tumba de um santo. Com esta afirmação não pretendemos negar existência de relíquias parciais ou mesmo das relíquias materiais (objetos que tocaram os santos), como a túnica sagrada da Virgem Maria, entregue a Santo Idelfonso (Livro II, Cap.XXII, p. 117), pretendemos apenas ressaltar a importância das tumbas como locais de culto na sociedade Ibérica.

Segundo Sofia Gajano, o culto aos locais de sepultura dos santos foi a mais significativa manifestação da sua excepcionalidade durante a Idade Média. Pois, “o túmulo ‘garante’ a dupla presença do santo no Céu e na terra, e é por esta razão o lugar privilegiado da mediação entre os féis e Deus” (2006, p. 452). É justamente neste ponto que as análises de Sofia Gajano se aproximam dos estudos de Peter Brown. Em sua obra *The cult of the Saints*, o autor apresenta os santos como companheiros invisíveis, cujos milagres realizados em torno de sua tumba serviriam para proclamar o poder especial de alguns homens sobre a morte (1981, p. 75).

Sem dúvidas, o crescente fluxo de peregrinos na Galícia e a proliferação dos milagres do apóstolo transformaram a tumba de São Tiago na maior relíquia da Crisandade Ibérica. A crença neste poder intrínseco, atribuído ao corpo de um santo, torna sua tumba um local palpável da presença de Deus e emanção de sua *virtus*, como podemos testemunhar no relato da invasão Galícia pelas tropas de Al-mansur em 997:

Y habiendo llegado a las tierras cercanas al mar, destruyó también la ciudad y la iglesia de Santiago, pero, espantado por un rayo, no se atrevió a hollar el lugar donde se creía que estaba el cuerpo del apóstol, aunque se había propuesto profanarlo. (...) Almanzor (Al-mansur) y su ejército, golpeados por el Señor, sufrieron un castigo acorde con el sacrilegio que habían cometido, pues casi todo el ejército que había profanado el santo lugar del apóstol fue aniquilado por una peste asquerosa de por sí, esto es, la disentería (Livro V, Cap.XII, p. 203).

O relato da reação de São Tiago frente à invasão de Al-mansur deixa transparecer uma característica fundamental da santidade medieval, descrita por Jean Flori como a “violência sagrada dos santos” (2013, p. 110). Segundo a mentalidade religiosa, os santos padroeiros de mosteiros ou comunidades assumiam em suas próprias mãos a proteção de seus domínios, e quando necessário agiam com grande violência para punir blasfemadores ou profanadores de seus santuários com a morte ou imposição de doenças. Embora comuns, os relatos de santos distribuindo pestilência aos seus inimigos são um tanto curiosos se pensarmos que na Idade Média as epidemias eram consideradas como fruto do pecado ou obras diretas do diabo. Além do mais, esperava-se que o santo, ou suas relíquias, tivessem algum tipo de poder taumatúrgico que pudessem tornar perceptível a presença de Deus. Afinal, como destaca André Vauchez, “o poder taumatúrgico era praticamente a única condição exigida para que um defunto pudesse ter as honras do culto” (1995, p. 161).

Certamente, os milagres de São Tiago não inauguram a crença no poder vingador de alguns santos. O que fez dele um caso especial para nosso estudo foi justamente sua capacidade de sacralizar a Reconquista e introduzi-la no conceito de guerra justa, na medida em que legalizava, e ao mesmo tempo, incentivava a violência dirigida aos inimigos da Cristandade. Assim, São Tiago, como padroeiro de uma sociedade cristã que o cultuava, estava ligado a ela por uma espécie de contrato espiritual, que garantia não só o alívio dos aflitos, mas a imposição da justiça e a punição dos que cometiam algum tipo de sacrilégio, como Al-mansur e suas tropas.

O São Tiago guerreiro e vingador, descrito por Jimenez de Rada, também tinha por objetivo dar testemunho do poder do apóstolo e fazer propaganda do seu santuário, que no século XIII era um dos pontos mais visitados da Europa. Além do

mais, como os homens e mulheres do Medievo estavam perpetuamente em busca de manifestações do sagrado em forma de milagres, os clérigos medievais souberam tirar vantagem da função multiplicadora de fenômenos tidos como miraculosos. Por esta razão, Jean Flori acredita que a guerra de Reconquista não estava isenta dos interesses do clero. “Aliás, seria ela sacralizada porque os inimigos eram pagãos ou porque se tratava de preservar os interesses da Igreja?” (2013, p. 137)

Seja qual for a resposta, não há como negar que o desenvolvimento do culto de São Tiago estava ligado aos combates travados contra os muçulmanos. A necessidade de possuir um guerreiro que pudesse ser colocado à frente das tropas cristãs, como uma antítese do profeta Maomé, fez com que os cronistas transformassem São Tiago em um soldado de Cristo (*Miles Christi*). Através das investigações de Ron Barkai (2007), é possível encontrar dois grandes paradoxos com relação às intervenções do apóstolo na guerra de Reconquista. O primeiro se resume na substituição de um Cristo pacífico e amante da paz por um São Tiago guerreiro e vingativo. Em segundo lugar, sua intervenção como guerreiro acentua a diferença entre o cristianismo e o islã. Pois, enquanto São Tiago faz-se presente no campo de batalha, Alá, que é um deus combatente, permanece de maneira abstrata.

Para a historiografia ibérica, o marco inicial na transformação de São Tiago em um ícone militar foi a Batalha de Clavijo. Embora não conste em nenhum documento além dos textos cronísticos, o combate em Clavijo serviu para a conversão do apóstolo em um elemento fundamental da ideologia cristã. O confronto, ocorrido em 844 dC, aconteceu devido à negação do rei Ramiro I de Astúrias ao pagamento de tributos para os muçulmanos. A Batalha de Clavijo representou, na crônica de Jiménez de Rada, um dos primeiros grandes êxitos dos núcleos de resistência ao Islã, marcando o início da expansão cristã sobre as fronteiras, até então ocupadas pelos muçulmanos. No século XIII, o embate entre as ideologias cristãs e islâmicas colaboram para dar rédeas soltas à imaginação e a busca por intervenções maravilhosas que acabam por contribuir para o enraizamento do mito de São Tiago como um *Miles Christi*.

Con la primera luz del día (...) se aprestaron en común para la lucha confortados por la promesa del apóstol. (...) Los sarracenos, sacudidos por el desconcierto, dieron la espalda a las espadas de los cristianos, de modo que perecieron casi setenta mil de ellos. Se cuenta que en esta batalla apareció

Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco (IV, XIII, p. 177).

Na *Historia de los Hechos de España*, as aparições de São Tiago frequentemente o descrevem nos moldes da cavalaria medieval. Jiménez de Rada, como outros clérigos da Reconquista, eram homens dedicados à guerra, fisicamente aptos e combatentes, como grande parte da nobreza castelhana (CASTRO, 2001). Por esta razão, nos parece que o autor, como membro desta aristocracia guerreira, revestiu São Tiago de símbolos cavaleirescos que ele próprio conhecia e utilizava quando tomava partido nas campanhas de Fernando III contra os muçulmanos. Em sua crônica, o arcebispo de Toledo é, ao mesmo tempo, clérigo e combatente da Reconquista, o que nos faz crer que ele estava familiarizado com o universo cavaleiresco, no qual inclui São Tiago.

Na historiografia recente, muitos autores têm buscado compreender a origem do mito de um apóstolo combatente. Para Rodríguez Molina, a lenda “santiaguista” pode ter sofrido influência de aparições equestres já enraizadas na cultura francesa, como a ajuda de São Martinho a Geoffroy Martel ou a aparição de São Severo frente aos normandos no século X (RODRÍGUEZ MOLINA, 2007). Em contrapartida, Américo Castro defende que é possível enxergar nas descrições de São Tiago em batalha uma mescla de crenças cristãs e pagãs frequentes nos primeiros séculos do cristianismo. Para o autor, a imagem bélica de São Tiago foi influenciada por uma passagem do Evangelho de Lucas, onde o apóstolo propôs descer fogo dos céus para punir os samaritanos (Lucas, IX, 54). Castro, também desconfia que esta imagem bélica tenha sido moldada por resquícios do culto a divindades equestres enraizadas no mundo pagão ibero-romano como Cástor, Marte ou Serápis (CASTRO, 2001).

Entender a transformação do apóstolo em um cavaleiro celestial não é uma tarefa difícil se pensarmos que era inevitável, naquele mundo da aristocracia guerreira, um personagem tão importante como São Tiago não ser representado com símbolos de poder característicos da nobreza como estandartes e cavalos. Intrigado com a necessidade dos relatos mencionarem sempre a existência de um cavalo da cor branca, Fernández Gallardo (2015) acredita que esta associação tenha sofrido influência das leituras apocalípticas, onde em algumas ocasiões cavalos brancos e exércitos celestes são mencionados aplicando a justiça de Deus.

Vi ainda o céu aberto: eis que aparece um cavalo branco. Seu cavaleiro chama-se Fiel e Verdadeiro, e é com justiça que ele julga e guerreia. Tem olhos flamejantes. Há em sua cabeça muitos diademas e traz escrito um nome que ninguém conhece, senão ele. Está vestido com um manto tinto de sangue, e o seu nome é verbo de Deus. Seguiam-no em cavalos brancos os exércitos celestes, vestidos de linho fino e de uma brancura imaculada. De sua boca sai uma espada afiada, para com ela ferir as nações pagãs, porque ele deve governá-las com cetro de ferro e pisar o lagar do vinho da ardente ira do Deus Dominador (APOCALÍPSE, Cap. 20, 11–15)

A batalha de Clavijo foi também um marco nas relações entre a monarquia e o apóstolo São Tiago. Na *Historia de los hechos de España*, o reinado de Ramiro de Astúrias foi marcado pelas invasões normandas e pelas revoltas senhoriais que contestavam a autoridade real. Para sacralizar a imagem do rei como defensor da fé e de seu povo, frente aos movimentos de usurpação que haviam abalado seu reinado, Jiménez de Rada habilmente explorou um episódio miraculoso que contribuiu para o desenvolvimento de uma relação particular de São Tiago com os monarcas castelhanos:

Entonces los sarracenos le salieron al passo con infinitas tropas. Por su parte, el ejército do rey Ramiro, al divisar a las tropas, se replegó a un lugar fortificado que se llama Clavijo. Y Ramiro anduviera indeciso por la noche acerca del combate, se le apareció Santiago animándole a que, seguro de su victoria, entablara combate con los árabes no día siguiente (Livro IV, Cap. XIII, p. 177)

É certo que os monarcas foram os grandes protagonistas das crônicas medievais. Em toda a Cristandade, os textos cronísticos contribuíram para construção e difusão da memória monárquica antes mesmo do surgimento dos historiógrafos reais na Idade Moderna (LE GOFF, 2006, p. 412). Por esta razão, a aparição privada de São Tiago ao rei Ramiro, reflete certa lealdade institucional do cronista para com a coroa castelhana. Em meados do século XIII, quando Jiménez de Rada escrevia sua obra, Castela vivia até então o auge de sua hegemonia política com a anexação de Córdova aos territórios reais. A sede episcopal toledana, liderada por Jiménez de Rada, era uma das principais beneficiadas com as guerras de fronteiras deste período. Para garantir esta primazia, era natural que em sua crônica Fernando III, descrito como o rei dos reis, fosse lançado a um patamar divino quase nos moldes dos reis do Antigo Testamento.

Levando em consideração que “o rei é um conservador e fiador do passado, uma garantia de estabilidade para o presente e para o futuro” (Le Goff, 2006, p. 402), acreditamos que houve um imenso esforço do arcebispo de Toledo para ligar a monarquia asturiana, antecessora dos reis de Castela, à figura de São Tiago. Este lento processo teve início com a aparição do apóstolo em Clavijo, permitindo entender a vitória cristã como um sinal de favorecimento divino e da validação da campanha contra os árabes. Outro passo importante para esta aproximação entre o santo e os reis de Castela foi a intervenção milagrosa em Coimbra, que por volta do ano de 1064 ainda era dominada pelos árabes. Segundo os relatos do cronista, durante os assédios liderados por Fernando I (rei de Astúrias, Leão e Castela) as armas de cerco conseguiram abrir uma brecha na muralha através da “ayuda de Dios y la intervención de Santiago” (Livro VI, Cap. XI, p. 233). O episódio, que faz lembrar a queda de Jericó no Antigo Testamento, se torna interessante para este estudo não apenas pela conquista em si, mas pelo ato de fé que antecede a batalha:

Ocupadas así estas fortalezas, se dispuso con la ayuda de Dios a atacar Coimbra, la más importante ciudad de aquella tierra, y visitó la iglesia de Santiago para impetrar la ayuda del cielo. Y luego de rogar durante tres días el socorro de la divina Majestad, alentado con la protección del santo apóstol, aprestó su ejército contra Coimbra (Livro VI, Cap. XI, p. 233).

Aqui podemos observar uma relação particular entre a figura real e o Salvador. Inspirado provavelmente pelo Novo Testamento, Jiménez de Rada faz do rei Fernando I um “imitador de Cristo”, na medida em que o milagre da queda de Coimbra só é possível através da resposta divina a um ato de fé exercido pelo monarca em sua visita à igreja de São Tiago. Para Vauchez (2006), é indispensável evocar essa série de evidências bíblicas para entender o ponto de vista dos autores medievais. Pois, influenciados pelo contexto bíblico, os cronistas tentavam transformar a Cristandade em uma nova Jerusalém.

Nesse contexto, a aproximação entre os reis castelhanos e São Tiago na *Historia de los hechos de España* contribui, mesmo que de uma maneira discreta, para a sacralização de Fernando III logo após sua morte. Embora Jiménez de Rada não trate o rei diretamente como santo, a exemplo da *Primera Cronica General de Espana*, sua obra faz de Fernando III um modelo de rei cristão, indicando que seu coração era cheio

de bons propósitos (Livro XI, Cap. XVII, p. 351). Para solidificar este imaginário de um rei “cristianíssimo”, o cronista preocupou-se em ligar as recentes conquistas de Fernando III ao início da expansão castelhana no século X. Durante a tomada de Córdoba, episódio em que Jiménez de Rada era testemunha ocular, o rei Fernando III recuperou e devolveu à igreja de São Tiago, na Gália, os sinos que haviam sido roubados na ofensiva liderada por Al-mansur em 997. Como foi descrito anteriormente neste trabalho, a invasão da Gália, comandada por Al-mansur, teve como consequência a aniquilação de seu exército através da intervenção milagrosa de São Tiago. Segundo Jiménez de Rada, o líder islâmico após profanar o lugar onde estava o corpo do apóstolo, levou como símbolo de sua vitória os sinos da igreja de São Tiago para a mesquita de Córdoba. Como consequência do sacrilégio, o próprio Al-mansur, envergonhado por ter sido vencido, foi contaminado pela disenteria e não ingeriu água ou alimento algum até o fim de seus dias (Livro V, Cap. XII, p. 208). Nesse ponto, Jiménez de Rada influencia seu leitor a pensar que a morte do líder islâmico foi uma consequência da profanação da relíquia corporal do apóstolo. Contudo, faz-se necessário destacar que houve um anacronismo, provavelmente proposital, para camuflar que Al-mansur morreu no ano 1002, cerca de cinco anos após a invasão da Gália.

Pois bem, a devolução dos sinos que estavam em poder dos árabes e serviam para a “vergonha do povo cristão”, há mais de duzentos anos, representa o retorno da dignidade às terras ibéricas, pulverizada pela apatia dos reis visigodos. Se para Jiménez de Rada, os visigodos foram os grandes responsáveis pela perda das terras cristãs, Fernando III representava justamente o oposto. Destacando sua majestade, o cronista faz da Castela do século XIII um reino liderado por um monarca virtuoso que gozava da aceitação de Deus e dos homens (Livro XI, Cap. XVIII, p. 352) em oposição à degradação dos visigodos atribuída à introdução de Satanás (Livro III, Cap. XVII, p. 142).

Por fim, a obra de Jimenez de Rada se inseriu em uma prática social, ou um gênero literário característico de autores eclesiásticos, que tinha por costume a sobrevivência da memória e da fama de um santo através da evocação de seus milagres (LAUWERS, 2006). A crença nas intervenções militares e no poder vingador de São Tiago fizeram dele um objeto digno de culto para uma sociedade em expansão. Na Península Ibérica, o apóstolo foi um dos novos heróis do cristianismo que foram

capazes de substituir os heróis da cultura pagã, como insistiu Le Goff (2007). Ainda que tenha sido um personagem que povoou imaginário ibérico nos tempos medievais, poucos autores na historiografia atual dedicaram-se a explorar o papel de São Tiago no universo cronístico. Embora existam algumas publicações na Espanha, raramente a crônica de Jiménez de Rada serviu como objeto de investigação para as pesquisas sobre santidade. Mesmo tendo seu papel negado, as contribuições do arcebispo de Toledo são fundamentais para entender a projeção de uma Castela em pleno processo de transformação. Sua morte em 1247 o impediu de ver a conquista de Sevilha por Fernando III e o esplendor da Castela de Afonso X. Entretanto, a *Historia de los hechos de España*, contribuiu para a construção da identidade castelhana e para preservar a memória dos grandes acontecimentos do reino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUADÉ NIETO, Santiago. *Consolidación de la resistencia cristiana*. In: Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Ariel Historia, 2008.
- BARKAI, Ron. *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp, 2007.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BROWN, Peter. *The cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- CASTRO, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica. 2001.
- FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- GAJANO, Sofia. *Santidade*. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.
- GALLARDO, Luís Fernández. *Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: Origen y desarrollo de un mito nacional*. Madrid: Boletín de la sociedade española de estudios medievales, 2005. ISSN electrónico: 1989-8312 Disponível em: <http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51101/49231>. Acesso em: 05, Jun, 2017.
- JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- LAUWERS, Michel. *Morte e mortos*. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Rei*. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

LINEHAN, Peter. *Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las historias alfonsíes*. In: FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. *Alfonso X el sabio y las crónicas de España*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

RODRÍGUEZ MOLINA, José. *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Edusc, 2007.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *Milagre*. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

Recebido em 14 de abril de 2017.

Aceito em 15 de junho de 2017.