

# **Os contactos entre a Galiza e Jerusalém na *Historia Compostellana* e no *Liber Sancti Iacobi* (século XII)**

Mariana Fonseca Barros - FLUP

## **Introdução**

No século XII, muitos cristãos deslocavam-se de Ocidente para Oriente, rumo à Terra Santa. Seguiam uma tradição secular que os movia a visitarem os Santos Lugares<sup>1</sup> e que recebeu um novo impulso após a conquista cristã de Jerusalém em 1099, ocorrida na sequência de vagas sucessivas de peregrinos armados que ansiavam combater os “infiéis”<sup>2</sup>, depois da прédica do papa Urbano II (1088-1099) no concílio de Clermont de 1095<sup>3</sup>. Ao movimento que ficou conhecido como a Primeira Cruzada (1096-1099) seguiram-se vários outros (Riley-Smith 1986 e 1997; Cardini 1971; Lock 2006: 139-150), motivados pela defesa dos territórios cristãos na área conhecida na historiografia como *Outremer* (Russo 2018: 32). Assim, Jerusalém, transformada em patriarcado, encontrava-se profundamente ligada à religiosidade, por um lado, e por outro à guerra que permitia a dilatação da fé cristã, validada em diversos discursos que se iam construindo neste período<sup>4</sup>.

---

1 Existem vários relatos de peregrinações com destino a Jerusalém anteriores ao século XII (Micheau 1979: 79-104; Graboïs 1998; Rucquoi 2012).

2 Não era tanto uma luta contra o Islão, mas genericamente contra os “infiéis” (Oliveira 2020: 45).

3 Os historiadores questionam se o sumo pontífice teria ou não Jerusalém e os Santos Lugares como meta ou se o apelo que lançou teria um alcance mais abrangente (Flori 2003: 408-410; Lock 2006: 139; Cardini 1992: 117). De qualquer modo, a ideia de uma expedição ao Oriente não era uma novidade de Urbano II (Renzi 2023).

4 Importa saber que as palavras “Cruzada” e “cruzado” não existiam quando se iniciou a Primeira Cruzada propriamente dita, só começando a ser utilizadas mais tarde, ao longo do século XII, sob as formas “crucesignati” e “crucesignatus” (Cardini 1992: 117; Niermeyer/Kieft 2002: I 371-372; Weber 2016: 221-234). Relativamente à discussão em torno destes termos e a sua relação com as ideias de peregrinação, Guerra Santa e “Reconquista” leiam-se os estudos de Thomas Deswarté (2006: 67-90), Alexander Bronisch (2006: 91-113), Jean Flori (2006: 133-157), Christopher Tyerman (1998), Carlos de Ayala Martínez (2009: 220-223), Ernst-Dieter Hehl (1999: 145-159), Peter Lock (2006: 289-308), Benedetto Vetere (2010: 81-110) e Pierre Sigal (1974: 5-47). Edmond Labande defendeu uma distinção entre cruzados e peregrinos dentro do grupo de viajantes que visitavam Jerusalém no século XII (1958: 159-169), visão que Bernard Hamilton considerou anacrónica (1999: 135-144). Concretamente acerca do conceito de “Reconquista” devem ler-se as publicações de Martín Ríos Saloma (por exemplo, a de 2011).

Escrita entre 1109 e 1149 por diversos cónegos da Igreja de Santiago de Compostela, a *Historia Compostellana* (*HC*), crónica dos feitos do prelado Diego Gelmírez (1100-1140) em prol da sua diocese, um dos principais trabalhos historiográficos peninsulares de Undecentos, é contemporânea destas alterações<sup>5</sup>. Também o é o conjunto de textos acerca do culto de S. Tiago conhecido como *Liber Sancti Iacobi* (*LSI*), cuja autoria é discutida, mas que poderá ter sido arquitetado em ambiente compostelano ou pelo próprio Gelmírez, e elaborado por um ou vários autores ao longo da primeira metade do século XII, sendo Aimerico Picaud a hipótese mais debatida entre os investigadores<sup>6</sup>. Já no concílio de Clermont de 1095 esteve presente o bispo de Iria-Compostela Dalmácio (1094-1095), que talvez tenha assistido à прédica de Urbano II; logo em 1100, um ano após a tomada de Jerusalém aos muçulmanos, Gelmírez foi eleito bispo; a Segunda Cruzada (1146-1149) decorreu durante o período de atividade do autor Pedro Marcio na *HC*; a Galiza assistiu à saída de muitos peregrinos e cruzados em direção à Terra Santa e encontrava-se numa das rotas que levavam viajantes do norte da Europa ao Oriente.

Entretanto, na Hispânia, vivia-se uma determinada conjuntura em certos aspetos semelhante à do Mediterrâneo oriental: a luta armada contra os muçulmanos em território hispânico ganhou um novo impulso na segunda metade do século XI, e voltaria a intensificar-se sob o reinado de Afonso VII (1126-1157). Adicionalmente, em Compostela, Gelmírez estava empenhado em atrair peregrinos à catedral da cidade e em valorizar a sua carreira eclesiástica. Apesar de ter conseguido elevar a sua sé a arcebispado em 1120, nunca conseguiu transformá-la no patriarcado do Ocidente, provavelmente o seu maior objetivo (López Alsina 2013: 345; Díaz y Díaz 1999: 91-95)<sup>7</sup>. De modo mais ou menos implícito, ambas as narrativas aludem a esse desejo do arcebispo com a referência às três sés episcopais mais importantes —a do Oriente (Éfeso), do Ocidente (Santiago de Compostela) e do Centro (Roma)— ou aos apóstolos João, Tiago e Pedro, que, respetivamente, as representariam (*HC*, II, 3.2; *LSI*, IV, 19; Díaz y Díaz 1999: 95-96). De facto, estes textos foram criados como parte de um programa de exaltação da Igreja de Santiago de Compostela, cujo prelado procurava no Papado a legitimação dos seus privilégios, sobretudo ancorada na presença do túmulo de S. Tiago em Compostela, um dos principais centros de peregrinação da Cristandade. Já em vida de Gelmírez estavam assentes no Ocidente europeu várias rotas que confluíam para este destino —elencadas no Livro V do *LSI*—, que agora se interligavam mais

5 Recorremos às edições mais recentes do texto —a edição crítica latina e a sua tradução para castelhano— da responsabilidade de Emma Falque Rey (1988 e 1994, respetivamente). A primeira tradução de Manuel Suárez e José Campelo (1950) contém úteis notas explicativas. Ainda que a autoria do texto tenha sido estudada por inúmeros investigadores, as ideias mais desenvolvidas e fundamentadas sobre este tema são as de Fernando López Alsina (2015).

6 Seguimos as edições do *LSI* na sua mais completa versão, a do *Codex Calixtinus*: a edição latina a cargo de Klaus Herbers e Manuel Santos Noia (1998), e a sua tradução para castelhano da responsabilidade de Abelardo Moralejo, Casimiro Torres e Julio Feo García, publicada em 1951 e reeditada mais tarde (1998). Acerca da complexidade da sua autoria, processo de compilação e cronologia da elaboração, leiam-se os trabalhos de Fernando López Alsina (2013), Klaus Herbers (1984) e Manuel Díaz y Díaz (1988). Este último investigador é uma das vozes que se pronunciaram sobre a dificuldade em atribuir a obra a um autor concreto, que muitos consideraram tratar-se de Aimerico Picaud, oriundo da região de Poitou (Aquitânia), como foi o caso de Diego Catalán (2001: 160-238, 791-860).

7 A aspiração a sé patriarcal seria anterior a este governo, já se encontrando implícita no título de “sedes apostolica” aplicado à diocese compostelana no século X (Deswart 2010: 253).

estreitamente com aquelas que conduziam à Terra Santa, desenvolvendo-se uma “peregrinação circular” que unia os dois lugares (Castiñeiras González 2010: 40). Tendo em conta a importância destes fatores, que significado assume o topónimo “Jerusalém” nestas obras? Muitos foram já os estudiosos a pronunciarem-se sobre as notícias que encontramos nos dois textos relativas à peregrinação e à Cruzada direcionadas para o Oriente, dos quais se devem destacar Manuel Díaz y Díaz (1999), Nicolas Jaspert (2008) e Emma Falque Rey (2013). Todavia, as menções a Jerusalém da *HC* nunca foram sistematizadas e avaliadas no seu conjunto, além de que a interpretação acerca de alguns dos episódios que as contêm deve ser desenvolvida, de modo a articulá-los com as referências do *LSI* à mesma cidade. A recolha de todas as alusões ao topónimo nas duas fontes narrativas é essencial para compreender melhor o panorama cultural hispânico, e em especial o compostelano, num momento em que numerosos grupos de soldados e peregrinos rumavam à Terra Santa, paralelamente ao notável crescimento da importância de Compostela e da ameaça almorávida na Península Ibérica.

### A trasladação das relíquias de S. Tiago de Jerusalém para Compostela

Comecemos por ter em mente que a relevância de Jerusalém para Santiago de Compostela prende-se, antes de tudo, com o próprio desenvolvimento da cidade galega, que teve origem no descobrimento do sepulcro de S. Tiago no século IX, apóstolo que morrera em Jerusalém no ano 44, segundo a tradição bíblica, e cujo corpo se trasladara depois para a Galiza. Na *HC*, a *translatio* é narrada em dois capítulos da obra (*HC*, I, 1.1; II, 50.1), e no *LSI* é relatada nos dois primeiros capítulos do Livro III, com algumas diferenças entre eles (López Alsina 2013: 367-368; López Alsina 2015: 128-134).

O primeiro relato da *HC* acerca da chegada do corpo de S. Tiago à Galiza, incluído no texto por Munio Afonso, contém um pormenor relevante: o corpo fora trazido por alguns dos seus discípulos “com a cabeça” (“cum capite”), enquanto uma das descrições do *LSI* menciona que o corpo chegara “inteiro” (*LSI*, III, 2). Este detalhe foi acrescentado a alguns relatos da trasladação como reação ao regresso de Maurício, bispo de Coimbra (1099-1108), à Hispânia, em 1108, vindo da Terra Santa alegadamente acompanhado da cabeça de S. Tiago Maior (Falque Rey 1994: 67, 266; López Alsina 2015: 58)<sup>8</sup>. Este acontecimento entrava em contradição com a veneração que se fazia ao apóstolo em Compostela, onde se acreditava que o seu corpo se encontrava inteiro. A ida do bispo a Jerusalém, a sua descoberta da relíquia e a trajetória do tesouro até chegar ao mosteiro de São Zoilo, às mãos da rainha Urraca (1109-1126) e finalmente às de Diego Gelmírez —que em 1116 entra em Compostela, fazendo a população acreditar que levava consigo a cabeça do apóstolo da cidade—, são acontecimentos que ficaram registados na crónica compostelana pelo mestre Geraldo, entre 1121 e 1124 (*HC*, I, 112). Fernando López Alsina admite que Gelmírez pretendeu provisoriamente que se acreditasse na autenticidade da relíquia de S. Tiago Maior de forma que a revolta dos burgueses compostelanos, que enfrentava nesse ano de 1116, acalmasse

8 Francesco Renzi evidencia cabalmente como a trajetória desta personagem demonstra a ligação que existia entre vários territórios da Cristandade neste período, desmantelando a ideia de que alguns deles, como a Hispânia, seriam meras peregrinas (Renzi 2021).

momentaneamente. Passou a acreditar-se depois, com efeito, que a cabeça em causa era a de S. Tiago Menor (López Alsina 2015: 58). No plano narrativo e no que respeita a Jerusalém, daqui transitam relíquias para Compostela tanto num passado remoto como no tempo em que nasce a *HC*. A trasladação do corpo de S. Tiago nos inícios do Cristianismo conferira a Compostela a sua centralidade na Cristandade enquanto importante destino de peregrinos. Na época de Gelmírez, tendo este já alcançado a dignidade de arcebispo (1120), procurou-se renovar a glória da cidade galega por intermédio de uma nova *translatio* de outra relíquia do apóstolo, que recebia neste período grande veneração em Jerusalém (López Alsina 2013: 378). Havia que diminuir a importância que tinha nesta cidade e salientar que a condição de bispado que Compostela tivera era ainda menos significante quando a diocese passara a possuir o corpo completo de um apóstolo, tendo direito a ser promovida a um estatuto superior, provavelmente até mais elevado do que o de arcebispado: o de patriarcado, que Jerusalém detinha. Isto ajuda a perceber melhor a aparente contradição que existe entre a narrativa de Geraldo e a *translatio* de Munio Afonso<sup>9</sup>.

### **Partida de peregrinos e cruzados da Galiza para Jerusalém**

Maurício foi um dos exemplos conhecidos de peregrinos que se ausentaram do noroeste peninsular para rumarem a Jerusalém na primeira metade do século XII. Há notícias de outras personagens do território hispânico que o fizeram no mesmo período (Marques 2001: 101-121; Martins 1957: 125-146; Fernández de Navarrete 1986; Rucquoi 2012). A *HC* dá-nos a conhecer a partida de alguns clérigos de Compostela para a Cidade Santa, bem como de condes importantes da Galiza. De facto, a devoção a Jerusalém em Compostela, propiciada por Gelmírez, é visível, por exemplo, na restauração de uma igreja dedicada ao Santo Sepulcro, situada no lugar que antes se chamava Otero de Potros e onde hoje se encontra a igreja de Santa Susana (*HC*, I, 15.5 e 19), o que significaria, para Ermelindo Portela, um “testimonio temprano de la recepción y la acogida de los ideales de la Cruzada” (Portela Silva 2016: 112; Jaspert 2008: 158).

Algumas jornadas constituem um meio para Gelmírez dar seguimento a negócios que decorriam com a curia papal, quer esta estivesse em Itália ou nas Gálias. Na primeira metade de 1118, o cardeal Pedro Díaz e o tesoureiro Pedro Anáyaz partiram como peregrinos para a Terra Santa e encontraram-se com o papa Gelásio II (1118-1119), por esta altura ainda em Itália. A conjuntura desse período era favorável a Compostela, pois o papa era João de Gaeta, anterior chanceler e legado papal na Hispânia, que conhecia bem as aspirações de Gelmírez. Segundo Geraldo, Gelásio II estava muito inclinado a aceder às pretensões do compostelano, concretamente a trasladação da metrópole de Braga para Compostela, tendo em conta a situação que se vivia na Igreja nessa altura: precisamente em 1118, o antigo arcebispo bracarense Maurício “Burdino” fora eleito “antipapa” Gregório VIII (1118-1121), apoiando a fação imperial. No entanto, Gelásio II comunicou aos mensageiros que o real objetivo que os movia a passar pela sua corte era a peregrinação que

<sup>9</sup> A história de Geraldo também é importante para sublinhar a superioridade de Compostela sobre Braga, lugar para onde Maurício, possivelmente, levaria as relíquias que reunira. Esta rivalidade já é visível no “pío latrocínio” ocorrido em 1102, altura em que Braga ficou despojada de importantes relíquias depois de uma visita de Diego Gelmírez à cidade (*HC*, I, 15; Barros 2018: 80-101).

faziam ao sepulcro do Senhor e não o assunto que com ele discutiram. Incitando-os a continuar a viagem, informou-os igualmente de que aguardaria que o bispo compostelano enviasse legados para com ele tratarem da elevação da sé de Compostela (*HC*, II, 3.4). Ermelindo Portela supôs que seria um incentivo do Papado à peregrinação de hispanos ao Oriente, um sinal positivo depois dos primeiros indícios negativos que aparecem na crónica a respeito da posição de Roma face à corrente de peregrinos e cruzados que saíam da Hispânia, deixando-a à mercê dos muçulmanos (Portela Silva 2016: 107-109). Este discurso, porém, soa irónico depois de sermos informados de que Gelmírez encarregara especificamente esses peregrinos de negociarem com o papa a concessão da dignidade arcebispal. O papa parece transmitir uma crítica implícita à conduta de Gelmírez, que misturava assuntos eclesiásticos com objetivos que pertenciam estritamente ao foro espiritual, mas a carta de Gelásio II que se copiou de seguida não menciona nenhuma ajuda que se pudesse fornecer a Gelmírez ou revela sequer uma inclinação para negociar com o bispo (*HC*, II, 3.5; JL 6645<sup>10</sup>). Retém-se que Geraldo pretenderia sobretudo demonstrar a inclinação papal em despojar Braga de um privilégio para o conceder a Compostela, mas como na realidade tal era difícil de conseguir —a diocese compostelana acabou por receber o privilégio que Mérida, sob domínio sarraceno, detinha—, o cronista concebeu uma boa justificação para a demora de Gelásio II, que, como o autor sabia quando escrevia, acabou por morrer sem que tivesse dado resposta à pretensão de Gelmírez.

A despeito da suposta advertência de Gelásio II, os negócios do bispo continuaram entrelaçados com a peregrinação a Jerusalém, como se pode ler noutras capítulos da *HC*. Aparentemente, os mesmos cónegos encontraram-se com Geraldo na curia de Calisto II, que estava em Saint-Gilles em junho de 1119, quando regressavam da Terra Santa. Parecem os mesmos, embora haja uma pequena alteração num dos nomes, que não sabemos se poderá ser um engano —em vez de Pedro Díaz, neste segundo capítulo trata-se de A. Díaz. É possível que estes peregrinos acabassem por passar de qualquer modo por Saint-Gilles no caminho de regresso, mas é importante notar que a paragem na curia do papa parece ter sido propositada para ajudar Geraldo na discussão da elevação de Compostela a arcebispado, sobretudo porque já antes tinham sido incumbidos de tratar deste assunto (*HC*, II, 10).

Alcançado este objetivo em 1120, o bispo precisou de concluir as conversações com Calisto II por intermédio do envio de uma grande soma de dinheiro. Devido à guerra que decorria entre a rainha de Leão e Castela, Urraca, e o rei de Aragão, Afonso I (1104-1134), os viajantes que apoiavam a rainha ou o seu filho Afonso Raimundes —e, por extensão, Diego Gelmírez—, sofriam amiúde perigos no caminho que passava pelos territórios controlados pelo aragonês; os peregrinos e cruzados a caminho de Jerusalém, porém, poderiam ficar a salvo destes riscos. Deste modo, Gelmírez enviou o dinheiro através de vários galegos que iam ao Oriente como cruzados (“accepta cruce”). Foram escolhidos dois especialmente hábeis e muito astutos, que distribuíram o dinheiro pelos seus companheiros, e a cada um destes calhou um número de onças de ouro correspondente aos anos de penitência de que ficariam livres —supomos que se trataria de uma

---

10 Os documentos papais citados neste estudo são acompanhados pelas referências à edição de Jaffé et al. 1885-1889 (JL).

espécie de benefício espiritual concedido por Gelmírez, tendo em conta que iam em peregrinação. Atravessaram o reino de Aragão e entregaram o dinheiro em Montpellier a monges cluniacenses, que depois o levaram a Cluny, onde se encontrava o papa (*HC*, II, 16.1). O percurso habitual nesta época dos que iam da Hispânia até Jerusalém era feito por terra, sobretudo até ao sul de Itália, donde poderiam embarcar em portos apulianos (Micheau 1979; Birch 1998: 38-55, 61-65; Webb 2002: 128-147).

Sabemos ainda graças a Pedro Marcio que em 1124, depois de obter a confirmação da legacia nas províncias de Braga e de Mérida, Gelmírez enviou a Calisto II o privilégio provisório que este lhe fizera chegar, para que fosse selado. Com este documento teria de seguir a verba apropriada, mas enquanto o privilégio foi enviado através de dois clérigos compostelanos —o cardeal Pedro Fulcón e o cônego Afonso Pérez—, o dinheiro (300 onças de ouro) foi entregue a peregrinos conhecidos. Contudo, nesta ocasião a medida do bispo não foi suficiente, pois um dos peregrinos foi assaltado por ladrões e perdeu-se uma parte do dinheiro, embora não se especifique que estes eram aragoneses, atuando por motivos políticos (*HC*, II, 64.5).

Destas passagens comprehende-se que se favorecia Compostela mesmo indo ao Oriente. Não existe propriamente um incentivo da peregrinação a Jerusalém por si só, mas antes um aproveitamento dessas viagens, cujo itinerário seguia um determinado percurso coincidente no essencial com o dos habituais legados de Gelmírez.

Um outro conjunto de capítulos respeita à ida de galegos laicos para Jerusalém, provavelmente movidos não apenas por um objetivo religioso, mas também militar. Um deles é apenas identificado no texto como “infanção Pedro”, que fez uma doação à Igreja compostelana em 1134 —uma parte da igreja de Santa Maria de Trasmonte— quando preparava a viagem (*HC*, III, 40.3). Estas doações feitas a igrejas ou mosteiros por ocasião de peregrinações à Terra Santa eram habituais nesta época (Fernández de Viana y Vieites 1991: 405-421; González Rodríguez 1957). Antonio López Ferreiro afirmou que Pedro poderia ser irmão de Fernão Peres de Trava, que efetivamente também doou uma parte daquela igreja a Diego Gelmírez (López Ferreiro 1901: IV 192-193; *HC*, III, 40).

As restantes notícias indicam-nos dois membros da aristocracia galega que estiveram em Jerusalém e que prestaram determinado auxílio aos reis castelhano-leoneses em dois momentos de desacordo entre estes e Diego Gelmírez. Os dois episódios apresentam muitas semelhanças (Barros 2018: 54-59). No primeiro caso, o prelado contribuiu para a expedição militar de Urraca contra a sua irmã Teresa, em 1121, acompanhando-a na invasão ao condado portucalense (*HC*, II, 40 e 42; Amaral/Barroca 2012: 216-220). No regresso à Galiza, deu-se uma reviravolta nos acontecimentos e Urraca aprisionou o arcebispo, tomando dois dos seus castelos. As ações da rainha foram efetuadas com o apoio de alguns colaboradores, entre os quais o conde Rodrigo, o único a que Geraldo associa uma informação concreta além do seu nome: “tinha regressado há pouco tempo de Jerusalém” (“perhendie Iherosollmis redierat”; *HC*, II, 42.2). Não é possível identificar este conde com certeza —José Campelo e Nicolas Jaspert pensaram que se tratava de Rodrigo Velaz, conde de Sarria, que se acredita ter estado no Oriente por volta de 1119 ou pouco depois (Suárez/Campelo 1950: 289; Jaspert 2008: 149-169; Torres Sevilla-Quiñones de León 1999:

71-72; Rucquoi 2012: 48). Sabe-se que Rodrigo Pérez de Trava, filho de Pedro Froilaz de Trava, também esteve em Jerusalém, segundo Ermelindo Portela por duas vezes, ainda que somente date a segunda do ano de 1138 (Portela Silva 2016: 110-111; Jaspert 2008: 155).

No segundo caso, Pedro Marcio relata uma outra invasão do condado portucalense ocorrida em 1127, desta vez por iniciativa de Afonso VII. O rei foi igualmente acompanhado por Gelmírez e usufruiu da contribuição que o arcebispo fez de guerreiros (*HC*, II, 85; Amaral/Barroca 2012: 227-228). Após o regresso aos seus domínios, o monarca foi aliciado por inimigos do prelado que queriam ver Gelmírez despojado do senhorio de Santiago. Por sua vez, Afonso VII precisava de dinheiro, pois à semelhança da sua mãe tinha de lidar com uma grande instabilidade política e militar nos seus territórios. Assim, o rei exigiu a Gelmírez uma soma muito elevada de dinheiro e ameaçou prender algumas pessoas próximas do prelado; ainda assim, os traidores ofereceram-lhe uma quantia superior em troca do afastamento de Gelmírez do seu senhorio. Foi nesse momento que Afonso VII decidiu aconselhar-se junto de um “conde de Jerusalém, homem probo e honesto” (“comitem Ierosolimitanum probum et honestum uirum”), que se pronunciou a favor do prelado e afirmou que ele próprio presenciara a maldade da mãe do rei, Urraca, contra Gelmírez (*HC*, II, 86 e 87).

Apesar de o seu nome não nos ser revelado, Antonio López Ferreiro pensou tratar-se de Fernão Peres de Trava, que estivera duas vezes em Jerusalém e que tinha grande influência junto de Afonso VII. Este conde viajara em 1147 e em 1152/1153, pelo que só a primeira peregrinação poderia ser do conhecimento de Pedro Marcio, que participou na composição da *HC* até 1149 (López Ferreiro 1901: IV 132, 268-269; López Sangil 2002: 97-98). Emma Falque Rey acrescentou como hipóteses o conde Rodrigo, o anterior cúmplice da rainha, ou o infanção Pedro acima mencionado (2013: 421). O certo é que seria galego ou estaria próximo da corte régia, pois o conhecimento que tinha dos acontecimentos ocorridos na Galiza é notório. Da mesma família dos Trava, outros membros foram a Jerusalém ou pelo menos expressaram esse desejo através de doações (Fernández de Viana y Vieites 1991; Torres Sevilla-Quiñones de León 1999), pelo que a probabilidade de algum dos nobres referidos na crónica compostelana pertencer aos Trava é muito elevada<sup>11</sup>.

Relativamente aos dois últimos capítulos mencionados, é relevante observar a tendência, quer de Geraldo quer de Pedro Marcio, de precisarem que ambos os aristocratas tinham estado em Jerusalém, selecionando essa informação para a aditarem à identificação desses galegos, mesmo que esse facto pudesse ser posterior ao episódio narrado. Fazem-no ao relatar momentos em que os reis de Leão e Castela precisavam de auxílio, tanto prático como de aconselhamento, em dois episódios que são idênticos em vários aspectos. A sua presença em Jerusalém, fosse pela realização de uma das mais importantes peregrinações do período ou pela participação na defesa ou alargamento dos territórios latinos no Oriente, constituiria um fator de prestígio social que

11 Nicolas Jaspert considera que esta tendência tinha que ver com os conflitos que alguns membros do grupo mantinham com Gelmírez e a necessidade de procurarem outros centros de espiritualidade (2008: 159-161), enquanto Manuel Antonio Castiñeiras González evoca os intercâmbios, designadamente artísticos, entre Compostela e Jerusalém permitidos pela presença de nobres importantes em ambos os santuários (2010: 46-48).

os destacaria e lhes conferiria influência, particularmente quando estava em causa a relação delicada entre os monarcas e o prelado compostelano, independentemente da posição que tomassem quanto a este último —enquanto o conde Rodrigo participa numa conjura contra Gelmírez, o conde de Jerusalém anónimo defende-o junto do rei.

### **A correspondência dos patriarcas jerosolimitanos dirigida a Diego Gelmírez**

Os objetivos louváveis das viagens a Jerusalém poderiam ter incutido também em Gelmírez o dever de libertar os piratas ingleses após uma batalha em que saíram derrotados pelos galegos, deixando-os partir para a Terra Santa (*HC*, I, 76). Assim lembrou Ermelindo Portela, que também destacou este episódio como um momento em que os ideais de Cruzada e de “Reconquista” se cruzam na *HC*, ainda que “bajo la curiosa forma de la piratería”, tendo em conta que tanto os muçulmanos como os cruzados ingleses eram vistos como piratas pelos cronistas compostelanos, naquilo a que o autor chama os “efectos materiales de Cruzada y Reconquista” visíveis na crónica (Portela Silva 2016: 103-106).

Efetivamente, Gelmírez estava ciente da necessidade de enviar soldados para o Oriente: Geraldo transcreveu para a crónica compostelana uma carta de Veramundo ou Gormundo de Piquigny (1118-1128), escrita no início da década de 20 (*HC*, II, 28; Richard 1976). O patriarca de Jerusalém realça a situação difícil em que se encontravam os cristãos nesta cidade, constituindo esta carta um valioso documento que nos fornece informações em primeira mão da dura realidade que se vivia no Médio Oriente após o sucesso da Primeira Cruzada. Fica claro que os cristãos dos Estados latinos que se criaram após 1099, e particularmente a Cidade Santa, eram constantemente intimidados por muçulmanos ao seu redor, em concreto da Babilónia (Bagdade), Ascalão, Assur (Tiro) e Damasco, pelo que se apelava à ajuda do Ocidente, que em primeiro lugar seria militar, mas provavelmente também financeira. Jean Richard estabeleceu um paralelismo entre esta carta e as decisões que se tomaram no concílio da Naplouse de 16 de janeiro de 1120, onde se discutiram as contrariedades que a sociedade cristã enfrentava no Oriente: havia pobreza, fome e carência de contingentes armados que proporcionassem segurança às populações (Richard 1976: 426-430). A reação muçulmana à ocupação cristã fazia-se sentir, começando nas camadas religiosas de cidades como Alepo e Damasco (Elisséeff 1993).

O conteúdo de uma outra carta do patriarca Estêvão de la Ferté ou de Chartres (1128-1130), enviada em 1129 ou 1130 (Richard 1976; Castiñeiras González 2010: 46-47), é completamente distinto. Parece ter como único propósito tratar de negócios com a sé compostelana, que já seriam antigos, pois Estêvão começa por agradecer os benefícios que Gelmírez tantas vezes concedera ao Santo Sepulcro, pedindo de seguida que lhe fosse entregue a igreja de Nogueira, situada na diocese de Compostela (Suárez/Campelo 1950: 459; Castiñeiras González 2010: 46-47). Menciona igualmente o seu enviado, o clérigo Aimerico, que certamente estaria incumbido de recolher rendas e propriedades para o Santo Sepulcro, quiçá não somente junto de Diego Gelmírez (*HC*, III, 26.1). Alguns autores destacam também o desejo expresso por Estevão de formar uma “confraternitas” entre as duas Igrejas (Castiñeiras González 2010: 46-47; Jaspert 2008: 162-164). Jean Richard encarou esta missiva como uma continuidade da carta anterior, na medida em que,

alguns anos após os rogos de Veramundo, o Santo Sepulcro passara a beneficiar de várias propriedades em todas as dioceses da Hispânia e do sul do reino de “França”, nas quais se incluía a igreja de Nogueira (Richard 1976; Jaspert 2008: 158-159; JL 7318).

Às ajudas militares e financeiras que o Oriente requeria podemos juntar o desejo do Ocidente de possuir relíquias vindas de Jerusalém, nomeadamente ligadas à vida de Cristo, que muito prestigiavam grandes santuários que competiam com a Terra Santa, como Roma e Compostela (Costa/Nascimento 2021). Esta ideia foi desenvolvida por Manuel Castiñeiras, que admitiu que Gelmírez teria interesse em comunicar com os patriarcas muito devido a esta procura de engrandecimento da sua catedral. Com efeito, como relata a *HC*, Urraca ofereceu a Gelmírez outras relíquias vindas de Jerusalém além da cabeça de S. Tiago, entre elas um pedaço do sepulcro de Cristo, também trazido por Maurício em 1108 e deixado no mosteiro de São Zoilo (*HC*, I, 112.2). Aquele investigador avança ainda que um *Lignum Crucis* de prata (*HC*, II, 57), oferenda da rainha e hoje conservado numa das capelas da catedral, foi porventura um presente de Estêvão, enviado através de Aimerico, cônego do Santo Sepulcro (Castiñeiras González 2010: 46-48)<sup>12</sup>. Como é habitual nesta obra, não conhecemos as cartas que circularam em sentido contrário, nem eventuais pedidos que Gelmírez fizesse, por seu turno, aos patriarcas. Mas recordemos que pouco antes da chegada da missiva de Veramundo, entre 1118 e 1119, dois cônegos compostelanos estiveram em Jerusalém, e que este mesmo patriarca referiu na sua carta um correspondente, nomeado apenas pela letra “R.”, que lhe trouxera notícias de Compostela (*HC*, II, 28).

Da parte de Gelmírez, os contactos eram certamente promovidos, até porque se pretendia que se pensasse no arcebispo como o grande recurso dos seus contemporâneos mais importantes nas suas aspirações: embora em situações distintas, ambos os patriarcas escreveram com o intuito de pedir algo ao prelado, pelo que estes documentos colocavam a Igreja compostelana como “una hermana de las grandes iglesias patriarciales de la cristiandad” (Jaspert 2008: 166-167). Não esqueçamos que um dos objetivos de Gelmírez era precisamente o de ascender a patriarca, e a proximidade com os líderes espirituais do Oriente outorgava-lhe elevada notoriedade. Também neste sentido deveríamos entender a atribuição de alguns excertos do *LSI* ao patriarca Guilherme (1130-1145) (*LSI*, I, 22, 27) e o facto de Jerusalém surgir no final do texto como um dos locais onde este se escreveu, bem como o prólogo do primeiro Livro, onde o papa Calisto II consagra a obra, para que fosse revista, ao mesmo patriarca<sup>13</sup>, à abadia de Cluny e a Gelmírez, que assim se colocava ao lado das instituições e figuras eclesiásticas mais proeminentes da sua época.

### **Incentivo da peregrinação compostelana e da Cruzada hispânica**

Se por um lado as partidas para a Terra Santa desde a Galiza tinham grande relevância no meio compostelano, por outro é nítido o desencorajamento dessas viagens noutras passagens da *HC*. Na década de 20 vemos Gelmírez a persuadir Bernardo, o tesoureiro da sua Igreja, a

12 Clérigo, aliás, que alguns identificaram com Aimerico Picaud (Jaspert 2008: 166-169; Catalán 2001: 807-808, 856), o que, na perspetiva destes investigadores, ligaria o cabido de Jerusalém à composição do *LSI*.

13 A incongruência entre o período do pontificado de Calisto II (1119-1124) e o do governo de Guilherme (1130-1145) poderia indicar que se pensava no patriarca Gormundo/Veramundo (1118-1128) (Fita/Fernández-Guerra 1880: 49).

desistir da viagem a Jerusalém<sup>14</sup>. Pedro Marcio explica que o arcebispo receava que as obras da catedral sofressem com a ausência do tesoureiro, mas nitidamente se pode ler como Gelmírez substituiu aquela peregrinação por privilégios para a sua própria sé: aquilo que Bernardo quisesse doar ao Santo Sepulcro e a outros Lugares Santos seria enviado através de mensageiros, enquanto o dinheiro que gastaria na jornada seria empregue na compra de um ornamento para a catedral de Compostela. O tesoureiro seguiu esse conselho e adquiriu um valioso cálice de ouro vindo de Toledo. Em contrapartida, recebeu de Gelmírez as mesmas prerrogativas que teria se tivesse peregrinado até à Terra Santa, sendo absolvido dos seus pecados (*HC*, III, 8 e 9).

Na parte composta por Munio Afonso, existem algumas admoestações de Pascoal II (1099-1118) relativamente aos hispanos que partiam para Jerusalém, nos primeiros anos do episcopado de Gelmírez, tendo em conta o perigo almorávida que era permanente na Península Ibérica (*HC*, I, 9.2 e 10.2; JL 5839 e JL 5861). Numa das missivas, enviada ao rei Afonso VI (1065-1109), segundo o manuscrito que Emma Falque Rey seguiu para a sua edição crítica, Pascoal II diz ter visto soldados hispanos em trânsito para Jerusalém (*HC*, I, 9.4; JL 5840; Falque Rey 1994: 88; Falque Rey 1988: 25). Além disso, o sumo pontífice refere que o rei de Leão e Castela o informara sobre a situação dos seus territórios, o que talvez tenha levado alguns autores a pensar que o monarca teria pedido ao papa que interviesse no sentido de interditar a movimentação de cruzados hispanos (Torres Sevilla-Quiñones de León 1999: 70; Fernández de Navarrete 1986: 37-38). O mesmo papa repete estes apelos numa outra carta dirigida a todos os súbditos do rei Afonso VI, cuja data não é consensual (*HC*, I, 39; JL 5863; Suárez/Campelo 1950: 96; Fernández de Navarrete 1986: 37-38). Esta missiva vem precedida na crónica por um texto possivelmente redigido na curia romana, que menciona o mesmo assunto (*HC*, I, 38; Falque Rey 1994: 146; Suárez/Campelo 1950: 95, 96).

A inclusão de várias cartas de Pascoal II sobre este tema poderia revelar da parte de Munio Afonso uma preocupação com a situação que se vivia na região de fronteira nos primeiros anos do século XII, embora a transcrição de documentos seja característica do estilo deste cronista, havendo uma grande diversidade temática nas missivas papais que Munio copiou. De qualquer modo, existia de facto nesta época uma tendência dos papas para incitar à guerra frente ao Islão em solo hispânico em troca de promessas espirituais, o que levou muitos investigadores a refletir sobre a comparação que o Papado estabeleceria entre Cruzada no Oriente e “Reconquista”, ou mesmo sobre a possibilidade de os papas prearem uma Cruzada hispânica<sup>15</sup>. Esta equiparação acaba por ser assumida abertamente por Calisto II com a bula *Pastoralis officii* (JL 7116) e no I Concílio de Latrão, em 1123.

14 1124, segundo Adeline Rucquo (2012: 48-49) e Manuel Díaz y Díaz (1999: 90).

15 Para alguns autores, a formação da ideia de Cruzada hispânica seria anterior ao concílio de Clermont de 1095 (Vetere 2010: 99-100; Flori 2003: 406). Richard Fletcher não aceitou que se pudesse considerar a guerra contra o Islão no espaço peninsular como uma Cruzada antes do final do século XI, uma vez que apenas Urbano II e Pascoal II teriam começado a conceber essa luta como idêntica à que decorria na Palestina e na Síria (Fletcher 1984: 297-299). Vejam-se ainda as publicações de Alexander Bronisch (2006) e Benjamin Weber (2016).

É na sequência destes acontecimentos que, segundo vários historiadores, Gelmírez teria feito o mesmo num concílio compostelano realizado a 18 de janeiro de 1125<sup>16</sup>. Pedro Marcio informa o leitor dessa intenção do prelado (*HC*, II, 78.1) e copia de seguida o édito relativo ao concílio, onde se pode ler o apelo a que se abrisse um caminho nas regiões da Hispânia até ao Sepulcro do Senhor, caminho que era “mais breve e menos laborioso” (“breuius et multo minus laboriosum”), do mesmo modo que os cavaleiros de Cristo o tinham feito até Jerusalém, atribuindo-se indulgências plenárias a quem participasse na jornada ou tivesse capacidade para enviar combatentes (*HC*, II, 78.2). O texto não está isento de dúvidas: Richard Fletcher considerou que se tratara de um chamamento à Cruzada na Hispânia sem precedentes (Fletcher 1987: 43; Justo Fernández 2001: 43; Jaspert 2008: 153). José Luis Martín viu neste discurso a intenção de que se conquistasse Mérida, indispensável para preservar a dignidade metropolitana que a sé de Compostela tinha desde 1120 (Martín 1996: 227-228). Manuel Díaz y Díaz detetou neste concílio alusões à peregrinação compostelana devido às referências ao perdão que se conseguiria como se se fosse a Jerusalém, preferindo-se, além disso, a Cruzada hispânica (Díaz y Díaz 1999: 89). Numa outra perspetiva, Carlos de Ayala Martínez encarou este concílio como a “apoteose de Gelmírez”, que pretendia afirmar-se como líder da Igreja hispânica, incitando a uma Cruzada na Hispânia a partir da qual se libertaria a Terra Santa (Ayala Martínez 2008: 413-415). Para Ermelindo Portela, ficara patente como Cruzada e “Reconquista” se identificavam, aludindo-se à guerra peninsular enquanto forma de se atingir Jerusalém, presumivelmente visando incursões no al-Andalus e a sua continuação por via marítima até à Palestina. O autor aventa até que o cronista responsável por esta parte da obra poderia conhecer alguns planos para se avançar na conquista de território, uma vez que já escrevia nos anos 40 e, efetivamente, verificaram-se nesta altura sucessos militares cristãos relevantes (Portela Silva 2016: 118-121; Pallares Méndez/Portela Silva 2006: 271-286).

Por nosso lado, cremos que uma outra hipótese seria entender o discurso de Gelmírez no sentido figurativo. Assim, empreender a guerra contra os inimigos do Cristianismo dentro da Península Ibérica seria um outro meio de atingir Jerusalém, isto é, espiritualmente, não sendo necessário partir numa longa jornada. E, com efeito, o arcebispo concedia compensações a quem estivesse disposto a participar na empresa, as mesmas que atribuiria se, na realidade, os hispanos fossem ao Oriente. Inclinamo-nos, por isso, a concordar com a opinião de Jaime Justo Fernández, que não interpreta o texto de forma literal, mas atenta principalmente na menção à concessão de indulgências (Justo Fernández 2001: 42-43)<sup>17</sup>. De resto, a outorga de benefícios espirituais já havia sido referida por Gelmírez num concílio anterior, realizado na primavera de 1124. Dessa vez eram concedidos a todos os que na Hispânia morressem ao acometerem contra um violador da Paz de Deus ou ao renunciarem às armas no mesmo contexto, “como se morressem a caminho de Jerusalém” (“ac si in Hierosolimitano itinere mortuus esset”) (*HC*, II, 71.1)<sup>18</sup>. Ainda assim,

16 Na interpretação de Fernando López Alsina, seria o ano de 1126 (1999: 224-225).

17 Este mecanismo foi utilizado por outras figuras do espaço peninsular no mesmo período, como Afonso Henriques, que pretendia ter efetivos que defendessem o seu território na fronteira (Marques 2001: 119).

18 O regime de indulgências compostelano foi-se construindo progressivamente desde essa época à semelhança do romano (López Alsina 1999: 224-225).

Jaime Justo Fernández não acredita no interesse de Diego Gelmírez na guerra peninsular junto à fronteira, evocando a distância a que a Galiza e o arcebispo estavam da zona fronteiriça com o Islão (Justo Fernández 2001: 42-43)<sup>19</sup>.

No Livro IV ou *Historia Turpini* do *LSP*<sup>20</sup>, as duas “Cruzadas” são equiparadas numa carta supostamente elaborada pelo papa Calisto II (1119-1124), forjada para ser datada do dia 25 de março de 1123, quando decorria o I Concílio de Latrão (*LSI*, IV, 26 = Herbers/Santos Noia 1998: appendix D; JL 7111; Herbers 2011: 124-127; López Alsina 2013: 362-363): Carlos Magno teria inaugurado a Cruzada na Hispânia e o arcebispo Turpin de Reims teria proclamado a concessão de indulgências, num concílio nessa cidade, aos que se integrassem nesse movimento. Seguindo esse exemplo, Urbano II apelara à Cruzada em Jerusalém no encontro de Clermont de 1095. Por seu lado, como vimos, a *HC* invoca as campanhas militares contra os muçulmanos hispanos à semelhança das que se organizavam na Terra Santa. Apesar da diferença, ambas as narrativas têm o mesmo propósito no que respeita à hierarquia da Igreja hispânica: ao ligar a “Reconquista” ao imperador carolíngio, libertador da Península Ibérica e simultaneamente peregrino jacobeu, o *LSI* subordinava a Hispânia ao apóstolo S. Tiago e, por extensão, ao bispo de Compostela, contrariamente às ideias neogóticas que sustentavam a supremacia de Toledo, conforme explicou Carlos de Ayala Martínez. Na *HC*, a intervenção de Gelmírez nos concílios de 1124 e 1125 extravasava os limites do seu poder, pois no primeiro proclamou a Paz de Deus em todo o reino da Hispânia e no segundo pregou para todo o povo cristão, quando era apenas legado papal nas províncias de Mérida e de Braga (Ayala Martínez 2008: 415 e 2020: 13-14; Suárez/Campelo 1950: 383; Justo Fernández 2001: 34-41). Além do desejo de possuir prerrogativas mais altas do que as que tinha —a legacia em toda a Hispânia, a primazia ou o patriarcado<sup>21</sup>—, acentuava-se a preeminência de Santiago de Compostela na luta contra os sarracenos, silenciando-se o papel de Toledo.

As ideias plasmadas no *LSI* acerca da Cruzada jerosolimitana vão ainda mais longe: esta não só imitava as campanhas encetadas por Carlos Magno em solo ibérico, como também se fazia graças à ajuda concedida por S. Tiago. Solicitada por um cruzado de linhagem francesa que lutava contra o “infiel” na Terra Santa, essa ajuda deveria ser reconhecida com a peregrinação em direção à Galiza (*LSI*, II, 9).

É curioso que na *HC* não haja referências à peregrinação feita em sentido inverso, de Jerusalém para Compostela. Quando Geraldo fala do culto ao apóstolo fora da Hispânia, não alude a territórios a leste da Alemanha e da Itália (*HC*, II, 50.1). Já no *LSI* diz-se que entre os peregrin-

19 Acerca da orientação do prelado de Compostela relativamente à guerra contra os Almorávidas e a realização da Cruzada, bem como o “programa ideológico” que Ermelindo Portela atribui aos dois concílios, leia-se a biografia que dedicou a Diego Gelmírez (2016: 99-121).

20 Em concreto sobre esta narrativa, consulte-se o trabalho de Santiago López Martínez-Morás (2002).

21 Neste sentido, Bernard Reilly notou que o arcebispo aspiraria a possuir a legacia em toda a Península Ibérica ou a dignidade de primaz (1982: 197-198). Por seu turno, Ermelindo Portela entendeu que o prelado se dirigia intencionalmente ao reino da Hispânia, isto é, ao espaço que pertencia ao domínio dos reis (2016: 120). Sobre a natureza do concílio de 1125, José Barreiro Fernández afirma que se tentou que fosse “nacional” (1970: 517) e Fernando Rodamilans Ramos refere a sua dimensão “universal”, provavelmente em resposta à bula de Calisto II que promulgava uma Cruzada hispânica (2020: 111-114).

nos que visitavam a cidade galega encontravam-se os de Jerusalém, os de Antioquia e outros vindos de territórios orientais (*LSI*, I, 17). Um outro conjunto de capítulos, incluindo o do cruzado francês, contém o relato de vários milagres de S. Tiago, realizados entre 1101 e 1104 em auxílio de peregrinos que iam ou vinham de Jerusalém e enfrentavam os perigos de uma viagem marítima. Estes milagres certificam o medo que se vivenciava nestas jornadas, não só no que respeitava ao mar em si e às tempestades que ameaçavam os viajantes, mas também aos muçulmanos que controlavam partes do Mediterrâneo (*LSI*, II, 7, 8, 9 e 10). Esta proteção do apóstolo poderia ser entendida como um favorecimento dessas deslocações (Rucquoi 2012: 47), mas em quase todos os milagres referidos os peregrinos salvos pelo apóstolo visitam o seu sepulcro em agradecimento; e até se refere, num deles, a contribuição financeira para as obras da catedral de Compostela. Nas palavras de Nicolas Jaspert, “la ciudad santa fue utilizada para subrayar tanto la amplitud geográfica de la devoción a Santiago como la importancia de su culto” (Jaspert 2008: 166-168). Da mesma opinião, Manuel Díaz y Díaz assinalou como Roma e Jerusalém se encontram em segundo plano na literatura jacobea, de modo a realçar a peregrinação compostelana (Díaz y Díaz 1999). Isto não invalida que no Livro I do *LSI* se reconheça a importância das duas peregrinações, que são caracterizadas em conjunto: quem regressava de Jerusalém trazia a folha de palmeira, assim como quem visitava Santiago de Compostela levava a vieira, significando a primeira o triunfo sobre os vícios e a segunda as boas obras e o amor ao próximo (*LSI*, I, 17), descartando-se o papel da jornada que levava a Roma, e que teria menos adeptos por esta altura (Birch 1998: 150-186).

## **Conclusões**

A maioria das informações sobre Jerusalém das duas principais narrativas compostelanas da primeira metade do século XII favorece Compostela relativamente à Cidade Santa. Por um lado, a *Historia Compostellana* não esconde a enorme relevância que Jerusalém tinha para o Ocidente pouco tempo depois da Primeira Cruzada. As relíquias que de lá chegavam —acima de tudo as do apóstolo S. Tiago— e os peregrinos e cruzados que para lá partiam vão construindo na narrativa um foco de orientação da espiritualidade da época e um modelo de peregrinação para o cristão, em concreto o galego. Estas viagens colocam-se no plano internacional, visto partirem tanto da Galiza como de Inglaterra, e serem objeto de intervenção por parte do Papado, funcionando como um fator de distinção social no seio da nobreza galega. Além disso, a luta que decorria na Península Ibérica entre cristãos e muçulmanos toma como paradigma a Cruzada direcionada para o Oriente, nomeadamente no que se refere à concessão de indulgências. Por outro lado, Jerusalém é principalmente fonte de prestígio para Compostela, na medida em que as relíquias lá adquiridas lhe permitem competir com outras sés ibéricas e ambicionar regalias junto dos papas, e a correspondência enviada a Diego Gelmírez pelos patriarcas ajuda a cimentar a imagem deste prelado como um seu igual, e como a primeira figura da Igreja hispânica. As deslocações à cidade revertem em propriedades para a sua diocese ou são instrumentalizadas com o intuito de procurar importantes privilégios junto da Santa Sé, sendo especialmente úteis para o transporte mais ou menos seguro de dinheiro através de regiões temidas pelos legados do bispo. Esta jornada ganhava, portanto, duas dimensões —a espiritual/penitencial e a negocial. O prelado procuraria

advertidamente aqueles que partiam da Galiza como peregrinos ou cruzados, que já eram seus conhecidos e que se destacavam por serem competentes e dissimulados. Noutros momentos, estas viagens são desincentivadas para se reterem recursos humanos e financeiros usados na guerra hispânica contra o perigo almorávida, na valorização da peregrinação compostelana e no enriquecimento da catedral com a doação de ornamentos. Neste contexto, Jerusalém surge como uma meta abstrata que os hispanos podiam atingir sem saírem dos seus territórios.

O *Liber Sancti Iacobi* atesta, do mesmo modo, a vantagem de Compostela face à Cidade Santa. Sem deixar de sublinhar como a jornada ao Oriente e a compostelana eram similares em vários aspectos e que a primeira deveria ser protegida, esse amparo é sempre resultado da ação de S. Tiago. Consequentemente, requer uma manifestação prática da devoção ao apóstolo, quer seja por meio da peregrinação à Galiza, quer até com o contributo para a prossecução das obras da catedral de Santiago de Compostela. No âmbito bélico, a Cruzada em Jerusalém, encorajada e sancionada pelo mesmo apóstolo, era conduzida como aquela que, segundo a tradição veiculada pelo texto, libertara o seu túmulo na Galiza séculos antes. Diego Gelmírez e o seu contorno procuravam, assim, reagir à popularidade que o outro extremo do Mediterrâneo ia ganhando.

## Bibliografia

- Amaral, Luís Carlos/Barroca, Mário Jorge (2012): *A condessa-rainha: Teresa*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Ayala Martínez, Carlos de (2008): *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval: iglesia y poder político en el occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid: Sílex.
- Ayala Martínez, Carlos de (2009): “Definición de cruzada: estado de la cuestión”. *Clío & Crimen* 6, pp. 220-223.
- Ayala Martínez, Carlos de (2020): “¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 32, pp. 3-20.
- Barreiro Fernández, José Ramón (1970): “Concilios provinciales compostelanos”. *Compostellum* 15.4, pp. 511-552.
- Barros, Mariana Fonseca (2018): *A imagem de “Portugal” na Historia Compostellana (século XII)*, tese de Mestrado, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Birch, Debra (1998): *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: continuity and change*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Bronisch, Alexander Pierre (2006): “En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XI)”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 91-113 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41358>].

- Cardini, Franco (1971): *Le Crociate tra il mito e la storia*, Roma: Istituto di Cultura Nova Civitas.
- Cardini, Franco (1992): “Cruzada y peregrinación”. *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval. XVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 22 a 26 de Julio de 1991*, Pamplona: Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, pp. 115-120.
- Castiñeiras González, Manuel Antonio (2010): “Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación”. *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones I*, pp. 15-51 [DOI: <http://dx.doi.org/10.61890/adlimina/1.2010/10>].
- Catalán, Diego (2001): *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- Costa, Paula Pinto/Nascimento, Renata Cristina de Sousa (2021): *A Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*, 2<sup>a</sup> edição, Curitiba: Editora Appris.
- Deswarté, Thomas (2006): “Entre historiographie et histoire: aux origines de la guerre sainte en Occident”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 67-90 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41348>].
- Deswarté, Thomas (2010): *Une Chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris: Classique Garnier.
- Díaz y Díaz, Manuel C. (1988): *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, com a colaboração de María Araceli García Piñeiro e Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos.
- Díaz y Díaz, Manuel C. (1999): “Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 81-97.
- Elisséeff, Nikita (1993): “The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem”. Shatzmiller, Maya (ed.): *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden/Nova Iorque/Colónia: Brill, pp. 162-172 [DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004477513\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004477513_011)].
- Falqué Rey, Emma (ed.) (1988): *Historia Compostellana*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, vol. 70).
- Falqué Rey, Emma (trad.) (1994): *Historia Compostelana*, Madrid: Ediciones Akal.
- Falqué Rey, Emma (2013): “Peregrinos y peregrinación a Compostela y Jerusalén en el s. XII a la luz de la *Historia Compostelana*”. Beltrán Cebollada, José Antonio et al. (ed.): *Otium cum dignitate: Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 417-426.
- Fernández de Navarrete, Martín (1986): *Españoles en las Cruzadas*, Madrid: Polifemo.

- Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio (1991): “Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media”. *Estudios Mindonienses* 7, pp. 405-421.
- Fita, Fidel/Fernández-Guerra, Aureliano (1880): *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid: Imprenta de los Sres. Lezcano y Comp<sup>a</sup>.
- Fletcher, Richard Alexander (1984): *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, Richard A. (1987): “Reconquest and crusade in Spain c. 1050-1150”. *Transactions of the Royal Historical Society* 5.37, pp. 31-47.
- Flori, Jean (2003): “Jerusalén y las Cruzadas”. Le Goff, Jacques/Schmitt, Jean-Claude (eds.): *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid: Akal, pp. 401-412.
- Flori, Jean (2006): “La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XIe et XIIe siècles: prédication papale et motivations chevaleresques”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 133-157 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41378>].
- González Rodríguez, Ángel (1957): “Galicia y los Santos Lugares en el Medievo”. *Compostellum* 2.2, pp. 208-217.
- Graboïs, Aryeh (1998): *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, Paris/Bruxelles: De Boeck Université.
- Hamilton, Bernard (1999): “The way to Rome and Jerusalem pilgrim routes from France and Germany at the time of the crusades”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 135-144.
- Hehl, Ernst-Dieter (1999): “Cruzada y peregrinación bajo el signo de la *Imitatio Christi*”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 145-159.
- Herbers, Klaus (1984): *Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Wiesbaden: Steiner.
- Herbers, Klaus/Santos Noia, Manuel (eds.) (1998): *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Herbers, Klaus (2011): “‘Historia Compostellana’ und ‘Liber Sancti Jacobi’ – Die Überlieferung päpstlicher Schreiben zwischen historiographischer Propaganda und pragmatischer Schriftlichkeit im 12. Jahrhundert”. Herbers, Klaus/Fleisch, Ingo (eds.): *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 119-136 [DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110253719.119>].

- Jaffé, Philippus et al. (ed.) (1885-1889): *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Leipzig: Veit, 2 vols.
- Jaspert, Nicolas (2008): “Peregrinos gallegos a Palestina y las relaciones entre los cabildos de Compostela y Jerusalén en el siglo XII”. *POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica* 1, pp. 149-169.
- Justo Fernández, Jaime (2001): “Los Concilios Compostelanos de Diego Gelmírez”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58.150, pp. 9-50.
- Labande, Edmond René (1958): “Recherches sur les pèlerins dans l’Europe des XIe et XIIe siècles”. *Cahiers de Civilisation médiévale* 2, pp. 159-169.
- Lock, Peter (2006): *The Routledge companion to the Crusades*, London: Routledge [DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203389638>].
- López Alsina, Fernando (1999): “Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 213-242.
- López Alsina, Fernando (2013): “Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino”. *O século de Xelmírez*, Consello da Cultura Galega, pp. 301-386.
- López Alsina, Fernando (2015): *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, 2ª edição, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago/Universidad de Santiago de Compostela.
- López Ferreiro, Antonio (1901): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Seminario Conciliar Central, tomo 4.
- López Martínez-Morás, Santiago (2002): *Épica y Camino de Santiago: en torno al Pseudo-Turpín*, A Coruña: Ediciós do Castro.
- López Sangil, José Luis (2002): *La nobleza altomedieval gallega: la familia Froilaz Traba*, A Coruña: Toxosoutos.
- Marques, José (2001): “Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa”. Ramos, Luís de Oliveira/Ribeiro, Jorge Martins/Polónia, Amélia (coords.): *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 101-121, vol. II.
- Martín, José-Luis (1996): “Reconquista y Cruzada”. *Studia Zamorensia* 3, pp. 215-241.
- Martins, Mário (1957): *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª edição, Lisboa: Edições Brotéria.
- Micheau, Françoise (1979): “Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem”. *Occident et Orient au Xe siècle: actes du IXe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public. Dijon, 2-4 juin, 1978*, Paris: Les Belles Lettres, pp. 79-104.
- Moralejo, Abelardo/Torres, Casimiro/Feo García, Julio (trads.) (1998): *Liber Sancti Jacobi: “Codex Calixtinus”*, reedição preparada por Xosé Carro Otero, Pontevedra: Xunta de Galicia.

- Niermeyer, Jan Frederik/Van de Kieft, C. (eds.) (2002): *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2<sup>a</sup> edição revista, Leiden/Boston: Brill, vol. I.
- Oliveira, Luís Filipe (2020): “Os tempos da cruzada, da conversão e do martírio”. Caetano, Joaquim Oliveira/Macias, Santiago (eds.): *Guerreiros e Mártires. A Cristandade e o Islão na formação de Portugal*, Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 44-53.
- Pallares Méndez, María del Carmen/Portela Silva, Ermelindo (2006): “Compostela y Jerusalén: Reconquista y cruzada en el tiempo de Diego Gelmírez”. Mínguez Fernández, José María/Ser Quijano, Gregorio del (coords.): *La Península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 271-286.
- Portela Silva, Ermelindo (2016): *Diego Gelmírez (c. 1065-1140). El báculo y la ballesta*, Madrid: Marcial Pons.
- Reilly, Bernard Francis (1982): *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca (1109 1126)*, Princeton: Princeton University Press.
- Renzi, Francesco (2021): *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio "Burdino" (secoli XII-XIII)*, Porto: CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória [DOI: <https://doi.org/10.21747/9789898970329/mau>].
- Renzi, Francesco (2023): “A Cristianização da guerra na Idade Média (séculos VI-XI)”. *Itinerarium* 69.229, pp. 93-124.
- Richard, Jean (1976): “Quelques textes sur les premiers temps de l’Église Latine de Jérusalem”. *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, London: Variorum Reprints, pp. 420-430.
- Riley-Smith, Jonathan (1986): *The First Crusade and the idea of the Crusading*, London: Athlone Press.
- Riley-Smith, Jonathan (1997): *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ríos Saloma, Martín Federico (2011): *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid: Marcial Pons.
- Rodamilans Ramos, Fernando (2020): “Los concilios legatinos de Diego Gelmírez (1121-1125)”. Pulido, Manuel Lázaro/Morujão, Carlos (eds.): *Pensar la Edad Media cristiana. Concilios, conciliarismo y teología en la Edad Media... (y otros estudios)*, Madrid: Sindéresis, pp. 95-116.
- Rucquoi, Adeline (2012): “Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII)”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (ed.): *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores. VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 41-60.
- Russo, Luigi (2018): *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia (1095-1291)*, Roma: Carocci Editore.

- Sigal, Pierre André (1974): *Les marcheurs de Dieu: pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris: Armand Colin.
- Suárez, Manuel/Campelo, José (trads.) (1950): *Historia Compostelana, o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela: Editorial Porto.
- Torres Sevilla-Quiñones de León, Margarita C. (1999): “Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)”. *Medievalismo* 9, pp 63-82.
- Tyerman, Christopher (1998): *The invention of the Crusades*, Toronto: University of Toronto Press.
- Vetere, Benedetto (2010): “Europa Mediterránea: Peregrinos y guerreros, peregrinos guerreros”. *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones* I, pp. 81-110 [DOI: <http://dx.doi.org/10.61890/adlimina/1.2010/21>].
- Webb, Dianna (2002): *Medieval European pilgrimage, c. 700-c. 1500*, Hounds mills/New York: Palgrave [DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-4039-1380-7>].
- Weber, Benjamin (2016): “El término ‘cruzada’ y sus usos en la Edad Media. La asimilación lingüística como proceso de legitimación”. Ayala Martínez, Carlos de/Henriet, Patrick/Palacios Ontalva, J. Santiago (eds.): *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 221-234.