

Autor:

Miguel Aguiar

miguelper.aguiar@gmail.com

Título:

Santo Agostinho, Pedro de Barcelos, e a unidade dos fidalgos. Algumas hipóteses em torno do prólogo do Livro de Linhagens do conde D. Pedro

Resumo:

Este artigo propõe algumas hipóteses interpretativas acerca do prólogo do *Livro de Linhagens do conde D. Pedro*. Um enfoque particular é concedido à comparação de algumas ideias contidas no prólogo com escritos patrísticos, designadamente com uma obra fundamental (*A Cidade de Deus*) de um autor fundador do sistema de concepções e representações medieval como foi Santo Agostinho. Procura-se, em primeiro lugar, estabelecer um modo de leitura dos textos patrísticos e da sua relação com a sociedade; para isso, é fundamental considerar o conceito global de *ecclesia*. Com base nesses preceitos, estabelecem-se alguns pontos centrais da obra de Santo Agostinho, inquirindo em seguida a sua influência no discurso de Pedro de Barcelos. Em seguida, procede-se a um exercício comparativo entre os principais pontos do discurso do conde e outras práticas sociais essenciais para a coesão e reprodução do grupo aristocrático. Em suma, pretende-se enfatizar a necessidade de considerar o fundo cristão da civilização medieval para a compreensão dos vestígios por esta deixados, assim como a imprescindível dialética entre discursos e práticas sociais para a análise da realidade histórica.

Palavras-chave:

Pedro de Barcelos; Santo Agostinho; aristocracia; *ecclesia*; reprodução social.

Abstract:

This article proposes some interpretative hypothesis regarding the prologue of the *Livro de Linhagens do conde D. Pedro*. A specific focus is granted to the comparison of some ideas contained in the prologue with patristic writings, especially a fundamental text (*De Civitate Dei*) of an author as important as Saint Augustine in shaping medieval conceptions and representations. Firstly, a proposal on how reading and interpreting the importance of patristic texts is established; to that purpose, considering the general value of a concept such as *ecclesia* is of paramount importance. Grounded in these perspectives, some general ideas of Saint Augustine are highlighted, along with their importance in Pedro de Barcelos discourse. After that, a comparison is made between the main ideas underlined by Pedro de Barcelos, and other social practices essential to aristocracy cohesion and social reproduction. Overall, this article tries to emphasize the necessity of considering the Christian framework of medieval society to a precise comprehension of its traces, along with an indispensable dialectic between discourses and social practices to the analysis of historical reality.

Keywords:

Pedro de Barcelos; Saint Augustine; aristocracy; *ecclesia*; social reproduction.

Plano:

I) Ecclesia

II) Pecado Original; carne e espírito; o amor enquanto vínculo social – as teorias agostinianas e o seu carácter estrutural no Ocidente medieval

III) O prólogo do Livro de Linhagens do conde D. Pedro

Parentesco e o amor enquanto vínculo social

a) Sangue

b) Coração

Representações e organização social: elementos para algumas hipóteses sobre a reprodução social da aristocracia

a) Os mosteiros

b) O matrimónio como instrumento de construção da unidade social

Como citar este artigo:

Miguel Aguiar, «Santo Agostinho, Pedro de Barcelos, e a unidade dos fidalgos. Algumas hipóteses em torno do prólogo do *Livro de Linhagens do conde D. Pedro*», *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, nº 5, 2020, pp. 61-90.

DOI: <https://doi.org/10.21747/21839301/gua5a3>

**SANTO AGOSTINHO, PEDRO DE BARCELOS, E A UNIDADE DOS FIDALGOS.
ALGUMAS HIPÓTESES EM TORNO DO PRÓLOGO DO LIVRO DE
LINHAGENS DO CONDE D. PEDRO¹⁰⁸**

Miguel Aguiar
IEM - NOVA FSCH/FCT

Este artigo tem como intuito explorar algumas hipóteses interpretativas em torno do prólogo do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Procura, por um lado, descodificar a profundidade de alguns elementos e mensagens contidos no discurso do conde; por outro lado, pretende confrontar e inserir esse discurso numa grelha de análise da reprodução social do grupo aristocrático, de molde a ponderar a relação entre discursos e estruturas sociais no deslindar da análise histórica. Tentaremos demonstrar que a proposta de unidade dos fidalgos a que exortava o conde D. Pedro de Barcelos, baseada nos laços de parentesco e no amor enquanto vínculo social, e enquanto ordenamento de *natura* do mundo, é tributária, como não poderia deixar de ser, de imagens cristãs e fundadoras da ordem social medieval. Algumas dessas ideias, e o papel que nelas desempenha o parentesco, entroncam no esforço teórico e clarificador levado a cabo pelo discurso Patrístico enquanto ordenador das representações sociais medievais; neste artigo, exploraremos essa relação a partir de escritos de Santo Agostinho. Embora a relação entre os dois autores não tenha até agora sido explicitada, os referenciais globais de que se socorre o conde de Barcelos inscrevem-se em grande medida nas conceções do bispo de Hipona, ainda que aquele não tivesse necessariamente tido contacto com as obras deste. Melhor dizendo, o fio condutor que aqui pretendemos estabelecer não remete tanto para uma lógica de conhecimento e citação de autoridades, mas sim para o papel de certa forma fundador de Santo Agostinho, no sentido de este pensador ter, em vários domínios, contribuído de forma decisiva para a formação do sistema de representações e conceções da civilização medieval.

Um dos objetivos deste texto é enfatizar que a importância desta proveniência não reside meramente no conhecimento dos mecanismos de transmissão dos mitos fundadores e dos «saberes» na Idade Média, mas também, e sobretudo, em permitir estabelecer que o modo como o conde de Barcelos concebia a primazia dos fidalgos se

¹⁰⁸ Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto MELE (Da Memória Escrita à Leitura do Espaço, POCL-01-0145-FEDER-032673), cofinanciado pelo Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), através do Portugal 2020 e do Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), e por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

inscrevia numa lógica social profundamente diferente da nossa, de matriz cristã, e em grande medida moldada pelas hierarquias eclesiais.

Para fundamentar a nossa posição e procurar extrapolar o seu significado mais lato, organizaremos o presente artigo em quatro partes. Na primeira explicaremos a nossa abordagem concetual, tentando justificar a importância de considerar os textos do bispo de Hipona, assim como os de outros Padres e Doutores da Igreja, para reconstituir múltiplos aspetos das concepções medievais do mundo. Como veremos, essa abordagem pressupõe considerar tais textos não como exclusivamente vinculados a uma lógica «cultural» ou «religiosa» meramente eclesiástica, como se fizessem parte de um círculo de discussão à margem do conhecimento dos leigos, mas sim como inscritos num esforço de clarificação da realidade em função dos mitos fundadores cristãos. Para isso contribui a consideração da polissemia associada à palavra Igreja, e as múltiplas realidades que ela recobre, considerando-a enquanto instituição «total». Com efeito, na Idade Média, qualquer discurso acerca da ordem social é inseparável de Deus, e do ordenamento que este teria gizado para o mundo dos homens; a diferença entre discursos leigos e eclesiásticos não está na alteração desse pressuposto, numa espécie de confronto assumido em torno de uma suposta «laicidade» ou «secularidade», mas sim em diferentes visões acerca do funcionamento da Igreja, isto é, da sociedade cristã nascida da Nova Aliança. Assumir o conceito através de uma perspetiva que extravase o mero âmbito das hierarquias eclesiásticas consiste num primeiro passo metodológico indispensável.

Em segundo lugar, resumiremos as principais ideias de Santo Agostinho na sua obra maior e sintetizadora, *A Cidade de Deus*, com implicação direta e indireta (no sentido de ser filtrada por outros autores) no prólogo do *Livro de Linhagens* do conde de Barcelos. Em terceiro lugar, e com base quer nos pressupostos metodológicos e concetuais enunciados na primeira parte, quer no quadro global e resumido das ideias de Santo Agostinho, tentaremos demonstrar, analisando certos elementos do prólogo do *Livro de Linhagens*, que eles se inscrevem, em larga medida, no pensamento elaborado por Santo Agostinho, e posteriormente recebido por uma série de autores medievais. Finalmente, procuraremos refletir sobre o papel do sistema ideológico – no sentido neutro de um conjunto de ideias e valores hierarquizados – propalado pelo conde na criação de um dispositivo de representações e práticas sociais tendentes a construir a coesão do grupo aristocrático, e sua consequente reprodução social. Procuraremos elaborar a hipótese segundo a qual a ênfase concedida pelo conde às relações de consanguinidade constitui apenas uma parte, e em certa medida é uma consequência, de um conjunto de práticas que asseguram essa coesão, designadamente a aliança. Esta última parte permitir-nos-á refletir sobre a articulação entre ideais e práticas sociais, e sobre o papel dos sistemas de representação na moldagem das visões do mundo.

Em certa medida, o que pretendemos enfatizar é que muitas das ideias de Santo Agostinho se enraizaram profundamente nas concepções sobre o mundo; ainda que nem todos estivessem necessariamente familiarizados com o conteúdo das suas obras, recebiam, porém, até pela ressonância fundadora ou reordenadora que aquelas tiveram, as suas principais mensagens, que se tornavam, por assim dizer, numa espécie

de filtro comum da realidade. Constituíam por conseguinte parte da dimensão *ideal* da realidade, simultaneamente causa e consequência da sua organização material¹⁰⁹. Em última análise, pretendemos evidenciar que a mensagem de unidade proposta aos fidalgos pelo conde de Barcelos, assim como o modo como este concebe as relações sociais do grupo como forma de assegurar a sua coesão e primazia, são profundamente tributárias de uma visão cristã do mundo, decalcadas do modelo perfeito das relações orientadas por Deus e pelo amor caritativo por Ele difundido. Essa visão cristã e espiritual não é obrigatoriamente uma visão clerical, embora, pelo caráter englobante da instituição eclesial, o seu corpo de agentes tenha um peso concreto e substancial na moldagem da mundividência e das práticas sociais dos leigos. Na conclusão do artigo, tentaremos demonstrar que este conjunto de argumentos tem uma importância determinante na hora de formular uma visão crítica acerca dos fundamentos em que assentou a manutenção do grupo dominante, inscritos numa sociedade que tem numa versão do cristianismo o fator organizador das relações sociais.

I) *Ecclesia*

A primeira questão a tratar são os pressupostos conceituais relativos à sociedade medieval. A sociedade pensa-se como Igreja, como comunidade nascida da Nova Aliança. Assim, *Igreja* ou *ecclesia*, é um termo imbuído de polissemia; como é bem sabido, não remete apenas para a dimensão hierárquica e institucional que, de qualquer modo, se torna proeminente na organização social a partir nomeadamente do século XI. Ela abarca, simultaneamente, uma certa indissociabilidade entre Igreja enquanto instituição – de resto extensível a toda a Cristandade latina – e Igreja enquanto totalidade da sociedade, como comunidade dos fiéis recebidos pelo batismo e, finalmente, enquanto edifício de culto polarizador do espaço¹¹⁰. A instituição eclesial interpenetra-se no tecido social e no sistema de representações que o organiza, e tem sobre eles um papel ordenador. As discussões eclesiásticas, muito embora possam ter uma certa dimensão própria a este meio, não se desligam, por conseguinte, dos seus efeitos na organização da sociedade em geral. Assim, as concepções do mundo propostas por Santo Agostinho não são aspetos de doutrina «religiosa», como se se tratasse de uma categoria «privada», ou de uma proposta para um conjunto específicos de fiéis; pelo contrário, elas são uma explicação da organização do mundo, dos seus mitos fundadores, da sua história e da sua marcha no tempo, feita através de uma leitura cristã que confere sentido a tudo quanto existe de tangível e intangível.

No que concerne ao pensamento agostiniano, a sua influência num conjunto de referenciais estruturais da civilização medieval é decisiva¹¹¹. O bispo de Hipona tem, pelo menos, um papel central na organização de uma série de aspetos fulcrais no que toca às concepções do Pecado Original, da relação entre carne e espírito¹¹² e, por

¹⁰⁹ Godelier (2010).

¹¹⁰ Guerreau (1999; 2001, pp. 26-34); Logna-Prat (2013).

¹¹¹ Sobre a presença deste autor nas bibliotecas medievais portuguesas veja-se Pereira (1987).

¹¹² Guerreau-Jalabert (2015).

exemplo, no culto dos mártires e das relíquias¹¹³, elemento crucial da definição da santidade e da polarização do espaço¹¹⁴. Trata-se de um conjunto de questões que não se resumem de modo algum ao que, segundo as categorias contemporâneas, percecionamos como problemas de ordem do «religioso»; fundam, pelo contrário, um modo específico de estruturar o mundo.

A chave está, portanto, em considerar a profundidade dos efeitos sociais que estas teorias produziram. São estas, em suma, as propostas que desde há longo tempo tem vindo a defender Alain Guerreau¹¹⁵. Considerá-las aumenta substancialmente o potencial de compreensão com que olhamos para os vestígios deixados pela sociedade medieval. Como todas as sociedades diferentes daquelas em que vivemos, não é possível analisá-la partindo do pressuposto de que as representações acerca da realidade são feitas sistematicamente da mesma forma pelos homens, independentemente do tempo e do espaço em que vivem. Uma perceção de claro senso comum, que introduz sistematicamente as «nossas» categorias num mundo distinto, reproduzindo as incompreensões¹¹⁶. A Igreja não é apenas o edifício, os rituais ou as hierarquias eclesiásticas, embora todos estes componentes desempenhem um papel central; a Igreja é a sociedade, funda um sistema de representações com que os homens percecionam o mundo. É uma instituição «total», distinta da sua herdeira contemporânea; é ela que confere sentido a práticas que, percecionadas isoladamente, fora do sistema de representações em que se inserem e que as organiza, não adquirem lógica¹¹⁷.

II) Pecado Original; carne e espírito; o amor enquanto vínculo social – as teorias agostinianas e o seu carácter estrutural no Ocidente medieval

É evidente que nem todos os cristãos conheciam Santo Agostinho, sendo também provável que muitos monges e clérigos, se ouviram falar do seu nome, nunca tenham lido ou escutado alguns dos seus escritos. Viveram, porém, num mundo cuja organização material e cujos referenciais ideais eram, em boa parte, tributários do pensamento de Agostinho, inserido que esteve numa fase de transição essencial, entre o desaparecimento do mundo da Antiguidade e a formação do mundo medieval. Depois de explicar em que pressupostos teóricos cremos dever assentar a leitura da obra de Santo Agostinho, procedamos agora ao resumo de algumas posições-chave que o pensador explana numa obra fundadora como *A Cidade de Deus*¹¹⁸. Por conferirmos à obra uma importância estrutural, dispensar-nos-emos aqui de referências contextuais e

¹¹³ Brown (2015, pp. 60-61, 91) ; van Bavel (1996, pp. 273-242).

¹¹⁴ Guerreau (1996; 1999).

¹¹⁵ Guerreau (2001, pp. 26-34).

¹¹⁶ Parece-nos determinante a crítica ao efeito pernicioso deste «senso comum» feita por Bourdieu, Chamboredon, Passeron (1968).

¹¹⁷ Sobre esta perceção, recomendamos vivamente a leitura de Guerreau-Jalabert (2003).

¹¹⁸ Recorremos simultaneamente à tradução de João Dias Pereira e ao texto latino disponibilizado em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index.htm>.

conjunturais¹¹⁹. Focar-nos-emos essencialmente nos livros XIV, XV e XIX. Aí são desenvolvidos os aspetos que consideramos centrais para o presente inquérito, em linha do que tem vindo a ser sublinhado por Anita Guerreau-Jalabert, desde logo no artigo que também publica neste dossier coletivo. Para ele remetemos caso se deseje conhecer com maior profundidade e detalhe a importância das teorias agostinianas. Aqui, procedemos a um resumo mais circunstancial com vista a compreender os fundamentos de alguns dos enunciados de Pedro de Barcelos.

Primeiro dado: o Pecado Original «funda» a cidade dos homens, inserida no tempo, numa marcha até à cidade celeste. Entre esses dois pontos, o homem vive na terra de forma necessariamente imperfeita, com «defeitos» incorrigíveis como consequência da sua queda, que não seriam totalmente limpos senão no dia do Juízo Final. Um dos pontos claros do desequilíbrio produzido pelo Pecado radica na relação entre carne e espírito (*A Cidade de Deus*, XIV, 1-5). Como sublinha Anita Guerreau-Jalabert, não se trata de uma equivalência entre corpo e alma, com aquele a ser demonizado e esta hipervalorizada¹²⁰. Bem pelo contrário, a antropologia cristã, profundamente tributária de Agostinho, recusa uma forma de dualismo¹²¹ que encare o corpo – e tudo o que é material – como um domínio exclusivo da carne. A pessoa consiste na articulação entre corpo e alma¹²², e a ressurreição do corpo é um elemento fulcral do Juízo Final; de resto, este tema, nas suas mais detalhadas implicações, foi amplamente explorado pelos teólogos¹²³. Assim, viver sob a carne ou sob o espírito significa, em resumo, viver em conformidade com o homem ou com Deus (XIV, 4). A causa do pecado não está no corpo, mas sim na alma e na vontade que esta produz: «se ela [a vontade do homem] é perversa, perversos serão os seus movimentos; mas se é recta, não serão culpáveis mas serão até louváveis» (XIV, 6).

A particularidade do sistema de representações que se torna hegemónico está, portanto, em recusar o dualismo que atribui um mal absoluto a um elemento – não esquecendo, a este título, as disputas de Santo Agostinho contra os maniqueístas. Em alternativa, cria um dispositivo hierarquizado que se converte numa matriz analógica aplicada a todos os elementos tangíveis e intangíveis do mundo. Foi também Anita Guerreau-Jalabert quem explorou este filão e demonstrou a sua estruturalidade; segundo a autora, a particularidade do pensamento medieval reside na homologia entre a visão sobre o homem e a visão sobre a ordem social¹²⁴. Os corpos não são maus em si, mas apenas se movidos pela vontade carnal. De resto, como não atribuir uma dimensão espiritual a corpos como os dos mártires e santos, massivamente venerados através das suas relíquias? Dada a difusão e carácter estrutural da matriz analógica, ela universaliza-se: a riqueza não é um mal em si, mas pode ser boa se for espiritualizada; o casamento,

¹¹⁹ Remetemos para Brown (2001, pp. 375-433).

¹²⁰ Guerreau-Jalabert (2015).

¹²¹ Guerreau-Jalabert (1995, p. 160).

¹²² Baschet (2016, pp. 21-97)

¹²³ Bynum (1990).

¹²⁴ Guerreau-Jalabert (2015).

embora seja menos espiritual que o celibato, é mais espiritual do que a mera fornicção. O que a autora demonstra é que este esquema mental se generaliza na mundividência medieval. Não se trata de um assunto de clérigos – embora os mais cultos pudessem estar certamente familiarizados com as minudências teóricas que o sustentavam –, mas converte-se num esquema mental permanente, generalizado e implicitamente interiorizado, só devidamente reconhecido se considerarmos o caráter englobante da *ecclesia* dentro da polissemia que traçámos no ponto anterior. Não por acaso, as correntes heterodoxas de cariz dualista, encarando por exemplo o corpo como um domínio exclusivo da carne, foram marginais e aliás fortemente reprimidas. A antropologia cristã dominante serve-se assim de um esquema hierarquizador e complexo que recusa o dualismo absoluto, e que permite em certo sentido proceder a um equilíbrio de pontos contrários¹²⁵.

Um dos elementos problemáticos do desordenamento entre carne e espírito, e que se relaciona diretamente com a causa do pecado original e da sua propagação, é o controlo dos órgãos sexuais e, conseqüentemente, da procriação. Antes da queda, o homem viveria tranquilamente, e procriaria sem volúpia – logo, sem estar corrompido na vontade pela carne (XIV, 11, 15, 23). Foi esse desregramento que, conforme referimos, se imiscuiu no difícil controlo dos órgãos sexuais, como um claro exemplo em que é a carne, e não o espírito, que controla o corpo (XIV, 16-19). Trata-se de uma característica intrínseca da cidade dos homens, e que só seria resolvida na cidade celeste: «A carne espiritual será, portanto, submetida ao espírito, continuando, todavia, a ser carne e não espírito – como o próprio espírito carnal foi submetido à carne, continuando, todavia, a ser espírito e não carne» (XX, 21).

E em que ponto se insere, nesta teoria global, o parentesco, já que parte essencial das suas relações estão sujeitas a um campo de difícil articulação entre espírito e carne? É preciso enfatizar desde logo que, no Ocidente medieval, o parentesco não é uma componente isolada da mundividência geral¹²⁶. Como veremos, estes tipos de relações são percecionados através do efeito que têm no funcionamento e organização da comunidade dos fiéis. Para Santo Agostinho, o parentesco é um espaço de afetividade (XII, 22). A unidade enquanto ideal da humanidade é produzida pela semelhança de natureza e pelos laços de parentesco, que em teoria propiciam a existência da paz e de concórdia (XIV, 1). Foi para gerar a concórdia que os homens multiplicaram os seus laços de parentesco (XV, 16), densificando os vínculos e evitando o encerramento das células sociais sobre si mesmas¹²⁷.

Foi sobre esta percepção que se edificaram, de resto, as teorias sobre o incesto. Logo que houve homens e mulheres suficientes, eles começaram a casar-se com aqueles

¹²⁵ Expressão usada por Maria de Lurdes Rosa (2017, pp. 228, 254)

¹²⁶ Ou seja, o parentesco não é uma categoria separável do conjunto de percepções sobre o homem e a sociedade e, como tal, analisável por si só. A «descoberta» do parentesco como campo autónomo de análise surgirá sobretudo a partir do século XIX, no domínio da antropologia. Sobre os equívocos que a autonomização do parentesco enquanto campo de estudo autónomo gerou na compreensão de outras sociedades, entre as quais o Ocidente medieval, veja-se Hummer (2018, pp. 11-34).

¹²⁷ Guerreau-Jalabert (2016).

que não lhes eram tão próximos. Como o parentesco e os laços por ele gerados (que propiciam a união entre as almas, geradora do amor e da concórdia) se iam diluindo à medida que as relações se tornavam mais longínquas, o matrimónio servia para deter o parentesco «na sua fuga». Gerava-se, assim, uma nova relação de amor, não, obviamente, enquanto sentimento romântico da esfera privada¹²⁸, mas enquanto vínculo social em que devia assentar a cidade terrena, decalcada do modelo ideal da cidade celeste, unindo Deus e os homens, e os homens entre si¹²⁹. A união entre o homem e a mulher seria assim «o viveiro da cidade», e construiria de forma constante as relações que geravam a unidade. Santo Agostinho transforma a expressão «viveiro da cidade»¹³⁰, retirada de Cícero¹³¹, recobrando-a de um sentido cristão cujo destino era alargar e reproduzir a Igreja. É aliás sintomático que esta expressão seja posteriormente retomada pelos principais pensadores eclesiais sobre o casamento¹³², que fundam as suas observações sobre o incesto no reordenamento promovido por Santo Agostinho¹³³. Assim, a ampla rede de interditos gizada pelas autoridades eclesiais não encontra o seu fundamento em motivações de ordem fisiológica, mas sim na articulação entre os registos espiritual e carnal: é o casamento que permite construir a unidade da humanidade, enquadrar a procriação que gera o corpo, no qual Deus introduz a alma; assim nascem as pessoas que, através do batismo, se integram na comunidade dos fiéis e reproduzem a *ecclesia*.

Como procuraremos demonstrar, os preceitos agostinianos, até pelo seu potencial homológico, formam um campo de princípios gerais em que se inscreve a organização das relações da fidalguia postulada por Pedro de Barcelos, embora haja particularidades do pensamento do conde que importa ressaltar. Reforçamos que esta perspetiva só pode ser surpreendente se retirarmos a perceção das relações entre os fidalgos de um todo mais vasto, formado pelos ideais em torno da relação entre Deus e os homens.

III) O prólogo do Livro de Linhagens do conde D. Pedro

A exortação do conde de Barcelos no prólogo do seu *Livro de Linhagens* começava por afirmar que Deus «é fonte e padre d'amor», e que «nem ùu melhor serviço nom pode o homem fazer que ama-lo de todo seu sem, e seu próximo como si»¹³⁴. As primeiras frases do prólogo destacam o mandamento geral que deveria organizar as

¹²⁸ Uma boa síntese que demonstra a recente invenção da categoria romântica como fator preponderante no casamento pode ser vista em Coontz (2005).

¹²⁹ «Esta representación de la *ecclesia*, concebida como la fraternidad de los cristianos hijos de Dios, traduce una concepción de la sociedade en que la unión espiritual cimentada por la circulación de la *caritas* se impone a toda outra forma de relación entre los hombres», em Guerreau-Jalabert (2000, p. 35).

¹³⁰ *De Civitate Dei*, XV, 16: «Copulatio igitur maris et feminae, quantum attinet ad genus mortaliu, quoddam seminarium est civitatis».

¹³¹ *De Officiu*, I, 17, 54: «Copulatio igitur maris et feminae, quantum attinet ad genus mortaliu, quoddam seminarium est civitatis».

¹³² Graciano, *Decretum*, 2.ª p., c. 35, q. 1; Ivo de Chartres, *Decretum*, dec. VIII, q. 39.

¹³³ *Summa Theologica, supplementum*, q. 54.

¹³⁴ As citações que faremos do prólogo são retiradas de Mattoso (ed., 1980, vol. 1, pp. 55-58).

relações sociais, inscrevendo a percepção global do conde, como dificilmente poderia deixar de ser, na mundividência cristã do mundo. O conde prossegue explicando os motivos por que fez o livro, exprimindo o desejo de que ele pudesse ser um instrumento para «meter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha»; insere também a amizade como categoria relacional essencial¹³⁵ – aspeto a que voltaremos mais à frente –, e reafirma o parentesco como uma condição teórica de propensão para a existência de maior amizade. Elenca, depois, mais seis motivos para a composição do livro, designadamente o conhecimento das redes de parentesco de todos – causa e consequência do serviço e amizade que deveriam oferecer uns aos outros –; para conhecer os feitos dos antepassados e os méritos que eles tiveram para «ganhar esta terra da Espanha»; para, conhecendo os parentescos, evitar casar num perímetro proibido; para saberem de que mosteiros eram naturais.

Dentro dos objetivos que definimos neste trabalho, concederemos uma atenção particular a alguns dos motivos e desígnios sublinhados pelo conde, em especial aqueles que se relacionam diretamente com o parentesco. Reafirmamos que o propósito é demonstrar em que medida eles são tributários, direta e indiretamente, do reordenamento de conceções e representações de índole cristã gizadas por Santo Agostinho, apesar das especificidades do pensamento do conde, situado numa cronologia e num contexto específicos.

A exortação à unidade pelo conde correspondia a um mandamento global e organizador da Cristandade, a saber, a do amor entre Deus e os homens, e entre estes, pelo dom divino difundido através do Espírito Santo, como fundamento da Igreja fundada pela Nova Aliança. Um outro conceito se articula com o amor no discurso do conde como forma de solidificar as relações entre os fidalgos: a amizade. Foi para «meter amor e amizade» entre os fidalgos da Hispânia que o conde compôs a obra¹³⁶; era a amizade que sustentava a fé que deveria existir entre eles, sendo, teoricamente, uma consequência dos vínculos de consanguinidade que os uniam, já que, em princípio, nenhuma amizade «nom pode ser tam pura segundo natura como daqueles que descendem de ãu sangue, porque estes movem-se mais de ligeiro aas cousas per que a amizade se mantem».

A particularidade do pensamento do conde expressa-se, porém, na maneira como manejou alguns conceitos enquadramentos do seu raciocínio, designadamente *natura* e *natureza*, até e sobretudo em oposição à construção teórica elaborada pelo seu bisavô Afonso X de Leão e Castela nas *Partidas*. Como demonstra Maria do Rosário Ferreira, na obra do conde, *natura* remete para a ordem «natural» do mundo, para o tipo de relações e hierarquias que teriam sido diretamente construídas por Deus. *Natureza*, pelo contrário, remetia para as relações e hierarquias de tipo contratual; por ele se entendia, por assim dizer, o que relevava do ordenamento dos homens¹³⁷. Pedro de

¹³⁵ Ferreira (2012).

¹³⁶ Krus (1994, pp. 113-142 e 185-199); Sousa (2007, pp. 886-887 e 896-897).

¹³⁷ Ferreira (2015, pp. 62-65): «Numa demonstração do carácter multifacetado da cultura aristocrática do século XIV peninsular, Pedro de Barcelos transpõe para o campo genealógico os conceitos de *natura* e *natureza*, que apreende nas fontes jurídicas alfonsinas, colocando-os ao serviço dos objectivos ideológicos da sua escrita em sede tanto programático como lúdica. Do registo mais elevado (aquele em que anuncia

Barcelos enquadra as relações consanguíneas dos fidalgos na esfera da *natura*, ou seja, da ordem do mundo delineada por Deus. Espaço em que, por consequência, deveria reinar a amizade, e em que haveria uma propensão para a sua existência¹³⁸. Até a um ponto em que, se houvesse amizade verdadeira entre os homens, não seriam necessários reis nem justiças, pois a amizade os faria viver em concórdia.

De certa forma, a afirmação do conde, embora instrumentalize conceitos distintos – designadamente a amizade aristotélica –, filia-se na obra agostiniana, e na antropologia cristã que ela contribui grandemente para organizar, ao atribuir às relações de consanguinidade a propensão para a existência de amizade, que, em certo sentido, se converte numa outra expressão do valor essencial da comunidade cristã, isto é, o amor caritativo. Antes de avançarmos, convém definir concretamente o que está em causa com a noção de amor caritativo, atendendo a uma definição cristã que se coloca num plano diferente da noção contemporânea, que encara o amor enquanto propriedade proveniente de uma esfera «privada» e sentimental¹³⁹. Os trabalhos sobre o «amor» estão muitas vezes centrados no amor conjugal, interrogam-se sobre a existência ou não de afeição entre cônjuges, procuram, enfim, encontrar na sociedade medieval traços das concepções contemporâneas. O amor, assim como outros conceitos, faz claramente parte das categorias mais perigosas de manejar, sobretudo pela sua aparência de evidência. E é por isso que insistimos na utilização da expressão amor caritativo, que nos parece mais próxima da noção de *caritas*¹⁴⁰. A verdade é que a noção de *caritas* como propriedade divina veiculada pelo Espírito Santo, e impelida aos homens como modo de O conhecerem, surge desde logo no texto bíblico, sendo posteriormente retrabalhada pelo discurso patrístico e teológico¹⁴¹. Apesar das diferenças e debates, os grandes pensadores da Igreja acabaram por associar a circulação do amor caritativo a uma das componentes da Trindade: o Espírito Santo. Do ponto de vista das representações, o amor caritativo surge infundido no coração dos homens como um efeito da Graça, transportada pelo Espírito Santo e realizada com o

a necessidade de reactivar o valor natural do sangue, que une os fidalgos de Espanha na obediência directa à suprema lei divina), ao mais baixo (em que, à sombra de uma burlesca reinterpretação do *Génese*, vergasta a pouco casta “dona d’ordim”, o transgressor “tabeliom de Braga” e o respectivo bastardo, mais desqualificado do que qualquer mulo), Pedro de Barcelos procede à menorização da *natureza* e da ambígua “deryteza” dos vínculos sociais e legais que com ela se compaginam, face à *natura* enquanto manifestação imanente da ordem do universal, determinada por Deus e fundada nas inquebrantáveis solidariedades linhagísticas que são o fulcro da visão do mundo a que o seu projecto de escrita vai paulatinamente dando forma e consistência».

¹³⁸ *IV Partida* de Alfonso X, tít. XXVII.

¹³⁹ Guerreau-Jalabert (2000).

¹⁴⁰ Embora Santo Agostinho esclareça que, nas Escrituras, também se use os termos *amor* e *dilectio* em sentido semelhante: o essencial está, porém, na boa vontade, por ter propósito de amar a Deus e ao próximo – *A Cidade de Deus*, lv. XIV, 7.

¹⁴¹ Primeira epístola de João, 4: «Deus est caritas» (cit. por Guerreau-Jalabert, 2000, pp. 30-32). As traduções portuguesas equivalem *caritas* a amor, o que é sem dúvida correto, mas coloca algumas dificuldades de leitura a um contemporâneo que tenha interiorizado a noção de amor enquanto sentimento privado, e não de vínculo social conforme é apresentado nas Escrituras e nos textos patrísticos e teológicos nele baseados.

batismo; amor devido a Deus e inseparável do amor devido ao próximo. Portanto, o amor caritativo surge com uma dimensão universal, contrária a toda a ideia de encerramento e exclusividade, de que a *ecclesia*, nascida da Encarnação, é a intérprete, traduzindo uma concepção da sociedade como uma união espiritual destinada a produzir a unidade, cimentada na circulação do amor caritativo.

Santo Agostinho estabelecia uma propensão entre a proximidade de parentesco e a existência de amor entre as pessoas; como vimos acima, Pedro de Barcelos estabelecia uma correlação similar. Mas, segundo o conde, esta ideia não estabelece uma perfeita simetria; como refere, «mais nobre cousa é e mais santa amar o homem a seu parente alogando per divido, se bõo é, que amar ao mais chegado, se faleçudo é». Ou seja, assoma sobre o reconhecimento da propensão para a existência de amor entre parentes próximos, a ideia de que haveria ainda que equacionar o próprio valor das pessoas, num julgamento «ético» que não deixa de ter em conta a universalidade dos princípios organizadores da sociedade cristã: como não estamos perante uma sociedade «clânica» ou de castas, apesar da importância das ideias de grupo e coletivas, é o valor individual que, em teoria, se deve afirmar como o elemento principal nas relações entre os homens, e destes com Deus.

Vários autores dedicaram-se a explorar o sentido «político» da amizade proposto por Afonso X, destacando a importância da recuperação de certas categorias oriundas do período clássico. A articulação entre a obra do monarca de Leão e Castela e a do conde D. Pedro foi finamente observada por Maria do Rosário Ferreira. A autora sublinhou, entre outras coisas, que todos estes discursos não deixam de se inserir em contingências conjunturais, ligadas aos conflitos entre os reis e a aristocracia; estas contingências ditaram, como bem explica, o hábil manuseamento de categorias complexas¹⁴². Pensamos que o contributo que podemos oferecer com este artigo não é tanto prosseguir pelas vias trilhadas por aqueles autores, mas sim oferecer outra perspectiva, decerto complementar. E, como outros autores têm demonstrado, a recuperação das obras do período clássico não pressupõe uma reinversão dos pressupostos mentais em que se organizava a Cristandade latina; pelo contrário, eles foram recuperados através de uma leitura cristã¹⁴³. A amizade, embora percebida como um ato voluntário, de união entre espíritos livres, teoricamente desinteressada, assente em gestos concretos, inscreve-se, contudo, numa base comum, que é bem a do amor enquanto vínculo social entre os homens; a amizade é, digamo-lo desta forma, filtrada pela percepção cristã do mundo, um elo voluntário, criado e sobreposto ao espaço parental em que, tendencialmente, haveria maior concórdia¹⁴⁴. Mesmo a

¹⁴² Ferreira (2012; 2015); Heusch (1993a; 1993b, pp. 164-235).

¹⁴³ Guerreau-Jalabert (2015b); Sère (2005).

¹⁴⁴ Pedro Cardim demonstra em que medida o conceito de amor e amizade contemporâneos constituem uma rutura. O autor evidencia que a categoria de amizade (entre outras coisas, nos seus efeitos «políticos») se integra numa ordem social estruturada pelo mandamento de amor, profundamente tributário de um vasto corpus de literatura teológica e jurídica (Cardim, 1999). De resto, também destaca a importância de Santo Agostinho na afirmação do amor enquanto vínculo social, formando a base em que se insere a amizade, sendo retomado pelos escritos de Tomás de Aquino que tiveram grande repercussão no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, «passando a constituir a principal referência para

sugestão de que, se houvesse amizade, se dispensariam reis e justiças, por mais impactante que possa soar, é perfeitamente coerente com o englobamento cristão sobre o qual temos vindo a insistir: a desunião entre os homens, a existência de conflitos e a necessidade dos poderes terrenos, são consequências evidentes do Pecado original, e só seriam finalmente resolvidas quando chegasse a hora da cidade celeste. A exortação à amizade, cumprindo a todos os homens, tanto ricos como pobres, e que a todos deve ser ensinada desde cedo, é, em última análise, uma nova roupagem, de maior ou menor erudição, do mandamento de amor entre os homens sob o qual se fundou a Igreja.

Parentesco e o amor enquanto vínculo social

D. Pedro salienta que a amizade «nom pode ser tam pura segundo natura come daqueles que descendem de ũu sangue»; estes, segundo o conde, «movem-se mais de ligeiro aas cousas per que a amizade se mantem». Assim, estabelece uma correlação entre o laço de parentesco e a predisposição para a existência de amizade. Recordemos que considerámos esta noção de amizade como sobreposta ao amor, como um elo suplementar criado, voluntaria e reciprocamente, e que recobre o vínculo parental. O que é sublinhado pelo conde é que o parentesco é um espaço em que, tendencialmente, existe afeição entre as pessoas, um preceito que é também manobrado pela teologia. Pedro Damião, por exemplo, recorre à imagem de um amor «quente» quando o parentesco é próximo, esfriando à medida que os laços se tornam mais distantes¹⁴⁵.

Ao reforçar a importância desta imagem não estamos, porém, a estabelecer uma associação automática entre parentesco próximo e concórdia absoluta, como aliás fica explícito no discurso do conde. Os conflitos nesse perímetro não deixavam de existir, talvez em especial nos grupos dominantes, já que através das estruturas de parentesco em que se organizavam circulavam direitos e o acesso às bases de dominação social¹⁴⁶. Apesar dessas circunstâncias, é importante sublinhar a relevância da percepção global de que há um espaço de amor forte, pois em certa medida é essa percepção que serve de base à proposta do conde. Como o próprio afirma, com o livro em apreço demonstrar-se-á em que medida os fidalgos são de «uma linhagem», independentemente dos graus em que estão afastados, vindo esse parentesco por verticalidade «e das linhas travessas». Reforça-se a ideia de unidade construída sobre o mandamento de amor.

Elementos «espirituais» do parentesco

Entre o discurso que reforça a importância dos laços de parentesco como base para a concórdia entre os fidalgos, e a exortação ética de amar e fazer bem aos mais afastados, assim como aos «maiores» e mais «pequenos», especialmente se estes são

todos os autores que escreveram acerca do amor pelo próximo e acerca dos seus atributos: a fé, a confiança, a concórdia, a proteção, a obediência, a entre-ajuda, a reciprocidade» (pp. 25-26).

¹⁴⁵ Agradecemos esta informação a Anita Guerreau-Jalabert, que nos cedeu alguns capítulos do livro que está a preparar sobre o parentesco no Ocidente medieval.

¹⁴⁶ Sobre este assunto veja-se Guerreau-Jalabert (2010).

«bons», Pedro de Barcelos também se serve no seu léxico de uma substância e de um órgão carregados de simbologia espiritualizante. Importa decodificar alguns desses sentidos para formular algumas hipóteses. Reforçamos que a noção de espiritual que aqui empregamos não remete necessariamente para uma dimensão «metafísica», mas simplesmente para uma maior valorização porque revestidos de um conjunto de imagens centrais para a antropologia cristã.

a) Sangue

Dentro das substâncias corporais partilhadas entre parentes, e especificamente no quadro das relações de filiação, o sangue é a única que é referida pelo conde na sua obra. No prólogo do *Livro de Linhagens*, a «amizade (...) tam pura segundo natura» era atribuída àqueles que descendem de «ũu sangue»¹⁴⁷. É o sangue, e não por hipótese a partilha ou prolongamento da carne e dos ossos, que marcam essa cadeia de pertença e proximidade, esse espaço de amizade segundo *natura*, ou seja, segundo a ordem do mundo gizada por Deus. Esse aspeto é tanto mais relevante quanto, até meados do século XIV, a noção de carne como substância partilhada entre parentes é prevalente no discurso teológico, e só por essa altura o sangue começa a irromper nas representações dos grupos aristocráticos¹⁴⁸.

No *Livro de Linhagens* do conde, o termo sangue surge 18 vezes. A maioria das ocorrências remete para uma noção qualificativa, como «bom» ou «alto sangue». Ela atesta do valor das personagens em questão, e da relevância dos seus laços de parentesco. De certo modo, esta dupla valorização concilia filiação e valor individual, um equilíbrio de fatores que será ponderado nos debates acerca das características que fazem um «nobre»¹⁴⁹. Em menor número surge também a referência à substância propriamente dita, evocada nomeadamente em contexto bélico, no que pode ser também interpretado como uma remissão para o sacrifício, para as «chagas» dos guerreiros cuja imolação não deixava também de ser equiparada a uma *Imitatio Christi*¹⁵⁰.

Para o inquérito do presente artigo, poderá ser sintomático que a valorização das personagens, das suas redes de parentesco e do lugar cimeiro que ocupavam na hierarquia aristocrática, se faça através de uma substância carregada de simbologia, possivelmente decalcando a imagem do sangue de Cristo fundador da Igreja¹⁵¹. Noutros

¹⁴⁷ No mesmo prólogo também se refere, a propósito de servir os parentes afastados «no quinto ou sexto grão ou dali acima», por virem «de seu sangue»: Mattoso (1982, pp. 56-57).

¹⁴⁸ Guerreau-Jalabert (2013, pp. 64-70).

¹⁴⁹ Morsel (2004, pp. 299-206). Relembremos que, no século XV, o título dos cavaleiros das *Ordenações Afonsinas* (retomando em grande medida as disposições da Segunda Partida de Afonso X), procurarão fazer uma articulação destes aspetos (Aguiar, 2018, pp. 39-45).

¹⁵⁰ Kaeuper (2009, pp. 70-71, 77, 116-194; Rosa, 2010, pp. 109-115). Algumas dessas referências provêm igualmente do relato da batalha do Salado, inserido de uma refundição de que o *Livro de Linhagens* foi objeto na década de 80 do século XIV – Sousa (1989, pp. 28-36).

¹⁵¹ Tema que, a partir do final da Idade Média, seria usado massivamente na iconografia – Luna Moreno (2010).

contextos, o sangue é também interpretado como substância unificadora do corpo e, por analogia, dos «corpos sociais», como demonstra Bettina Bildhaeur¹⁵². Apesar de todas estas imagens não serem claramente declaradas no discurso do conde, é provável que se trate de algo inculcado no sistema de concepções e representações vigente, para mais porque bebem de um conjunto de imagens fundadoras da mundividência medieval. É a adjectivação «alto» e «bom sangue» que parece mimetizar essa representação de valor e primazia, e não, por hipótese, os senhorios de que os fidalgos dispunham; o mesmo é dizer, é o valor das pessoas e das suas relações que as destaca, e não necessariamente o poder senhorial que sustentaria a dominação social que exerciam, apesar da preponderância destes fatores na organização social. Na *Crónica de 1344*, também da lavra de D. Pedro Afonso, nas 79 ocorrências de sangue¹⁵³, «(mui) alto» e «grande» fazem parte do lote de concorrentes mais regulares, num registo que, da mesma forma, associa sangue quer ao valor de certas personagens, quer ao sangue que corre das feridas dos guerreiros. Procurámos alargar esta pesquisa a mais alguns textos e *corpus*. Numa obra do ciclo arturiano como *A Demanda do Santo Graal*, a palavra sangue, com 54 ocorrências, remete na grande maioria para um contexto guerreiro, da ferida dos bons cavaleiros que testemunha do seu sacrifício e do seu valor¹⁵⁴. Uma busca por textos contemporâneos do conde no *Tesouro Medieval Informatizado da Língua Galega* aporta mais alguns elementos. As vinte referências registadas, provenientes da lírica profana e mariana, e de textos em prosa, também mencionam o termo relacionado com feridas, temperamento, invocando mais raramente o sangue de Cristo¹⁵⁵.

O campo semântico das ocorrências de sangue, associando-se ao esforço guerreiro e ao valor das personagens e das suas parentelas, descendentes daqueles que ganharam «a terra de Espanha per eles», poderá reforçar a perceção de que a sua utilização, por parte do conde, como substância unificadora dos fidalgos e como marca da sua valia, se recobre de representações de um pendor espiritual, possivelmente originárias de um fundo Cristológico que é fundador da *ecclesia*¹⁵⁶; até, e sobretudo, porque, tanto quanto sabemos, a ideia do sangue como «transmissor» de qualidades hereditárias para a definição de grupos nobiliárquicos só ocorrerá ou generalizará posteriormente¹⁵⁷. Estas hipóteses necessitam, porém, de um estudo mais

¹⁵² Bildhaeur (2006, pp. 133-164).

¹⁵³ Detetadas na versão refundida de c. 1400, a partir do *Corpus Informático de Português Medieval*: <<https://cipm.fcsh.unl.pt/>>.

¹⁵⁴ «L'aristocratie dispose, avec le Graal, d'un instrument d'autolégitimation plus fort et plus cohérent, puisque sacralisant. Ce qui est bien, dans la société chrétienne où il n'est de pouvoir légitime que venant de Dieu, la meilleure façon de fonder sa prétention à la domination», Guerreau-Jalabert (2002, pp. 247-248).

¹⁵⁵ <<https://ilg.usc.es/tmilg/>>.

¹⁵⁶ Bildhauer (2014, p. 72).

¹⁵⁷ Teuscher (2013, pp. 94-101); Miramon (2008, pp. 157-210). Em contexto ibérico, há algumas indicações que poderão indiciar de uma maior precocidade. O tema não é, porém, totalmente simétrico ao que sucederá, a partir de meados do século XV, com as questões da limpeza de sangue relacionadas com

aprofundado. Se estiverem corretas, poderá indiciar de uma reclamação implícita de uma propensão «espiritual» do grupo, dentro de um contexto próprio da sociedade medieval em que toda a legitimação decorre de Deus, e do ordenamento e relações do mundo por ele gizadas¹⁵⁸. Nesse sentido, a «vontade espiritual», conforme ela é definida nomeadamente por Santo Agostinho, entronca num modelo de relações mais próximo da cidade celeste, cuja emulação era o grande objetivo dos fiéis. A noção de espiritual a que recorreremos não é necessariamente metafísica ou devocional, mas responde, portanto, a um modelo de relações idealizante porque teoricamente mais próximo da vontade de Deus¹⁵⁹.

b) Coração

A referência ao coração também se insere neste esquema, e é importante salientar em que medida, pois a associação entre coração e amor é uma imagem que se tornou durante muitos séculos hegemónica; a sua aparência de evidência pode, assim, ser potencialmente ilusória. Alguns autores já demonstraram em que medida este órgão adquire um lugar central no sistema de representações cristão, até por oposição ao modelo romano. O coração é o símbolo espiritual, onde Deus através do Espírito Santo infunde a *caritas*; a união das pessoas é a união dos corações, como aconteceu desde os primeiros passos da Igreja (*Atos dos Apóstolos*, 4, 32). Uma vez mais, os escritos de Santo Agostinho parecem ter desempenhado um papel neste reordenamento através da *Vulgata*¹⁶⁰. A imagem é também profusamente utilizada na literatura teológica¹⁶¹.

A menção ao «um coração» dos fidalgos por parte do conde poderá também decorrer deste esquema. O termo surge 22 vezes no *Livro de Linhagens*. Para além da menção ao «um coração» no prólogo relacionado com a exortação à unidade a partir dos laços de parentesco, coração surge sobretudo articulado a uma noção de vontade e de esforço. Das 706 ocorrências que se puderam recolher do *Tesouro Medieval Informatizado da Língua Galega*, verifica-se que «comendar» e «amar» são os verbos mais recorrentes¹⁶². Estes dados parecem indiciar da existência de um campo lexical mais vasto em que coração se associa a amor e a esforço. Em certa medida, esta equiparação poderá novamente encaixar na matriz carne-espírito, conforme ela é

Judeus e Muçulmanos. O estudo de Téofilo Ruiz, embora avance alguns elementos, não é conclusivo no que se refere a estas relações – Ruiz (2015).

¹⁵⁸ Guerreau-Jalabert (2013, pp. 73-74).

¹⁵⁹ A matriz analógica a que dá origem é a mesma que está na base de outras distinções hierárquicas na sociedade medieval, como desde logo sucedia, por exemplo, na comunhão das duas espécies: o vinho – logo, o sangue – reservava-se aos clérigos, mais espirituais que os leigos – Delille (2013); Guerreau-Jalabert (2013).

¹⁶⁰ A evolução do uso do termo na obra de Santo Agostinho é descrita por Peza (1962).

¹⁶¹ Todos estes temas são desenvolvidos por Guerreau-Jalabert (2003b).

¹⁶² A esmagadora maioria das referências a coração provêm de textos em verso. A lírica profana conta com cerca do dobro das referências da lírica mariana. Uma pesquisa das ocorrências de coração na *Demanda do Santo Graal* a partir do *Corpus informático de Português Medieval* também sugere a prevalência da associação entre coração, vontade, esforço, coragem.

enunciada por Santo Agostinho e posteriormente interiorizada. Como procurámos demonstrar, a classificação carnal ou espiritual depende da vontade: é ela que determina se tal ato ou ação deriva da vontade carnal – isto é, do pecado – ou da vontade espiritual. Neste sentido, a sua utilização por parte do conde como sugestão à unidade dos fidalgos, unidos por um mesmo sangue, poderá remeter para uma exortação ética que potencia a predisposição de unidade gerada pela consanguinidade. Sendo o coração o órgão onde é infundido o amor, parece *natural* – no sentido de correspondente à ordem divina do mundo, conforme ele é manuseado pelo conde – que a ele se recorra para reiterar a amizade e a unidade que deveria existir entre os fidalgos.

Representações e organização social: elementos para algumas hipóteses sobre a reprodução social da aristocracia

Até aqui, procurámos demonstrar que alguns dos conceitos de que Pedro de Barcelos se serve têm um substrato de grande profundidade, mergulhando no sistema de representações cristão que estrutura a sociedade medieval. Daí a pertinência de considerar o conceito englobante de *ecclesia*, e não apenas a sua vertente institucional. O parentesco é um espaço onde, tendencialmente, haverá maior propensão para a existência do amor, para a «amizade tam pura» que poderá emergir do mesmo sangue. Santo Agostinho e, posteriormente, os textos teológicos, sublinham esta propensão, que se converte simultaneamente na razão da ampla extensão dos interditos matrimoniais. No discurso do conde, esse parentesco é, sobretudo, consanguíneo. A afinidade e o parentesco batismal não adquirem relevância no seu discurso, por mais que a sua valorização seja objeto do discurso teológico coevo. É a unidade do sangue que suporta a exortação à união, que deveria servir de base para a insistência na vontade para serem de «um coração». Para além do apelo à vontade, que se reveste de um sentido de certa forma «ético» – e responde ao livre-arbítrio de todos os cristãos –, o parentesco de sangue é um dos elementos centrais no discurso que elabora acerca do papel dos fidalgos no ordenamento social. Nesta última parte do artigo, procuraremos encetar um exercício de comparação entre as conceções elaboradas pelo conde, e outro conjunto de ideias por ele brevemente enunciadas, mas que poderão, no entanto, ter desempenhado um papel mais determinante na reprodução social do grupo aristocrático.

Este exercício, enquanto enunciador de hipóteses explicativas, afigura-se-nos pertinente por permitir confrontar diferentes camadas de realidade, equacionando as relações entre os sistemas de representações e conceções ideológicas elaboradas por autores como D. Pedro, com o efetivo funcionamento dos sistemas sociais. É um esforço que não minoriza o papel e a relevância das construções teóricas, mas que, pelo contrário, as confronta com outras camadas, complexificando a análise da realidade histórica. Caberá salientar que entendemos o conceito de reprodução social como a manutenção estável de uma determinada ordem, estruturada por um conjunto de ideias, conceções, hierarquias e práticas, produzindo uma certa *homeostasia* da ordem social, numa inércia das estruturas que se prolonga para lá dos indivíduos propriamente ditos. Exploraremos duas hipóteses que o conde menciona brevemente no prólogo: a

importância dos mosteiros e das relações matrimoniais. Procuraremos demonstrar que a brevidade com que são mencionados é inversa à importância que tiveram na coesão do grupo aristocrático, e na sustentação da sua posição dominante.

a) Os mosteiros

Uma das razões evocadas por D. Pedro no prólogo para a elaboração do *Livro de Linhagens* era «pera saberem de quaes moesteiros som naturaes e bem-feitores»¹⁶³. Esta breve referência não merece tantos desenvolvimentos da parte do conde como sucede com as temáticas que explorámos anteriormente. Ora, a importância das instituições monásticas na própria estruturação do grupo aristocrático revela-se absolutamente fundamental. Os mosteiros são um ponto de ancoragem essencial do domínio da aristocracia. O mesmo é dizer, o *dominium* da aristocracia não é separável da *ecclesia*, na sua vertente institucional e, simultaneamente, de enquadramento da totalidade das relações sociais¹⁶⁴.

Os estudos de José Mattoso demonstraram a importância das fundações monásticas da aristocracia portuguesa na estruturação do grupo e, até, em consequência, na sua apropriação do espaço e das relações sociais nele expressas¹⁶⁵. Essa relação não desapareceu – embora os seus matizes se tenham alterado – nem com as reformas beneditinas, nem com o surgimento de outras ordens religiosas¹⁶⁶. A relação entre os grupos aristocráticos e as instituições monásticas expressa-se a vários níveis, mesmo que nem sempre pautada por absoluta concórdia: nos direitos e deveres de cariz material e espiritual que existiam entre eles e as instituições, no fluxo de doações e de encaminhamentos para carreiras religiosas (até e sobretudo considerando a reprodução não-carnal da instituição eclesial). De resto, a senhorialização do espaço feita pelas instituições monásticas terá sido mais eficiente, estável e materialmente mais rendosa do que aquela levada a cabo no quadro dos senhorios laicos, cujos direitos estavam a ser, de resto, na época de vida do conde de Barcelos, profundamente atacados pela coroa¹⁶⁷. Nesse sentido, a pressão exercida pela aristocracia sobre os mosteiros, reivindicando o estatuto de «naturais», é bem exemplificativa deste tipo de relações, exacerbando tensões ao longo dos séculos XIII e XIV¹⁶⁸; essas tensões são, contudo, o resultado da importância das instituições monásticas para o grupo aristocrático.

Mas o que importa aqui salientar é que esses conflitos são, sobretudo, fricções entre os pólos dominantes desta sociedade, e que há uma relação umbilical entre

¹⁶³ Mattoso (1982, p. 57).

¹⁶⁴ Conceitos propostos por Alain Guerreau, citado nas notas iniciais deste artigo.

¹⁶⁵ Mattoso (2002, pp. 59-67, 82-86).

¹⁶⁶ A «radiografia» ao território do Entre Douro e Minho senhorial levada a cabo por José Augusto de Sottomayor-Pizarro é, neste aspeto, bastante elucidativa – Sottomayor-Pizarro (2014, pp. 25-27, 38-102).

¹⁶⁷ Sottomayor-Pizarro (2015, pp. 160-164, 174-175).

¹⁶⁸ Sottomayor-Pizarro (1987, pp. 126-137).

aristocratas e mosteiros, tanto em vida como depois da morte daqueles, que atribui a estas instituições um lugar fulcral na estruturação do grupo. Na época em que o conde viveu, essa relação começava a alterar-se, fruto nomeadamente da expansão das ordens mendicantes. Ainda que esta alteração possa surgir de diferentes relações com o espaço¹⁶⁹, já que o essencial das fundações mendicantes se encontrava nas vilas e cidades do reino, o sentido estrutural das relações não se alterou substancialmente: a aristocracia continuou a alimentar estas instituições com os seus membros – especialmente femininos –, e para elas encaminhou de forma constante parte das fortunas que, «espiritualizadas», serviam para o esforço de salvação das almas. Em suma, a breve referência às instituições monásticas no prólogo do *Livro de Linhagens* é diametralmente oposta à sua importância na efetiva reprodução da aristocracia, o que não é, de forma alguma, uma menorização do esforço teórico do conde, mas uma simples constatação das diferentes camadas que subjazem à realidade social, e aos discursos que sobre ela são produzidos.

b) O matrimónio como instrumento de construção da unidade social

As questões matrimoniais são também brevemente invocadas pelo conde como um dos motivos para a elaboração do *Livro de Linhagens*: conviria que os fidalgos conhecessem os seus parentescos para «saberem como podem casar sem pecado segundo os sacramentos da Santa Igreja»¹⁷⁰. Na primeira parte do artigo tivemos oportunidade de demonstrar brevemente que o preceito fundamental sobre o qual se baseiam as teorias eclesiais sobre o incesto assenta não num raciocínio de índole «fisiológica» ou «biologista», mas sim da articulação entre o registo espiritual e carnal no ordenamento da cidade dos homens. Alargar os laços, evitar que várias pessoas concentrem vários papéis fruto de uma proximidade demasiado exacerbada, multiplicar os elos como forma de gerar a unidade do corpo social, são as ideias de base de Santo Agostinho (*A Cidade de Deus*, XV, 16). E é, com efeito, sobre esta base que as autoridades eclesiais construirão as diferentes perceções sobre a extensão dos interditos¹⁷¹. Como sabemos, elas foram variando. No mundo em que o conde D. Pedro viveu, e em particular quando terá redigido o livro aqui em apreço, elas já se haviam fixado definitivamente havia mais de um século, depois do concílio de Latrão IV. Os interditos fixavam-se no 4.º grau canónico na consanguinidade e, simetricamente, na mesma extensão na afinidade devido à *unitas carnis* dos cônjuges; em termos práticos, estes

¹⁶⁹ Krus (1994, pp. 313-334).

¹⁷⁰ Preocupação de certa forma «prática» que será igualmente manifestada em textos posteriores. Num nobiliário do século XVI também se declara: «e junto disto são tão mesturados os parentescos que muy cedo parece que não serão necesarisa pedirem se dispensações asy pelos esquecimentos que o tempo causa como pelos parentescos serem tão mesturados que se não poderão emtender», em *Nobiliário dos senhores reis de Portugal e famílias que delles descendem e outras illustres do mesmo reino escripto no reinado d'el rey D. João III*, Biblioteca Nacional de Portugal, códice 983.

¹⁷¹ Brundage (1987); Poly (2005, pp. 45-49); Porqueres i Gené (2011); Guerreau-Jalabert (2016). Reynolds (2018).

interditos aplicavam-se apenas aos viúvos, o que permitia que os consanguíneos dos dois cônjuges se unissem e criassem uma rede matrimonial densa. Eram também proibidas as uniões por parentesco batismal, designadamente entre compadres, entre padrinhos e afilhados, e entre afilhados e filhos dos seus padrinhos¹⁷². Como se sabe, se alguma união dentro desse espaço fosse desejada, era necessário requerer dispensas à Igreja¹⁷³. Sabemos também que a luta contra o incesto envolveu as autoridades eclesiais no contexto da implantação da «reforma gregoriana» na Hispânia dos séculos XI-XIII¹⁷⁴.

Em todo o caso, as relações de parentesco valorizadas pelo conde no seu discurso são as relações consanguíneas, a partilha do sangue que, em teoria, produziria a amizade «tam pura». No discurso de Pedro de Barcelos, as relações matrimoniais não assumem um papel destacado na representação dos fatores de unidade da aristocracia, de certo modo subalternizando a função de aliança que lhes estava subjacente. Essa relevância só se verifica na geração seguinte, na qual os filhos devem reconhecer as várias linhas, verticais e «travessas», que constituem a rede do seu parentesco. Mas, inevitavelmente, não há filiação sem aliança; a filiação natural ou bastarda, como era o caso do próprio conde de Barcelos, constituía outro problema¹⁷⁵, mas convirá não esquecer que a importância do casamento extravasa o simples encontro de corpos para produção de descendência. Constitui, em si mesma, uma aliança entre parentelas, e a densificação das relações sociais no seio da aristocracia.

Historiadores e antropólogos têm insistido na especificidade do Ocidente Medieval no que ao sistema matrimonial diz respeito. Tratando-se de uma sociedade complexa, na qual só existem interditos – e não regras prescritivas de casamento¹⁷⁶ –, a sua particularidade reside na amplíssima extensão dos interditos. A importância das conceções de Santo Agostinho para explicar a pertinência de uma conceção do incesto assaz vasta já foi abordada neste artigo. Coloca-se a questão de saber até que ponto os princípios gerais da teoria agostiniana se enraizaram nas práticas dos leigos. A hipótese que Anita Guerreau-Jalabert tem defendido é que os leigos inculcaram e aderiram a estas práticas porque elas adquiriram um sentido social lógico e profundo para eles¹⁷⁷. Dito de outra forma, a exogamia defendida pela Igreja, assente na multiplicação dos laços entre os fiéis e consequente unidade do corpo social, foi interiorizada não como um elemento de fraqueza na coesão do grupo aristocrático – por exemplo, não poder casar com um parente próximo para «juntar patrimónios» –, mas sim como uma condição de base para que o grupo pudesse multiplicar as suas relações e, por essa via, construir a sua força e coesão. De resto, um dos textos que o conde de Barcelos

¹⁷² Guerreau-Jalabert (1994).

¹⁷³ Ventura (1992, vol. 1, pp. 214-234). Dispomos felizmente de um levantamento das dispensas requeridas por portugueses entre 1455 e 1520 feita por Maria de Lurdes Rosa (1998).

¹⁷⁴ Mattoso (1995, pp. 215-216).

¹⁷⁵ Sobre este assunto, remetemos para o importante volume coletivo coordenado por Carole Avignon (2016).

¹⁷⁶ Estas questões são esquematizadas num glossário coletivo sobre o parentesco: Barry et al. (2000, p. 722).

¹⁷⁷ Guerreau-Jalabert (2016).

certamente manuseou, a *Quarta Partida* de Afonso X – dado que, como demonstrou Maria do Rosário Ferreira, todas as observações sobre a amizade aristotélica foram trabalhadas a partir dessa fonte¹⁷⁸ –, contém vários títulos e leis sobre o casamento que provêm, direta e indiretamente (através de S. Tomás de Aquino), da conceção agostiniana¹⁷⁹. O efeito é, portanto, o de uma espécie de contaminação que provém do caráter fundador e reordenador do pensamento de Santo Agostinho para a Cristandade medieval.

É no entanto importante que se façam estudos concretos que inquiram sobre o impacto destes princípios gerais nas práticas dos leigos, e que afirmem enfim do enraizamento de um esquema mental global, lembrando que uma parte destes interditos poderiam ser levantados sob dispensa da Igreja, reconhecendo as próprias autoridades eclesiásticas que se tratava de impedimentos de origem não-divina, criados pelos homens a partir do princípio de difundir o amor entre eles¹⁸⁰. De facto, até agora, os dados sobre as trocas matrimoniais nos estudos sobre a aristocracia contemporânea do conde são escassos. Por um lado, porque a aliança foi, quase sempre, um tema tributário das análises, subordinado às questões «políticas» e conjunturais e às estratégias de transmissão¹⁸¹. Por outro lado, sempre que os autores se apercebem de casamentos consanguíneos apontam-nos como exemplo de endogamia, assentando, porém, as suas perceções sobre casos isolados, e não sobre um inquérito específico em torno deste problema¹⁸² – evidentemente não por defeitos dos inquéritos, mas apenas porque a aliança neles desempenhou um papel maioritariamente tributário.

No que concerne a estudos sobre a aristocracia ibérica que tenham concedido um papel central à reconstituição do sistema de alianças, conhecemos apenas um artigo sobre a elite de Córdoba no final da Idade Média, nele se concluindo da vasta exogamia (cerca de 70%) das práticas matrimoniais – sem que, porém, se precisem as importâncias dos graus canónicos dos casamentos ditos endogâmicos¹⁸³. A questão foi, todavia, fulcral na nossa própria tese de doutoramento, centrada num conjunto de linhagens da aristocracia curial, entre o final do século XIV e o início do século XVI¹⁸⁴. O vasto inquérito que realizámos sobre a aliança permitiu-nos perceber, entre outras coisas, que o número de alianças muito próximas é estatisticamente marginal (17 casos no 2.º e 3.º grau canónico, num total de 253 casamentos). Há um grande número de uniões em que

¹⁷⁸ Ferreira (2012).

¹⁷⁹ Gimeno Casaldueiro (1988, p. 217), muito embora discordemos em absoluto de algumas observações do autor sobre a suposta tendência e preferência da aristocracia em realizar casamentos próximos na consanguinidade.

¹⁸⁰ Cãnone 50 do Concílio Latrão IV.

¹⁸¹ A única exceção é a tese de doutoramento de José Augusto de Sottomayor-Pizarro; o autor preocupou-se sobretudo em determinar as alianças das linhagens por níveis sociais, e a importância do fator espacial, tendo nomeadamente concluído que o padrão predominante é o da homogamia social: Sottomayor-Pizarro (1999, vol. 2, pp. 600-613).

¹⁸² Beceiro Pita e Cordoba de la Llave (1990, pp. 148-161); Ventura (1992, vol. 1, pp. 223-227).

¹⁸³ Quintanilla Raso (1982, pp. 342-344).

¹⁸⁴ *Aristocracia, parentesco e reprodução social em Portugal no final da Idade Média*.

não foi possível calcular o parentesco consanguíneo, mesmo depois de reconstituições até ao 5.º ou 6.º grau, o que por si só prova da raridade das uniões muito próximas; significa, por outro lado, a absorção de novos elementos no escol social aristocrático, comprovando a porosidade e capacidade de renovação do grupo. Dentro dos casamentos onde foi possível detetar laços consanguíneos, a esmagadora maioria centra-se entre o 4.º e o 6.º. Recordemos de qualquer modo que os limites concretos dos perímetros de interditos foram evoluindo ao longo do tempo, e que a própria Igreja reconhecia que se tratava de uma construção eclesiástica sobre o princípio de evitar o encerramento das células sociais, difundir o amor enquanto vínculo e construir a unidade do corpo social. De resto, a fixação do limite no 7.º e depois no 4.º grau recorria a analogias relacionadas com o tempo e com os elementos¹⁸⁵. É também o facto de se tratar de uma construção eclesiástica maioritariamente fundada na teologia – logo, no papel dominante assumido pelas hierarquias eclesiásticas no ordenamento social – que explica que tenha sido violentamente atacada pelas correntes protestantes¹⁸⁶.

Articulada à exogamia consanguínea, o nosso estudo demonstrou que as linhagens utilizaram o espaço da afinidade para densificar as suas relações. Como os interditos limitavam fundamentalmente os novos casamentos dos viúvos devido à *unita carnis* entre os cônjuges, que replicava simetricamente as relações de parentesco entre eles, isto significava que era possível refazer e dobrar relações no campo da afinidade. A abertura desse espaço levou à repetição exacerbada de esquemas como casamentos entre pares de irmãos; tios e sobrinhos a casarem com tias e sobrinhas; uniões entre pares de primos coirmãos; irmãos a casarem com duas primas; assim como outros esquemas mais complexos, em que o princípio consiste em encontrar um cônjuge na afinidade de um parente consanguíneo relativamente próximo. A afinidade serviu para densificar as relações sociais, correspondendo, uma vez mais, à absorção do princípio de multiplicar e expandir as redes de parentesco como forma de construir a unidade do corpo social. A conjugação destes fatores levou-nos a considerar que a aliança é um elemento preponderante na coesão e na reprodução social da aristocracia.

Em síntese, o sistema de alianças que pudemos reconstituir baseia-se num princípio de endogamia social, igualmente observada por José Augusto de Sottomayor-Pizarro para a cronologia de vida do conde¹⁸⁷, com prevalência de matrimónios homogâmicos, assente em alianças maioritariamente exogâmicas na consanguinidade e utilizando em permanência a densificação de relações na afinidade. Um trabalho similar,

¹⁸⁵ A questão é abordada nomeadamente na *Summa Theologica, Supplementum*, q. 54, a. 4.

¹⁸⁶ Reynolds (2018, pp. 742-743).

¹⁸⁷ Sottomayor-Pizarro (1999, vol. 2, pp. 600-613). Num trabalho centrado nos séculos XIII e XIV, Bernardo Vasconcelos e Sousa também identifica como padrão prevalente das alianças dos Pimentéis «uma estratégia com o objectivo de construir uma rede de alianças cujo eixo principal era a corte e o respectivo núcleo de famílias ligadas aos mais altos cargos áulicos. O meio cortesão, com a figura do soberano no seu centro, era o local privilegiado para criar e reforçar vínculos de parentesco com as inerentes solidariedades entre os que desempenhavam o serviço do rei». Coexistia a este esquema um conjunto de alianças com a aristocracia rural, como forma de implementar o domínio patrimonial – Sousa (2000, pp. 196-240). Veja-se também Ventura (1992, vol. 1, pp. 227-234) e Mattoso (1985, pp. 104-107; 1995, pp. 244-245).

com um amplo conhecimento da exogamia ou endogamia consanguíneas, está por fazer para o período em que o conde D. Pedro viveu. Os indícios, porém, apontam para a vigência de um esquema similar àquele que observámos para o final da Idade Média. As tendências sociais observadas são semelhantes, e há também testemunhos da utilização da afinidade (nomeadamente os casamentos entre pares de irmãos)¹⁸⁸. As vastas e precisas genealogias de que dispomos oferecem uma base empírica segura para inquirir as trocas matrimoniais¹⁸⁹, como de resto pretendemos fazer futuramente. Até agora, alguns exercícios simples demonstraram-nos que, entre o final do século XIII e o início do XIV, o padrão global de exogamia consanguínea da aristocracia parece já observar-se¹⁹⁰. Se assim for, significa que a composição do *Livro de Linhagens* do conde foi levada a cabo num período em que o sistema de alianças, porque fundado na difusão da *caritas* enquanto vínculo social, funcionava mediante o princípio global de multiplicar e densificar as relações sociais, mesmo que os atores históricos pudessem não estar plenamente conscientes desse fator. E significava, também, que a multiplicação das alianças e, conseqüentemente, das relações sociais, constituía já um fator imprescindível da coesão dos fidalgos, por mais que esse aspeto não assumia preponderância no manifesto de Pedro de Barcelos. Como tentámos demonstrar, a força do princípio social de densificar as relações reside no facto de ele ser algo de estrutural, uma peça-chave do sistema de representações que molda implicitamente a mundividência dos atores históricos.

*

Se a hipótese que enunciámos estiver correta, isto é, se os mosteiros e as relações matrimoniais, embora sejam telegraficamente referidas por Pedro de Barcelos no prólogo do *Livro de Linhagens*, configuraram aspetos centrais para a coesão do grupo aristocrático e para a sua própria reprodução, então essa hipótese deve levar-nos a considerar algumas posições metodológicas. Desde logo, a relevância de uma análise da realidade histórica que, simultaneamente, convoque e confronte as representações acerca dessa realidade elaboradas pelos atores históricos, e a reconstituição de mecanismos sociais que, mesmo não figurando ou não ocupando um lugar central em algumas dessas representações, desempenham, porém, um papel de grande relevância. Como sabemos, o efetivo funcionamento da realidade social nem sempre é captável pelos próprios atores que nela estão imersos. Os testemunhos que dela nos chegam, para além de serem manifestos e documentos igualmente produzidos em contingências específicas, com objetivos concretos para agir sobre o tempo e não necessariamente para retratá-lo e descortinar as suas complexidades, não funcionam necessariamente como «janelas» para captar a totalidade das interações entre os vários elementos que constituem e fazem funcionar a ordem social.

¹⁸⁸ Sottomayor-Pizarro (1999, vol. 2, p. 615).

¹⁸⁹ Sottomayor-Pizarro (1999); Ferreira (2019).

¹⁹⁰ Caberá salientar que os casamentos régios colocam outro tipo de problemas. Como é sabido, o nível de consanguinidade a este nível na Península Ibérica é significativo. As dispensas eram emitidas porque se considerava que tal união, subvertendo apenas os princípios humanos e não-divinos, resultaria em ganhos para a comunidade, nomeadamente para a concórdia entre os reinos e os povos.

Conclusões

Neste artigo, procurámos demonstrar que alguns dos princípios que subjazem à exortação à unidade levada a cabo por Pedro de Barcelos se inscrevem num sistema de representações que muito deve às formulações de Santo Agostinho. Nesse sentido, o que detetámos não é necessariamente um sistema de conhecimento e citação de autoridades, mas sim uma ressonância das teorias agostinianas que, quanto a nós, enriquecem sobremaneira a densidade do prólogo do conde D. Pedro, cuja riqueza tem sido explorada em grande profundidade por autores citados no presente trabalho.

Segundo o conde, o mandamento de amor e amizade sustentava-se nos laços de parentesco. A partilha do sangue levava, teoricamente, à existência de uma amizade «pura»; essa perceção enquadrava-se, afinal, no que o próprio Santo Agostinho – e os teólogos depois dele – defendiam: a partilha da substância corporal induzia à forte união entre as almas. Assim, e ainda que recoberto de um conceito específico, recuperado das leituras aristotélicas por via do *scriptorium* de Afonso X, o que está em causa no discurso do conde é um *topos* já bem identificado pelos Padres da Igreja e pelos teólogos. Mas, como tivemos ocasião de frisar, a propensão para amizade/amor entre os que vêm do mesmo sangue não dilui a importância do valor das pessoas, e da necessidade de amar os mais pequenos e afastados, se são melhores do que os próximos, nem a afirmação, de resto inserida na abertura do prólogo, segundo a qual amar a Deus e ao próximo são os mandamentos gerais. Nela se encontra implícita a perceção mais vasta do amor enquanto vínculo social global. No caso dos fidalgos enquadrados no discurso do conde, esse mandamento encastra-se, aliás, numa outra lógica global do mundo medieval, que é a de noção de «corpo», de uma sobreposição das unidades coletivas ao indivíduo (sem diluir a sua importância e responsabilidades), unidades pensadas, aliás, como famílias, «reais» ou espirituais¹⁹¹.

A sustentação da aristocracia depende assim, essencialmente, da coesão do grupo, alimentada pelo «amor e amizade» que deveriam oferecer uns aos outros, mas também por outras práticas e representações brevemente enunciadas pelo conde: os laços matrimoniais com que se ligavam e religavam permanentemente, assim como outras práticas sociais nem sempre fáceis de observar nas fontes, tais como os laços de parentesco batismal, a criação, a partilha de relações espirituais – como o patronato a um mosteiro –, os rituais da cavalaria¹⁹². A própria dispersão do património através das partilhas inserir-se-á porventura numa lógica de dispersão que reitera os laços sociais, talvez decalcada da circulação da *caritas* como cimento da sociedade. O potencial do prólogo do *Livro de Linhagens* revela-se assim não só na complexa «arqueologia» dos conceitos manobrados, e na sua contingência histórica e conjuntural, mas também no seu confronto com diferentes camadas da realidade histórica.

¹⁹¹ Um tema estruturante ao longo de todo o Antigo Regime: Hespanha (1993, p. 971).

¹⁹² Sobre as relações de parentesco «artificial», veja-se Ventura (1992, vol. 1, pp. 240-252); sobre a cavalaria veja-se Aguiar (2018, pp. 91-135; 2015, pp. 39-40).

Assim, entre imperadores e reis, bispos e senhores, monges e cavaleiros, e até simples escudeiros «de um escudo e de uma lança», o repto lançado pelo conde é o da unidade fundada na caridade enquanto vínculo, recoberta pelo conceito de amizade, porque esse é o fundamento do sistema social. A unidade, a concórdia, o amor, eram, segundo Santo Agostinho, os ideais da *ecclesia*, na ambivalência descrita neste artigo, que não se limita, de forma alguma, à sua dimensão institucional e hierárquica. Cerca de mil anos depois da morte do bispo de Hipona, e certamente não por coincidência, o conde D. Pedro apelava à unidade dos fidalgos, por serem de uma linhagem, de um sangue, de um coração, credores de amor e amizade entre uns e outros. Tentámos demonstrar que o fio condutor entre os autores é evidente, apesar da especificidade de certos conceitos por eles manobrados. Esse fio condutor demonstra também que os escritos patrísticos e teológicos não se resumem, portanto, a debates técnicos e complexos entre especialistas (que são sem dúvida numerosos e importantes), mas impregnam, pelo papel ordenador da Igreja, o tecido social e o sistema de representações através do qual ele vê o mundo, profundamente distinto de um observador colocado no início do século XXI.

Bibliografia

Aguiar, Miguel (2015), «“Fazer cavaleiros”»: as cerimónias de investidura cavaleiresca no Portugal medieval (séculos XII-XV)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXII, n.º 128, pp. 13-46.

—, (2018), *Cavaleiros e cavalaria. Ideologia, práticas e rituais aristocráticos em Portugal nos séculos XIV e XV*, Porto, Teodolito.

Avignon, Carole (2016) (dir.), *Bâtards et bâtardises dans l’Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Barry, Laurent et al. (2000), «Glossaire», *L’Homme. Revue française d’anthropologie*, 154-155, pp. 721-732.

Baschet, Jérôme (2016), *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion.

Beceiro Pita, Isabel; Ricardo Cordoba de la Llave (1990), *Parentesco, poder y mentalidade. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*, Madrid, CSIC.

Bildhaeur, Bettina (2006), *Medieval Blood*, Cardiff, University of Wales Press.

—, (2013), «Medieval European conceptions of blood: truth and human integrity», *The Journal of the Royal Anthropological Institute, Blood will out: essays on liquid transfers and flows*, pp. S57-S76.

Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron (1968), *Le Métier de Sociologue*, Berlim/Paris/Nova Iorque, École des Hautes Études en Sciences Sociales e Mouton Éditeur.

Brown, Peter (2001), *La vie de saint Augustin*, Jeanne-Henri Marrou (trad.), Paris, Seuil.

—, (2015), *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, 2ª ed.), Chicago/Londres, The University of Chicago Press.

Brundage, James A. (1987), *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press.

Bynum, Caroline Walker (1990), «Material continuity, personal survival, and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts», *History of Religions*, vol. 30, nº 1, pp. 51-85.

Cardim, Pedro (1999), «Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII», *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, pp. 21-57.

Coontz, Stephanie (2005), *Marriage, a History: how love conquered marriage*, New York, Penguin Books.

Delille, Gérard (2013), «The shed blood of Christ. From blood as a metaphor to blood as bearer of identity», in *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabean e Simon Teuscher (eds.), Nova Iorque/Oxford, Berghahn Books, pp. 125-143.

Ferreira, João Martins (2019), *A Nobreza Galego-Portuguesa da Diocese de Tui (915-1381)*, Santiago de Compostela, CSIC.

Ferreira, Maria do Rosário (2012), «"Amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha". Apontamentos sobre o prólogo do Livro de Linhagens do Conde D. Pedro», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 35, pp. 93-122.

—, (2015), «Pedro de Barcelos: sangue, natura e ordem do mundo», in José Carlos Miranda e Maria do Rosário Ferreira (org.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, Famalicão, Húmus, pp. 51-71.

Gimeno Casaldueiro, Joaquín (1988), «Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las Partidas», *NRFH*, XXXVI, pp. 203-218.

Godelier, Maurice (2010), *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, [primeira edição publicada em 1984].

Guerreau, Alain (1996), «Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen», in Alain Guerreau, Neithard Bulst et Robert Descimon (dir.), *L'État ou le Roi: les fondements de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 85-101.

—, (1999), «Féodalité», in Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*, Paris, Fayard, pp. 387-406.

—, (2001), *L'Avenir d'un Passé Incertain. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris, Seuil.

Guerreau-Jalabert, Anita (1994), «Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord», in Pierre Bonte (dir.), *Épouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 293-331.

—, (1995), «*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale», in *La Parenté Spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 133-203

—, (2000), «Caritas y Don en la Sociedad Medieval Occidental», *Hispania*, LX/1, n° 204, pp. 27-62.

—, (2002), «Le temps des créations (XI^e-XIII^e siècles)», in Michel Sot (dir.), *Histoire culturelle de la France*, vol. 1, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil.

—, (2003a), «L'*ecclesia* médiévale, une institution totale», in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/20728>>.

—, (2003b), «“*Aimer de fin cuer*”: le coeur dans la thématique courtoise», *Micrologus: Natura, Scienze e Societa Medievali*, 11, pp. 343-371.

—, (2010), «Observations sur la logique sociale des conflits dans la parenté au Moyen Âge», in Martin Aurell (ed.), *La parenté déchirée: les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, pp. 413-432.

—, (2013), «Flesh and Blood in Medieval Language about Kinship», in Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabean e Simon Teuscher (eds.), *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, Nova Iorque/Oxford, Berghahn Books, pp. 61-82.

—, (2015a), «Occident medieval et pensée analogique: le sens de *spiritus et caro*», in Jean-Philippe Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Paris/Roma, Éditions de la Sorbonne/École française de Rome, pp. 457-476.

—, (2015b), «Amour et amitié dans la société médiévale: jalons pour une analyse lexicale et sémantique», in Laurent Jégou, Sylvie Joye, Thomas Lienhard e Jens Schneider (eds.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille*, Turnhout, pp. 279-289.

—, (2016), «L'apport des données médiévales à l'analyse du système d'alliance européen», *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 19. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/acrh/8619>>.

Hespanha, António Manuel (1993), «Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna», *Análise Social*, vol. XXVIII, n° 123-124, pp. 951-973.

Heusch, Carlos (1993a), «Les fondements juridiques de l'amitié à travers les Partidas d'Alphonse X et le droit medieval», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n° 18-19, pp. 5-48.

—, (1993b), *La philosophie de l'amour dans l'Espagne du XV^e siècle*, Université de la Sorbonne nouvelle/Paris III.

Hummer, Hans (2018), *Visions of Kinship in Medieval Europe*, Oxford University Press.

Iogna-Prat, Dominique (2013), «La “substance” de l'Église (XIIe-XVe siècle)», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, nº 7.

Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cem/13145>>.

Kaeuper, Richard W. (2009), *Holly Warriors. The Religious Ideology of Chivalry*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Krus, Luís (1994), *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico (1280-1380)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

Luna Moreno, Luis (2010), «Sangre de Cristo y Cristo de la Sangre. Planteamientos iconográficos en España y Europa», in José Juan Moya Martínez (coord.), *Vid Salvífica: actas de las VI Jornadas Nacionales de Cofradías Medievales de la Sangre de Cristo*, pp. 257-276.

Mattoso, José (ed., 1980), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, in *Portugaliae Monumenta Historica*, Nova Série, Lisboa, Academia das Ciências, 2 vols.

—, (1985), *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, 2ª edição, Lisboa, Guimaraes Editores.

—, (1995), *Identificação de um País: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, vol. 1, *Oposição*, Lisboa, Estampa.

—, (2002), *O Monaquismo Ibérico e Cluny*, Lisboa, Círculo de Leitores.

Miramón, Charles de (2008), «Aux origines de la noblesse et des princes de sang. France et Angleterre au XIV^e siècle», in Charles de Miramón (ed.), *L'héritage entre Moyen Âge et Époque Moderne. Perspectives historiques*, Florença, Sismel Edizioni del Galuzzo.

Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01278848/document>>.

Pereira, Isaiás da Rocha (1994), «No XVI centenário do baptismo de Santo Agostinho: as obras de Santo Agostinho nas bibliotecas medievais portuguesas», *Anais. Academia Portuguesa da História*, série 2, vol. 34, pp. 100-115.

Peza, Edgardo de la (1962), *El significado de «cor» en San Agustín*, Paris, Études Augustiniennes.

Porqueres I Gené, Enric (2011), «Parenté et théologie: la parentèle chrétienne», in *L'argument de la filiation: aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Disponível em: <<http://books.openedition.org/editionsmsmh/8278>>.

Quintanilla Raso, Maria Concepción (1982), «Estructuras sociales y familiares y papel político de la nobleza cordobesa (siglos XIV y XV)», in *Estudios en memoria del*

Profesor D. Salvador de Moxó, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 331-352.

Reynolds, Philip (2018), *How marriage became one of the sacraments*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rosa, Maria de Lurdes (1998), «Cultura jurídica e poder social: a estruturação linhagística da nobreza portuguesa», *Revista de História das Ideias*, vol. 19, pp. 229-308.

—, (2010), *Longas guerras, longos sonhos africanos*, Porto, Fio da Palavra.

—, (2017), «Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450-1520): que leituras, que sentidos?», *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 26, pp. 217-258.

Ruiz, Teofilo F. (2015), *Discursos de sangre y parentesco en Castilla durante la Baja Edad Media y la Época Moderna*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria.

Sère, Bénédicte (2005), «De la vérité en amitié. Une phénoménologie médiévale du sentimento dans les commentaires de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècle)», *Revue historique*, 4, n^o 636, pp. 793-820.

Sottomayor-Pizarro, José Augusto de (1987), *Os Patronos do Mosteiro de Grijó. Evolução e estrutura da família nobre – séculos XI a XIV*, Porto, Dissertação de Mestrado.

—, (1999), *Linhagens Medievais Portuguesas: Genealogias e Estratégias (1279-1325)*, Porto, Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família/Universidade Moderna, 3 vols.

—, (2014), *Aristocracia e mosteiros na Rota do Românico. A senhorialização dos vales do Sousa, Tâmega e Douro (séculos XI a XIII)*, Lousada, Centro de Estudos do Românico e do Território.

—, (2015), «A Coroa e a Aristocracia em Portugal (sécs. XII-XV). Uma relação de serviço?», *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media, Actas da XLII Semana de Estudios Medievales de Estella-Lizarra*, Gobierno de Navarra.

Sousa, Bernardo Vasconcelos e (1989), «O Sangue, a Cruz e a Coroa. A memória do Salado em Portugal», *Penélope*, n^o 2.

—, (2000), *Os Pimentéis. Percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

—, (2007), «Linhagem e Identidade Social na Nobreza Medieval Portuguesa (Séculos XIII-XIV)», *Hispania*, vol. LXVII, n^o 227, pp. 881-898.

Teuscher, Simon (2013), «Flesh and Blood in the Treatises on the Arbor Consanguinitatis (Thirteenth to Sixteenth Centuries)», in Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabeen e Simon Teuscher (eds.), *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabeen e Simon Teuscher (eds.), Nova Iorque/Oxford, Berghahn Books, pp. 83-104.

Van Bavel, Tarsicius Jan (1996), «“Natural” and “Spiritual” relationships in Augustine», *Augustiniana*, vol. 46, nº 3/4, pp. 197-242.

Ventura, Leontina (1992), *A nobreza de corte de D. Afonso III*, Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, 2 vols.