

A PROPÓSITO DO TROPO DA CONVERSÃO: BREVE ANÁLISE DA CRISTIANIZAÇÃO DOS MUÇULMANOS EM RECEPÇÕES FRANCO-IBÉRICAS DO LEGENDÁRIO CAROLÍNGIO (SÉC. XII-XVI)

ABOUT THE CONVERSION TROPE: BRIEF ANALYSIS OF THE CHRISTIANIZATION OF THE MUSLIMS IN FRANCO-IBERIAN RECEPTIONS OF THE CAROLINGIAN LEGENDARIUM (12TH-16TH CENTURIES)

Danielle Gallindo Gonçalves
Universidade Federal de Pelotas
danigallindo@yahoo.de

Gregory Ramos Oliveira
Universidade Federal de Pelotas
gramosoliv@gmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar as modificações nas descrições da conversão dos muçulmanos ao cristianismo presentes em fontes ligadas ao Legendário Carolíngio, nomeadamente a *Chanson de Roland* (c. 1100), a *Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi* (c. 1150), e a *Historia del Emperador Carlomagno y de los doce pares de Francia* (1521-1525). Através da comparação entre estas fontes, abordaremos as diferenças das descrições de algumas personagens específicas muçulmanas e de sua eventual “transformação” em cristãs, traçando paralelo com a forma como o expediente é tratado entre elas. Para tanto, adiantamos que as diferenças existentes entre os contextos de produção das três obras são fundamentais para compreendermos como sociedades que recebem os mesmos referenciais do século IX modificam sua percepção do *outro* muçulmano em um recorte de aproximadamente quatro séculos.

Palavras-chave: mouros; cristãos; conversão.

Abstract: This article aims to analyse the modifications on descriptions of the conversion of muslims into Christianity in sources related to the Carolingian Legendarium, namely the *Chanson de Roland* (c. 1100), the *Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi* (c. 1150), and the *Historia del Emperador Carlomagno y de los doce pares de Francia* (1521-1525). Through the comparison between these sources, we'll deal with the differences in descriptions of some Muslim characters and their eventual “transformation” in Christians, pointing similarities between the way that the subject is dealt between them. For this purpose, we'll point out that the differences which exist between the production contexts of these three sources are essential to our understanding on how societies that receive the same 9th century references modify their perception of the Muslim *other* in a nearly for centuries scope of analysis.

Keywords: moors; christians; conversion.

Introdução

Quem poderia ser tão sábio ou douto o suficiente para descrever as qualidades marciais e a força dos Turcos? Aqueles que achavam que podiam assustar os Francos com a ameaça de seus arcos, como eles haviam amedrontado os Árabes, os Sarracenos, os Armênios, os Sírios e os Gregos. Mas, que Deus permita, eles nunca possam tanto quanto nós [Francos]. Em verdade, eles dizem entre si que eles e os Francos são da **mesma origem**, e que não há outro homem naturalmente nascido para ser guerreiro como são os Francos e eles. Eu direi em verdade, que ninguém me proíba. **Certo é que se eles tivessem se mantido fiéis no Cristo e tivessem se apegado firmemente à santa Cristandade e tivessem confessado voluntariamente ao único Senhor na Trindade, e ao Filho de Deus, nascido da Virgem mãe, que sofreu e que se ergueu dos mortos e que ascendeu ao paraíso sob o olhar de Seus discípulos, e que enviou a perfeita consolação do Espírito Santo; e se eles tivessem acreditado com fé e mente justos que Ele reina no céu e na terra, ninguém encontraria alguém mais poderoso, nem forte, nem mais engenhoso jeito de guerrear, nem mais talentoso.** E assim, pela graça de Deus, eles foram derrotados pelos nossos¹.

A *Gesta Francorum* possui uma série de descrições compostas no século XII sobre os movimentos militares-peregrinatórios-expiatórios dos latinos em direção ao Oeste Asiático. Dentre elas, a passagem que usamos para abrir a discussão apresenta, com o relato da vitória franca na batalha de Doryaleum (1097), uma descrição dos *Turcos* seljúcidas² como “Antifrancos”.

Há algo de curioso nesta passagem, que é completamente dissonante à forma como imaginamos, quase mil anos depois dos assaltos a tantas cidades nas franjas do Mediterrâneo oriental, que os cristãos descreveriam os muçulmanos.

¹ Na versão em latim: “Quis unquam tam sapiens aut doctus audebit describere prudentiam militamque et fortitudinem Turcorum? Qui putabant terrere gentem Francorum minis suarum sagittarum, sicut terruerunt Arabes, Saracenos, et Hermenios, Suranios et Grecos. Sed si Deo placet nunquam tantum ualebunt, quantum nostri. Verumtamen dicunt se esse **de Francorum generatione**, et quia nullus homo naturaliter debet esse miles nisi Franci et illi. Veritatem dicam quam nemo audebit prohibere. **Certe si in fide Christi et Christianitate sancta semper firmi fuissent**, et unum Deum in trinitate confiteri uoluissent Deique Filium natum de Virgine matre, passum, et resurrexisse a mortuis et in caelum ascendesse suis cernentibus discipulis, consolationemque Sancti Spiritus perfecte misisse; et eum in caelo et in terra regnantem recta mente et fide credidissent, **ipsis potentiores uel fortiores uel bellorum ingeniosissimos nullus inuenire potuisset**. Et tamen gratia Dei uicti sunt a nostris” (*GESTA FRANCORUM, LIBER III*. Tradução nossa).

² Ao longo deste trabalho, optamos por utilizar a expressão *Turco(s)*, em itálico, a fim de diferenciar o conjunto presente nas narrativas analisadas dos modernos habitantes da República da Turquia.

Não há uma descrição do *outro* enquanto um inimigo insidioso a ser derrotado somente por existir, não há a desumanização e animalização do opositor. O *outro* – naquele caso, o *Turco* – é descrito não somente em seus méritos, mas em uma forma de lamento sobre a “condição” de fiel de um profeta que é descrito em fontes compostas no século IX, como alguém que teria merecido ter seu corpo semidevorado por cães e enviado muitas almas além da sua ao inferno³. Não somente vemos lamento, mas também a ideia implícita de que os *Turcos* não eram inicialmente pagãos, mas que haviam acreditado na mesma fé que os Francos e, em algum momento não especificado, a abandonado em nome do novo profeta. Os *Turcos*, “de mesma origem” dos francos, seriam, então, cristãos feitos muçulmanos por um equívoco e, se eles tivessem mantido a fé no Cristo, teriam sido os maiores guerreiros conhecidos pelos Francos.

Há não apenas a projeção (os *Turcos* são descritos como *Antifrancos*, mas a crença da semelhança não é cargo do cronista anônimo – ele a aponta nos próprios

³ Derivada de um breve parágrafo intitulado *Adnotatio Mammetis Arabum principis* (GIL, 1973, p. 200-201), parte de uma carta escrita de João de Sevilha para Paulo Albar, parte do prólogo do *Liber Apologeticus Martyrum* de Eulogius de Córdoba, as mais antigas descrições de Mohammed por cristãos, apresenta-o como uma espécie de Cristo reverso, responsável por corromper o que aprendeu nas assembleias de cristãos, e que, por perceber-se como um “Novo Cristo”, também teria buscado ressuscitar após a morte: “[q]uando pressentiu ser sua destruição iminente, e que não sabia por virtude própria ressuscitar, ele predisse que, no terceiro dia, ele seria ressuscitado pelo anjo Gabriel, que aparecia, como ele disse, em forma de abutre, como era de costume. E, quando entregou sua alma ao inferno, preocupado com o milagre que ele lhes prometeu, fizeram árdua vigília do seu cadáver. Quando veio o terceiro dia, viram que seu corpo fedia e perceberam que não ressurgiria de modo algum, disseram que os anjos não viriam pela presença do seu terror. Consequentemente, descobriram ser medida salubre e limpa abandonar a custódia por completo. Imediatamente, no lugar de anjos, vieram por seu fedor cães e devoraram seu flanco. Assim que eles descobriram este fato, entregaram os restos de seu cadáver ao solo e, para se vingar, decretaram injustamente que deveriam matar cães anualmente [...]. Realmente, digno seja despedaçado e encha a barriga de cães, pois não somente a sua, mas a alma de muitos tal profeta entregou ao inferno. Muitos outros foram seus crimes, que não estão escritos neste livro. Aqui está escrito o suficiente para que sejam reconhecidos.” (*SANCTI EULOGII LIBER APOLOGETICUS MARTYRUM*, In: GIL, 1973, p. 485-486, tradução nossa). No original: “Quod ille interitum sibimet imminere persentiens, quia propria uirtute se resuscitaturum nullo modo sciebat, per angelum Gabrielem qui ei in specie uulturis saepe apparere, ut ipse aiebat, solitus erat, tertia die resuscitaturum praedixit. Cumque animam inferis tradidisset, solliciti de miraculo, quod eis pollicitus fuerat, ardua uigilia cadauer eius custodiri iusserunt. Quem cum tertia dia foetentem uidissent et resurgentem nullo modo cernerent, angelos ideo non adesse dixerunt, quia praesentia suorum terrentur. Inuento igitur salubri, et putabant, consilio, priuatam custodia cadauer eius reliquerunt. Statimque uice angelica ad eius foetorem canes ingressi latus eius deuorauerunt. Quod reperientes factum residuum cadaueris eius humo dederunt [...] Digne ei quidem accidit ut canum uentrem tantus ac talis propheta repletet, qui non solum suam, sed et multorum animas inferis tradidisset. Multa quidem et alia scelera operatus est, quae non sunt scripta in libro hoc. Hoc tantum scriptum est, ut legentes quantus hic fuerit agnoscant”.

Turcos), mas uma descrição de um fenômeno, uma passagem, um critério que teriam separado a estirpe dos “*turcofrancos*” ou “*francoturcos*” em duas. A adoção de fés diferentes seria a determinação da gênese dos dois conjuntos. Como aponta o anônimo, entretanto, não se trataria de algo estanque, imutável. Se os *Turcos* um dia haviam “perdido” sua fé, se havia a possibilidade de voluntariamente aceitar a fé no Cristo, então a cizânia poderia ser desfeita. Há também uma espécie de ansiedade em reunificar francos e *Turcos*, algo que perpassa a única descrição de batismo encontrada na *Gesta*, que carrega também outro detalhe: ser efeito da derrota. Derrotado após a tomada de Antioquia, em 1098, o emir apontado por Curbaram se submete à Bohemond e, como é acordado com os francos, permite que aqueles de seu povo, que desejam se submeter ao cristianismo, tenham permissão para permanecer na cidade, ao passo que os outros pagãos poderão deixá-la seguramente (DASS, 2011, p. 87). Não importa, para nós, apontar que as notas presentes na tradução da *Gesta* para o inglês indiquem Kilij Arslan como o emir indicado por Karbuk, soberano de Mossul, e Yaghi Siyan tenha sido o responsável por Antioquia (MAALOUF, 2010), e nem que ambos não tenham se convertido ao cristianismo. O tropo da conversão após a derrota pode ser identificado nesta fonte, e aponta para um caminho composto por duas etapas: a) a reunificação pode ser oferecida ao inimigo e b) tal oferta implica na submissão do inimigo.

Entretanto, do elogio aos *Turcos* na *Gesta Francorum* até a expulsão dos muçulmanos da Espanha entre 1609 e 1614 (HARVEY, 2006, p. 309-331) e o fim definitivo da *Reconquista*⁴, o sentido de conversão complexifica-se para muito além do mero batismo. Tentativas de tornar o *outro* (não cristão) parte de *nós* (cristãos), sem, com isso, eliminar completamente a cisão entre *nós* (fiéis) e *eles* (infiéis), algo

⁴ Há espaço para a problematização de ambos os termos, seja pelo caráter diversificado do movimento militar-peregrinatório-expiatório dos primeiros e a difícil definição do segundo. Consideramos, contudo, o fim da *Reconquista* ibérica como o ano de 1614 (ao invés de 1492, marcado pela queda do Emirado Násrida de Granada) e o princípio do movimento cruzadístico situado em 1095, ocasião do Concílio de Clermont, onde Urbano II, bispo de Roma, teria convocado o que seria definido como o princípio das *Cruzadas*. Neste trabalho, o termo *Reconquista* é utilizado não como forma de ressaltar uma espécie de continuidade entre o Reino Visigótico e os reinos cristãos ibéricos após a chegada dos muçulmanos, mas para fazer referência ao confronto entre cristãos e não-cristãos ao longo dos nove séculos que antecederam a supremacia de Portugal, Castela e Aragão na península. Para mais informações acerca do conceito de *Reconquista*, ver ALVARO; PRATA, 2014.

marcante na edificação da chamada de *Monarquia Católica*⁵, podem encontrar correspondentes em descrições de outros batismos-estratégias de lideranças muçulmanas submetidas aos cristãos? De que forma a conversão é apresentada em fontes que intentam representar o mesmo contexto, fontes, por exemplo, que realizam a recepção de Carlos Magno e seus nobres alguns séculos após o esplendor da França Carolíngia (751-843), mas já em um contexto em que o *outro*, conhecido, fornece os elementos, cenário, personagens, um verdadeiro repositório de caracteres a constituírem verdadeiros conjuntos literários, o *Legendário Carolíngio*?

Intentamos, a partir da análise comparada⁶ do expediente da conversão, identificar os caminhos que levam a descrição da transição individual do Islã ao Cristianismo do mero resultado do fim de uma epopeia, ao critério de “redenção” de determinadas personagens. Para tanto, analisaremos três fontes: *La Chanson de Roland*⁷ (c. 1100), a *Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi*⁸ (c. 1150), e a *Historia del Emperador Carlo Magno y de los Doce Pares de Francia y de la cruda batalla que tuvo Oliveros com Fierabrás, rey de Alejandría, hijo del gran almirante Balan*⁹ (1521-1525)¹⁰. Enquanto a primeira fonte inaugura o gênero literário das *Chansons de*

⁵ Entre os séculos XVI e XVII, a coroa de Castela-Aragão, após o colapso da dinastia portuguesa de Avis (1580), assenhoreou para si um verdadeiro domínio global, sendo simultaneamente influenciada e influenciando as regiões submetidas. “A monarquia reunia imensos territórios sob o cetro de Felipe II. A partir de 1580, a “união das coroas” acrescentou Portugal e suas possessões de além-mar à herança de Carlos Quinto, diminuída do império; reinos tão distantes quanto Nápoles, Nova Espanha, Peru, cidades tão disseminadas sobre o globo quanto Goa, Manila, Salvador da Bahia, Lima, Potosí, Antuérpia, Madri, Milão, Nápoles encontraram-se assim sob o mesmo soberano. Depois de Felipe II, seus sucessores Felipe III e Felipe IV dominarão esse gigantesco espaço até 1640” (GRUZINSKI, 2014, p. 45).

⁶ De acordo com Jürgen Kocka, “o ato da comparação pressupõe a separação analítica de casos a serem comparados. Contudo, isso não significaria ignorar ou negligenciar as interrelações entre estes casos (se e na extensão de que estas existam). Pelo contrário, tais inter-relações devem se tornar parte do esquema comparativo através de sua análise como fatores que levaram a similaridades ou diferenças, convergência ou divergência entre os casos que se compara” (KOCKA, 2003, p. 44) No original: “the act of comparison presupposes the analytical separation of the cases to be compared. But that does not mean ignoring or neglecting the interrelations between these cases (if and to the extent that they existed). Rather, such interrelations should become part of the comparative framework by analyzing them as factors that have led to similarities or differences, convergence or divergence between the cases one compares”.

⁷ Doravante, LCR.

⁸ Doravante, CPT.

⁹ Doravante, HECM.

¹⁰ Entre a canção do século doze e o épico do décimo-sexto existem diversas fontes que vão, em maior ou menor escala, adicionar outras personagens e multiplicar os “eixos temáticos” presentes nas diversas narrativas que são construídas a partir de pouquíssimas passagens que descrevem a

geste, a também chamada “Crônica de Pseudo-Turpin” traz personagens distintos e uma aura que gravita entre o “histórico”, o maravilhoso e o hagiográfico. Por fim, a HECM recebe, igualmente, influência de outro conjunto de fontes (como, por exemplo, *La Conquête du grand Roy Charlemagne*, de Jehan Bagnyon, c. 1478), ao passo que apresenta elementos antes do seu contexto do que do reinado e império do filho de Pepino, o Breve.

Roland desafortunado

Composta (ou cantada) por alguém que se identifica como Turolodus¹¹, a LCR é objeto de nossa primeira análise justamente por influenciar não somente todo um conjunto de produções¹², seja através de traduções ou de adições à narrativa dos “Doze Pares” de Carlos Magno, mas também por trazer em seu cerne diversas ferramentas para compreendermos o tropo da conversão.

A narrativa gira em torno da derrota dos francos diante dos *sarracenos* e a revanche dos francos e seus aliados. Após ter passado sete anos inteiros submetendo a península ibérica, Carlos obtém a sujeição de Zaragoza, de onde

campanha de Carlos na *Hispania* (777-778). Nesse sentido, citaremos, ao longo deste trabalho, algumas dessas produções, sem intentarmos criar uma “genealogia” das recepções de Carlos Magno no Legendário *in toto*.

¹¹ Roger Loomis (1951) aponta para tal possibilidade, ao comparar com outras *chansons*, e indicar que a linha final da LCR (*Ci falt la geste que Turolodus declinet*) corresponde ao momento em que o autor demonstra sua autoria.

¹² No contexto de produção da “Canção de Roland”, vemos a emergência de um verdadeiro *corpus* literário que ora se ocupa de adicionar episódios à narrativa inicial, criando uma espécie de “universo expandido” à narrativa presente na LCR, ora em traduzir a *Chanson* do francês antigo para os diferentes idiomas vernaculares ao redor do Extremo Oeste Eurasiático. Dentre sequências (*Carmen de Prodicionem Guenonis*, c.1150; *La chevalerie de Ogier de Danemarche*; c. 1190) e *prequels* (*Fierabras*, c. 1150; *Pèlerinage de Charlemagne*, c. 1175), ainda no mesmo idioma de LCR, vemos, entre os séculos XI e XVI, a emergência de diversas traduções, das quais cabe citar as produzidas em médio-alto alemão (*Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, c. 1170; *Karl der Große*, c. 1220), nórdico antigo (*Karlsmagnússaga*, c. 1300), sueco (*Karl Magnus*, c. 1350), franco-venetiano (*L'Entrée d'Espagne*, c. 1320; *La prise de Pampleune*, c. 1343), italiano arcaico (*La Spagna*, c. 1350; *Morgante*, c. 1480; *Orlando innamorato*, c. 1490; *Orlando Furioso*, 1516), norueguês (*Roland og Magnus Kongen*, c. 1450), occitano (*Ronsasvals*, c. 1400), burgúndio (*Chroniques et Conquêtes de Charlemagne*, c. 1460), danês (*Karl Magnus Krønike*, c. 1480), inglês arcaico (*Thystorye and Lyf of Noble and Crysten Prynce Charles the Grete Kynge of Fraunce*, c. 1485) e castelhano (*Roncesvalles*, c. 1250; *Historia del emperador Carlomagno y de los Doze Pares de Francia y de la cruda batalla que tuvo Oliveros com Fierabrás, rey de Alejandría, hijo del gran almirante Balan*, c. 1520). É do castelhano que, no século XVIII, o Legendário Carolíngio chega ao português (*História do Carlos Magno e dos Doze Pares da França*, 1737; *História Nova do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, 1742; *Verdadeira Terceira parte da História de Carlos-Magno*, 1745).

parte a canção. Contudo, um de seus nobres – Ganelon – trai os francos, aliando-se ao soberano muçulmano Marsilie e a retaguarda dos francos é emboscada no desfiladeiro de Roncevaux, nos Pireneus. Roland, o herói da narrativa, não se afigura entre os mortos pelos muçulmanos: apenas Roland é capaz de derrotar Roland. Ao perceber que os *sarracenos* poderiam avançar pelo desfiladeiro e alcançar a *Doce França*, Roland sopra o Olifante, fazendo com que o som reverbere pelo desfiladeiro e faça o restante do exército cristão iniciar o retorno. Mesmo com os muçulmanos eventualmente submetidos, e Marsilie ferido gravemente, Roland sucumbe aos ferimentos causados pelo excesso de força empregado ao tocar o instrumento, e é encontrado morto por um Carlos Magno em lágrimas.

Deste ponto em diante, a narrativa escapa ainda mais da “releitura” da derrota dos francos em Roncevaux, apresentada em fontes do século IX¹³, para descrever a eventual vitória do “povo eleito”, a submissão final dos muçulmanos e ainda oferece uma possibilidade de “sequência” para as tarefas de Carlos Magno, que não deveria descansar sem antes libertar as cidades cristãs do jugo do inimigo (TUROLDUS, 1990, p. 258). Carlos, então, torna ao campo de batalha, lamenta pelo que se abateu a Roland, reúne novas tropas e parte para o confronto final. Marsilie é incapacitado de lutar, e apela para que seu soberano, Baligant, o Emir da Babilônia, comande suas tropas para a derrota final dos cristãos. Novamente, há um jogo de projeções¹⁴. Para além das nítidas influências da narrativa cristã (doze pares, como os apóstolos; um traidor, Ganelon-Judas), a oposição Carlos Magno-Baligant é destacada em diversos momentos. Os diálogos entre ambos ocorrem em batalha, mas a voz narrativa não se furta em descrever o soberano “pagão” com riqueza de detalhes:

¹³ Nomeadamente, os *Annali Regni Francorum* (séc. VIII-IX) e a *Vita Karoli* (c. 840), composições que cobrem da morte do *major domus* Carlos Martel (741) ao último ano antes da guerra civil que leva ao fim da França unificada (829).

¹⁴ O *outro* é sempre descrito como um oposto exato, um antípoda, uma versão de *si* diante do espelho. Para cada Par, há um anti-par, os cristãos enfrentam anticristãos, a Trindade também possui por correspondente, uma “Trindade Profana” (BOYACIOĞLU, 2009, p. 593). Mesmo com vantagem ou equivalência numérica, o que rompe com a igualdade entre ambos, determinando, assim, um vencedor, acaba sendo o fator religioso, a *lei Cristã*. Retomaremos esse tema em outras passagens deste trabalho.

(3137) Ao redor do exército, soaram os tambores,
trompetes e cornos, alto e claro;
para se armar, os pagãos desmontam.
O *amiralz* não pretende esperar:
ele traja uma cota de malha com lapelas douradas,
ele laça seu elmo com joias em ouro,
e empunha sua espada em seu lado esquerdo.
Em seu orgulho, ele inventou um nome para ela:
ele soube do nome da espada de Carlos,
então ele chamou a sua de *Précieuse*;
seu grito de guerra em campo de batalha,
e ele fez seus cavaleiros gritarem-no.

[...]

(3159) forte e bem moldado é o peito,
ombros largos, claro o olhar,
face orgulhosa, cabelo ondulado e branco,
branco como as flores da nova estação;
em muitas vezes, ele se provou, o valente.
Que homem bravo, meu Deus! Se, ao menos, ele fosse
cristão!”¹⁵ (TUROLDUS, 1990, p. 210-212)

¹⁵ Tradução e grifos nossos, a partir da versão bilíngue, em francês arcaico e moderno. Retiramos o termo *amiralz*, dentre outros, do original. A versão em francês arcaico é a seguinte:

Par tute l'ost funt lur taburs suner
E vez buisines e cez greisles mult cler;
Païen descendente put lur cors aduber.
Li amiralz ne se voelt demurer:
Vest une bronie dunt li pan sunt sasfrét,
Lacet sun elme ki ad or est gemmét,
Puis ceint s'espee al senestre costét.
Par sun orgoill li ad un num truvét:
Par la Carlun, dunt il oït parler,
[La süe fist *Preciuse* apaler;]
Ço ert s'enseigne en bataille campel;
Ses cevalers en ad fait escrier.
[...]
Gros ad le piz, belement est mollét,
Lëes espalles e le vis ad mult cler,
Fier le visage, le chef recercelét,
Tant par ert blancs flur en estét;
De vasselage est suvent esprovét.

Se, por um lado, os muçulmanos são descritos como *paiens* (pagãos)¹⁶, há também o lamento que vemos na *Gesta Francorum*. Trata-se de um lamento que se converte em oferta e é vocalizada pelo próprio monarca (mas não por seu *reflexo*, Baligant):

(3589) “Carlos”, disse o *amiralz*, “reflita consigo,

e decida arrepender-se perante mim!

Fostes tu, eu sei, que mataste meu filho;

com muito engano, disputas esta terra comigo;

seja meu vassalo; estou pronto para doá-la em feudo;

venha e sirva-me daqui ao *Oriente!*”

Carlos lhe respondeu: “Parece-me desonrado para mim:

a um *paien*, não me renderei nem por paz, nem por amor.

Ao invés disso, aceite a religião que Deus nos revelou,

a lei cristã, e então te amarei prontamente;

então sirva ao rei todo-poderoso, e crê nele!”

Conversão enquanto oferta, mas uma oferta que tem também como condição a submissão política. Não se trata de somente aceitar a fé e seguir como equivalente, mas de tornar-se súdito. Mas nem toda conversão, na LCR, tem como critério a oferta deliberada, da qual o candidato à conversão detém a escolha de aceitar ou não a fé. A conclusão da campanha é a conversão *en masse* dos muçulmanos que não escolhessem a pena capital, com exceção da viúva de Marsilie, que foi levada até Aachen para ser “batizada por amor” (TUROLDUS, 1990, p. 241).

Não é tarefa simples aferir qual contexto teria influenciado diretamente a

Deus! quel baron, s’oüst chrestientét!”.

¹⁶ Trata-se de uma (de várias) descrições equivocadas dos muçulmanos, ora descritos como *mouros*, ora como *sarracenos*, ora como *pagãos*, ora como *bárbaros*. Indicativos do que poderíamos considerar como prelúdios do Orientalismo vigente até os dias atuais (SAID, 2007).

produção da LCR¹⁷. O manuscrito de Oxford, por exemplo, foi produzido em meados do século XII. O cenário da narrativa é a *Hispania* governada por *reis*¹⁸ muçulmanos, dos quais Marsilie é o principal exemplo. A espada de Carlos, Joyeuse, tem em seu pomo a lança de Longinus (TUROLDUS, 1990, p. 175), elemento descrito como um dos espólios da tomada de Antioquia (DASS, 2011, p. 78-79). Assim, tanto a Reconquista como as Cruzadas podem ter sido as influências que levam a descrições quase apocalípticas do confronto entre cristãos e *anticristãos*. O saque a Barbastro (1066), cidade próxima do Ebro e do cenário onde a LCR se situa, parece indicar um evento influente para o desenvolvimento da narrativa, sobretudo pelo detalhe de os cristãos (francos) terem tomado a cidade e sido expulsos por um soberano muçulmano, após terem logrado como lucro a obtenção de espólios, o tráfico de crianças e mulheres e “histórias de heroísmo” (FERREIRO, 1983, p. 189-191), que retornariam para além dos Pireneus, como Carlos teria feito após seus sete anos completos de conquista da *Hispania*.

Apesar de ter sido a única derrota registrada por Einhard em *Vita Karoli*¹⁹,

¹⁷ O épico também não é o responsável por retomar a figura de Carlos Magno desde o século IX. A construção de um Carlos-cruzado pode ser traçada ao menos para os séculos X e XI, especialmente no caso da *Descriptio qualiter Karolus Magnus* (c. 1080), que descreve a peregrinação-expedição do monarca cristão para salvar o Santo Sepulcro e os cristãos na Palestina do cerco muçulmano. O tema do Carlos-salvador de cristãos indefesos é acionado em diversas fontes posteriores, algumas das quais são analisadas neste trabalho (STUCKEY, 2008, p. 138).

¹⁸ O termo apropriado não seria este. No quartel final do século VIII, a governança de praças-forte como Zaragoza era conduzida por um *wali* (como no caso do soberano de Zaragoza que contacta Carlos Magno na Dieta de Paderborn, em 777), submetido ao *amīr*. Sulayman ibn al-Arabi, al-Husayn ibn ‘Ubāda, e Abu Taher eram, pela visão dos cristãos, os “reis” de Barcelona, Girona, Zaragoza e Huesca, respectivamente. Pró-abássidas, os três haviam se rebelado contra Abd al-Rahman I, *amīr* de Córdoba, mas somente Sulayman e Abu Taher mantiveram-se alinhados com os francos. Al-Husayn trai Carlos e seus aliados na conspiração, temendo uma ofensiva punitiva dos Omíadas (OLIVEIRA, 2021, p. 32). Já no contexto das *taifas*, com a pulverização de um poder central em Al-Andalus e a ascensão dos *muluk al-tawa’if*, há também o termo *malik*, que poderia ser compreendido como “rei”, usado pelos persas no contexto do Império Helênico de Alexandre Magno (KENNEDY, 1996, p. 130). O termo *amīr*, subsequentemente traduzido como *emir*, *amiralz*, *admirail* e, por fim, *almirante*, comandante de autoridade intermediária entre o *califa* e os *wazīrs* (KENNEDY, 1996, p. 45), também representa outras variações daquilo que a cosmologia cristã cria paralelo com o termo *rei*. Na narrativa da LCR, o *rei* Marsilie demonstra ser súdito do emir Baligant.

¹⁹ Na transcrição latina presente na *Monumenta Germanica Historica*: “Nam cum agmie longo, ut loci et angustiarum situs permittebat, porrectus iret exercitus, Wascones in summi montis yertice positus insidiis – est enim locus ex opacitate silvarum, quarum ibi maxima est copia, insidiis ponendis oportunus – extremam impedimentorum partem et eos qui novissimi agminis incedentes subsidio praecedentes tuebantur desuper incursantes in subiectam vallem deiciunt, consertoque cum eis proelio usque ad unum omnes interficiunt, ac direptis impedimentis, noctis beneficio, quae iam instabat, protecti summa cum celeritate in diversa disperguntur. Adiuwabatur in hoc facto Wascones et levitas armorum et loci, in quo res gerebatur, situs, econtra Francos et armorum gravitas et loci iniquitas per omnia Wasconibus reddidit impares. In quo proelio Egginhardus *regia*

a Campanha foi base não somente das narrativas desenvolvidas a partir da LCR, que alcançariam até o século XVI, mas de um conjunto paralelo de produções, uma tentativa de enquadrar a descrição de Tuoldus na concepção de passado “histórico”, iniciada também no século XII.

O “universo expandido” de um certo Turpin

A primeira divergência da versão do épico de Roland entre a “História de Carlos Magno e Roland” e a “Canção de Roland” está principalmente no formato pelo qual a primeira narrativa é composta. Em trinta e dois capítulos, a CPT apresenta, em prosa, a descrição não somente dos eventos descritos na LCR, mas também de episódios que serão incluídos imediatamente ao Legendário, com vinte e um capítulos servindo de antecedentes à traição de Ganalon (Ganalonus)²⁰. Reduzida a cinco capítulos, a LCR é somente um dos eventos que o suposto arcebispo de Rheims teria testemunhado – a CPT tem a intenção de ser um “testemunho”, uma espécie de autobiografia. Nesse sentido, desaparecem, por exemplo, menções à Bramimonde, esposa de Marsilie (Marsirius), e sua conversão “por amor”. No entanto, é possível perceber alguns elementos que avançam para além da mera luta entre “pagãos” e cristãos.

Somando-se a menção a Marsilie e Baligant (Belvigandus), novas personagens são acrescentadas: Aigolandus, “rei Africano” (cap. VI-XV), Furre, rei de Navarra (cap. XVII), Ferracutus, o Gigante (cap. XVIII), Ebrachim, rei de Sevilha (cap. XIX) e Altumajor, rei de Córdoba (cap. XVI e XIX). O destino destas personagens é diverso. Enquanto Furre e Ebrachim são descritos brevemente, Aigolandus detém um arco narrativo bastante extenso, enquanto Ferracutus igualmente ocupa parte considerável na narrativa de Turpin²¹. Altumajor²² é

mensae praepositus, Anshelmus comes palatii et Hruodlandus Brittannici limitis praefectus cum aliis compluribus interficiuntur. Neque hoc factum ad praesens vindicari poterat, quia hostis re perpetrata it dispersus est, ut ne fama quidem remaneret ubinam gentium quaeri potuisset (EINHARD, 1905, p.10-11. Grifos nossos).

²⁰ Nos parênteses, a grafia em latim, conforme a versão “crítica” de Sebastiano Ciampi (CPT, 1822).

²¹ Aigolandus é figura recorrente no *Legendário*, se tratando de uma das personagens principais da *Chanson d'Aspremont*. Composta em fins do século XII, a *chanson* possui, dentre a história de uma expedição fictícia de Carlos Magno para retomar a Calábria e a Sicília do rei Agolant, a descrição de como a espada Durendal, o cavalo Veillantif e o famigerado oliphant, posse do filho do monarca

igualmente uma personagem recorrente, único sobrevivente dos avanços de Carlos Magno, justamente por se converter após a “Guerra das Máscaras” e a morte de Ebrachim (CPT, 1822, p. 51-52).

Outro detalhe que indica plenamente o contexto de produção está nas narrativas sobre o gigante Ferracutus e o *rex Africanorum*. Ambos discorrem sobre suas divergências quanto ao cristianismo, seja no interstício entre a batalha, no caso do gigante, seja após certa trégua, no caso do rei Aigolandus. No caso da batalha de Roland (Rolandus) e Ferracutus, mesmo com o interesse do gigante em resolver suas dúvidas sobre a doutrina professada por Roland, o acordado na batalha deixa de ser se converter à fé do opositor, caso derrotado. Apesar de clamar por Mahumet em seu instante final, o Gigante, que demonstra acreditar no mesmo deus que Roland, sem compreender a Trindade, o nascimento a partir da Virgem e a questão da ressurreição do Cristo, não tem a conversão ofertada.

Ao contrário de Aigolandus. Convertê-lo se torna um objetivo pessoal de Carlos Magno que, entre uma batalha e outra, parte para negociar com ele em árabe. O rei muçulmano havia reconquistado a *Hispania* dos cristãos e esta teria sido a causa do renovado avanço dos francos. Ele argumenta que aquele território não pertencia aos francos, ao que Carlos responde que

nosso Senhor Jesus Cristo, o criador do céu e da terra, elegeu nosso povo, isto é, os cristãos, sobre todos os outros povos, e **sobre todos os povos do mundo nos deu domínio**, teu povo sarraceno à nossa lei, o quanto pude, eu converti²³ (CPT, 1822, p. 29, tradução e grifos nossos).

muçulmano, são tomados por Roland, em uma espécie de transferência não somente entre indivíduos, mas da legitimidade de sua autoridade (KHANMOHAMADI, 2017).

²² Algumas traduções, como a para o inglês, de Thomas Rodd (1886) chamam o rei de Córdoba de Almanzor. Asseverar tal ligação não nos parece tão inverossímil, dado o impacto do *hajib* Muhammad ibn Abi Amir para a península ibérica medieval, principalmente após o século X. Abi Amir foi, em seu tempo, praticamente um ditador de Al-Andalus. Com o Califado Omíada de Córdoba gradualmente enfraquecido, após vencer uma conspiração envolvendo o comandante Ghalib e os reis de Castela, Leão e Navarra, Abi Amir adquire para si o título “vitorioso por Deus” (*Al-Mansur billah*), em 981. Dezesseis anos depois, avançando por Portugal, alcança a Galícia e destrói o Sepulcro de Santiago. O vácuo de poder deixado por sua morte, em 1002, leva à quase três décadas de sucessão de vários califas e, em 1031, ao primeiro colapso (*fitna*) de Al-Andalus e o começo do primeiro período de *Taifas* (CATLOS, 2018, p.173-204).

²³ No original: “quia Dominus noster Iesus Christus, creator caeli et terrea gentem nostram, scilicet christianam, prae omnibus gentibus elegit, et super omnes gentes totius mundi eam dominari instituit, tuam gentem saracenicam legi nostrae, in quantum potui, converti”.

Aqui, Carlos se apresenta não somente como soberano dos francos, mas classifica seu povo como o “povo eleito” (*gentem elegit*), uma associação recorrente desde o próprio *Regnum* do monarca²⁴. Mais do que isso, sua fala justifica tal condição como a razão por trás de seu empenho em converter os muçulmanos. Aigolandus recusa, ambas as partes novamente lutam. Derrotado, mas tendo sua vida preservada, o rei é encaminhado ao batismo, ao lado dos sobreviventes de seu povo, e aqueles que não haviam se recusado a cumprir com o acordado.

Contudo, ao perceber que havia desigualdade entre os cristãos, o “rei dos africanos” aponta que o mau trato aos pobres, a quem seus opositores haviam definidos como mensageiros de Deus, seria a evidência da falsidade da fé ofertada, ao que Aigolandus retorna ao seu exército. O autor da CPT indica o principal propósito desta fonte também nessa passagem. As descrições dos “reis pagãos”, das lutas de Carlos Magno constituem uma espécie de alegoria para questões a serem lidas pelos próprios cristãos. Assim como na *Chronica Prophetica* (c. 883), que aponta a conquista da *Hispania* como uma punição divina pelos pecados dos visigodos²⁵ (GOMÉZ-MORENO, 1932, p. 625), a recusa da conversão é fruto de um equívoco não da interpretação de Aigolandus, mas da forma como os cristãos estavam se portando, sobretudo no que tange às atitudes ligadas ao batismo, concluindo o argumento de que

assim como o Rei Pagão [Aigolandus] recusou o batismo, portanto não viu ações corretas no batismo de Carlos; eu temo que nosso Senhor não tenha fé e repudie no dia do Julgamento nosso batismo, portanto não encontre as obras do batismo²⁶ (CPT, 1822, p. 34, tradução nossa).

²⁴ E, inclusive, a partir da dinastia Merovíngia, ainda que a identificação entre *povo eleito* e os francos seja marcante no regime de Carlos Magno, sendo acionada pelos três séculos que seguiram o Natal de 800, ocasião em que o *rex* foi feito *imperator* (GABRIELE, 2011, p. 130-131).

²⁵ No original, integrado ao *Codex Rothensis* (c. séc. IX-X) e transcrito por Manuel Gómez-Moreno: “Omnis decor gotice gentis pabore uel ferro periiit. Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitentia. Et quia dereliquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta. Dereliquid illos Dominus ne possiderent desiderauilem terram [...] Urbs quoque Toletana cunctarumque gentiu uictrix ismaeliticis triumphis uicta subcumbuit eis que subjecte deseruit. Sicque peccatis congruentibus Ispania ruit.”

²⁶ Na versão em latim: “Sicut rex paganus baptismum repulit, idcirco, quia baptismi opera recta in Carolo non vidit: sic timeo ne fidem baptismi in nobis Dominus repudiet in die Judicci, idcirco, quia baptismi opera non inuenit”.

Destarte, o cronista apresenta aspectos da conversão a partir dos olhos de um eclesiástico. Ela pode ser ofertada em decorrência da derrota em batalha, mas pode ser recusada mesmo após a derrota. O derrotado, entretanto, é descrito como portador de certa erudição que retira o caráter meramente narrativo de passagens como a que *Tuoldus* teria relatado, e caracteriza tal fonte como um guia e uma coletânea de alegorias voltadas a leitores igualmente cientes da fé cristã.

A conversão sob o olhar de um *converso* ibérico?

Até o momento, abordamos brevemente a conversão através de dois olhares: o da voz narrativa e o do eclesiástico. Em ambos os casos, temos narrativas que descrevem o protagonismo do indivíduo a ser convertido a escolher se aceita a oferta do batismo ou da execução. Entre a LCR e a CPT, vemos a conversão acionada como uma ferramenta narrativa que conclui o conflito, reduz a cizânia, que aparentemente faz com que francos e *antifrancos* sejam unidos sob a égide da autoridade de Carlos Magno, a personagem que oferece o batismo. Falamos, entretanto, a partir de duas fontes do século XII.

Nos séculos que sucederam a expansão das canções de *gesta* e da Legenda pelo continente, diversas narrativas são desenvolvidas. Algumas delas são assimiladas pela compilação *Speculum Historiale* (c. 1257), do dominicano Vincent de Beauvais e, principalmente, a obra de Jehan de Bagnyon *La Conquete du grand roy Charlemagne* (c. 1478), que combina em canções de *gesta* como *Fierabrás le Géant* (c. 1170) e o códice dominicano supracitado²⁷. É importante, contudo, mencionarmos que a CPT, uma das principais fontes a influenciar o *Speculum Historiale*, está inserida em outra obra, o *Codex Calixtinus* (c. 1140). Trata-se de uma compilação atribuída ao papa Calisto II, contendo o chamado *Liber Sancti Jacobi*. Dividido em cinco partes²⁸, descreve as bases não somente do culto a

²⁷ Juan Manuel Cacho Blecua (2004, p. 187) argumenta que as estruturas narrativas da obra de Bagnyon apontam para a existência de diferentes “estratos produtivos”, isto é, a combinação entre o *Speculum historiale*, *Fierabrás* e a CPT.

²⁸ *Anthologia Liturgica* (sermões sobre o apóstolo Tiago Maior); *De miraculis sancti Jacobi* (hagiografia e descrição dos milagres do santo); *De translatione corporis sancti Jacobi ad Compostellam* (do envio de seu corpo até a Galícia); *Historia Caroli Magni et Rotholandi* (a CPT); *Iter pro peregrinis ad Compostellam* (um “guia de viagem” para peregrinos).

Santiago de Compostela (o culto jacobeu), mas de suas imbricações com o culto a Carlos Magno. Neste sentido, a ligação entre o Legendário Carolíngio e a figura de Santiago, evidenciada na CPT, aponta para dois caminhos de análise. Por um lado, a temática carolíngia é instrumentalizada na composição não somente da CPT, mas do próprio *Codex Calixtinus*²⁹, unindo Carlos Magno e Santiago³⁰. Por outro, a CPT se transforma (como outrora a LCR) na base “histórica” de outro conjunto de narrativas, principalmente através de sua tradução para os idiomas vernaculares. É assim, por exemplo, que as passagens atribuídas ao Arcebispo Turpin (uma personagem da LCR) serão identificadas nas versões do Legendário localizadas além das cercanias do santuário galego.

Como exemplos, a descrição do sonho que Carlos possui com o apóstolo, que serve de “prólogo” para a CPT, pode ser encontrada na *L'Entrée de Espagne* (c. 1320), composta em franco-venetiano. Volker Honemann (2003) aponta a possibilidade da influência dupla (CPT-LCR) ou única (apenas da CPT) em fontes germânicas, em específico passagens da *Kaiserchronik* (c. 1150-1300)³¹ e a versão da *Chanson* para os territórios germanófonos, a *Rolandslied*, de Konrad der Pfaffe (c. 1170)³². Posteriormente, as recepções germânicas combinam a CPT e trechos do *Speculum Historiale*, como no caso do *Karlmeinet* (séc. XIV), ou traduzem a *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze (c. 1260) do latim para o germânico. Com a canonização de Carlos em Aachen (1165), há também o acionamento a passagens da CPT, como no caso do *Zürcher Buch vom heiligen Karl* (c. 1450), compilação que

²⁹ Assim como Carlos Magno procurou defender, através de suas ações e da de seus pares, o Sepulcro de Santiago e asseverar o domínio da Cristandade sobre a *Hispania*, os devotos também deveriam buscar manter “preservada” a herdade carolíngia e emular os atos dos Pares.

³⁰ A associação entre Carlos e um santo (para além da santificação do próprio monarca, no Império Romano do século XII), também se repete na península ibérica muito *a posteriori*, como no caso da gênese do culto à São Ginés de la Jara, através da *Vida e estoria del bienaventurado señor San Ginés de la Jara de Campo del Cartagena*, hagiografia publicada no século XV. Descrito como familiar de Carlos Magno, canonizado em 1540, quase seis séculos após sua possível morte, tem sua imagem associada à Genesius de Arlés (cujo sepulcro é indicado no quinto livro do *Codex Calixtinus* como um local a ser visitado pelos peregrinos) e seria supostamente cultuado também pelos muçulmanos do sul da península e mesmo no Norte da África (CONNOLLY, 2008).

³¹ A “Crônica Imperial” intenta retomar, em versos, a história de todos os imperadores romanos, de Júlio César (100-44 AEC) ao *Kaiser* Conrad III Staufer (1093-1152 EC). Dentre as figuras elencadas, está Carlos Magno.

³² Ao analisar as fontes germanófonas, Honemann aponta que, caso a *Rolandslied* não tivesse sido também influenciada pela CPT, haveriam apenas duas soluções hipotéticas: ou a CPT foi influenciada pela *Rolandslied*, o que seria impossível pela temporalidade, ou a *Rolandslied* e a CPT partiram de “de uma ou várias fontes comuns” (2003, p. 369).

indica o culto a “São Carlos Magno” em Zurique (HONEMANN, 2003, p. 369-371).

Retomando a península ibérica, nos deparamos com a dupla influência. Admitindo a associação entre a CPT e Igreja Latina, não nos causa assombro a expansão da narrativa de (Pseudo) Turpin não somente sobre a *Hispania* castelo-leonesa, mas também sobre Portugal, sobretudo a partir da metade do século XII. Nesse sentido, não somente há o contexto da expansão da cultura “francesa” na península³³, como do enfrentamento entre cristãos e muçulmanos, o que torna frutífera a expansão do Legendário Carolíngio no “cenário” e diante de “personagens” que se assemelham às apresentadas pelas narrativas.

Como Matthew Bailey (2016, p. 17) indica, a combinação entre aporte histórico e legenda se verifica nas produções ibéricas praticamente concomitantes à LCR, como no caso dos trechos que citam a expedição de Carlos à *Hispania* na *Historia Silense* (c. 1110), produzida em León³⁴. Em um parágrafo da *Nota Emilianense*, datada do terceiro quartel do século XI, vê-se não somente a descrição da Campanha, mas a emergência de alguns elementos próprios da LCR (em diante): doze nobres, dos quais Rodlane é um deles (descritos como sobrinhos de Carlos) participam da empreitada e, após não destruírem Zaragoza, são mortos no desfiladeiro de Rozaballes pelos “sarracenos” (BAILEY, 2016, p. 20-21). Somando-se a estas formas de racionalizar o fracasso carolíngio diante dos bascos, ao sul da península ainda decorreriam alguns séculos entre a descrição “realista” da Campanha e a crítica aberta, como no emblemático caso de Bernardo del Carpio,

³³ Humberto Baquero Moreno aponta para a provocação de que a influência da Ordem de Cluny em terras lusitanas pode ser uma justificativa para a tal expansão (2003, p. 355).

³⁴ Composta em latim, a crônica registra, em três parágrafos, uma versão da Campanha de 777-778 de forma muito próxima da *Vita Karoli*, ainda que adicionando elementos ficcionais – que, inclusive, indicam uma desmistificação do monarca dos francos. Logo após descrever a conquista da *Hispania* visigoda por Huliit “rei bárbaro de toda a África”, o cronista aponta para a situação periclitante dos godos na península, abandonados por todos, principalmente por *Carolus*. Ao contrário do que diziam os francos, ele aponta que as cidades ao sul dos Pireneus não foram liberadas por Carlos. Atraído pela conspiração de *Hybinnaralaby* (Sulayman ibn al-Arabi) e pela promessa de conquistar as cidades da região, Carlos marcha à Pamplona, é recebido pelo povo e segue até Zaragoza. Contudo, corrompido pelo ouro, “à maneira franca”, Carlos não faz nada para libertar os cristãos, ao que o autor aponta que o retorno se daria pela vontade do monarca em voltar para se banhar nas termas construídas em Aachen. No caminho da volta, Carlos teria destruído a cidade *moura* de Pamplona, e sendo derrotado até o último homem pelos *Nauarri* (os Navarros substituem os *Wascones*). Ao final, o autor cita novamente os principais nobres mortos em combate (*Egginhardus*, *Alselmus* e *Rotholandus*) e indica que o ato não havia sido vingado até a produção da crônica (BAILEY, 2016, p. 17-19).

herói de *Chronicon mundi*, narrativa de Lucas de Túy (c. 1236)³⁵.

Ao longo de quase quatro séculos, o conjunto de narrativas que gravitam entre a lenda e o “histórico” irão influenciar a obra mais “recente” em nosso recorte cronológico, a HECM, composta por Nicolás de Piemonte, no primeiro quartel do século XVI. Não se trata da primeira versão em castelhano do *Legendário Carolíngio*³⁶. Contudo, ela apresenta, em setenta e nove capítulos, uma compilação do que teria sido interpretado como a história dos francos até a morte de Carlos Magno, iniciando por Clóvis, tendo por modelo a obra de Beauvais³⁷. Novamente, a conversão adquire o aspecto de condição para êxito, seja para derrotar o inimigo, seja para manter-se vivo. A conversão do pagão Clóvis tem o mesmo sentido do *deus ex machina* de outras descrições da maneira como o primeiro monarca cristão dos francos abjurou de suas crenças e se tornou o mítico primeiro *rex christianum* daquele grupo germânico. São outras descrições de conversão que se somam naquela que viria a ser uma das últimas encarnações do *Legendário*.

Piemonte retoma, em sua “tradução”, o *motif* da princesa moura convertida “por amor”. No caso, Floripes se apaixona por um dos Pares e torna-se cristã. Ela é irmã de Fierabrás de Alexandria, e ambos são filhos do Almirante Balán. Nesta narrativa, também Aigolandus (Aygolante), Ferracutus (Ferragus) e Furre são mencionados, ao passo que Ebrachim e Altumajor desaparecem, sendo

³⁵ O sobrinho de Alfonso II une-se ora com Marsil, ora com Muza contra Carlos Magno, ao que a distinção entre os partidos demonstra a paradoxal situação em que a península ibérica do século XIII estaria inserida: quando o inimigo é externo (mesmo que cristão), a aliança com o inimigo interno (mesmo que *mouro*) é preferível. Nesse sentido, enquanto ocorre, além dos Pireneus, a mitificação (e, dentro do Império Romano, a santificação) do monarca, a península apresenta um quadro complexo, que alterna entre a tradução dos épicos e a criação de variantes “proto-nacionalistas”. Carlos pode ser interpretado simultaneamente como defensor dos cristãos e invasor estrangeiro (BAILEY, 2016, p. 21-25).

³⁶ Sobre as variações da presença carolíngia no *corpus* literário ibérico, ver Bailey e Giles, 2016.

³⁷ O próprio Piemonte se preocupa em “referenciar” a obra consultada e apontá-la como uma tradução, ainda que existam elementos autorais, especialmente as discussões sobre a conversão forçada ou voluntária dos muçulmanos (GILES, 2016, p. 128). Na edição de Figaredo, autor dos grifos: “Y fueron sacados estos libros de un libro, bien aprobado, llamado *Espejo historial*. E, mediante Dios, trasladaré cada libro por sí y los dividiré por capítulos para mejor declaración de la escriptura. E si en esta trasladación hubiere algo digno de reprehensión en la retórica o en el romance de los vocablos, o algo que no suene bien a los oídos del leyente (que en la sentencia me guardaré de salir un solo punto de la escriptura francesa), suplico a cualquier que lo leyere o oyere, que con sanas entrañas lo emiende, y no mire al error de la pluma, sino a la intención del corazón; e de lo que fallare bueno, le ruego asimesmo que al Soberano Dios dé las gracias, de quien todos los bienes proceden” (PIEMONTE, 2020, p. 11).

declinados apenas como os reis de Sevilha e Córdoba. Aliás, das personagens ligadas à LCR, Marsilie (Marsirius) e Belvigandus (Belegandus) aparecem equiparados, sendo descritos como os reis irmãos de Zaragoza, enviados à cidade pelo almirante da Babilônia à *Hispania*. A conversão é descrita, também aqui, como fruto da decisão do indivíduo a quem estava sendo oferecida. Balán, por exemplo, nega o batismo apesar dos apelos de seus filhos, já convertidos. Fierabrás, contudo, representa uma etapa que Ferragus não havia superado. Valoroso, após uma “luta-dialogada” com Oliveros, tendo quase perdido a vida, se converte à fé dos francos. Antes de encerrada a batalha, contudo, Oliveros exclama:

– Oh todo-poderoso Deus, quão bem viria a Cristandade **se este pagão se tornasse cristão!** Ele e Don Roldán e eu faríamos tremer toda a Turquia! Ó virgem, mãe de Deus, suplica a teu bendito filho que inspire no coração deste pagão que, deixados os ídolos, venha ao conhecimento de seu criador e siga o verdadeiro curso da Salvação³⁸ (PIEMONTE, 2020, p. 42, tradução nossa).

Aqui retomamos a aspiração de um mundo unificado através da fé, bem como a lamentação da opinião divergente. Ferido de morte, Fierabrás abjura de sua fé e se torna cristão. Seu pai, no entanto, apesar de derrotado, apresenta ao leitor as visões de Piemonte sobre o que seria um cristão legítimo. Melhor inquirindo, somente o batismo tornaria alguém cristão? O capítulo LVII descreve como o capturado e derrotado Balán, “nem por rogos ou ameaças”, aceitou o batismo. Apesar das ameaças feitas por Carlos Magno, o almirante argumenta:

– Imperador, não manda isto a lei de Jesus Cristo teu Deus, que a nada force em tal caso, que a verdadeira crença do coração há de proceder, portanto não procures fazer-me consentir com o que não creio³⁹ (PIEMONTE, 2020, p. 107, tradução nossa).

Há uma diferença marcante entre as demais narrativas, o que pode estar

³⁸ “– ¡Oh todopoderoso Dios, cuánto bien vendría a la cristiandad si este pagano se tornase Cristiano! Él y don Roldán y yo haríamos temblar toda la Turquía. ¡Oh Virgen, madre de Dios, suplica a tu bendito Hijo que inspire en el corazón deste pagano que dejados los ídolos venga a conocimiento de su Criador y siga la verdadera carrera de salvación!”.

³⁹ “– Emperador, ¿no manda eso la ley de Jesucristo tu dios, que a nadie hicieses fuerza en tal caso, que la verdadera creencia, del corazón ha de proceder? Por ende, no procures de me hacer consentir lo que no creo”.

ligado ao autor, Nicolás de Piemonte, supostamente um *converso*, como argumenta Ryan Giles, citando Francisco Márquez Villanueva (GILES, 2016, p. 127-128)⁴⁰. Alguém, que havia se tornado cristão, no contexto de uma península ibérica “pós-Reconquista” e de um reino de Castela triunfante da luta contra judeus e muçulmanos, ocupa uma posição única entre os outros “autores” neste trabalho. Se admitirmos a possibilidade levantada por Márquez Villanueva, podemos inferir que Nicolás teria conhecimento do que é ocupar os dois *mundos*: do que é ser alguém que atravessou fronteiras existenciais que Fierabrás, Floripes ou mesmo o rei de Córdoba teriam atravessado. E que Balán teria recusado, apesar das ameaças e petições dos filhos. A Castela de Piemonte está em vias de consolidar seu domínio mundial. A expansão de impensas no Extremo Oeste Eurasiático leva ao advento da divulgação e transmissão de livros dos quais o Legendário também fazia parte. Trata-se, contudo, de um processo demasiado rápido e complexo, que tem de lidar com as feridas ainda abertas do confronto entre cristãos velhos e *convertidos*, confrontos que marcam a essência da península ibérica moderna, para não citarmos a situação nas colônias ao redor do Atlântico, onde a conquista ainda está em plena força.

Nesse sentido, caberia pensarmos quais os sentidos da conversão naquele contexto. Sabemos que, na virada do século XVI, havia divergência, por parte dos eclesiásticos castelhanos, entre converter-se “por amor” ou pela espada. As divergências entre os métodos de conversão – traduzir as passagens cristãs para o Árabe, como propunha Arcebispo Hernando de Talavera, ou converter à força, como peticiona o Cardeal Francisco Jimenez de Cisneros, abordagem vencedora (GILES, 2016, p. 141) – são apresentadas ao longo da narrativa, que diverge de passagens como as apresentadas na CPT. Piemonte representa estes “partidos” quando descreve, ainda no capítulo LVII, que Floripes era a favor da execução do pai pois, mesmo batizado, nunca seria “um bom cristão”. O lamento da preferência religiosa, expresso desde a *Gesta*, se tornou um eco distante. No século XVI, às

⁴⁰ Ainda que Márquez Villanueva tenha discorrido sobre a possibilidade de Piemonte ter sido um judeu convertido ao cristianismo, não existem evidências concretas disto (ou contra a assertiva); contudo, como aponta Ana Grinberg, “a perspectiva particular de ser um convertido – valorizado pelos feitos individuais que mostram um forte compromisso com os ideais cristãos – se relaciona ao impacto das ideologias sobre a conversão e as práticas religiosas discutidas na península ibérica neste período” (2013, p. 148, tradução nossa).

portas do *Siglo de Oro*, tem-se a emergência da graduação entre bons e maus cristãos, para além da cisão entre cristãos e *anticristãos*. As personagens convertidas (Floripes e Fierabrás) representam exemplos dessa questão, para além dos “cristãos velhos” representados pelos Pares. Eles são tomados como bons *a priori* – os provados são, necessariamente, os assimilados. Mas se trata de uma assimilação que não prescinde de novas formas de diferenciação. Nessa perspectiva, ao nos propormos abordar o tropo da conversão, é importante mencionarmos o aparente paradoxo envolvido em ser colocado na posição do outro (ser feito cristão) sem ser, contudo, completamente *desoutrificado*.

Deixar de ser o *outro* sem ser *desoutrificado*

Ao longo de diferentes séculos, o *corpus* narrativo iniciado pela interpretação da fracassada campanha de Carlos Magno na *Hispania* passou por sensíveis transformações. As mutações que os breves parágrafos escritos por um erudito do século IX sofreram tornam visíveis ao observador atento o contexto de produção das narrativas. Como impressões digitais deixadas em uma cena de crime, é possível lermos a LCR como a história não de um rei franco, mas da aspiração em um confronto que viesse a eliminar o *outro*, seja através do extermínio ou da morte de sua identidade (a fé). É possível repetir o mesmo movimento interpretativo em relação à CPT, que se preocupa em demonstrar especificidades de um *outro* que não se trata de mero inimigo a ser abatido: ele possui nuances, dispõe de saberes sobre a doutrina professada pelo compilador e pelo público-alvo. Tal situação faz com que seja necessário, ao público, estar atento ao inimigo e a si. Por fim, a aparente versão de Piemonte deixa ainda mais nítido o que intentamos dizer. Carlos, os Pares, a *Hispania*, reis, cavaleiros e princesas mouras são meros avatares de discursos correntes, de cosmovisões contemporâneas que se voltam ao passado como elemento legitimador de seus pontos de vista.

Mesmo em *Vita Karoli*⁴¹, vemos menções à conversão que possuem sentido

⁴¹ Naquele caso, a conversão dos saxões, cuja guerra contra os francos tomou aspectos religiosos, já que os saxões ainda não eram cristãos (EINHARDI, 1905, p. 8-9).

análogo ao presente nas três fontes abordadas. Antes da conversão, existem dois conjuntos identitários *superiores*: o cristão e o não cristão. O “pensamento cristão”⁴² pressupõe a inexorabilidade da supremacia de apenas *uma religião*, o fim de um binarismo nós-eles, ao menos no campo religioso. Contudo, ao invés da coexistência entre os conjuntos, a expansão da Cristandade (latina) pressupõe, no século IX, a eliminação de um dos *status* diferenciadores. A coexistência só é permitida na definição deste ou daquele conjunto identitário *inferior*, o “povo” (os francos, os saxões, os alamanos, etc.). O *conjunto superior*, o *populus christianum*, se sobrepõe às diferenças regionais, por exemplo, que determinam os *conjuntos inferiores*. A conversão seria, nesse sentido, a ferramenta capaz de expandir o *populus* sem, contudo, eliminar o *status* de ser o *outro*.

Como uma espécie de paradoxo, tornar-se (ou melhor, *ser tornado*) cristão pressupõe deixar de ser o *outro*. A contradição aparente está no fato de que o *outro* não é *desoutrificado* nesse processo.

Principalmente no contexto ibérico, descrições de aliados muçulmanos e inimigos cristãos demonstram que o *conjunto superior* nem sempre submete o *conjunto inferior*. Quando a possibilidade da descrição de um massacre de cristãos pelo *cristianíssimo* soberano parece demonstrar a contradição de uma espécie de “pacto intragrupo”, o autor da *Chronicon mundi* silencia: Carlos massacra apenas os mouros. Na CPT, há o argumento que legitima a posição do monarca cristão como demiurgo da Terra no qual o (seu) *conjunto superior* é universal: Deus elegeu-o para governar o mundo. Mas ainda há muito o que corrigir, e (Pseudo) Turpin se preocupa com isso. A “ferramenta” precisa ser aplicada para concluir a “tarefa”,

⁴² Parafrazeando as efígies generalizantes do chamado “pensamento selvagem”, “pensamento mestiço” ou “pensamento indígena”, que marcaram e marcam estudos em humanidades até os dias atuais. Aqui, contudo, é importante frisarmos, conforme Nicola Gasbarro, que a universalização, que tinha/tem por principais agentes os missionários (em nossos exemplos, os que propõe a conversão), é marca principal do “cristianismo, que, desde suas origens, se impôs culturalmente como “religião verdadeira” e como “religião universal”. (...) A mensagem cristã é universalizável desde os *Atos dos Apóstolos*, por isso a Igreja é estruturalmente missionária: desse ponto de vista as missões são uma prática de evangelização que permite passar de uma universalidade potencial a uma universalidade atual e histórica. (...) Historicamente, portanto, não há universalidade religiosa sem missões; o cristianismo – mas isso vale, obviamente, também para o Islã – não é uma religião universal, mas uma religião que tem acionado processos “ortopráticos” de universalização. Se isso é verdade, surge o problema da gênese da potencialidade universalista – o que normalmente atribuímos à revelação transcendente – de cada religião, o que remete ao seu contexto histórico-cultural, seja institucional e político, seja simbólico e de sentido” (GASBARRO, 2006, p. 71-72).

mas o sucesso da obra depende, em última análise, dos próprios cristãos. Tornar o muçulmano aliado, inserir *Maurorum, Sarracenum, Africanorum* ou qualquer dos outros *conjuntos inferiores*⁴³ dentro do *populus christianum*, se trata de uma missão que exige não apenas a força das armas, mas certa ortodoxia e, principalmente, triagem: a conversão é, também, um privilégio.

A complexidade do processo de conversão cresce conforme diferentes coletividades se deparam com o *outro* com proximidade. Se, nos primeiros séculos da presença muçulmana no Mediterrâneo Ocidental, o *outro* ainda era em tudo similar aos “pagãos” do restante do Extremo Oeste Eurasiático, no primeiro quartel do século XVI ibérico ele pode inclusive ser o autor de narrativas que trazem à baila a problemática da conversão. Se observarmos as versões abordadas, parece tangível que a interpretação do *outro* avança da interrogação do que seria o *outro* para o que fazer com o *outro* e como fazer. Em outras palavras, o passar dos séculos leva do esforço de definição do *mouro* para a necessidade da conversão; da necessidade da conversão à racionalização do processo.

Permanece, contudo, o tropo da conversão como testemunha das reflexões de um conjunto quanto sua própria cosmovisão. Como percebe-se após o êxito da dita *Reconquista*, a eliminação de um *conjunto superior* concorrente não significa a extinção de uma diferenciação entre muçulmanos e cristãos, o que culmina com o genocídio dos *moriscos* e a limpeza étnica da península ocorrida nas primeiras décadas do século XVII. Não seriam as categorias *morisco, converso, nuevos cristianos* e similares a permanência de um *status* de *outro*, haja vista o potencial instrumentalizável (especialmente para o empreendimento colonial) da consolidação de *castas* entre os súditos da Monarquia Católica? Dissolver as diferenças entre cristãos e *mouros*, algo que a conversão aparenta intentar realizar, não seria contraproducente para uma cosmovisão que, ainda que intente ser universal, prega a superioridade dos conquistadores, a hegemonia do *povo eleito* (outrora, os francos sob Carlos Magno; no caso moderno, dos castelhanos sob os Habsburgos)? A conversão ao cristianismo deixa de ser uma necessidade para ser

⁴³ Que também fazem parte do *jogo de projeções*: para cada “etnia” cristã descrita na LCR há a descrição de uma “etnia” pagã, mesmo que seja necessário inventar uma raça de gigantes e outras formas teratológicas.

uma benemerência e, com o princípio da expansão ibérica ultramarina, passa a ser uma ferramenta voltada para a construção de caminhos que tornem mais exequível o próprio empreendimento colonial. Afinal, a Igreja Latina, no mundo colonizado (o que inclui a Granada pré-expulsões), não tem por propósito levar os subalternos ao mesmo caminho dos senhores (FANON, 2023, p. 39). Apesar de passarem a construir o mesmo *conjunto superior* (cristãos), há a criação de um *conjunto intermediário*, sob o qual são lançados os mesmos temores de abjuração, os mesmos preconceitos voltados para o *conjunto superior* anterior (mourous ou judeus). Na prática, mesmo com o batismo, um saxão poderia retomar o culto aos seus ídolos⁴⁴. Mesmo derrotado, Marsirius poderia se unir a Ganelon na traição aos francos. Aigolandus poderia negar a oferta que também o mau pai Balán havia renegado. Mesmo que haja “bons cristãos” dentre os *conversos*, fontes como a HECM retomam a crença de que a conversão não é condição *sine qua non* para eliminar a condição de *outro* naquele que foi convertido.

A análise das três fontes selecionadas permitiu um breve panorama da conversão enquanto uma estratégia de assimilação iniciada com a projeção do *outro* enquanto um negativo do referencial, o que chamamos de um *jogo de projeções*. O *outro* não é apenas um inimigo a ser exterminado. Ele deve ser trazido à Cristandade, assenhoreado; sua alma deve ser salva por representantes daqueles que se julgavam os eleitos. Se recordarmos o choque que os francos tiveram diante dos *Turcos*, perceberemos as modificações que o contato com os muçulmanos, sobretudo nas arenas existentes em ambas as pontas do Mediterrâneo, o que trouxe concepções que tenderam a tornar cada vez mais complexa a forma como o *outro* é descrito (e como o referencial, por meio disso, “se” descreve). Do lamento, temos a oferta; da oferta, a inquirição; da inquirição, a recusa ou aceitação. Nunca se trata, contudo, de uma troca deliberada. Há condições, seja para a oferta, seja

⁴⁴ O que motivou a elaboração da *Capitulatio de partibus saxonae* (c. 775-790), que demonstra a aplicação da conversão como “medida administrativa”, tendo a morte como punição para os refratários: “Se alguém, depois disso, entre o povo dos saxões, esconder-se entre eles não batizado e desistir de vir para o batismo, desprezar o batismo e desejar permanecer pagão, que morra pela morte” (no original: “8. Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur” [CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE, p. 69]).

para a aceitação da conversão. Se for possível consideramos assim, apesar de toda a complexificação de uma visão de mundo que vê na conversão o divisor de águas necessário para a construção de uma sociedade universal, a vitória de um *conjunto superior* sobre outro, ainda que mantendo divisões dos *conjuntos intermediário e inferior* entre seus estamentos, há, como constante, uma presença monolítica da violência a qual o “povo eleito” recorre diante do *outro*.

O choque entre cristãos e muçulmanos provoca, nos primeiros, a ânsia por inserir em sua cosmovisão o *outro*. Movimento que jamais se esgotaria – em cada continente “descoberto” pela expansão, repete-se a frenética procura por incluir no mesmo conjunto o *novo* povo, o “gentio” que deve ser trazido ao seio da Cristandade, “por amor” ou pela força⁴⁵. Se, na LCR, o muçulmano substitui o basco cristão e é convertido de um jeito ou de outro, a emergência de uma espécie de “agência” do inimigo pode ser identificado na CPT e se intensifica na HECM. O *mouro* passa a (supostamente) ter voz – e uma voz que pode, muitas vezes, ser uma recusa. São nessas passagens que ficam mais nítidas as vozes ecoando ao redor dos produtores dos textos, contextos dinâmicos que vão muito além da derrota pela derrota, do confronto determinado apenas pela espada. São outras naturezas de conflitos. Trata-se de visões de mundo que percebem o *outro* e lamentam pela fuga da universalidade inerente ao “pensamento cristão”, capaz de ser retomada somente com a aceitação da “verdadeira fé”, do cumprimento de rituais específicos que envolvem aceitar o cristianismo incondicionalmente.

Ainda que não se trate de uma violência deliberada, pois se ampara em justificativas que os autores das fontes são criativos em determinar, mas que destoam das motivações pontuadas no longínquo tempo de Carlos Magno, é importante compreendermos que a conversão é uma estratégia resultante de um processo destrutivo (que se pretende construtivo) e que ainda é instrumentalizada em sociedades nas quais a expansão violenta do cristianismo segue com ares de lamento da condição divergente dos diversos “pagãos” aos olhos de diferentes fiéis, sejam eles novas vozes narrativas, eclesiásticas ou descendentes daqueles que

⁴⁵ Inclusive através da escravização, ainda de acordo com tradições já velhas aos ibéricos (ALFONSO X, el Sabio, 1256, p. 96), mas “relembrado” por bulas e chancelas papais (INTER CAETERA, 1493).

foram trazidos à Cristandade e tornados seguidores da mesma *lei*.

Referências

CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE. **Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II: Capitularia Regum Francorum:** Tomus I. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883. p. 68-70.

DE VITA, Caroli Magni et Rolandi. **Historia Joanni Turpino Achiepiscopo Remensi Vulgo Tributa.** Ad Fidem Codices Vetustiores Emendata et Observationibus philologicis illustrata a Sebastiano Ciampi. 1822.

EINHARDI, Vita Karoli Magni. Editio Quinta. **Impensis Bibliopolii Hahniani:** Hannoverae et Lissipiae. 1905.

GESTA FRANCORUM. **Liber III.** Disponível em:
<<https://www.thelatinlibrary.com/gestafrancorum/gestafrancorum3.shtml>>.
Acesso em 30 out. 2023.

INTER CAETERA. Disponível em:
<<https://www.papalencyclicals.net/alex06/alex06inter.htm>>. Acesso em 19 jul. 2023.

JOANNES Turpini. **Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi.** Traduzido para o inglês por Thomas Rodd. In: *Mediæval Tales*. 2. ed. London: George Routledge and Sons, 1886.

AILES, Marienne. **Chivalry and conversion:** The Chivalrous Saracen in the old French epics Fierabras and Otinel. *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, vol. 9, n. 1, p. 1-21, 1996, DOI: 10.1080/09503119608577025.

ALFONSO X, El Sabio (1256). **Las siete partidas.** Edição digital: epublibre (EPL).

2017.

ALVARO, Bruno Gonçalves; PRATA, Rafael Costa. Guerras rendilhadas da erudição: **um breve panorama dos combates e debates em torno do conceito de Reconquista**. *Signum*, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 104-126, 2014.

BAILEY, Matthew. Charlamagne as a Creative Force in the Spanish Epic. In: _____, _____ e GILES, Ryan D. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer, 2016. p. 13-43.

_____, _____ e GILES, Ryan D. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer. 2016.

BAQUERO MORENO, Humberto. El Pseudo-Turpín y Portugal. In: HERBERS, Klaus (coord). **El Pseudo-Turpín Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno**. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Xunta de Galicia. euroGráficas: Santa Comba, 2003. p. 353-358.

BOYACIOĞLU, Fuat. The Historical Anachronism in The Song of Roland. *Das Erste Internationale Symposium Zu Den Deutsch-Türkischen Historischen Und Kulturellen Beziehungen*. 8-10 Oktober 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/6945671/The_Historical_Anachronism_In_The_Song_of_Roland> Acesso em 11 out. 2023.

CACHO BLECUA, Juan Manuel. De la Chronica Turpini a la Historia de Emperador Carlomagno y los Doze Pares de Francia. In: FIDALGO, Elvira (ed.). **Formas narrativas breves en la Edad Media**: actas del IV Congreso: Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004. Universidade de Santiago de Compostela. 2005. p. 181-208.

CATLOS, Brian A. **Kingdoms of Faith: A New History of Islamic Spain**. Londres: C. Hurst & Co. Ltd, 2018.

CONNOLLY, Jane E. The Relationship of Two Iberian Cults: San Ginés de la Jara and Santiago de Compostela. **La Corónica**. v. 36, n. 2, 2008, pp. 99-123. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/429807/pdf>>. Acesso em 4 out. 2023.

DASS, Nirmal (ed.). **The Deeds of the Franks and the Other Jerusalem-Bound Pilgrims: The Earliest Chronicle of the First Crusades**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2011.

FERREIRO, Alberto. The siege of Barbastro 1064-65: a reassessment. **Journal of Medieval History**. North-Holland: Elsevier Science Publishers B.V., v. 9, p. 129-144, 1983.

GABRIELE, Matthew. **An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade**. New York: The Oxford University Press, 2011.

GASBARRO, Nicola. Missões: A civilização cristã em ação. In: Montero, Paula (org). **Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 67-109.

GIL, Juan (ed). **Corpus Scriptorum Muzarabicorum**. Volume I. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973. __, __ (ed)._____. Volume II. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973.

GILES, Ryan D. Converting the Saracen: The Historia del emperador Carlomagno and the Christianization of Granada. In: BAILEY, Matthew e ____,___. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer, 2016. p. 123-148.

GÓMEZ-MORENO, Manuel. IV: Las primeiras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III. **Boletín de la Real Academia de la Historia**. Tomo 100, 1932. pp. 562-

623.

GRINBERG, Ana. **(Un)stable identities**: Impersonation, Conversion and Relocation in Historia del emperador Carlo Magno y los doce pares. 2013. 305 f. Dissertação (Doutorado de Filosofia em Literatura). UC San Diego, California. 2013. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/92c4d4vk>>. Acesso em 17 jul. 2023.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo**: história de uma mundialização. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014.

HARVEY, Leonard P. **Muslims in Spain**: 1500 to 1614. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

HONEMANN, Volker. El Pseudo-Turpín y la Literatura Alemana de la Edad Media. In: Herbers, Klaus (coord). *El Pseudo-Turpín Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno*. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Xunta de Galicia. euroGráficas: Santa Comba, 2003. p. 359-371.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory*. v.42, n.1, p.39-44, 2003.

LOOMIS, Roger S. *Ci falt la geste que Turolus declinet*. In: *Romania*, tomo 72 n°287. 1951. p.371-373. Disponível em:<https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1951_num_72_287_3284>. Acesso em 11 out. 2023.

KENNEDY, Hugh. **Muslim Spain and Portugal**: A Political History of al-Andalus. Londres-Nova York: Routledge, 1996.

KHANMOHAMADI, S. A. (2017). Durendal, translated: Islamic object genealogies in the chansons de geste. **Postmedieval**: a Journal of Medieval Cultural Studies, v. 8, n. 3, 2017, pp. 321-333. doi:10.1057/s41280-017-0061-3

OLIVEIRA, Gregory Ramos. “**A lei do vencedor será firme e valiosa!**”: tradições inventadas, celebrações da (Re)conquista e o Medievalo Imaginado nas Cavalhadas de Pirenópolis (1973). Orientadora: Daniele Gallindo Gonçalves. 2021. 90 f. Monografia (Bacharelado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

PIEMONTE, Nicolás de. Historia de Carlo Magno y los Doce Pares de Francia. Texto preparado por Enrique Suárez Figaredo. *Lemir* – Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento (Textos), n. 24, 2020, p. 1-133. Disponível em: <https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista24/Textos/01_Carlo_Magno.pdf>. Acesso em 17 jul. 2023.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Traduzido por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

STUCKEY, Jace. The Twelfth-Century *Vita Karoli* and the Making of a Royal Saint. In: Purkins, William J. e Gabriele, Matthew. **The Charlemagne Legend in Medieval Latin Texts**. Cambridge: D. S. Brewer, 2016, p. 33-58.

TUOLDUS. **La Chanson de Roland**. Edição crítica e tradução para o francês moderno de Ian Short. 2 ed. Librairie Générale Française, 1990.

Recebido: 11/06/2023
Aprovado: 27/11/2023